Tarihsel ve Sosyo-Kültürel Bağlamı İçinde

Beden ve Bedenleşme Deneyiminin

Teorik Çerçevesi

Deneyim Merkezli Bir Bedenleşme ve Bedenleşme Deneyimine Dayalı Bir Kültür Yaklaşımına Doğru

Zehra Kaderli

Grafiker Yayınları

Tarihsel ve Sosyo-Kültürel Bağlamı İçinde

Beden ve Bedenleşme Deneyiminin

Teorik Çerçevesi

Deneyim Merkezli Bir Bedenleşme ve Bedenleşme Deneyimine Dayalı Bir Kültür Yaklaşımına Doğru

Zehra Kaderli

Ankara 2017

Tarihsel ve Sosyo-Kültürel Bağlamı İçinde Beden ve Bedenleşme Deneyiminin Teorik Çerçevesi

Deneyim Merkezli Bir Bedenleşme ve Bedenleşme Deneyimine Dayalı Bir Kültür Yaklaşımına Doğru

Yazar
Zehra Kaderli

ISBN: 978-605-9247-74-0

Eylül, 2017 / Ankara
100 Adet

Grafiker
Yayınları
Yayın No: 242
Web: grafikeryayin.com

Kapak, Sayfa Tasarımı,
Baskı ve Cilt
Grafiker
Grafik-Ofset Matbaacılık Reklamcılık
Sanayi ve Ticaret Ltd. Şti.
1. Cadde 1396. Sokak No: 6
06520 (Oğuzlar Mahallesi)
Balgat-ANKARA
Tel : 0 312. 284 16 39 Pbx
Faks : 0 312. 284 37 27
E-mail : grafiker@grafiker.com.tr
Web : grafiker.com.tr

Anneme ve Babama
ve bedenleşme deneyimlerinin
öz-belirlenim failliğini talep eden tüm feministlere ithafen…

Ben Afrika'da kanat çırpan kelebeğin Kuzey Amerika'da yarattığı kasırgayı istiyorum.
Ben kaos istiyorum!
John Zerzan

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ 9
BEDENE GÖSTERİLEN ÇAĞDAŞ İLGİNİN KOŞULLARI 9
BEDENİN BAŞINA GELENLER ya da BEDENSİZLEŞMENİN TARİHSEL KIRILMA NOKTALARI 23
Batı Düşünce Geleneğinin Somato-fobik Temelleri: Kartezyen Düşünce ve Akıl/Beden Düalizmi 24
Hristiyan Teolojisinde Beden ve Çileciliğin Ortaya Çıkışı 29
Sosyal Kontrolün İçselleştirilmesi: Uygarlaşma, İyi-Güzel-Kişisel ve Refleksif Beden 32
Bedenselliğin Dinsel Alandan Kapıdışarı Edilmesi: Protestanlık, Bedensizleşme ve Bireyselleşme 40
BEDEN TEORİLERİ ve YAKLAŞIMLARI 47
NATURALİST BEDEN YAKLAŞIMI 51
SOSYAL YAPILANDIRMACI BEDEN YAKLAŞIMI 57
Michel Foucault'nun Söylem ve Güç Tarafından Disipline Edilen Uysal Bedeni 60
Yapılaşma Teorisi ve Dönüşlü İlişkiler Ekseninde Beden: Bourdieu ve Giddens 70
Bryan S. Turner'ın Epistemolojik Pragmatizmi ve Beden Sosyolojisinin İlkeleri 76
Arthur Frank'in Bedeni Geri Getirme Çağrısı: Sosyal Eylem İçinde Beden 81
Sembolik Etkileşimcilik Yaklaşımı İçinde Beden ve Erving Goffman'ın İcrasal Bedeni 84
Sosyal Yapılandırmacı Beden Yaklaşımının Eleştirilen Yönleri 95
FENOMENOLOJİK BEDEN YAKLAŞIMI 101
Merleau-Ponty'nin Fenomenolojisinde İnsani Deneyimin ve Algının Temeli Olarak Beden 104
Drew Leder'in Deneyimleme Sürecinde Kendini Algının Odağından Çeken Bedeni 107
Paul Schilder ve Fizyolojik-Psikolojik-Sosyo-Kültürel Olarak Kurulan Beden İmajı 112

Williams ve Bendelow'un Uzlaştırmacı Beden Fenomenolojisi 116
Fenomenolojik Beden Yaklaşımının Eleştirilen Yönleri 118
Tüm Beden Yaklaşımlarının Ortak Zemini ve Bütünleşme Alanı Olarak FEMİNİST BEDEN YAKLAŞIMI 123
Eşitlikçi Talep ve Biyolojik Bedenle İlgili Kararsızlık 128
Yapılandırmacı Feminist Beden Yaklaşımı ve Feminist Bedenin Foucault Kararsızlığı 131
Judith Butler'ın Performatif Cinsiyetli Bedeni ve Performatifliğin Yıkıcı Potansiyeli 134
Yapılandırmacı ve Yapı-sökümcü Feminist Yönelimlerin Ortaya Çıkardığı Problemler 144
Susan Bordo: *"Direniş Metinsel Bir Oyun Değildir; Kişisel Bir Risk Almayı Gerektirir"* 149
Elizabeth Grosz'un Bütünleştirici Beden Yaklaşımı ve Bedenleşmiş Feminizm Çağrısı 158
Iris Young: Feminen Beden Hareketinin Fenomenolojisi ve *"Kız Gibi Fırlatmak"* 163
Feminist Bedenlerle Birlikte: Queer ve Maskülen Bedenler 166
HER BİLİMSEL DİSİPLİNİN BİR BEDENİ VAR MIDIR? BEDEN SOSYOLOJİSİ ve BEDEN ANTROPOLOJİSİ 173
BEDENİN SOSYOLOJİK BOYUTLARI ya da BEDEN SOSYOLOJİSİ 175
Sosyolojinin Öz-eleştirisi ve *"Hem Var Hem Yok Beden"* Sorunu 175
Klasiklerin Yeniden Okunması ve Chris Shilling'in Bedensel Realizm Yaklaşımı 178
Çağdaş Sosyoloji İçinde Beden Sosyolojisinin Tanımı ve Kapsamı 183
BEDEN ANTROPOLOJİSİ 185
Marcel Mauss'un Beden Teknikleri-Homo Total 187
Mary Douglas: Toplumun Sembolü Olarak Beden 194
Kozmolojik Yapı ile Bütünleşme Aracı ve Mikrokozmos Olarak Beden 203
Bütünleştirici Beden Antropolojisine Doğru: Kültürün ve Toplumun Biyolojik Temelleri Vardır 206
Fenomenolojik Beden Antropolojisi ve Semiyotik Beden Anlayışının Eleştirisi 211

TIP ve MEDİKALİZE EDİLMİŞ BEDEN 219
Tıbbi Söylemin Tanımı İçinde Beden 222
Medikal Söylemin İcadı Olarak Patolojik Beden(ler) 231
Tıbbi Söylem İçinde Kadın Bedenlerinin Patolojikleştirilmesi 234
DİN ve BEDEN 251
Dinsel Düşünce ve Deneyimin Bedensel Kaynakları 252
Dinsel Kimliğin, Anlamın ve Deneyimin Aracı Olarak Beden 256
Hristiyanlık ve Beden 263
Ortaçağ Katolik Bedenleşme Deneyimi ve Ritüel Duyumsallık 265
Çağdaş Spiritüellikler ve Alternatif Duyumsallıklar 268
İslâm ve Beden 273
İslâmi Bedenleşme Deneyimi İle İlgili Bazı Teorik Yaklaşımlar 302
RİTÜEL ve BEDEN 313
Teorik Yaklaşımlar Çerçevesinde Ritüel'in Tanımlanma Problemi 313
Bağlamsal Stratejik Bir Farklılaştırma Mekanizması Olarak Ritüel/Ritüelizasyon 329
Ritüelin Dönüştürücü Gücünün Kaynağı, Aracı ve Yerlemi Olarak Beden 336
Ritüel Bedenleşme Deneyiminin Tutkalı ve Ateşleyicileri Olarak Duygular 343
BEDEN ve HAFIZA 353
Beden ve Hafıza İlişkisinin Teorik Çerçevesi 353
Beden Hafızasının Geçmiş ve Şimdi ile İlişkisi 362
Derinden Hafızaya Kazınan Deneyimler ve Beden Hafızası 363
Beden Hafızası, Kültürün İçselleştirilmesi ve Ritüel 365
İLETİŞİM ve DIŞAVURUM ARACI OLARAK BEDEN 371
BEDENLEŞME DENEYİMİNİN KAYIP HALKALARI
DUYULAR ve DUYGULAR 395
DUYULAR 395
Duyuların Bilimsel Olarak Analizi (Başlangıçtan Duyusal Dönüş Hareketine Kadar) 396

Duyusal Dönüş Hareketi ve Müstakil Bir Alan Olarak Duyu Antropolojisi 400
Çağdaş Yaşamda Duyular 405
Duyulara Daha Yakından Bakmak 407
DUYGULAR 414
Tüm Düalist Kategorileri Altüst Eden Bir Bedenleşme Deneyimi Olarak Acı 424
ÇAĞDAŞ ZAMANLAR ve BEDEN 435
Zamanın Ruhu: Üst Modernite ya da Postmodernite 435
Postmodern Refleksif-İcracı Kendilik ve Kişisel Bir Proje Haline Gelen Beden 441
Tüketim Kültürü ve Tüketilen Nesnelerin En Güzeli Olarak Beden 448
"Sıskalığın Tiranlığı" ve Anoreksik Bedenler 456
Kozmetik İmkanlar, Yaşlanmayan ve Sanat Yapıtına Dönüşen Cerrahi Bedenler 463
Teknolojik Bedenler: Plastik, Biyonik, Hibrid ve Sanal Bedenleşme 476
SONUÇ 491
DENEYİM MERKEZLİ BİR BEDENLEŞME ve BEDENLEŞME DENEYİMİNE BAĞLI BİR KÜLTÜR YAKLAŞIMINA DOĞRU 491
Aklın, Düşüncenin, Soyutlamanın, Metaforun ve Anlamın Temeli Olarak Bedensellik 495
Bütüncül Bir Bedenleşme ve Kültür Yaklaşımının Temeli Olarak Deneyim 506
Bedenleşme Deneyimi Olarak Saha Araştırması ve Araştırmacının Bedenselliği 523
Bütüncül Bir Bedenleşme Yaklaşımı İçin Eleştirel Yaklaşım Bir Seçenek Değil Zorunluluktur: Yapılandırma ve Güç Mekanizmaları Olarak Bilim ve Kültür 536
KAYNAKLAR 557

GİRİŞ

BEDENE GÖSTERİLEN ÇAĞDAŞ İLGİNİN KOŞULLARI

Beden insanın dünya ile kurduğu ilişkinin ve yaşamı deneyimlemenin dolaysız yerlemi ve boyutu olsa da, özellikle 1980'lerden sonra bireysel ve sosyo-kültürel yaşantının asli vektörü ve bilimsel düşüncenin asli meselesi ve analiz kategorisi haline gelmiştir. Esasında bu süreç, insanlık tarihinde önce sembolik kültürün ortaya çıkmasıyla birlikte doğadan koparılan, ardından Aydınlanma düşüncesiyle aklın tahakkümü altına alınan ve günümüze gelirken teknoloji ile aşılan kanlı-canlı insan bedeninin henüz daha ne olduğu anlaşılamadan yitirilmiş olmasıyla ilgili insani farkındalığımızın bizleri biraz olsun rahatsız etmeye başladığı dönemdir. Rahatsızlığın adı "bedensizleşme"dir. Ancak unutulmamalıdır ki bedensizleşme ne bir anda ortaya çıkmış bir sonuçtur ne de tüm insan gruplarının aynı şekilde ve aynı süreçlerde ele geçirmiştir. Diğer bir deyişle, gerçeklik algısına yön vermeye çalışan güç odakları olarak iktidarlar ve tahakküm edilen grupların bedensizleşme sürecini başlatan kırılma noktaları aynı değildir. 1980'li yıllardan sonra bedenin gündeme gelmesini sağlayan bilinç entellektüel ve bilimsel bir gayretin sonucu değil; fakat kurucu kişiliklerinin neredeyse tamamı erkeklerden oluşan toplum ve kültür teorisyenlerinin de tüketici kapitalizmin öğütme mekanizmasından kaçamadıklarını idrak edip artık binyıllardır kadın üzerinde iş gören bedensizleşmenin kendilerini de ele geçirmeye başladığını farketmelerinin kısmi bir sonucudur. Eğer öyle değil ise, soru şu olmalıdır: Beden ve bedensizleşme konusuna artan çağdaş ilginin harekete geçirici gücü neden Feminist Hareket olmuştur ve neden bedensizleşme bundan önce eril söylem tarafından yapılandırılan rasyonel bilimin meselesi haline gelmemiştir?

Bedenin bilimsel bir analiz kategorisi haline gelmesine katkıda bulunan uzmanlara göre bedenin, detaylı araştırma gerektiren ve ken-

di içinde araştırılması gereken bir fenomen haline gelişinin nedeni, 20.Y.Y.'da bedenin toplum içindeki önemini vurgulayan bazı sosyal ve akademik değişmelerle ilgilidir. Herşeyden önce, artık bedenin sosyal önemi değişmeye başlamıştır. Önemli bir sosyal mesele olarak modern bedenin ortaya çıkışı, daha önce görülmemiş disipliner ilgilerle çakışmıştır (Shilling 2003: 27-28; 2008: 9). Dolayısıyla, beden, hızlı bir biçimde teknolojileşen bir toplumun içindeki insan bedenleşmesinin sosyal, ekonomik ve yasal statüsündeki makro değişimlerin bir sonucu olarak, sosyal ve insani bilim araştırmalarının bir yoğunlaşma noktası haline gelmiştir (Turner 1996: 6).

Ancak entellektüel düzleme sirayet eden tüm bu gelişmeler ve daha da önemlisi sorgulama biçimleri, Batı düşünce geleneği ve tarihi içinde tahakküm sistemlerinin bileşenlerini oluşturma işlevi görmüş tüm düalist kategorileri tek bir hareket içinde sorgulamaya açan Feminist Hareket ve özellikle İkinci Dalga Feminizmiyle ortaya çıkmıştır. Feminist düşünce bedenin tarihinin aslında "bedenin başına gelenlerin tarihi", bedenin başına gelenlerin tarihinin de "eril iktidar söylemini temsil eden sembolik kültürün tarihi" olduğu bilincini ortaya çıkarmıştır. Ancak kültür teorisi üzerine çalışan bizler için feminist düşünce çok daha önemli bir sorgulamayı armağan etmiştir: Tahakküm ilişkilerini üreten söylemlerin ve sistemlerin tamamı kendini bedensel formasyon yoluyla doğallaştırma ve dolayısıyla da kültürleştirme ve nihayetinde de sorgulanamazlık statüsü elde etme mekanizması olarak iş görmektedir. Diğer bir deyişle, herhangi bir *tahakküm kültürel retorik yoluyla bedenlere kazınmakta* ve kültürleri göreceli bakış açısıyla inceleyen bilimsel retorikler yoluyla da eleştirilmeden tasvir edilmektedir. Feminist düşünce bize kültürlerin adaptif mekanizmalar olarak görülemeyeceğini, kültürel mekanizmaların kültürün her bireyi ve tüm grupları için eşit ölçüde tatmin edici ve sorgulanamaz olmadığını göstermiştir. Dolayısıyla da *değişim talep eden ve değişimin önünü açan eleştirel kültür yaklaşımını* gündeme getirmiştir.

Feminist yaklaşımın anatomi ve biyoloji tarafından ortaya konmuş cins farklılıklarını sorgulaması, farklılık ve cinsiyet farklılıklarıyla ilgili geleneksel kavramların sosyal yapılandırmacı bir eleştirisi ile sonuçlanmıştır. Bu eleştiri yoluyla kadın ve erkek arasındaki farklılıkların temel doğası sorgulanarak, klasik sosyal teori içindeki doğa ve kültür arasındaki geleneksel ayrışmalar ve özellikle doğa içinde

kadın ve kültür içinde erkek karşıtlığı görüşü problematize edilmiş ve bu farklılıkların doğa tarafından sabitlenmiş ve kutsal bir buyruk olmaktan ziyade, tarihsel, kültürel ve arızi oldukları ileri sürülmüştür. Frank'ın (2008: 14) deyimiyle feminizm bize bedenlere ne olduğu meselesi bağlamında önce politikaların etkilerine bakmayı öğretmiştir.

Shilling'e (2003: 28, 29; 2008: 10) göre, İkinci Dalga Feminizminin 1960'larda yükselişi ve bedenin politik eylem ve protesto aracı olarak kullanılışı ile birlikte, kadınların bastırılmasını analiz eden feminist yazarlar, bedeni akademik ataerki kavramsallaştırmasının içine koymuşlardır. Kadının bedenselleşmiş varlığı üzerine yoğunlaşan bu feminist ilgi, bedenin eşitsizlik ve baskı altına alma ilişkileri içine nasıl dahil edildiğinin yollarını göstermekten daha fazla şey yapmıştır. Cins/cinsiyet, doğa/kültür ve biyoloji/toplum ayrışması, popüler ve akademik düşüncenin kadınlar ve erkeklerin arasına koyduğu bedensel sınırlar kırılmaya başlamış ya da sertliğini kaybetmeye başlamıştır. Feminist Teori, sosyal ve kültürel olarak yapılandırılmış tüm ayrıştırıcı ve düalist kategorileri sorgulamaya açması bakımından normatif heteroseksüelliğin ve geçerli normallik kategorileri içinde kendine yer bulamayan diğer öteki gruplar ve hareketler için ilham kaynağı olmuştur.

Bedenin politize edilmesi ve yaşamın feminize edilmesi, insan bedenleşmesinin sosyal analizine olan ilgiyi arttırmıştır (Turner 1992: 46); ancak bedene ilginin çağdaş koşullarından bir diğeri demografik değişmeler ve bu değişimin faktörleri olarak medikalizasyon, rasyonalizasyon ve kontrol mekanizmasıdır.

Bu bağlamda, medikalizasyonun, sekülerleşmenin ve rasyonalizasyonun, gündelik yaşamda beden üzerinde iş görmüş en önemli güçler olduğunu vurgulayan Turner, bu gelişmelerin ortaya çıkardığı toplumu "somatik toplum" olarak tanımlar. Somatik toplum, bedenin eş zamanlı hem sınırlandırıldığı hem direniş gösterdiği bir sosyal sistem olarak politik ve kültürel aktivitenin temel alanıdır. Beden, toplumun gerginlik ve krizlerinin onun aracılığıyla tematize edildiği hakim yollar/araçlardır. Beden öngörülemez zamanımızın doğasını ideolojik olarak yansıtma imkanı sağlar (1992: 12).

Bu yaklaşım bağlamında, beden tıp pratiğinin, medikal teknolojinin doğasındaki büyük değişmelerin, hastalık ve illetin yapısındaki

değişmelerin ve gelişmiş endüstriyel toplumlarda yaşlı nüfusun bir sonucu olarak çağdaş kültürde önem kazanmıştır. Ucuz ve kitlesel doğum kontrol araçlarına erişim, geniş bir partner ve ilişki olasılığı önererek insanlar arasındaki ilişkiyi dönüştürmüştür. Doğum kontrolündeki bu teknik ve yasal değişmeler, doğum oranının düşmesi ve yaşam süresinin uzaması gibi sonuçlar bağlamında nüfusun demografik yapısında değişimler yaratmıştır. Bu bağlamda, yaşlanan nüfus, iki önemli nedenden dolayı önemli bir sosyal ve politik meseledir: Birincisi, dejeneratif hastalıkların modern formlarının özellikleri ve yaygınlığı, kesinlikle giderek yaşlanan nüfusla ilgilidir. Erken ölüm oranının düşmesi ve genel hayat beklentisindeki gelişmeler-ilerlemeler yaşlı nüfusun oranını arttırmış ancak beraberinde öldürücü hastalıkları getirmiştir. İkincisi, endüstriyel toplumların yaşlı nüfusu, kapitalizmin ekonomik performansı üzerinde sosyal bir etki yaratmış; çünkü, yaşlanmayla birlikte bağımlı ve emekli kişi sayısı artmıştır. Bu demografik değişmeler sadece ekonomik üretim üzerinde değil; aynı zamanda tüketim, boş zaman aktivitesi ve hayat tarzı kalıplarında önemli etkiler yaratmıştır. Bu değişimeler, beden ve ruh, bedenleşme ve kendilik, bilinç ve kimlik arasındaki ilişki gibi geleneksel felsefi açmazlar ile ilgili yeni sorular gündeme getirmiştir.

Shilling'e (2003: 32; 2008: 12) göre, rasyonalizasyon bedenlerimiz üzerinde bize ve başkalarına daha önce görülmemiş bir kontrol potansiyeli sağlarken bunun iki tarafının keskin doğası aynı zamanda "bir bedeni ne oluşturur ve birinin bedeni nerede başlar ve biter" ile ilgili kesinlik algımızı ortadan kaldırmaktadır. Bedene gösterilen çağdaş ilginin bir başka faktörü olan bu durum, bedenlerimiz üzerinde, bedenlerimizin anlamıyla ilgili bir krizi beraberinde getiren bir kontrol oluşturmadaki yükseliştir.[1]

Teknolojinin doğayı tahakküm altına alma sürecinde gördüğü işlevler insanlık için türünün ayırıcı niteliği olarak aklın potansiyellerini ortaya koyuyordu; ancak özellikle biyo-teknolojik alanındaki gelişmeler yalnızca insan türüne özgü bedenselliğinin anlam, sınır ve potansiyellerini değil, insani aklın ve beynin yeterliliğini sorgu-

[1] Beden üzerine uygulanan farklı tahakküm ve kontrol biçimleri ile ilgili farkındalık ve eleştirel bir soykütüğü ortaya koymak bağlamında post-yapısalcı düşünür Michel Foucault istisnasız bir biçimde beden çalışmaları ve teorileri üzerinde Feminist düşünceden sonra en derin etkiyi yaratmış isimdir.

lamaya açmıştır. Teknolojik olarak mümkün olan yalnızca yapay bir bedensellik değil; aynı zamanda yapay akıl ve zekadır. Doğadan ve hayvanlardan bizi üstün kılan teknolojimiz, şimdilerde insanlığın başına musallat olmuş her türden toplumsal ve kültürel kategorilerden ve kimliklerden azade sanal yaşam imkanları sunmakta ve bir yandan insanlığı özgürleştirirken öte yandan makineleştirmektedir. Bu noktada en büyük sorun bazı uzmanların sosyal yapılandırma ve tahakkümden kurtuluşun belki de bu hibridleşmede, sanallaşmada ve makineleşmede yattığını öne sürmüş olmalarıdır. Dikkatlice teknolojik tarihimize baktığımızda her türden teknolojik icadın, insanlığı mevcut sıkıntılarından kurtarma vaadi taşıdığını görürüz. Dolayısıyla teknoloji de, tıpkı kültürün icad ettiği sembolik ritüel mekanizmaların bir yandan devamlılığını sağlarken öte yandan baskılanmış problemli yaşam koşullarının ağırlığını yapay düzlemde telafi etme, boşaltma ve süspanse etme işlevi görmektedir. Teknolojinin vaatleri de insanlığın yitirdiği dolaysız yaşam deneyiminin yasını güvenli ve kontrollü bir düzlemde tutmamıza imkan tanımakta; ama hiçbir şekilde yitirme deneyiminin nedenlerini ve koşullarını sorgulamamaktadır.

Teknolojik tahakküm ve imkanların yanı sıra bedene gösterdiğimiz ilginin en kuşatıcı bağlamını oluşturan ve yalnızca bedensizleşmeye maruz kalmış belirli grupların değil; fakat aynı zamanda hemen herkesi dolaysız etkisi altına alan gerçeklik "tüketim kültürü"dür. Tüketim artık insani bir eylem değildir; çağımızın hakikat algısının dayandığı temel zemindir.

Tüketim kültürü bedensizleşme deneyiminin hemen her anlamda kendisini uç noktalara taşıdığı; ancak bir yandan tüm insani yaşam deneyiminin yüzeyler, görünüşler, seyirlik nesneler, imkanlar sağlayan sosyal ve kültürel sermayeler olarak bedenlerin en görünür hale geldiği, Shilling'in (2008: 11) oldukça yerinde ifadesiyle insanların "bedenleri haline geldikleri" bir bağlamdır.

Postmodern yaşam ve tüketim kültürü içinde hiç kimsenin, karşısındaki insanları dinlemek, anlamak ve onları tanımak için zamanı ve sabrı yoktur. Hemen herşey ve herkes tıpkı nesnelere ve ürünlere yapıldığı gibi, bedenlerinin dış görünüşlerinde ortaya koyduğu temsiller, simgeler ve kompozisyonlarla şu anda ve şimdi anlaşılmalı ve kategorize edilmelidir. Bedensel görünüşleri aşan samimiyet deneyimleri herşeyden önce bedensel yakınlık, duyumsal ve

duygusal özveri, empati ve çaba gerektirdiği için, postmodern birey için en kestirme yol bedensel görünüşlerden, bedenin içinde yer aldığı mekanlardan, beden üzerinde uygulanan kişisel kontrol ve yatırım belirtilerinden hareketle çıkarımlarda bulunmaktır.

Beden ile ilgilenen pek çok çağdaş yazar, bedenin günümüzde, bireylerin kendi bedenlerini yapılandırma yoluyla/içinde kendi bireysel-duygusal ihtiyaçlarını dışavurdukları bir kendilik projesi olduğunu belirtmiştir. Bu beden, bireyin ihtiyaçları ve arzuları için ve onlar tarafından şekillendirilen şekil verilebilir, değiştirilebilir bir varoluş formu olarak algılanmaktadır.

Beden artık sosyal konumların işretleyicisi ve göstergesi değildir; yerine, beden, ona güzel şekilde ayar çekilebilecek, bakımı yapılabilecek, yeniden yapılandırılabilecek ve düzenli egzersiz, kişisel sağlık programları, diyet ve giyim yoluyla dikkatli bir şekilde dışavurulabilecek bir makine olarak muamele eden. "icrasal bir kendiliğin" parçası (Shilling 2008: 3) olmuştur Featherstone'un (1982: 22) belirttiği gibi, tüketim kültüründe beden bir günah kabı olmaktan çıkmıştır ve kendisini hem yatak odası içinde hem de dışında bir sergileme objesi olarak ortaya koymaktadır.

Kendilik ve kimliğe dair her türlü verinin beden üzerinden ve beden yoluyla sergilenmesi gerekliliği beraberinde bedeni birey için zaman harcanacak ve yatırım yapılacak başlı başına bir proje haline getirmektedir. Bu bağlamda toplumsal alanda görünür olmak isteyen herkes bedenine yönelmek, ona dikkat etmek ve en güzel şekilde sunumunu yapmak zorundadır. Bu bağlamda, Weber'in *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* (1999) çalışmasında vurguladığı gibi, kapitalist yaşam deneyimi, dinsel çilecilik deneyiminin sekülerleşmiş uzantısıdır. Bu bağlamda tüketim toplumunun atletik/güzel bedene yaptığı vurgu ile genişlemesinde, Batı değerlerinde, çileci nedenlerle bedenin içsel kontrolüne yapılan vurgudan estetik nedenlerle bedenin dışsallığını yönlendirmeye doğru tarihsel bir dönüşüm görürüz. Bedenin bu dönüşümü, diyetin ruhun yönetimi için yapılmasından, uzun yaşam ve cinsellik için yapılmasına dönüştüğü, Batı değerlerinin sekülerleşmesini ortaya koyar. Diyet yöntemiyle bedenin yönetilmesi formülü, medikalizasyon içinde/yoluyla seküler fitnes ve hijyen değerlerine dönüşmüştür. Tüketimcilikle bağlantılı olarak bedenin estetik kalitesine gittikçe daha çok

yapılan vurgu, daha iyi görünmek aşkına zayıflığın faizletini ve kişisel kontrolü vurgulamaktadır (Turner 1992: 47).

Tüketime dayalı yaşamın hakikat algısında, birey daha önceki dinsel sistemlerin öngördüğü gibi maddi ve manevi olarak dünya yaşantısında vazgeçtikleri ile değil; sahip oldukları, satın aldıkları ve sahip olduklarının tamamının bedensel yüzeyler üzerinde sergilenmesi ile bir değere ve kimliğe sahiptir.

Tüm bu faktörler dışında çağdaş bedenin durumunu değerlendirirken göz önüne almamız gereken bir diğer faktör de, postmodern akışkan ve kontrol edilemez gerçeklik deneyimi içinde bireyin üzerinde kontrol uygulayabileceği, denetleyebileceği ve deneyimsel anlamlar çerçevesinde dönüştürebileceği tek alanın kendi bedeni oluşudur. Oldukça patolojik bir savunma mekanizması olarak da görülse bu durum, kapitalist ekonominin, teknolojinin ve her türlü iktidar sarmalının içinde insani ve kişisel bir faillik arayışının göstergesidir. Diğer bölümlerde ayrıntılı olarak ele aldığımız gibi, anoreksia nervosa, narsistik kişilik eğilimleri ve eklektik spiritüellik arayışları gibi normatif söylem tarafından patoloji olarak tanımlanan normallik deneyimleri, bedenleşme deneyiminin sınırlarda aranması ve insani bir kanlılık ve canlılık hissi arama teşebbüsleridir.

1980'li yıllarla birlikte gerek toplumsal ve gerekse akademik olarak bedene gösterilen ilginin bağlamsal parametrelerini oluşturan bu koşullar, yalnızca bedensizleşmemizin patolojik sonuçlarının farkedilmesi açısından değil; fakat aynı zamanda bedensizleşmenin insani evrim sürecinin adaptif ve doğal bir sonucu olmadığının görülmesi ve belki de daha önemlisi önceki süreçlerde kendi korunaklı disipliner sınırları içinde insan deneyiminin yalnızca belirli boyutlarını, oldukça soyut ve izole bir şekilde ele alıp inceleyen bilim dallarının beden problematiği ile karşılaştıktan sonra bütüncül, bedenleşmiş ve disiplinlerarası bir yaklaşım çağrısında bulunmuş olmaları açısından önemli bir dönüşüm yaratmıştır.

Genel olarak değerlendirildiğinde bedene gösterilen çağdaş ilginin temelinde yatan faktör, insanlığın inşa edilmiş tarihi içinde zaten var olmayan bedenin, çağdaş yaşam koşulları içinde fazlaca görünür hale gelmesiyle, aslında yitirilmiş olduğuna dair ortaya çıkan bastırılamaz farkındalıktır. Çelişkili gibi görünen bu durum, aslında bedenin öneminin farkedilmesi değildir; bundan ziyade be-

denin bir nesne ya da yüzey değil fakat bütüncül bir bedenleşme deneyimi olduğunun farkedilmesidir. Çünkü nesne ve yüzey ya da kategori olarak beden hem bilimsel hem kültürel söylemin tarihi içinde zaten vardır. Günümüzde yüzümüze çarpan asıl gerçeklik ise, bir zamanlar bilişselliği, duyusallığı, duygusallığı ve kinesteziyi bütüncül ve ayrıştırılmamış boyutta bir bedenleşme deneyimi çerçevesinde yaşantılamamızı sağlayan varoluş modumuzun tüm bu bileşenlerinden ayrıştırılarak ve seçimli bir çabayla bir şeye indirgenmiş olmasıdır. Dolayısıyla günümüzde özellikle bilimsel düzlemde bedene gösterilen ilgi, bir yandan bu gerçekliğin farkındalığını, bir yandan da aslında fenomenolojik boyutunda her durumda bütüncül olarak deneyimlenen fakat bilimsel düşünce içinde parçalanmış ve ayrıştırılmış olan bedenleşmenin yeniden bütüncüllüğüne kavuşturulması çabasını ortaya koymaktadır. Bu, bedenle ilgili yapılan her çalışmanın ve ortaya konan her teorik yaklaşımın günümüzde bu çabaya katkı sağlama amacında olduğunu göstermemektedir. Bilimsel düşünce içinde beden önemli hale gelmiştir; ancak bu sefer de postmodern bedbin ruh halinin etkisiyle, yitirilen bütünleşmiş beden deneyiminin yeniden kazanılmasında bedenleşmiş failliğin gücü azımsanmakta ve beden söylemin ürettiği bir yapılandırma nesnesi olarak görülmektedir. Bu tür yaklaşımlar, bedenselliğin failliğini deneyimde değil, bedenleşme deneyiminin yalnızca bir ve oldukça aldatıcı boyutunu ortaya koyan icrasal ve gösterimlenen boyutunu esas almaktadır. Halbuki bizce bedenle ilgili ulaşmaya çalıştığımız ideal nokta, her türlü söylemsel yapılandırmadan arındırılmış nörtal bir bedensellik değildir; onun yerine söylemsel yapılandırmaya tabi olsa bile, bu biçimlendirmenin kişisel subjektivite filtrasyonu içinde sorgulandığı, kabul edildiği, bütünleştirildiği ve böylelikle kendi deneyimlenen bedenleşmesinin söylemine göre biçimlenen bir bedensellik boyutudur.

Bedene gösterilen çağdaş bilimsel ilginin bir parçası olarak bu çalışma, sözünü ettiğimiz tüm bu meselelerle bağlantılı olarak öncelikle insani varoluşun esas boyutu olan bütüncül bedenleşme deneyiminden, bedenin bir şey, nesne, kategori, yüzey ve organizma haline getirilmesinin tarihsel, sosyo-kültürel ve bilimsel retoriklerini ele almayı hedeflemektedir. Bu bağlamda, çalışmanın başlığında yer alan "teorik çerçeve" ifadesi, problemin kendi

doğasına bağlı olarak beden ve bedenleşme deneyiminin söylemsel yapılandırmasında işlev gören sosyo-kültürel ve bilimsel teorizasyonun iç içe geçmişliğini ima eder. Dolayısıyla çalışmada, eş zamanlı olarak hem beden ve bedenleşme deneyiminin sosyo-kültürel söylemler ve kurumlar ve hem de bu söylem ve kurumlarla bağlantılı olarak ve hatta günümüzdeki şekliyle onlardan daha baskın gerçeklik rejimleri olarak bilimsel söylem ve kurumlar tarafından nasıl tanımlandığı, kategorize edildiği, gerçeklik kurguları içine yerleştirildiği ve yapılandırıldığı ele alınmaya çalışılmaktadır.

Bu çalışma, tek bir disipliner bağlamda beden ve bedenleşme deneyimi ile ilgili çalışmalara katkı sağlamayı değil; fakat inceleme konusunun doğasının talebine bağlı olarak, interdisipliner kesişme noktasında yer alan beden ve bedenleşme çalışmalarına katkı sağlamayı hedeflemektedir. Diğer bölümlerde göstermeye çalıştığımız şekilde, başlangıçta tüm disiplinler beden konusunu "beden sosyolojisi", "beden antropolojisi", "beden folkloru" gibi isimlendirmeler altında ele almaya çalışmışlardır. Ancak bu sahiplenme teşebbüsüne rağmen çalışmalara bakıldığı zaman disipliner gibi görünen bu farklılığın aslında beden konusunun öneminin anlaşılmasının bir göstergesi olduğu; onun dışında, her disiplinin ayrı bir bedenden söz etmediği ve farklılığın benimsenen yaklaşımlar noktasında olduğu görülür. Bu bağlamda yine konunun doğasına bağlı olarak beden ve bedenleşme deneyimi bu çalışmada *eleştirel, feminist, fenomenolojik* ve *pragmatist* yaklaşımlar doğrultusunda ele alınmıştır. Bedenin analizinde kullanılacak yaklaşımlar şüphesiz bunlarla sınırlı değildir. Ancak beden, insan yaşamının doğadan, dolaysız deneyimden koparılarak yine insan tarafından icad edilmiş söylemsel kategorilere ve gerçeklik rejimlerine göre kendi kendisini baskı altına aldığı, şeyleştirdiği ve biçimlendirdiği ve adına da uygarlaşma, kültür, bilim, teknoloji, gelişme ve ilerleme dediği tahakküm ve insanlıktan çıkma sürecinin hem hedefi hem de ürünü olmuştur. Bu yönüyle bedenin ve bedenleşme deneyiminin başına gelenler, insanlığın başına gelenleri simgelemektedir ve çok açıktır ki bu, doğal evrimsel bir sonuç ve kaçınılmazlık değildir. Bu nedenle de gerek kültürel ve gerekse bilimsel söylemler bu sürece sağladıkları katkıları açısından eleştirel bir sorgulamaya tabi tutulmak zorundadır.

Beden gerek kültürel gerekse bilimsel söylem ve pratiklerin hastalıklı ve patolojik taraflarının üzerinden okunabileceği bir düğüm noktasıdır. Ancak sözünü ettiğimiz bu beden, tüm bedenleri temsil etmez; olumsuzlanan, terbiye edilmeye çalışılan, günah kaynağı olarak görülen, doğanın kestirilemezliğini andıran ve rasyonel aklın çıkarımlarını gölgeleyen bu beden kadının bedenidir ve bütün olarak kadın tahakkümünün, üzerinde ve aracılığıyla uygulandığı, normalleştirilmeye çalışıldığı ve gerekçelendirildiği bedendir. İşte tam da beden sadece şeyler arasında bir şey ve nesneler arasında bir nesne olmadığı, fakat bundan öte insani varoluşun tüm bileşenlerini eşzamanlı ve etkileşimsel olarak yaşantılandığı bir bedenleşme deneyimi demek olduğu için ve eril söylem de zaten bu boyutta bir formasyon hedeflediği için kadın bedeni tarihin hiçbir aşamasında kendi deneyimsel öz-belirleniminin failliğine bırakılmamıştır. Bu bağlamda feminist bir yaklaşım hem bu süreçten etkilenen bir özne olmamız ve hem de bedenin makus tarihinin kadının makus tarihini temsil etmesi nedeniyle bu çalışma kapsamında bizim için bir seçenek değil, bir zorunluluk ve öz-belirlenim teşebbüsüdür.

Bu çalışmanın amacı bedenin önemine vurgu yapmaktan ziyade, bedenselliğin her durumda bizim için varoluş, algılayış ve deneyim modu olduğunu ve bu nedenle de varoluşun bir boyutu değil onun bütünleşmiş bir deneyimi olduğunu hatırlatmaktır. Bu bağlamda beden ne yalnızca bizim organik boyutumuzdur ne de söylemlerin pasif etki nesnesidir. Bedenleşme, söylemlerin hedefidir, ancak aynı zamanda onlar tarafından asla bütünüyle etkilerini garanti edemeyecekleri bir risk alanı olarak subjektif bir deneyimdir. Bedenleşmenin bizim için asli varoluş modu olduğu bir dünyada gerçekliğin izleri bedenlerin yüzeylerinden okunamaz, ya da yüzeyde ve hareketlerde kendisini ortaya koyan söylemler üzerinden varsayılamaz. Gerçeklik her durumda bizler için bedenleşmiş bir deneyimdir. O zaman, gerek bedenin ne olduğu ve gerekse ne olmadığı sorusunun cevabı fenomenolojik bir yaklaşımla bedenleşme deneyimlerinde aranmalıdır. Fenomenolojik yaklaşım pragmatist yaklaşımla birlikte bize her türlü bilimsel soyutlamanın, çıkarımın, gözlemin ve aklın ürünü olarak varsayılan objektif düşüncenin bedenleşme deneyimine dayalı temelini hatırlatır. Bilimsel düşünce ve pratiğin deneyime dayalı olduğu gerçeği, bilimsel çabaya atfedilen nötrallik ve objektivite söylemiyle ortadan kalkmaz. Aynı şekilde

nötrallik, objektivite ve bedensizleşme bilim insanı için imkan dahilinde olan insani bir seçenek değildir. Bilim insanı her durumda bedenleşmiş bir varlıktır ve kendisini en görünmez ve objektif zannettiği durumda bile onun gözlemleri, çıkarımları, okumaları ve analizi saf aklın ürünleri değil; fakat duyuların, duyguların, beden hafızasının, sosyo-kültürel anlayış ve anlam çerçevelerinin ve mental çıkarımlarının eşzamanlı etkileşimi olarak deneyime dayanır. Bu gerçekliğin reddi, bilim insanının çıkarımlarını daha objektif hale getirmez; onun yerine yalnızca bu çıkarımların ortaya çıkardığı bedenleşme deneyimlerinin subjektivite kaynaklarını perdeler. Bu perdeleme bilimsel otoriteyi objektivite zırhı içinde korur ve ona sorgulanamazlık statüsü kazandırır. Kendi bedenleşmiş deneyimsel temelini yok sayan bilimsel çaba kendisiyle birlikte kültüre de dokunulmazlık kazandırır. Kendi söylemsel ve politik doğasının doğal bir getirisi olarak bilimsel düşünce, kültürü de bedenleşmiş deneyimlenen boyutları üzerinden değil; fakat kültürün kendi söylemini perdeleme mekanizması olarak işe koştuğu gözlemlenebilir dışavurumlar üzerinden tanımlar. Bedenleşme deneyiminin nesne bedene indirgenmesi, duyusal ve duygusal diğer boyutlarından ayrıştırılması olarak bedenin teorizasyonu bilimsel ve kültürel söylemin sözünü ettiğimiz bu işteş çalışmasının bir ürünüdür.

Bu çalışmanın bütününde vurgulanmaya çalışılan en önemli husus, ne kültürün ne bilimin ve dolayısıyla ne sembolik düşünce ve dışavurumun ve ne de rasyonel düşünce ve pratiğin hiçbir şekilde doğanın, bedenleşmenin ve deneyimin yerine ikame edilemeyeceği ve onların dolaysız gerçekliğini temsil edemeyeceğidir. Çünkü temsil, sembol ve dolaylamanın kendisi herşeyden önce herkes adına konuşmak için deneyimin kişisel subjektiviteler ölçüsündeki çeşitliliğinden ve zenginliğinden fire verilmesini talep eder. Bunun kollektif ve sosyal bir yaşam ve iletişim için gerektiği iddia edilebilir. O zaman şu soruyu sormamız gerekir: Dolaysız deneyimlerin kollektif temsillere indirgenmesinde kimin ya da kimlerin deneyimleri esas alınmaktadır? Diğer bir deyişle temsilin temelini oluşturan söylem ve gerçeklik rejimi kimlerin insiyatifine ve hangi çıkarlara dayanmaktadır?

Tüm bu sorgulamalar bağlamında bedenin ve bedenleşme deneyiminin serüvenini ele almaya çalışan bu çalışma her ne kadar bedenle ilgili olumsuz bir tabloya ışık tutuyor gibi görünse de, radi-

kal sosyal yapılandırmacı beden çalışmalarının vurguladıkları gibi, söylem karşısında beden ve deneyimin kaçabileceği ve kendi özbelirlenimi ortaya koyabileceği bir faillik alanı olmadığı görüşüne karşı çıkar. Çünkü herşeyden önce beden istenildiği gibi kazınmaya ve şekillendirmeye uygun bir oyun hamuru değildir. Bedenle ilgili her türlü biçimlendirme ve yapılandırma bedenin içsel ve dışsal doğasının ortaya koyduğu sınırlar dahilinde iş görebilir. Ayrıca beden yalnızca bir yüzey ya da nesne olmadığı ve bütüncül bir deneyimsel boyut olduğu için denetlenemez bir faillik potansiyeline sahiptir. Bedenin deneyimlenen boyutunun ortaya çıkardığı bu faillik olmasaydı, binlerce yıllık eril söylemin formasyonu altında olan kadın bedenlerinin bir feminist sorgulamaya kalkışması herhalde mümkün olmazdı. Ancak bu çalışma kapsamında bedenleşme deneyiminin vurgulanan failliği, Foucault'nun vurguladığı modern güç ve söylemin incelikli, iç içe geçmiş ve ikna edici doğasını aklımızda tutmamız gerektiğini belirten Susan Bordo gibi feministlerin savunduğu gibi tek cephede, yine söylemlerin kendi mekanizmaları içinde ve yoluyla performatif olarak kazanılabilecek bir faillik değil; fakat söylem ve sistemin kendi ürettiği karşıtlık mekanizmalarına benzemeyen, beklenmedik, kontrol edilemez ve yaşamın çok cephesinde eşzamanlı olarak gerçekleştirilen meydan okuma ve alaşağı etme biçimleriyle elde edilebilecek bir failliktir.

Bu çalışmaya bakıldığında bedenin neden bir sosyo-kültürel bağlamda incelenmek yerine teorizasyonu açısından ele alındığı sorulabilir. Böyle yapılmıştır; çünkü, bedenin teorize edilme biçimleri bedenin sosyo-kültürel yapılandırmasının bir parçasıdır ve özellikle günümüzde bedenin bilimsel teorizasyonu daha baskın bir gerçeklik rejimi olarak kültürel bedenin söylemsel formasyonunun referans kaynağıdır. Dolayısıyla bedenin günümüzde sosyo-kültürel bağlamdaki bütüncül boyutlarının ortaya konulması ve bu boyutlarla ilgili işlevsel bir bilgi üretiminde bulunmak için herşeyden önce yola bütüncül bir teorik yaklaşımla çıkılması gerekir. Bu teorik yaklaşım bedenleşme deneyiminin bütüncüllüğünü esas almalıdır. Günümüzde bazı beden uzmanlarının vurguladığı gibi, eksik olan bedenle ilgili çalışma yapmak değildir; eksik olan bedenin bütüncüllüğünü kuşatabilecek bütünleştirici yaklaşımlar ve gerçek bedenleşme deneyimlerinden hareket eden daha bedenleşmiş bir

bilim pratiğidir. Ayrıca bedenin teorizasyonu yalnızca kendisini bağlayan bir şey değildir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, ilişkili olduğu tüm diğer nosyonların teorizasyonunda değişim talep eden bir niteliğe sahiptir. Bunlardan en önemlisi de kültürdür. Çünkü bedenin ne olarak görüldüğü kültürün ne olarak görüleceğini, kültürün ne olarak görüldüğü de bedenin ne olarak görüleceğini belirler. Bundan hareketle bu çalışmanın son bölümünde bizce deneyim merkezli bir beden ve bedenleşme deneyimine dayalı bir kültür yaklaşımının hangi bileşenleri içermesi gerektiği ele alınmış ve açıklanmaya çalışılmıştır.

Şüphesiz beden konusu bu çalışma kapsamında ele alınan boyutlarıyla sınırlı değildir. Beden bizim yaşam deneyimimizin ve gerçeklik algımızın temel boyutu olarak neredeyse herşeyle ilişkilidir. Ancak bu çalışmada daha çok bedenin öne çıkan ve problematik boyutları sınırlı bir çerçevede ele alınmıştır. Bu bağlamda, beden modifikasyonu ve bedensel akışkanlar dinamiğinin kültürel politikası ve bedenin giyim-kuşamı ve süslenmesi gibi konular bu çalışmanın kapsamı dışında tutulmuş ve müstakil çalışmalar olarak ele alınması planlanmıştır. Bunların dışında, bu çalışma da dahil sosyal ve beşeri bilimler içinde bedenle ilgili çalışmaların en zayıf tarafı bedenin biyo-nörolojik boyutları hakkında çok az bilgi içermeleridir. Bunun en önemli nedeni bedenin bu boyutlarının tıbbi ve temel bilimlerin insafına terkedilmiş olmasıdır. Bu bilgi eksikliği, zamanla sosyo-beşeri bilimler içinde bedeni söylemin pasif nesnesine indirgeyen aşırı sosyal yapılandırmacı yaklaşımların bedenle ilgili hakim yaklaşım konumuna yükselmesine neden olmuştur. Halbuki bedenin biyo-nörolojik ve fizyo-materyal boyutları bedenleşme deneyiminin faillik potansiyelini oluşturan öncül boyutlardır. Subjektif bedenleşmiş faillik her durumda bedenin bu materyal doğasına ve sınırlarına tabidir. Bedenin bu failliği tıpkı doğanın failliği gibidir; sorunsuz durumlarda bu faillik algımızın odağından uzak olsa da, acı ve doğal afetler gibi sorunlu durumlarda algımızın odağına kendisini dayatarak öncüllüğü ve yadsınamazlığını hatırlatır. Bu bağlamda bütüncül bir beden yaklaşımına ulaşmak için özellikle biz kültür araştırmacılarının bedenin biyo-nörolojik ve fiziksel boyutlarıyla ilgili sınırlı bilgilerini genişletmeleri gerektiğini vurgulamak gerekir.

BEDENİN BAŞINA GELENLER
ya da
BEDEN(SİZ)LEŞMENİN TARİHSEL KIRILMA NOKTALARI

İnsanlık tarihi ve deneyimi içinde varlığı ve değeri ancak kavramsal ve söylemsel boyutta yadsınabilir, reddedilemez tek gerçek süreklilik beden olmuştur. Soyut düşünceye dayalı bir analiz gerektirmeyen bu çıplak gerçeklik, tam da gerçekliğinin sorgulanmadan doğal bir veri olarak görülmesi ve bu gerçekliği adeta latif bir mekanizma olarak algısal düzlemin şeffaf zemininde sessizce sürdürmesi nedeniyle insanlık tarihinin doğa ile birlikte yadsınan ve değersizleştirilen ilk fenomeni olmuştur.

Çağımızda bedensizleşme rahatsızlığı global kapsamda deneyimlenen bir durumdur. Ancak bu durum dünya üzerinde yaşayan tüm kültür ve toplumların bedensizleşme sürecini aynı şekilde ve yoğunlukta deneyimledikleri anlamına gelmez. Konu üzerine söz söylemiş olan tüm Batılı uzmanlar açısından Batılı toplumlar ve kültürler Batı düşünce geleneğinde köklenen bu deneyimi en uç noktalarda yaşamaktadır. Bizim gibi Doğulu ve Müslüman toplum ve kültürlerde ise bedensizleşme sorunu çok daha karmaşık ve çelişkili bir çerçevede deneyimlenmektedir. Müslüman-Türk toplumu ve kültürünün miras aldığı düşünce ve inanç geleneğinin dayandığı hakikat ve beden algısı Batı düşüncesinde kendini akıl ve beden düalizmi olarak gösteren ikili bir karşıtlık düzleminde değil, suret ve siret ilişkisi çerçevesinde akıl-beden ve ruh bütünselliği olarak tanımlanmaktadır. Bu bağlamda beden akıl karşısında değersiz ve yetersiz olmaktan ziyade, kutsal bir emanet olarak insan olmanın, Tanrı'nın halifesi olmanın temel koşuludur. İslam düşüncesine göre insanı halife konumuna getiren özelliği bedenselliği içinde, bedenselliği ile birlikte ve bedenselliğine rağmen yaratıcısı ile bütünleşme yolunda gösterdiği irade ve çabadır. Bu noktada İslam düşüncesi içinde bedenin diğer semavi dinler içinde son derece yüksek ve yoğun fenomenolojik bir yaklaşıma sahip olduğu söylenebilir.

Gündelik yaşantımızın çeşitli boyutlarında kendini daha zayıf ve daha güçlü şekilde ortaya koyan bu bedensel hakikat algısı, Batılı anlamda rasyonel düşünce ve yöntemin, sekülerleşmenin, modernizasyonun ve kapitalist kültürün söylemsel ve kurumsal çerçevede yaşantımıza nüfuz etmeye başlamasıyla birlikte bedensellik algımız ve deneyimimizde çelişkili hakikat kaynakları ortaya çıkarmıştır. Geleneksel hakikat algımız ve rasyonel bilgi ve yöntem algımız gündelik yaşantımızın farklı bağlamları içinde kendisini dayatmakta, uzlaşım talep etmekte ve çoğunlukla da bizlerde parçalanmış bir bilinç ortaya çıkarmaktadır. Durumun en tuhaf yanı, günümüzde Batı düşüncesinin ve biliminin kendi bilincinde açtığı yaraların farkına varmış ve daha bütüncül bir bedensellik anlayışına yönelmiş olmasına rağmen; biz Doğulu toplum ve kültürlerin Batı rasyonelliğinin temelinde yatan kültürel yapılandırma ve söylemlerin soykütüğünden haberdar olmaksızın çağdaşlık ve gelişmişlik adına daha katı bir şekilde uygulamaya çalışmamızdır.

Bu bağlamda günümüzde bedenin başına gelenleri anlamak isteyen hemen herkesin başvurması gereken alan Batı düşünce geleneği tarihidir. Bu, Batılı bedensizleşme deneyiminin anlaşılmasının temel koşuludur; fakat Doğulu bedenleşme ve bedensizleşme deneyimlerine hükmeden kategorilerin anlaşılması açısından da son derece önemlidir.

Batı Düşünce Geleneğinin Somato-fobik Temelleri: Kartezyen Düşünce ve Akıl/Beden Düalizmi

Bedenin insani varoluş için bir engel ve olumsuzluk kategorisi olarak görülmesinin tarihi kökleri, pek çok uzmanın ortak fikrine göre, Antik Yunan düşünce geleneğine kadar uzanır. Felsefe bu bağlamda "somato-fobik temeller"(Grosz 1994: 5) üzerine inşa edilmiştir.

Sokrates, zihinsel hazların bedensel hazlardan daha iyi olduğunu (Turner 1996: 38), mutluluğun beden yoluyla değil ölümsüz olan ruh'tan geleceğini ileri sürer ve genel olarak Yunan etiğine göre, ruhun iştiyakları "sağlıklı düşünme" olarak tanımlanan ve bedensel içgüdülerin ve duyguların kaçınılmaz zararlarına karşıtlık oluşturan bir kişisel kontrol ile yönlendirilebilir. Bu filozofik yaklaşım, insanı gerçekte insan yapanın akıl olduğunu öne sürerek, bedeni marjinalleştirmiştir (Shilling 2005: 6).

Sokrates ruhu "bedene zincirlenmiş çaresiz bir mahkum" olarak görürken; Platon için beden ruhun mezarıydı. Platon için madde fikrin daha alt derecesini oluşturuyordu; beden ruhun, mantığın ve aklın hem hapishanesi hem ihanetçisiydi. Bu durumda mantık bedene hükmetmeliydi. Ona göre yalnızca ölümde ruh bedenin arzularından ve şeytanlarından azad olmaktaydı (Grosz 1994: 5; Turner 1996: 38).

Yunan düşüncesinde olumsuzlanan ve düalizm içine konulan beden, Roma düşünürleri içinde Epiktetus'ta hayvanlarla paylaştığımız akıl ve mantığın yanında hayvanlarla paylaştığımız bir elementtir (Turner 1996: 39).

Akıl ve bedenin karşılaştırılması beraberinde diğer karşıt kategorileri üretmiş ve zamanla akıl ile beden, mantık ve tutku, duyum ve duygusallık, iç ve dış, kendilik ve öteki, derinlik ve yüzey, gerçeklik ve görünüş, mekanizma ve dirimsellik, aşkınlık ve içkinlik, zamansallık ve uzamsallık, psikoloji ve fizyoloji, biçim ve öz gibi karşıtlıklarla ilintilendirilmiştir. Bu terimler dolaylı olarak bedenin, tarihsel olmayan, naturalistik, organik, pasif, doğuştan gelen, gasp eden, aklın operasyonuna müdahale eden, üstesinden gelinmek zorunda olunan kaba bir verilik ve hayvansallık ile ilişkili terimler çerçevesinde tanımlanmasında işlev görmüştür (Grosz 1994: 3).

Pek çok Feminist uzmanın vurguladığı gibi, felsefenin bu somatofobik temelleri kadını beden ile, erkeği de akıl ile eşitleyen cinsiyetçi bir yargıya sahiptir. Dolayısıyla Grosz'un (1994: 3) da belirttiği gibi, felsefe, feminiteyi dolaylı olarak bedenle ilişkili bir mantıksızlık olarak kodlaması yoluyla/içinde el altından feminiteyi ve kadınları dışlamıştır ve daha da önemlisi bu ilişkilendirme tesadüfi değildir.

Batılı rasyonel düşünce ve yöntemin, dolayısıyla da bilimselliğin temelini oluşturan objektivite, kesinlik ve akıl talebi en görkemli temsilini Descartes'ın Kartezyen düşüncesinde ortaya koymuş olsa da, Descartes'ın başarısı aklı bedenden ayırması olarak değerlendirilmez. Çünkü bu ayrım zaten Yunan felsefesi içinde yapılmıştır. Onun başardığı şey "ruhu doğadan ayırmaktır". Buna göre Descartes iki öz arasında ayrım yaparak düşünen öz ve bedeni tanımlayan ek öz tanımını getirir. Buna göre beden doğanın bir parçası olarak düşünülebilir, fiziksel kanunları ve ontolojik gereklilikleri tarafından yönetilirdi. Beden kendiliğinden hareket eden bir makineydi;

doğanın kanunlarına göre işlev gören mekanik bir aygıttı. Aklın, düşünen öz'ün, ruhun ya da bilincin doğal dünyada yeri yoktu. Bu çerçevede Descartes akla, doğa ve beden karşısında hiyerarşik bir üstünlük vermiş, objektivite ve subjektivite arasındaki sınırları bilimsel söylemin sahipleneceği bir kesinlikle ayırmıştır (Grosz 1994: 6).

Synnott'a (1993: 23; 2008: 41) göre, Descartes'ın homo sapiens ile ilgili ayrımları, bedenin bir makine olarak bilime tahsis edilmesini, ruhun ise kiliseye havale edilmesini sağlamıştır; ki insan ile ilgili bu ayrım toplumdaki ayrım ile uyumlu hale geliyordu.

Crossley'in (2007: 82) yorumuna göre, Descartes'ın düalizm tartışması içinde bedenleşme reddedilmez; fakat, akıl ve beden arasında temel bir ayrım inşa etmek için bedenleşmiş insan varlıklarının fiziksel ve psikolojik yönleri arasında kavramsal bir ayrışma varsayma noktasında, kavramsal olarak ayırılır.

Descartes'ın adı ile müsemma Kartezyen düalizminin bedenin makus talihi açısından en önemli etkisi, onun insani varoluşu akıl ile eşitlemesi ve akıl ile düşünceye bedenden ayrı ve ondan bağımsız ontolojik bir statü kazandırmış olmasıdır. Sonuçları açısından bu, yalnızca aklın beden üzerindeki zaferi değil; aynı zamanda doğa üzerindeki zaferi ve tahakkümünün gerekçesidir. Descartes'ın mekanizma nosyonu, bundan böyle bedenin bilimsel ve özellikle tıbbi söylem ve yöntem içinde işleyişi öngörülebilir, müdahale edilebilir, sökülüp takılabilir bir makine olarak nesneleştirilmesi ve insani niteliğinden çıkarılması operasyonunun kutsal metaforu haline gelecektir.

Pek çok uzmanın vurguladığı gibi, Kartezyen perspektifin genel geçer bir dünya görüşü haline gelişi Protestan ruh ve dünya görüşü ile yakından ilintilidir. Kartezyen görüş Protestan bireyciliğinin, bilimsel rasyonalizmin, harici doğayı enstrümantal rasyonalizm yoluyla/içinde tahakküm altına almaya çalışan Protestan ruhun, temel ilkesi haline gelmiştir. Turner'ın (1996: 9) vurguladığı gibi, Descartes'ın dini olmayan yollarla dünyayı anlamak için insanların rasyonel kapasitelerine vurgu yapan makine olarak beden vizyonu bu tarihsel çerçeve bağlamında anlaşılabilir.

Aklı bedenden ayıran, bedene göre aklı önceleyen, bilişsel rasyonalizmin hakimiyetini ilan eden Kartezyen ideoloji, Turner'ın (1996:

10) analizine göre Batı kültürlerinin rasyonalizasyon süreçlerini harekete geçirerek üç düzlemde iş görmüştür. Buna göre, bilinçli rasyonel aklın hakim olduğu bir alanda gerçeküstü unsur ve güçlerin etkisi olamaz. İnsan bedeninin disipline edilmesi ve düzenlenmesi yoluyla duyguların, cinselliğin ve etkin hayatın düzenlenmesi söz konusudur. Kartezyencilik, enstrümantal rasyonalizm formu içinde, diğer kültürlerin Batı teknolojisi ve medeniyetinin enstrümantal kontrolü altında tabi kılındığı koloniciliğin gelişmesiyle ilişkilidir.

Kartezyen dünya görüşünün sosyo-kültürel ve politik süreçlerle etkileşimi ve karşılıklı yapılandırıcı etkileri yalnızca Protestan ruh ve Descartes felsefesinin doğrusal sonucu değildir. Kartezyen kırılma süreci uygarlaşma sürecinin birikimsel bir neticesidir. Bu birikimsel süreçleri irdelemeden önce, yine de, felsefik düzlemde dahi olsa insan aklının bedenden bağımsız olduğu ve ondan etkilenmeksizin mutlak gerçekliği kavrayabileceği iddiasının altında çok temel bir bedensel fenomenoloji yattığını bilmek gerekir. Diğer bir deyişle, insana kendini safi bir akıl varlığı olduğu algısını veren şey aklın kendisi değildir; yerine bedenselliğimizin deneyimsel olarak işleyişinin her an algımızın merkezinde olmayışıdır.

Aklı önceleyen Kartezyen görüş ve akıl-beden düalizmi özellikle beden üzerine çalışan her uzman tarafından eleştirilmeye ve çürütülmeye çalışılmıştır. Çünkü beden konusu araştırmacıya herşeyden önce bu mitlerin asılsızlığını gösterir. Ancak pek çok uzman içinde özellikle Drew Leder, Kartezyen düşüncenin fenomenolojik boyutunu ortaya koyarak akılcılık iddiasına imkan verenin bedenselliğimizin ta kendisi olduğunu göstermiştir.

Leder'e (1990: 3, 7, 108) göre bedensel deneyim içinde beden kendini gizleyen bir yapı olarak sürdürdüğü için rasyonel aklın bedensizleşmiş olarak görülmesi ve son derece ikna edici olması normaldir. Deneyim sırasında beyin bir organ olarak hiçbir zaman doğrudan algının ve kontrolün bir nesnesi olarak kendini ortaya koymaz. Beyin, bedenin diğer yüzeysellikleri gibi doğrudan bir görünürlük sergilemez. Beynin işleyişi de dahil olmak üzere bedensel tüm işleyişler algımızın odağında olmadan gözden kaybolan bir doğallıkla gerçekleşir. Gözden kaybolma, algının an be an odağında olmama durumu tüm bedenleşme deneyimlerinin elzem yönüdür. Bedensel bölgelerin, organların ve algıların algımızın odağında olmayışı işleyişleri için gereklidir. Dolayısıyla beynin neredeyse tamamıyla

görünmez durumu, onun yaşanan deneyimle alakasızlığını değil; tam tersi onun temel oluşturmasını ve merkeziliğini ortaya koyar.

Leder'in (1990: 113-115) fenomenolojik açıklamasına göre beyin bedenleşmiş düşüncenin, duyumsal deneyimin ve istemli hareketin yatağıdır. Bu bir paradoks yaratır. Bu organ bedenleşmiş farkındalığa karşılık gelmekle birlikte, bilinçli bir idrak için erişilebilir değildir. Yaşanan ve deneyimlenen olarak beyin, maddeleşme değildir. Beynin görünmezliği insan aklının cismani olmadığı noktasındaki nosyonlar için deneyimsel bir kaynak işlevi görür.

Gerçekten de bedenselliğimizin adeta bir arka fon olarak sessiz ve kendiliğinden işleyişi düşünsel süreçlerin bedenden ayrı bir düzlemde ve ayrı bir hassa tarafından gerçekleştirildiği izlenimini vermektedir. Leder, rasyonel varlıklar olduğumuz özgüvenini bizlere veren bu gözden ve algıdan uzak işleyişin, bedensel rahatsızlık, hastalık ve acı deneyimleri sırasından kendisini algının merkezine dayattığını ve ancak bu haller içinde hepimizin bedensel varlıklar olduğumuzu tekrar hatırladığımızı vurgular. Rahatsızlık durumlarında bedendeki her bir işleyiş algımızın merkezine yerleşir ve bu noktada zihinsel varoluşun dayanılmaz hafifliğinden ziyade katlanılamaz ağırlığı hissedilir. Acı içindeki beden rasyonel manipülasyona izin vermez. En basit rasyonalizasyon için bile kişinin acıdan kısmi olarak uzaklaşması gerekir. İşte bu fenomenolojik gerçeklik felsefe de dahil tüm zihinsel yaratıcı süreçlerin ancak bedensel bir iyi oluş ve gözden kaybolma durumunda mümkün olduğu ile ilgili halk düşüncesinin temelini oluşturmaktadır. Neredeyse tüm fenomenologların belirttiği gibi, eğer zihinsel faaliyetlerimizin tümü deneyim sırasında kendilerini algımızın odağına dayatsaydı, ya da görme sırasında herhangi bir nesne değil fakat görme duyusunun kendisi algımızı işgal ediyor olsaydı, çevremizdeki dünya ve nesneler hakkında bir düşünce üretmemiz mümkün olmazdı.

Leder *The Absent Body* (1990) çalışmasında yalnızca akılcılığımızın bedensel temelini açıklamamış; fakat aynı zamanda bedenselliğimizin bir armağanı olan bu rasyonellik iddiamızın bir kez kabul edildiğinde deneyimlerimiz üzerinde etkili bir dönüşüme neden olacağı uyarısında bulunmuştur. Ona göre bu onto-değer biçici düalizm hiyerarşik karşıtlıkları vurgulayarak başkalarıyla olan ilişkilerimizi etkilemiştir. Örneğin, kadınlar beden ile, erkekler akıl ile ve de dolayısıyla hiyerarşik bir üstünlük ilişkisi içinde tanımlanır.

Aynı şekilde işçi sınıfından bir kişi beden ile, yönetici sınıfı bireyi de akıl ile ayrıştırılır. Aynı şekilde diğer kültürlerle olan ilişkimiz de aynı mantık ile sürdürülür. Diğer canlı türleriyle olan ilişkimiz de, hayvanların akıl sahibi olmaması dolayısıyla insanın akıl sahibi olarak üstünlüğünü iddia eder. Aynı durum doğa ile olan ilişkimizde de vardır. Eğer doğa da insan gibi yaşayan bir varlık olarak düşünülürse, ona yapılacak müdahalenin de sınırları olmak zorundadır. Kartezyenciliğe göre materyal dünya yaşayan bir varlık değildir; dolayısıyla onu insan arzularına göre sınırsız şekilde şekillendirme yetkimiz vardır. Tüm bu durumlarda onto-değer biçici düalizm, baskılama modlarını geçerli kılmak için kullanılmaktadır.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, bedenin Aydınlanma düşüncesi ile birlikte aklın tekeline, üstünlüğüne ve müdahalesine terk edilmesi birdenbire ortaya çıkan bir gelişme değildir. Batı düşünce ve inanç geleneği içinde beden bundan önce ruhun hapishanesi ve aşkınlığa erişmedeki yegane engeli olarak kültürel ve dinsel söylemin en önemli hedefi olmuştur.

Hristiyan Teolojisinde Beden ve Çileciliğin Ortaya Çıkışı

İlk Hristiyanlar arasında beden fiziksel ve ruhsal olarak ikiye ayrılıyordu. Beden bir yandan Kutsal Ruh'un mabedi öte yandan dize getirilmesi gereken bir engeldi. İnanlar açısından beden sadece cismani bir madde değil; fakat kutsallığa katılmanın aracıydı. Aziz Paul müridlerine bedenlerinin İsa'nın bedeninin parçaları olduğunu ve bedenlerini Tanrı aşkı için kullanmaları gerektiğini vaz ediyordu. İsa'nın öğretisinde fiziksel bedenin bakımı önemli olsa da, beden herşey değildir ve denge son derece önemlidir. Buna göre, bedensel uzuvlar inananın inancını kaybetmesine neden oluyorsa bu elin kesilip atılması daha uygundur. Çünkü elli ve ayaklı olarak sonsuz bir ateşin içinde yanmaktansa elsiz ve ayaksız ancak imanlı bir şekilde yaşamak daha iyidir. İsa'nın öğretisindeki denge, Aziz Paul'ün zamanla bedeni günah ve kötülükle eşitlemesiyle ikili bir anlama kavuşur. Aziz Paul'ün ikili mesajı ılıman Hristiyanlar ile çileci Hristiyanları ayırarak yüzyıllarca sürecek bir ayrışmayı harekete geçirmiştir (Synnott 1993: 7-16; 2008: 39).

Bedenin Aziz Paul öğretisi içinde dize getirilecek bir şey olarak tanımlanması çileciliği, zamanla da Monastik düzen ile çileciliğin kurumsallaşmasını beraberinde getirmiştir. İsa, vaizliği sırasında,

riyazetin, orucun, temkinli olmanın, feragatin, fakirliğin ve hatta namusun gerekiliğine vurgu yapmıştır. Kilisenin ilk yılllarında çilecilik, şehadet, bakirelik ve bekarlık idealleri içinde dışavurulmuş ve bütünüyle kendini Tanrı'ya adama olarak görülmüştür. Ancak, Hristiyanlığın ikinci bin yılında çilecilik yeni doğrultular kazanmıştır. Birincisi, Batı'nın müthiş monastik düzeninin kuruluşu söz konusudur. Bu açıdan çilecilik kurumsallaşmıştır. Çilecilikteki ikinci değişim yeni bir pratik tipidi: niyetli bir acı çekme. Şimdiye kadar çilecilik genel olarak başkaları tarafından uygulanan fiziksel acı çekmeyi kabullenmeyi ya da bedenin fiziksel ihtiyaçlarını yok saymayı içeriyordu. Ancak yeni çilecilik komisyon tarafından bir öz-feragati ve acıyı talep ediyordu. Nedenler yine aynı kalıyordu: günahın ceasını çekmek, öz-zafer, şefaat ve İsa'nın taklit edilmesi. Tüm bunlar düalistik bir felsefe içindeki bedenin kötülüklerine inanmanın mantıklı sonuçlarıydı (Synnott 2008: 39-40).

Yunan düşüncesi içinde beden, form ve arzu arasındaki mücadele olarak görülmüştür. Hristiyanlık bu bakış açısını devralmış; fakat, bedeni düşkün adamın ve Tanrı'nın irrasyonel reddinin bir sembolü olarak görerek daha da karanlık hale getirmiştir. Felsefedeki akıl ve beden karşıtlığı, Hristiyanlık içinde ruh ve ten/beden karşıtlığıdır. Ten/beden, dünyanın düzenini tehdit eden ahlaki bir istilanın sembolüdür; tenin/vücudun diyet ve oruç rejimleri yoluyla disipline edilmesi gerekir (Turner 1996: 11, 64).

Turner'ın (1996: 11) tespitlerine göre Hristiyan teolojisi, Kartezyen seküler rasyonalizmin şekillenmesinde çok önemli bir rol oynamış ve çileci kapitalizmin yükselmesinin ideolojik temelini oluşturmuştur. Bu çileci gelenek içinde, beden, tehtid oluşturucu, zor ve tehlikeli bir fenomen olarak görülüyordu. Bedenin kültürel süreçler tarafından yeterince kontrol edilmesi ve düzene sokulması gerekiyordu. Çünkü beden, başa çıkılmaz-azgın, yönetilemez irrasyonel tutku, duygu ve arzuların bir aracı ve kanalıydı. Bu beden yaklaşımı Klasik Yunan toplumundaki belirli tutum ve değerlerin bir devamıydı.

Yunan yaşantısı içinde, ahlaki fazilet, kamusal ortamı, kadınların genç erkeklerin ve kölelerin politik olarak dışlandığı bir çerçevede düzenleyen özgür rasyonel erkeklerin değerleri ve yaşamlarıyla ilişkilendirilmiştir. Yunan geleneği içinde erkekler ve eşleri arasındaki ilişki yakınlık ya da cinsel ilişkiye odaklanmıyordu; yerine ev orta-

mının kontrol edilip yönetilmesi açısından otorite ilişkilerine dayanıyordu. Cinsel haz bu rasyonel kendilik ustalığı dünyasını tehdit ettiği için, kamusal alanın dışına itilmeliydi ve düzene sokulmalıydı. Bu politik ayrıştırma ve ahlaki dışlama biçimleri, vatandaşlığın temelini oluşturan çileci pratikler içeriyordu. Kadınlar, köleler ve genç erkekler sosyal ve ahlaki olarak, rasyonel özgür erkekten daha aşağıydı; çünkü bunlar cinsel birleşmelerin özneleri olmaktan ziyade nesneleriydiler. Kamusal alandaki rasyonel söylem ve kadınları rasyonel söylem ve cinsel haz açısından aşağı olarak gören çileci güzellik standartları arasında yakın bir ilişki vardı.

Batı'da kültürel bir güç olarak Hristiyanlığın politik öneminin artmasıyla, bedene karşı çileci tavır daha da ayrıntılandırılmıştır. Hristiyanlığın bedeni bir bela olarak tanımlaması nedeniyle, beden giderek düşkün ve kusurlu insanla ilişkilendirilmeye başlanır. İnsan bedeni, ten/vücut/et'e dönüştürülmüş; ki bu da beraberinde insan bedenini hayvanlıkla ilişkilendirmeyi getirmiştir. Ten/vücut/et insanın hayvani özelliğini simgelerken, ruh rasyonelliğin ve spiritüelleriğin tüm formlarının sembolü ve taşıyıcısı haline gelmiştir. Monastik gelenek içinde bedene bu nedenle, suç işlemiş düşkün ve Tanrı'dan uzaklaşmış insan türünün metaforu olarak daha karanlık bir anlam verilmiştir. Bu azgın tutkulu bedenin diyet disiplinine, meditasyona ve dinsel pratiklere ihtiyacı vardır (Turner 2003: 21-22; 1996: 12).

Her ne kadar Hristiyan teolojisi Yunan düşüncesi ve yaşantısının beden ile ilgili çileci yaklaşım ve pratiklerini miras alarak kurumsal bir boyuta taşımış ve olumsuzlanan anlamını devam ettirmiş olsa da, pek çok uzmanın ortak görüşüne göre Hristiyanlık tarihinde yalnızca bedeni değil fakat bedensellikle bağlantılı her türden pratiği kutsallık adına men eden Protestanlık-Puritenlik olmuştur. Özellikle Weber ekolünü takip eden ve sosyal teori bağlamında bedeni ele alan uzmanlara göre Protestanlık rasyonalizasyonun, sekülerizmin, kapitalizmin ve günümüzde kendisini en keskin şekilde ortaya koyan bireyselleşmiş, bedensizleşmiş postmodern tüketim kültürünün ruhsal kaynağıdır. Weber'in tezine göre, bir hesaplama olarak rasyonalizasyon, Protestan teoloji ve pratiğine çok şey borçludur. Çünkü bu, çileciliğin, kontrolün ve kapitalist birikimin ortaya çıkışı için kültürel temeller oluşturmuştur. Rasyonalizasyon, kültürün sekülerleşmesini, hurafelerin erozyonunu, bilimin empoze edilme-

siyle yaşamın entellektüelize edilmesini, daha etkili çıkarlar adına bedenlerin hesaplanması ve düzene sokulmasını ve malların değerinin hesaplanmasının geleneksel kültürden ve dinden bağımsız olduğu bir Pazar toplumunun yükselişini içine alıyordu (Turner 1996: 12; 2003: 22-23).

Bedenin rasyonel hesaplama ve kontrole tabi tutularak aklın tahakkümü altına alınmasında Protestan ahlak güçlü bir etki yaratmış olsa da, sosyal kontrolün bireylerin bedenleri üzerinde incelikli bir hesaplama projesi olarak kendini ortaya koymaya başlaması ve bedenin her türlü fizikselliğinin mahrem hale gelmesi, kamusal gözlerden uzaklaştırılması ve iyi izlenim bırakan bir temsil yüzeyine dönüştürülmesi gerektiği düşüncesi Rönesans ve Saray Toplumunun yeni uygarlık nosyonları ile görülmeye başlamıştır.

Sosyal Kontrolün İçselleştirilmesi: Uygarlaşma, İyi-Güzel-Kişisel ve Refleksif Beden

Rönesans, 14.Y.Y.'da İtalya'da ortaya çıkarak beden ile ilgili yaklaşımları dönüştürmüş ve bedeni yeniden keşfetmiştir. Güzellik kutsal bir öz olarak yüceltiliyordu ve bu bağlamda iyi ve güzel özdeşleşiyordu. Rönesans bedenin sekülerleşmesini beraberinde getirmiştir. Rönesans, düşman olarak bedenin çileci fikrininin sonunun gelmesine ve güzel, iyi, kişisel ve özel olarak beden fikrinin güçlenmesine şahitlik etmiştir (Synnott 1993: 18-19; 2008: 40).

Ortaçağ ve Modernleşme süreci arasında bedenin tabi kılındığı sosyal biçimlendirmeleri ve sonuçlarını *Uygarlaşma Süreci* adlı kült çalışmasında ele alan Norbert Elias'a (2013) göre, Rönesans ve Saray toplumlarının yeni kültürel değerleri Avrupa'da beden ve bedenleşme süreçlerinin uygarlaşması olarak önceki dönemlerden farklı bir kişisel öz-denetim, hesaplama, yansıtma ve dışavurma mekanizması ortaya çıkarmıştır. Bedenler uygarlaşma sürecinin tarihsel dönemeçleri boyunca giderek daha sosyalize hale gelmiştir. Bu bağlamda, sıkı sosyal kontrol ve sınırlandırmaya tabi olan yalnızca bedenlerin doğal ritimleri ve fonksiyonları değildir; insan bedenlerinin kendileri, bedensel değere göre bireylerin sosyal farklılaşmasına bir temel sağlayan uygarlaşmış davranış kodlarının dışavurumu için bir lokasyona dönüşmüştür. Davranışlar, sosyal değer ve kişisel kimliğin bedenleşmiş anahtar göstergeleri haline gelmiştir.

Elias'a göre beden sosyal ilişkilerin ve uzun vadeli tarihsel süreçlerin bir barometresidir (Atkinson 2012: 49). Elias'ın yaklaşımı içinde beden, psişe, toplumsal yapı ve tarihsel süreçler ayrıştırılamaz şekilde birbirini tamamlayan ve analitik düzlemde de birlikte ele alınması gereken olgulardır. Buna göre bedenler, sosyal bağlamlarda gelişen bitmemiş varlık ve oluşumlardır, karşılıklı olarak ilişkiseldir, tarihsel olarak konuşurlar ve sürekli bir akış ve değişim içindedirler (Shilling 2003: 132).

Elias'ın bitmemiş bir biyolojik ve sosyal varlık olarak beden yaklaşımına göre uygarlaşma süreci birey ve toplum düzeyinde duygusal ve fiziksel dışavurumlarda bir değişim yaratmıştır. Ona göre uygarlaşma süreci için bir başlangıç ve bitiş noktası belirlemek son derece zor olsa da, Batılı modern toplumların uygar bedeni olarak varsaydığımız bireyselleşmiş ve kontol altındaki bedeni, Saray toplumlarının kendilerini farklılaştırma ve toplumun geri kalanından ayırma teşebbüsü içinde yarattığı yeni kültürel kodların ortaya çıkardığı bir sonuç olmuştur. Bundan farklı olarak Ortaçağ kişilik yapısı istikrarsız, öngörülemez ve sürekli taşkınlıklara maruz bir haldedir ve bu yaşam ortamında hayat kısadır ve şiddet gündelik sürecin doğal bir parçasıdır. Saray kültürünün etkisinden önce bu bağlamda bedensel itkiler ve eğilimler daha az bir sınırlandırmaya tabidir ve davranış standartları daha basit ve farklılaşma göstermeyen niteliktedir. En yalın haliyle Ortaçağın insan tipi duygularını fiziksel olarak kolayca dışavuran ve başkaları üzerinde yaratacağı izlenimden ziyade bedensel arzu ve ihtiyaçlarını tatmin etmeye yönelen bir tiptir. Bedensel fonksiyonlar ve ihtiyaçlar kişilerin mahrem dünyalarında giderilmesi gereken ve ayıp kapsamına giren şeyler değildir. Diğer bir deyişle bedensellik, henüz insanlığın uygarlaşmamış hayvaniliğinin bir özelliği değildir.

Ortaçağ'dan farklı olarak Rönesans'ta duygusal kontrol ve farklılaşan beden yönetim kodları ortaya çıkmaya başlar. Bu bağlamda Saray toplumları bedensel yönetim kodlarını kurumsallaştırır ve insanlar bundan sonra bu kodların içselleştirilme ve temsil edilme derecesine göre sınıflandırmaya tabi tutulmaya başlar. Aristokratik ayrışmanın işaretlenme çabasının bir sonucu olarak da zamanla Kilise parametreleri tarafından içerilmeyen bedensel deneyimleri, görme, giyinme ve yorumlama biçimlerini içine alan bir tüketim sanatı ortaya çıkar (Mellor & Shilling 1997: 91).

Saray çevresinde yaşam duyumsal bir bedensellik deneyimine dayanmaz; yerine beden, üzerinde kendiliğin ve kimliğin yönetildiği, konuştuğu ve görünür kılındığı bir temsil yüzeyidir. Bu yaşam çevresinde kişisel öz-sınırlandırma ve kontrole büyük bir kıymet etfedilir ve saraylı etiketi, hayvanlar ve insanlar arasındaki bedensel benzerlikleri marjinalize ederek bastırma hedefi güder.

Johan Goudsblom'un (1987) belirttiği gibi, Saray toplumu içinde bir kişinin konumunu koruması ya da geliştirmesi, başkalarının eylem ve dışavurumlarının kesin bir gözlemini içeren psikolojik bir izlenim tahlili yetisini gerektiriyordu. Buna göre bireyler nasıl gördükleri ve nasıl göründüklerinden hareketle kendilerini tanımlar ve denetlerler. Bunun için de bireyler daha önce görülmemiş bir şekilde insanlara ve davranışlarına dikkat çevirmek zorundadır. Artık bireyler eylemlerini gelecekteki olası sonuçlarına göre planlamak, ayarlamak ve düzeltmekle yükümlüdür (Mellor & Shilling 1997: 92; Shilling 2003: 139).

Elias'ın bedenlerin aşırı sosyalizasyona tabi tutulması olarak yorumladığı bu süreçte doğal bedensel fonksiyonlar sosyal olarak yönetilir ve organize edilir. Bedensel ihtiyaçların giderilme alanı, evlerin en uzak ve saklı köşelerine alınır ve tuvaletler ile banyolar mahrem birer özel alan haline gelir. Beden tabulara tabi hale gelirken, bedenin anlamı ince ve uygun davranış kodlarının sergileme alanı ve aracına dönüşür. Uygarlık elbisesi bedenin üzerine giydirilmiştir ve Elias'ın belirttiği gibi bu uygar beden duyguları üzerinde yüksek bir kontrol yetisine ve bunu akıl ile rasyonalize etme yetisine, kendinin ve başkalarının eylemlerini gözlemleme yetisine ve çeşitli durumlarda hangi uygun davranışın sergilenmesi gerektiğine dair incelikle belirlenmiş kurallar setini içselleştirme yetisine sahip hale gelmiştir.

Elias'a göre bu sürecin en önemli sonuçlarından biri bedenler ve bireyler arasında net ve katı sınırların ortaya çıkması, bireylerin bedensellikleri ile başbaşa kalması ve yetişkinler ile çocuklar arasındaki bedensel ve psikolojik mesafenin artmasıdır. Çocuklar yetişkin standartlarını sağlamak için pek çok davranış kodunu öğrenmek ve kendileri üzerinde kişisel kontrol sağlamak zorundadır.

Fiziksel, sosyal ve psikolojik boyutları ve etkileri olan tüm bu dönüşüm ve biçimlendirmeler Saray toplumları ile sınırlı kalmamıştır.

Zamanla öz-denetime, kontrole, bakıma, gizlemeye, gözlemlemeye ve izlenim yaratmaya dönük davranış kodları sıradan insanların yaşamına girmiş ve çıplaklıktan, yatağını başkasıyla paylaşmaya, başkalarıyla aynı yerde ve mekanda uyuma, burun temizlemeye kadar pek çok bedensel durum ayıp kavramıyla özdeşleştirilmiş ve sosyal sahnenin arkasına itilerek bastırılmaya ve incelikli hale getirilmeye çalışılmıştır. Elias'ın (2008: 32-36) belirttiği gibi, cinselliğin ve çıplaklığın sahne arkasına itilmesiyle, çıplaklık sanat için bir hayal imgesi haline gelmiştir.

Elias'ın çalışması ve analizi, bedensel dönüşümlere sosyolojik ya da biyolojik indirgemeye düşmeden ele alması açısından beden çalışmaları içinde temel bir referans kaynağı olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda öne çıkarılan yalnızca Elias'ın sağladığı veriler değildir; aynı ölçüde onun uygarlaşma süreci ile ilgili yaklaşımı son derece önemlidir. Örneğin Shilling'e (2003: 148-151) göre, Elias'ın analizi içinde beden uygarlaşma sürecinin pasif alıcısı haline getirilmiştir. Her ne kadar Elias uygarlaşma sürecinin rasyonel olarak planlanmamış olduğunu ileri sürse de, bizce bedensizleşme ile ilgili sonuçları açısından Elias'ın vurguladığından daha pahalıya mal olmuştur.

Elias bedenselliğin insani varoluşun en önemli temeli olduğu görüşüne katılır; ancak onun "sembol kurtuluşu" (1991: 53) nosyonu, sembolik düşünce ve iletişim araçlarının insani varoluş sürecini bedenselliğe bağlı olmaktan kurtardığı yönünde bir ima taşır. Ona göre evrimsel sürecin insana sağladığı öğrenme, düşünme ve sembolik düşünce kapasitesi onu daha fazla biyolojik değişime bağlı olmaktan kurtarmıştır. Diğer bir deyişle, insanların sıradışı öğrenme kapasitesi, eşsiz sentez yapma kapasitesi ve yığılan bilgiyi semboller aracılığıyla diğer nesillere aktarma kapasitesi, daha fazla biyolojik değişim gerektirmeden sosyal farklılaşmayı ve yeni koşullara adaptasyonu mümkün kılmıştır. Elias'a göre insana diğer türler karşısında evrimsel avantaj sağlayan şey, sembolik dünyanın imkanları ile özgürleşme olmuştur. Sembolün sağladığı kurtuluş insanlara kendi davranışlarını refleksif olarak gözlemleme ve kontrol etme imkanı sağlamış ve uygarlaşmış bedenin gelişimi için büyük işlev görmüştür.

Eğer Saray toplumları ile birlikte bedenleşme süreçlerinin tabi kılındığı sembolik davranış kodları, denetim mekanizmaları ve bastırma

çabaları uygar bedenin gelişimine katkı sağlamış ise, bizce bu katkı bedensizleşme sürecine ivme kazandırmış patolojik bir sapmadır. 14. ve 18. Y.Y. arası süreç için tüm bu bedensel dönüşüm ve biçimlendirmeler kendi bağlamsal çerçevesi içinde bir gelişme olarak yorumlanabilir; ancak günümüzde yaşadığımız bedensizleşme deneyiminin vardığı sembolik düzey göz önüne alındığında tüm olup bitenin bir sembolik kurtuluş ve türsel bir yükseliş olmadığı; yerine sembolik bir tahakküm olduğu görülür.

Kültürün eleştirilmesini çoğunlukla imkansız hale getiren şey, her durumda kültürel unsurların kollektif ve anonim yaratımlar olarak adaptif gerekçeler nedeniyle ortaya çıktıkları ve benimsendikleri söylemidir. Bu söylem kültürün ve kültürel unsurların belirli bir zamanda ve mekanda belirli bağlamsal koşullar ve çıkarlar altında belirli failler tarafından icad edildikleri gerçeğini örterek içinde yaşanılan deneyim versiyonunun kaçınılmazlığını dayatır. Örneğin bundan hareketle, bilinen unsurları ile uygarlaşma süreçlerini ve ortaya çıkardığı sonuçları öncesiz ve sonrasız, kaçınılmaz bir senaryo olarak görebiliriz ve bundan da hareketle insanın sembolik düşünceyi icad ederek bedensizleşmeye doğru yol alışını evrimsel sürecin doğal bir yönü olarak kabul edebiliriz. Ancak çok açıktır ki, Elias'ın detaylı olarak bileşenlerinden sözünü ettiği Saray kültürünün icadı olan davranış kodları ve beden yaklaşımı, insanlığın evrimin doğal bir getirisi olarak aldığı ortak ve kaçınılmaz bir kararın neticesi değil; belirli bir insan grubunun kendi dünya görüşünü gerçekleştirme çabasıdır. Bu dünya ve beden görüşünün zamanla Saray çevresine taşması ve genelleşmesi onu doğallaştırmaz. Farklı bakış açılarına göre uygarlaşma sürecinde bir başlangıç noktası bulmak imkansız olabilir ve beden de dahil her türlü fenomenin bir dönüşüm ve akış süreci içinde olduğu düşünülerek odak noktası süreçlere çevrilebilir. Ancak postmodern bedensizleşme deneyimi içinde herşeyin bir başka şeyi temsil ettiği, mesafenin, dolaylamanın, temsilin ve yüzeyselliğin, kırılgan fakat bir o kadar kanlı ve canlı duyumsallığımızı gasp ettiği şu zaman dilimi içinde bizler insanlık tarihinde bedensizleşmenin başladığı bir sıfır noktası, bir kırılma noktası olduğunu görmek ve sembolik temsilin ilk ayağı olan sözden önce bedenin var olduğunu hatırlamak durumundayız. Bunun için de eleştirel bir yaklaşımla uygarlaşma ve sembolik kültürün insani varoluş için kaçınılmaz süreçler olup olmadıklarını sorgulamalıyız.

Refleksif kendilik algısının ve bedenselliğin fonksiyonel olmaktan çıkarılarak aşırı bir sosyalizasyona ve sembolizasyona tabi kılınması ve zamanla bir temsil yüzeyi haline gelmesi 14. Y.Y.'dan sonra kendini uygar addeden Saray toplumları ile birlikte ivme kazanmış olsa da, bu sürecin başlangıcı ve bu süreci mümkün kılan kırılma noktası insanlık tarihinde uygarlaşmanın ilk aşaması olarak sembolik düşüncenin ortaya çıkmasına dayanır. Sembolik düşünce ve onun ilk nüvesi olan dil, insanlık tarihi içinde insan türünün diğer türler karşısındaki üstünlüğünün ve doğa karşısındaki zaferinin bir göstergesi olarak değerlendirilmiş olsa da; insani bedenleşme deneyiminin bütünlüğü ve dolaysızlığına yapay olarak indirilmiş ilk darbedir.

Günümüzde beden konusunu çalışan uzmanların neredeyse tamamı tarihsel olarak bedensizleşme deneyiminin köklerini Eski Yunan düşüncesi ve yaşantısına dayandırmaktadır. Sosyoloji kökenli olan uzmanlar daha yakın dönem sosyolojik kırılma noktaları üzerinde durup insanlığın daha erken dönemlerini eleştiri dışında bırakırken; antropoloji kökenli olanlar bedenleşme deneyiminin sembolik boyutlarını eleştirmekten ziyade bir önkabul olarak onaylayıcı bir yaklaşım ortaya koymaktadırlar. Her iki zaviyeden de kültürün içinde bedenin tabi kılındığı sembolleştirme süreçleri insan türüne özgü adaptif bir mekanizma olarak görülmektedir. Bedenin sembol ile eşitlenmesi ve kendi duyumsallığı dışında sembolize ettiği şeyler ile değer kazanması yaklaşımı kültürlerin incelenmesinde son derece renkli bir görünüm ortaya koysa da, gerek sıradan bir yaklaşım ve gerekse bilimsel bir yaklaşım olarak bedensizleşme deneyimine katkı sağlamaktadır.

Karşımızda çok çıplak ve basit bir gerçeklik durmaktadır: *uygar dünyadan ve sembolik kültürden önce doğa ve beden vardı* ve sanıldığının aksine insanlık böyle dolaysız ve bütüncül bir deneyim içinde oldukça uzun ve tatmin edici bir süre yaşamıştır. Sembolik kültürün ve uygarlığın reddi, bu bağlamda insanlığın kapasitesinin ve birikimli mirasının reddi değildir; yerine dolaysız insan deneyimi ve bedenselliğinin talebidir. Sembolik dil ve kültür beden hakkındaki bilgimizi arttırmış, sınıflandırmış ve gelecek nesillere aktarılmasını sağlamıştır; ancak tüm bunlar bedenselliğimiz pahasına gerçekleşmiştir. Bedenin başına gelenlerin tarihi doğanın başına gelenlerin tarihiyle özdeştir. Dolayısıyla bedensizleşmenin başlangıcı doğa-

dan kopuşumuzu haber veren ve onu tahakküm altına almamızı sağlayan sembolik dilin ve davranışın ortaya çıkmasına dayanır.

Sembolik düşüncenin, diğer bir deyişle uygarlığın ilk ayağı olan sözlü dil, John Zerzan'ın (2000; 2013) belirttiği gibi ideolojinin temelidir ve bir deneyim kuramıdır. Dil tıpkı ideoloji gibi, sembolleştirici gücü aracılığıyla, yapay ayrımlar ve nesneleştirmeler yaratır. Bu yapaylığı mümkün kılan şey, öznenin fiziksel dünyadaki katılımının arka plana itilmesi ve en sonunda da bu katılımın silikleştirilmesidir. Dili kullanmak demek, kişinin kendisini o dilin doğasına zaten içkin olan algı biçimleriyle sınırlandırması demektir. Dil, bireyin açık olduğu imge ve duygu fırtınalarına ket vurarak, dizginleyici bir etmen olma ve yaşamı daha büyük bir denetime tabi kılma işlevini görmüş olmalıdır. Dil, aklın kendi deneyimlerine yabancılaşmasını, yani, tıpkı kavramlar gibi, parçaları da, sanki bu parçalar maniple edilebilir somut nesnelermiş gibi tahlil etme eğilimini temsil etmektedir.

Dil her ne kadar deneyimden beslenen ve ortaya çıkan yapay bir temsil aracı olsa da, zamanla deneyimi kendi kategorilerine, sınırlarına ve ifade imkanlarına indirger. Deneyimin zenginliği ve çeşitliliğinden fire vermek anlamına gelen bu süreç, sembolik temsil imkanı bulamayan her türlü düşünce, duygu ve bedensel duyumun bastırılmasını beraberinde getirir ve böylelikle kültürün retoriğine uygun bir yaşam deneyimi yaratılmış olur.[2] İletişim insanın varoluşsal bir yönüdür; ancak iletişimde hangi araçların kullanıldığı meselesi çoğunlukla bir seçim ya da bazı durumlarda bir dayatma meselesi olmuştur. İletişim araçlarının tarihi göstermektedir ki, dilin her türlü formunun icadı tüm insanlığın ortak bir kararı neticesinde değil; belirli grupların ve gerçekliğe yön vermeye çalışan odaklarların statejik girişimlerinin sonucudur. Sembolik düşünce ve dilin insanlık tarihinin Üst Paleolitik dönemi gibi görece yakın bir döneminde ortaya çıkmış olması, pek çok uzmanın da katıldığı gibi bizce insan olmanın koşulunun dili icad etmek olduğu yönündeki yaklaşımı çürütmektedir.

[2] Adorno ve Horkheimer'in belirttiği gibi, "Simgelerin işaret ettiği doğadaki yineleme bundan böyle hep, simgelerin temsil ettiği toplumsal cebrin süreğenliği olarak belirir. Katılaşmış bir imge olarak somutlaştırılan dehşet ayrıcalıklı kimselerin sağlamlaştırılmış egemenliğinin göstergesi olur...Simgelere kim zarar verirse doğaüstü güçler adına dünyevi güçlerin, yani onları temsil etmekle görevli toplum organlarının eline düşer" (2010: 40-41).

Zerzan (2000) dilin tüm bileşenleriyle işbölümü, şeylerin ve olayların standartlaştırılması ve uzmanların diğer insanlar üzerinde etkin bir iktidar kurmaları anlamına gelen teknoloji ile birlikte ortaya çıktığına, son derece çeşitlilik içeren gerçekliği sınırlandırarak doğayı kendi biçimsel sistemine tabi kıldığına işaret ederek, dilin sembolik düzenlenişinin kendinden ibaret keyfi doğasının merakın, çeşitliliğin ve eşdeğersizliğin yerini alan sahte kesinlik alanları yarattığını belirtir.

Sembolik düşüncenin ilk teknolojik aygıtı olan dilin duygular, düşünceler, duyular ve bütünüyle deneyim üzerindeki baskılayıcı, kontrol edici ve kalıplaştırıcı işlemi, bir başka sembolik düzlemde ritüel yoluyla kollektif bir yanılsama içinde telafi edilmeye çalışılır. Böylelikle ritüel bireysel düzlemde deneyimsel olarak yaşanan sınırlandırılmışlığı kollektif sarhoşluk içinde süspanse eder. Diğer bir deyişle insani deneyim semptomatik olarak tedavi edilir. Ritüellerin sınırlandırılma deneyimi ile birlikte değerlendirilmesi oldukça aykırı bir yaklaşım gibi görünür. Ancak doğanın bir parçası olan kanlı ve canlı insan bedenlerinin sembolik düşünce, inanç ve davranışlar doğrultusunda temsil alanlarına dönüştürüldüğü en güçlü mekanizma ritüeldir. Kültür bilimi uzmanları için ritüeller kültürün bedensel boyutlarını temsil ederler. Ancak tam bu noktada Norbert Elias'ın çalışmasında ortaya koyduğu gibi, Avrupa'da Saray kültürü içinde bedenin ritüel bir biçimlendirme çerçevesinde incelikli bir kontrol alanına ve kimliğin yüzeysel temsiline dönüştürüldüğünü hatırlamak gerekir. Bu bağlamda postmodern yaşam içinde ritüellerin ortadan kalktığını ve bu nedenle bedensizleşmeye doğru yol aldığımızı söylemek yanlıştır. Hemen her alanda yaşamımız ritüel kalıplaşmalar çerçevesinde sürmektedir; ancak ritüellerin çoğunlukla muhafaza ettiği şey sembollerdir, sembolik deneyimlerdir ve biçimlerdir.

Sembolik düşüncenin bedensizleşme sürecini başlatan ilk kırılma noktası olduğunu iddia etmek için aslında insanlık tarihinde binlerce yıl geriye gitmemize gerek olmayabilir. Deneyimlerimizi ve deneyimlerimizden ortaya çıkan bilgi ve anlamları ifade etmek için kullandığımız sembollerin ve metaforların zamanla kendi bedenimiz de dahil olmak üzere tüm varoluşu algılama biçimimiz üzerinde dönüştürücü ve yıkıcı etkiler yarattığını görmek için Descartes'ın bedenle ilgili makine metaforuna ve tek başına bu metaforun tıbbi

bilgi alanı başta olmak üzere tüm düşünce alanlarında yarattığı etkilere bakmamız bizce yeterlidir.

Bu bölümde kullanılan başlıklardan da anlaşılacağı gibi insanlık tarihi bedensizleşmeye doğru giden bir süreç izlemiştir. Tarihsel süreçlere ve sosyo-kültürel bağlamlara yakından bakıldığında her birinin bu sürece farklı biçimlendirmeler yoluyla katkı sağladığı görülür. Her tarihsel dönemin biçimlendirici parametreleri farklılık gösterse de, bizim vurgulamaya çalıştığımız nokta bu biçimlendirmeleri mümkün kılanın sembolizasyon mekanizmasının kendisi olduğu ve bu mekanizmanın ortaya çıkışının bedensizleşme yönündeki süreci başlattığıdır. Bu mekanizma sayesinde insanlık doğa ve doğa ile ilişkili gördüğü beden ve kadın üzerinde kendisine tahakküm imkanı veren cinsel işbölümünü, sayıları, tarımı, mülkiyet kavramını, takvimi ve diğer teknolojik araçları icad etmiştir. Bu bağlamda John Zerzan'ın (2013: 14) ifadesine katılıyor ve sembolik düşüncenin bilincimizin neredeyse tamamını ele geçirmesinden önce insanın bilme yetisinin (çok açıktır ki bu bilme yetisi bedensel dolaysız deneyime dayanmaktadır) nasıl bir şey olacağını tahayyül etmeye çalışmak hiç de azımsanacak bir çaba olmadığını vurgulamak istiyoruz.

Bedenselliğin Dinsel Alandan Kapıdışarı Edilmesi: Protestanlık, Bedensizleşme ve Bireyselleşme

Beden üzerine çalışan pek çok uzman için Protestanlık bedensizleşmenin tarihi bağlamında oldukça önemli bir etkiye sahip olmuştur. Bu bağlamda, Mellor ve Shilling'in (1997: 98) belirttiği gibi, bir dizi reformdan oluşan Protestan Reformu, Kilise ve Devlet arasındaki ilişkilerin bozumunu teşvik etmede ve Aydınlanma projesini işaretleyen bireyselliğin ve rasyonalizmin desteklenmesinde önemli rol oynayan ve sadece dinsel inançlardaki bir dönüşüm değildir. Bu aynı zamanda bedenleşmenin bir yeniden-biçimlendirmesini içermektedir.

Beden ile ilgili olumsuz yaklaşım Protestanlıktan önce de Hristiyanlık içinde mevcuttur; ancak Protestanlık Lutherci ve Kalvinist formları içinde insan bedeninin kutsallığının ortadan kalkmasına ivme kazandırmış ve bunun yerine aklın yeterliliğine vurgu yaparak rasyonalizasyon projesine katkı sağlamıştır. Diğer bir deyişle bu, dinin insanların bedenleşmiş bağlantılarından ve yakın duyu

temasından uzaklaştırılması ve inancın-kutsalın daha bilişsel hale getirilmesidir.

Protestanlığın bedensizleşme sürecine yaptığı katkıları son derece ayrıntılı bir şekilde eleştirel olarak ele alan çalışmalarında Mellor ve Shilling (1997)'e göre, Reformcular inanca ve kutsala dilsel ve metinsel bir karakter atfetmişler ve böylelikle dinin söylemsel sembolizasyonuna katkıda bulunmuşlardır. Bedenin duyumsal potansiyellerinden ziyade sözcüklere ve sembollere önem veren bu yaklaşım içinde göz ve kulak, ancak Tanrı kelamına lekesiz bir erişim sağlama potansiyeline sahip olması ölçüsünde değer kazanmış; fakat, dokunma ve koku-koklama genel olarak bedenin günahkarlığı ile özdeş tutulmuştur. Bu, Batılı, gözü akılla eşitleme ve görmenin de bir duyu olduğunu unutma yönelimi açısından önemli bir dönüşümü işaretler. Daha genel anlamda, duygular yatıştırılacak ve kontrol edilecek şeyler haline gelmiş ve Tanrı ile temasın arayışında olan ruh duyumsal bedenin kirliliğinden ayrılmıştır. Bedensel duyular ve duygular yoluyla temin edilen bilgi ancak akıl tarafından devreye sokulan kavramlar ve kategoriler yoluyla filtrelendikten sonra bilgi olarak kabul edilebilirdir.

Protestanlık bedeni aklın kontrolüne bırakarak onu rasyonel bir proje haline getirmiştir. Her türlü bilginin mental bir fenomen haline getirilmesinin yanında teolojik açıdan en önemlisi bundan sonra aklın Tanrı kelamının alıcısı ve muhatabı olarak tanımlanmış olmasıdır. Dinsel gerçekliğin kaynağı olarak Kutsal Metinlere ve bunların bilişsel olarak idrakine yapılan vurgu, pek çok uzmanın işaret ettiği gibi Aydınlanmanın akıl ve rasyonellik yoluyla bilimsel bilginin kazanımına yaptığı vurgu yakından ilişkilidir.

Mellor ve Shilling'in (1997: 103) tespitlerine göre, Protestanlık, inancı ve kutsalı duyusal beden yoluyla deneyimlenen ritüel formlardan ayırarak ve onları bilişsel ideallere dönüştürerek dini pek çok insanın gündelik yaşanan deneyimlerinden soyutlamıştır. Bedensel ilişkiler, dinsel bir topluluk olmaktan ziyade en iyi şekilde profan bir ilişkilendirme meselesi iken, kutsal akılda ikamet etmektedir. Ortaçağın Katolik bedenselliğinden farklı olarak bir inanç topluluğu olmak Kilise'de ritüel bir çerçevede etkileşimsel bir bedensel deneyimi paylaşmak değil; fakat bilişsel bir inanç ilişkiselliği anlamına gelmektedir. Diğer bir deyişle inanan birey akıl ile kontrol altında tutması gereken bedenselliği ve coşkulu kollektiviteler yoluyla ve

içinde değil fakat kişisel olarak kutsalı ile ilişki kurma yükümlülüğü ile yalnızlaştırılmıştır.

Peter Berger'in (1967) belirttiği gibi, Protestanlık dünyayı profan bir çevre olarak nesneleştirmiş, onun büyüsel içeriğini boşaltmış ve böylelikle onu rasyonel müdahaleye olanak sağlayan bir mekan haline getirmiştir. Bu çerçevede beden, sosyallik kalıpları ve doğa kutsallıktan çıkarılmıştır. Özellikle sosyal açıdan Protestanlık sosyal hiyerarşilerin ilahi hakikate göre sabitlendiği görüşünün yıkılmasına yardım etmiştir. Protestanlığın bu teşebbüsleri yalnızca topluluğun bedensel bağı ve birliğini ve de Kilise'nin kurum olarak statüsünü yıkmak değildi; fakat aynı zamanda radikal bir biçimde saf bir Hristiyanlık formu arayışı ve isteğini destekliyordu (Mellor & Shilling 1997: 16, 98, 101).

Bundan önce her inanan Hristiyanın bedensel olarak Kutsal'a katılımı ve onunla bütünleşmesi söz konusu iken, Protestanlık Kutsal'ı radikal bir biçimde aşkınlaştırmış; böylelikle "burası ve şimdi" bütünüyle dünyevi ve kutsallık dışı hale getirilmiştir. Bu bağlamda profan ve kutsal dünya yalnızca ayrışmamış; fakat aynı zamanda bilişsel olarak tahayyül edilen dünya yaşanan yeryüzüne hakim kılınmıştır.

Bedenin başına gelenlerin tarihi açısından Protestanlığın belki de en önemli etkilerinden biri geleneksel ve dinsel ritüelleri ve bu yöndeki her türlü kollektif etkileşimi iptal etmiş olmasıdır. Bunun yerine son derece metinsel ve dilsel bir semboller ve söylemler sistemi ikame edilmiştir. Bundan önceki süreçlerde ritüel bağlamlarda kutsal sözcüklerin anlamları kollektif bir duyumsal bedensellik içinde içselleştirilip tüketilirken; Protestanlık dilsel sembolleri ve anlatıları inananların kendilik ve kimlikleri için merkezi bir kaynak haline getirmiştir. Ritüellerle birlikte her türlü olağanüstü inanç unsuruna karşı savaş açılmıştır. En yalın haliyle bireyler bir yandan bundan sonra Tanrı önünde yalnız kalırken, öte yandan coşkun sosyallik formlarından uzaklaştırılmıştır (Mellor & Shilling 1997: 27, 42-43).

Weber (1999: 89-90), Protestanlığın birey üzerinde yarattığı etkiyi, tekil bireylerin takdir edilmeyen bir *iç yalnızlığı olarak tanımlar.* Reform döneminde, insanların yaşamlarındaki en önemli şey ebedi kurtuluştur. İnsanlar ebediyetten belirlenmiş kaderlerini karşılamak için kendi yollarını tek başlarına katetmek zorundaydılar.

Kimse onlara yardım edemezdi. Weber'e göre, Kilise ve ayinlerin yardımıyla kurtuluşa ulaşmayı reddetme (Luthercilikte en son sonuçlarına ulaşmıştı) Katoliklikle aralarındaki kesin farktır. Yahudi peygamberleri ile başlayan ve Hellenist bilimsel düşünce ile işbirliği içinde, kurtuluşa ulaştıracak bütün sihirli araçları batıl inanç ve günah olarak reddeden ve dünyayı temizleme olarak bilinen dinsel tarih süreci burada sonuca ulaşmıştır. Gerçek Püriten mezarda bile dini törenle ilgili her işareti reddetmiş ve batıl inanç, büyü ve ayin ile kurtuluşa ulaşılacağı inancının ortaya çıkmaması için en yakınlarını şarkısız ve ilahisiz gömmüştür.

Protestanlığın Hristiyanlığı ve Hristiyan toplumunu psikolojikleştirdiğini belirten Mellor ve Shilling'e (1997: 102) göre, Luther İsa'nın Ekmek ve Şarap Ayininde mevcut olduğuna inanmaları gerektiği görüşündeydi. Ancak bu fiziksel olarak gerçekten ekmek ve şarabın içinde olduğu şeklinde bir inanç olmamalıdır. Bu din sembolizasyonu, açık bir biçimde aklın beden üzerinde öncelenmesini yansıtmaktadır. İsa'nın varlığı spiritüeldir ve bu nedenle psikolojik olarak deneyimlenmelidir.

Birey kurumsal ya da duyusal kimlik kaynaklarından mahrum şekilde bedenleşmiş kimliğini disipline etmek ve üzerinde bilişsel kontrol sağlamakla yükümlü hale gelmiştir. Önemli olan bedenselliğin anlatılara uygun hale getirilmesi, bunun için de sürekli olarak izlenmesi ve sağlıklı tutulmasıdır. Weber (1999) ve ardılları açısından bu süreç kapitalizmin "iş etiğini" inşa eden ve önceden bütünüyle dinsel referans kaynaklarından beslenen çileciliğin yalın dünyeviliğe geçişini ortaya çıkarmıştır.

Weber, manastır disiplinlerinin, her inananın kendi gündelik yaşantısı üzerinde çileci bir kontrol uygulmasının beklendiği ev ve fabrika bağlamına transfer edildiğini belirtir. Weber'in görüşüne katılan Turner'a (1996) göre, gündelik yaşam, papazın otoritesinden bağımsız kılınmış, bireysel bilincin gözetimi altına girmiş, böylece daha detaylı düzenlemelere tabi hale getirilmiştir. Protestanlık, mucizevi ya da ritüelistik kurtuluş yollarına dayanmayı imkansız kılıyordu ve bireyi gündelik yaşantısını seküler bir davet içinde rasyonel amaçlar açısından organize etmeye zorluyordu. Bu, kapitalist bir toplumda, fabrika sistemi, modern bürokrasi formları ve devlet düzenlemesi tarafından güçlendirilecek rasyonalize edilmiş kültürün ruhsal kökenidir.

Postmodern yaşam deneyimi içinde kendi bedeninden ve sağlığından sorumlu refleksif kendilik algısının anlaşılması bağlamında Elias'ın belirttiği gibi Saray kültürünün ve Protestanlığın etkileri birlikte değerlendirilmelidir. Saray kültürü kısmen seküler bir bedensel bakım ve çilecilik anlayışı ortaya koymuş olsa da; Protestanlık monastik çilecilik pratiklerini gündelik yaşam ortamına taşımıştır.

Weber'e (1999: 102, 103, 136, 139) göre Puritan iş ahlakı kapitalizmin ruhunu oluşturmuştur. Buna göre iş-meslek ve çok çalışmak, her şeyden önce, yaşamın Tanrı tarafından yazılmış kendi içinde amacıdır. Tanrının istediği kendi başına bir uğraşı değildir, ussal bir meslek uğraşısıdır. Püritanizmin tanrısı, taraftarlarından bireysel "iyi işler" talep etmezdi, onun istediği iş kutsallığına ulaşmış bir sistemdi. Weber'e göre, Descartes'ın "cogito ergo sum" düşüncesi, bu ahlaki anlam içinde çağdaş Püritenlerden alınmıştır. Doğayı aşmak, insanları usdışı güdülerin gücünden ve dünyaya ve doğaya bağımlılıktan kurtarmak, düzenli istemenin üstünlüğüne boyun eğmek, sürekli olarak eylemlerini ve ahlaki sonuçlarını tartarak kendi denetimi altına almak ve keşişi -nesnel olarak- tanrı krallığının hizmetinde bir işçi olarak eğitmek ve bununla tekrar-öznel olarak-kendi kurtuluşunu güven altına almak amacıyla, ussal yaşam biçiminin sistematik eğitsel metodu olmuştur.

Bedenin düzen, kontrol ve tahakküm altına alınması ile başlayan ve kendiliğin kontrolü ile devam eden bu süreç genel olarak Rasyonalizmin, Kapitalizmin ve Sekülerleşmenin iç içe geçerek modern ve postmodern bedenlerin yapılandırılmasında rol oynamıştır. Bedenin akıl karşısında yenilgiye uğratıldığı, tüketim nesnelerine ve yüzeylerine dönüştürüldüğü ve her türlü kutsallık kaynağından ve anlamından uzaklaştırıldığı bu süreç, Turner'ın (1996, 2003) deyimiyle çok daha genel bir tahakküm projesinin, dünyanın ve doğanın egemenlik altına alınma etiğinin bir versiyonudur. Bütün olarak bu rasyonalizasyon projesi, bedenin düzene sokulması yoluyla/içinde bireyin kontrolünü, maddenin rasyonel eğitim ve algının tahakkümüne sokulmasını, doğal yabanıllığın ve sosyal gerçekliğin hakimiyet altına alınması adına doğanın evcilleştirilmesi ve sömürülmesini ve son olarak ekonomik ve politik kolonizasyon projesi yoluyla Batı'nın harici sosyal çevreyi kontrol ve tahakküm altına alınmasını içeren bir dünya uzmanlığı etiği olarak yorumlanabilir.

Doğanın, bedenin, kadının ve en nihayetinde insanın kendi kendinin tahakkümüne yol açmış olan bu tarihsel süreçler, hakkındaki bilgimizin artarak Aydınlanma yaşadığımız; ancak, Adorno ve Horkheimer'ın (2010: 19) deyimiyle "dünyanın büyüsünün bozulduğu" kırılma noktalarıdır. Tam da temsilin ve simgenin bastırdığı şeyi en şık biçimde örtmesi olarak Aydınlanma büyük bir unutuşu, doğa ile ve doğa içindeki dolaysız bedenleşme ve bütünleşme deneyiminden vazgeçişimizi ifade etmektedir. İnsani varoluşumuzu akla, sembolik kültüre ve uygarlığa eşitleme teşebbüsü, yine de, yok saymaya çalıştığımız bedenselliğimizin bilinçli bir farkındalık gerektirmeyen mükemmel işleyişinin verdiği bir imkandır. Bu bedensel iyi oluş hali içinde Descartes'ın "düşünüyorum, öyleyse varım" iddiasına inanmamak için bir neden yoktur; ancak yalnızca bizleri bekleyen en yakındaki acı ve hastalık deneyimine kadar tabii...

BEDEN TEORİLERİ ve YAKLAŞIMLARI

Beden tıpkı gerçeklik nosyonunun ontolojik, epistemolojik ve fenomenolojik düzlemde ne olduğu problemi gibi ve hatta bu nosyonun tanımlanış biçimlerine paralel olarak bugüne kadar çeşitli yaklaşımlar çerçevesinde ele alınmış ve bu verimli alan zamanla beden ile ilgili farklı teorilerin geliştirilmesini sağlamıştır. Bedenin teorize edilmesi problemini gerçeklik nosyonunun teorize edilmesi problemine benzetiyor olmamızın en önemli nedeni, bedenin ne olduğu tartışmasının çoğunlukla gerçekliğin dolaysız ve yok sayılamaz öncül bir temeli mi yoksa gerçekliği oluşturan unsur ve kategorilerden biri mi olduğu meselesine dayanmasıdır. Bu bağlamda karşımıza beden ontolojisi açısından temelci ve temelci olmayan yaklaşımlar çıkar.

Temelci yaklaşımlar çerçevesinde beden insanın dünyada varoluş deneyiminin ve gerçeklik algısının verili bir boyutunu oluşturmaktadır. Buna göre bedenin biyolojik ve fiziksel boyutu gündelik yaşamı ve sosyal süreçleri belirleyici ve etkileyici bir etmen olarak sosyokültürel süreçlerle etkileşim içindedir. Bu yaklaşımlar açısından bedenin bütünüyle söylemler, sosyal ve kültürel süreçler ve tarihsel bağlamlar tarafından şekillendirildiğini ve bu belirlenim sürecinde bütünüyle pasif olduğunu söylemek mümkün değildir.

Buna karşın *temelci olmayan yaklaşımlar* çerçevesinde beden sosyal ilişkilerin doğası ile ilgili bir söylem olarak kavramsallaştırılır ya da sosyal yapıların semboller sistemi ve metafor olarak anlaşılır. En yalın haliyle bu yaklaşım içinde beden güç ve bilginin sosyal yapılandırması ya da sosyal söylemin bir etkisi ve eseridir.

Epistemolojik bağlamda beden yaklaşımları *sosyal yapılandırmacı görüş ve yapılandırma karşıtı görüş* olarak ikiye ayrılır. Genel olarak beden teori ve yaklaşımları arasındaki hararetli tartışma, gerçekliğin sosyal olarak yapılandırıldığını ve bedenin bu yapılandırmanın bir ürünü olduğunu iddia eden sosyal yapılandırıcı yaklaşımlar ve bedenin söylem biçimlerinden bağımsız olarak varolduğunu ve bü-

tünüyle söylemsel pasif bir yapılandırma ürünü olarak anlaşılamayacağını iddia eden yaklaşım arasındadır.

Her iki beden yaklaşımının indirgeyici olduğunu ve bedenin ne bütünüyle biyolojik ne de sosyal bir yapılandırma olmadığını fakat insani varoluş deneyiminin en temel çerçevesini oluşturduğunu ve beden ile ilgili en sağlıklı yaklaşımın yaşanan beden deneyiminden hareketle anlaşılabileceğini iddia eden *fenomenolojik yaklaşım* teorik kutuplaşmayı uzlaştırıcı ve bütünleştirici bir hareket olarak sosyal teori ve kültür teorisi üzerinde güçlü bir etki yaratmıştır.

Bütün olarak değerlendirildiğinde temelci olmayan yaklaşımların ortak noktasının beden ile ilgili her türlü özcü ve evrenselci ön kabule meydan okumaları ve tarihsel süreçte bedenin başına gelenlerden sorumlu olan her türlü söylemin yapısını sökmeyi ve altındaki güç ilişkisini ifşa etmeyi amaçlamalarıdır.

Çağdaş pek çok beden uzmanına göre günümüzde beden çalışmalarında aşırı bir teorizasyon söz konusudur. Ancak çok açıktır ki bu teorizasyon çabalarının altında bedenin tanımlanması ve anlaşılmasının insani varoluşu ve deneyimi oluşturan diğer tüm unsur ve kategorilerin buna bağlı olarak anlaşılabileceği görüşü yatmaktadır. Özellikle bedeni bir inceleme konusu ve analiz kategorisi haline getirmiş olan sosyal disiplinlerin bu yönelimle birlikte geçmişten günümüze diğer konularla ilgili teorik ve metodolojik yaklaşımlarını yeniden ele aldıkları ve disipliner vizyonlarını yeniden gözden geçirdikleri görülür. Diğer bir deyişle beden 1980'lerden sonra tüm sosyal disiplinlerin geleneksel araştırma konularına eklenen yeni bir alan olmamış; fakat aynı zamanda geleneksel konuların ele alınmasında temel bir kategori olarak teorize edilmiştir.

Beden ile ilgili ortaya konan yaklaşımlar birbiriyle mücadele içinde görünüyor olsa da, Bryan S. Turner'ın (1992) da belirttiği gibi kendilerine koşulsuz sadakat talep eden ve içlerinden yalnızca bir tanesini seçmemizi gerektiren uzlaştırılamaz teorik kutuplar değildirler. Her bir yaklaşım bedenle ilgili oldukça önemli sorular ortaya koymakta ve farklı meselelerle ilgilenmektedir. Bu bağlamda tüm yaklaşımlar bedenin farklı boyutları ile ilgili bütüncül bir yaklaşım elde etmek için bir arada kullanılabilir ve böylelikle beden herhangi bir boyutuna indirgenmeksizin tüm yönleriyle incelenebilir. Çünkü bu çalışmada kısmi olarak ortaya koymaya çalıştığımız gibi beden,

ne yalnızca evrimsel sürecin ve doğanın değişmeyen biyolojik bir verisi, ne de bütünüyle sosyo-kültürel ve tarihsel söylemlerin pasif yapılandırma nesnesidir. Beden tüm bu boyutlara eşzamanlı olarak sahip olan ve dünyada yaşıyor olma deneyimimizin temel yerlemidir. Dolayısıyla da körlerin fil tanımlamasında olduğu gibi tek bir zaviyeden ve tek bir boyutuyla ele alınabilecek bir fenomen değil; tüm bilgi alanlarını ve disipliner sınırları aşan ve sorgulatan kendine özgü bir gerçekliktir.

NATURALİST BEDEN YAKLAŞIMI

Bedenlerin coğrafyası ve onların kesin kompozisyonu, 18. ve 19.Y.Y.'da bilimdeki ilerlemelerle giderek daha önem kazanmış, kimliğin ve kimliklere özgü farklılığın bir manifestosu olarak insan kimliğinin ve sosyal ayrışmaların yegane temeli olarak görülmeye başlanmıştır. Biyolojik gerçeklikler çerçevesinde bilinebilir olduğuna inanılan naturalistik beden nosyonu bu bağlamda 19.Y.Y.'da ortaya çıkmıştır ve kadınların, beyaz olmayanların ve toplumdaki diğer marjinalize edilen grupların baskılanmasının geçerli hale getirilmesinde kullanılmıştır. Diğer bir deyişle, biyolojik indirgemeci yaklaşımlar koloni öznelerinin, etnik azınlıkların, işçilerin, kadınların, homoseksüellerin, engelli insanların eşit hak taleplerini reddetme çabalarına bilimsel dayanaklar arayan muhafazakar politik, ekonomik ve kültürel kampanyalar için bir kaynak işlevi görmüştür (Shilling 2003: 37; Weinberg 2012: 145).

Turner'a (2003: 23-24) göre tam da bu koloni dünyası temeli üzerinde Kartezyen düşüncenin kurucu filozofları büyük bir özgüven içinde gerçeklik ve rasyonelliğin temel soruları hakkında spekülasyon yapabilmiştir. Çünkü gerçeklik global ve dolayısıyla evrensel hale gelmiştir. Dolayısıyla da bu gerçeklik ve akıl nosyonlarından ayrışan sosyal sistemler rasyonel insan kültüründen birer sapma olarak görülmüştür. Bu sapmalar nihayetinde rasyonel insanlık kategorisinden sapma gösteren insanlığın geri kalanını açıklama çabasında olan antropolojinin ve oryantalizmin yükselişine meydan vermiştir.

Aydınlanma, rasyonalizasyon ve kolonileştirme projesi bağlamında ortaya çıkan naturalist beden yaklaşımına göre insan bedenlerinin kapasiteleri ve sınırlandırmaları bireyleri tanımlamaktadır ve ulusal-uluslararası yaşam kalıplarını karakterize eden sosyal, politik ve ekonomik ilişkileri üretmektedir. Bu yaklaşım açısından biyolojik beden sosyal yapılandırmanın temel belirleyicisidir.

17.Y.Y.'ın sonlarına kadar insan bedeni ile ilgili "tek cins/tek beden" görüşü hakim iken, bu süreçten sonra ve özellikle 19.Y.Y. ile

birlikte kadınların ve erkeklerin beden yapısı ve işlevi arasında bir ayrıştırma yapılmış ve kadınların bedenleri patolojik olarak tanımlanmaya başlanmıştır. Zamanla kadın bedeni ile ilgili bu patolojik görüş tıbbi bilgi, uygulama ve söylem içinde kristalize olmuştur. Tıpkı koloni öznelerinin ve toplumlarının bedensel özellikleri üzerinden ötekileştirilmesinde görüldüğü gibi, kadın bedeninin ayrıştırılarak zayıflık ve patoloji ile özdeşleştirilmesi sosyopolitik bağlam ile yakından ilişkilidir. Kadınların sivil, politik ve sosyal hakları elde etme teşebbüsleri ve kadın bedenleşmesinin biyolojik olarak ötekinden aşağı olduğunu onaylayan yaklaşımlar arasında tarihsel olarak bir bağlantı vardır (Shilling 2003: 41) ve bu bağlantı yalnızca 19.Y.Y.'a özgü değildir.

19.Y.Y.'ın ırk ve cinsiyet kategorilerine göre bedensel ve sosyal farklılıkları açıklama çabası 20. ve 21.Y.Y.'da yerini genetik açıklama girişimlerine bırakır. Bu açıdan cinsiyet, cinsellik, ırk, davranış ve her türlü sosyo-kültürel unsuru doğuştan gelen ve değişmez bedensel özelliklere indirgeme biçimi olarak naturalist yaklaşımın günümüzde her türlü insani davranış ve duruma sorumlu bir gen bulma ve onunla açıklama girişimlerinde devam etkisini görmek mümkündür. Ancak 19.Y.Y. naturalist beden yaklaşımı üzerinde temellenen tarihsel bir insanlık ve uygarlık hiyerarşisi ortaya çıkarması bakımından yalnızca beden ile ilgili değil; fakat aynı zamanda kültür ve kültürün yaratıcısı ve icracısı konumundaki halk kavramlarının algılanma biçimleri ile ilgili günümüzde dahi zihnimizi zorlayan etkiler yaratmıştır. Buna göre insanlık ve uygarlık süreci ilkelden gelişmişliğe doğru giden ilerlemeci bir çizgidir ve bu sürecin en aşağısında insan türünün gelişme potansiyeli olmayan vahşileri yer almaktadır. Uygarlık çizgisinin en üstünde uygarlaşmış ve bedenselliğini uygarlığın kontrol araçlarına göre denetim altına almış akıl sahibi Avrupalı beyaz toplumu yer almaktadır. Halk ise tam bu iki uç arasında kalan, uygarlaşmış Avrupa'nın geçmişe ait kültürel unsurlarını taşıyan tam olarak uygarlaşmış sayılamayacak köylüsüdür. Bu köylü okuma yazma bilmeyen, şehirli uygar Avrupalının salon zevklerine haiz olmayan kesimidir. Kültür bu bağlamda ne şehirli akıl sahibi aristokrat toplumun ne de gelişme potansiyeli bedensel olarak mümkün olamayacak ilkel vahşilere aittir. Kültür köylünün geçmişe dair koruduğu kalıntılar bütünüdür. Bu keskin ayrım zamanla çözülme göstermiş olsa da, gündelik

yaşamda kültürün geçmişe ait bir kalıntı olduğu ve onu muhafaza edenin de köylü toplum olduğu algısı kendisini devam ettirmektedir.

Naturalist beden yaklaşımın bizce neden olduğu en tehlikeli sonuçlardan biri kültürel retoriğin ve sosyo-politik söylemlerin belirli toplumsal ve kültürel yapılar bağlamında beden üzerinde yarattığı olumsuz biçimlendirmelerle ilgili eleştirel bir söylem ortaya koyma teşebbüsünü engellemiş olmasıdır. Bedenin fiziksel ve biyolojik doğasının ve potansiyelinin bütünüyle sosyal olarak belirlendiği görüşüne katılmak bizce bütünüyle doğru olmasa da, bedenler tam da kültürün doğallaştırıcı mekanizması yoluyla gerçekliğe yön vermeye çalışan her türlü söylem ve güç tarafından icad edilmiş sosyo-kültürel kimlik kategorilerine uygun hale getirilirler. Dolayısıyla naturalist beden görüşü zamanla antropolojinin kültürel görecelik yaklaşımı tarafından sorgulanmış olsa da, Batı düşüncesinin koloni teşebbüsü ile ilgili bir telafi girişimi gibi duran görecelik vizyonu bedenin sosyo-kültürel yapılandırma altında tahakküme uğratılması sürecinin kültür teorisi içinde sorgulanmaya başlamasını geciktirmiştir.

Bu bağlamda indirgeyici ve özcü bir yaklaşım olarak naturalist beden görüşünün ve kültürel görecelik yaklaşımının bu görüşlerden en çok etkilenen kitlenin hareketi olarak Feminist Yaklaşım tarafından eleştirilmesi raslantı değildir. Her ne kadar günümüzde kültürel bağlam içinde kadın bedeninin tabi kılındığı tahakküm biçimleri ile ilgili bilimsel bir farkındalık ve eleştirel bir tavır gelişmiş olsa da, pek çok antropolog açısından Amerika ve Avrupa dışındaki öteki kültürel bağlamlarda el değmemiş bir bedensellik yaşanmaktadır ve bu bedensellik uygarlık ve rasyonalizm projesinden nasibini almış kendi bedensizleşmiş toplumlarından farklı olarak kültürlerin tüm üyeleri için olumlu olarak deneyimlenen sağlıklı bir bedenselliktir. Çünkü kültürel görecelik yaklaşımı tüm kültürel unsurların adaptif olduğunu ve üyeleri için tatmin edici olmadıkları sürece hayatta kalamayacaklarını ve eleştiriye tabi tutulamayacaklarını söylemektedir. Ancak hatırlatmamız gerekir ki, tıpkı beden gibi kültürler ve toplumlar da hastalıklı olabilir.

Özellikle bir iletişim ve dışavurum aracı olarak beden bölümünde detaylı olarak ele aldığımız gibi, naturalist beden yaklaşımı beraberinde yalnızca cinsiyet, ırk, duyu, cinsellik ve akıl kapasiteleriyle il-

gili indirgeyici ve ötekileştirici sınıflandırmalar ortaya çıkarmamış; fakat aynı zamanda bedensel hareketlerin düşüncenin, duygunun ve anlamın doğrudan temsili olarak anlaşılmasına neden olmuştur. Her ne kadar beden hareketleri ve duygusal dışavurumları ile ilgili ilk çalışmaların amacı bedensel dışavurumlarla ilgili evrensel ve genetik bir temel ve ortaklık arayışı olmuş olsa da; bu durum zamanla beden yüzeyinin ve bedensel hareketlerin düşünce ve anlamın dolaysız temsili olması çıkarımıyla birlikte kültürün ve özelde bedenin bütünüyle sembolik bir sistem olarak görülmesi ve yorumlanması sonucunu getirmiştir. Diğer bir deyişle bu gelişme, naturalist beden yaklaşımından kaynağını alan ancak bedenin sembolik olarak kendisini dışavurduğunu ve bedenselliğin de bu dışavurum yoluyla anlaşılabileceği ileri süren ilk sosyal yapılandırmacı yaklaşımları ortaya çıkarmıştır. Durkheim ekolünün etkisiyle doğal beden sosyal yapının biçimlendirmesi altında toplumun bir sembolü olarak görülmeye başlanır. Naturalist yaklaşım içinde sosyal yapının ve kültürün dolaysız kaynağı olarak görülen beden, Durkheim'ın öğrencilerinden olan Mary Douglas gibi antropologların görüşleri içinde sosyal yapının üzerinden okunabileceği bir toplum metaforu ve sembolü haline gelir.

Biyolojik özcülük ile savaşan yaklaşımlar çerçevesinde pek çok teorisyen ırk ve cinsiyet gibi kavramların ele alınmasında bedenin yerini minimize etmeye çalışmış ancak bu durum Leeds'in (2012) belirttiği gibi zamanla bu kategorilerle ilgili bedensizleşmiş bir külliyat oluşmasına neden olmuştur. Biyolojik indirgemeciliğe düşme tehlikesi gerçekten de sosyal disiplinlerin bedeni tıbbi disiplinlerin incelemesine bırakmasına ve zamanla post-yapısalcı düşüncenin de etkisiyle bedenin aşırı soyut bir olgu olarak ele alınarak doğal beden yoktur iddiasının ortaya atılmasına neden olmuştur. Bedenin biyolojik ve fiziksel varlığı sosyo-kültürel ve tarihsel bir yapılandırma olarak biyolojik söylemle eşitlenmiştir. Bu bağlamda son derece yerinde tespitlerde bulunan Sheets-Johnstone'a (2001: 149-156) göre, insanlığımızın temel yönleri sadece kültürel kazımalar ve biçimlendirmeler olarak anlaşılamaz. Beden herhangi bir kültürün işaretlerini üzerine bıraktığı bir yüzey olarak düşünülemez; yerine beden kendisinin biçimlendirme ve anlamlar kaynağı olduğu yaşayan doğal bir formdur. Bu doğal form, aslında bizim orjinal semantik şablonumuzdur; varoluşun dışında söylemleştirilemez.

Evrimsel bedeni göz önünde bulundurmada başarısız olan yapılandırmacı teoriler, yalnızca tarihsel sürecin tanımladığı ilişkisel bağları ve bizi belirli bedensel eylemlere, davranışlara, olasılıklara ve belirli bedenlerarası anlamlara bağlayan bağları göz ardı etmezler; fakat aynı zamanda bizi doğal olmayan bir tarihin sınırına atarlar. Evrimsel bir perspektiften hareketle bedensel yaşamımıza ve kültürel yapılanmaya bakmak, bedensel arketipler formu içinde biyolojik mirasımızı bize gösterir. Yapılandırıcı güç kavramının kendisi, bir bedenin belirli özgün yapabilirlikleri üzerine kurulur. İnsan bedeni bağlamında bu, belirli bedensel kapasiteler ve olasılıklara sahip olmak demektir. Drew Leder'in (1990: 29) de belirttiği gibi, tüm kültürel çeşitlenmeler ancak insan bedeninin ortak biyolojik ve fiziksel potansiyelleri-yapısı çerçevesinde ve sınırlarında mümkün olabilir.

SOSYAL YAPILANDIRMACI BEDEN YAKLAŞIMI

Bedenin interdisipliner bir inceleme konusu haline gelmesinde ve teorize edilmesi sürecinde ortaya konan yaklaşımlar içinde belki de en büyük etkiyi yaratmış olan yaklaşım sosyal yapılandırmacı (social constructionism) yaklaşım olmuştur. Sosyal yapılandırmacılık şemsiye bir terim olarak, bedeni toplum tarafından şekillendirilen, sınırlandırılan ve hatta icad edilen bir alıcı olarak gören yaklaşımları tanımlamaktadır. Bu yaklaşım 19.Y.Y.'da etkisini hissettiren naturalist ve biyolojik indirgemeci beden görüşüne karşı bir meydan okuma girişimi olmuştur. Yaklaşımın temel hareket noktası, bedenin saf biyolojik ve verili bir fenomen olarak analiz edilemeyeceğidir. Sosyal yapılandırmacı beden görüşü kendi içinde farklı ve hatta radikal yaklaşımları barındırıyor olsa da, bedenin tarihsel, sosyal, kültürel, politik ve ekonomik söylemler, güçler, yapılar ve sistemler tarafından yapılandırılan, biçimlendirilen, uygun hale getirilen ve anlamlandırılan bir yerlem ve yüzey olarak anlaşılması ve doğal beden diye bir şeyin olmadığının iddia edilmesi noktasında ortak bir söyleme sahiptir. Bu yaklaşımın dilsel jargunu içinde söylem, güç, kontrol ve iktidar nosyonları oldukça önemlidir ve bu nosyonlar sosyo-kültürel bir yapılandırma olarak bedenin analiz edilmesinde devreye sokulan analiz kategorilerini ortaya koymaktadır.

Sosyal yapılandırmacı yaklaşım'a göre, yapılandırıcı güçler karşısında pasif bir nesne olarak insanın fizikselliği politik, normatif ve söylemsel rejimler tarafından düzene sokulmaktadır. Bu bağlamda beden toplum için bir lokasyondur ve bizim sosyal sistemin tahakküm edici yapılandırıcı gücünü görmemizi sağlar. Dolayısıyla her türlü iktidar gücünün ikna ediciliğinin altını çizerek, politik sistemlerin yaşamlarımız üzerinde uyguladıkları kontrolü ifşa ederek insan organizmasının biyolojik değişmezliği ile ilgili geleneksel algıyı yerle bir eder (Shilling 2003: 62; 2005: 16).

Bir yüzey ve söylem nesnesi olarak bedenin yapılandırılması nosyonu, insani failliğin ve niyetselliğin fenomenolojik çerçevesini red-

deder. Faillik ve yapılandırıcı güçler karşısında direniş potansiyeli sosyal yapılandırmacı yaklaşımın en tartışmalı yönünü oluşturmakla birlikte, özellikle pasif nesne olarak beden ve insani faillik iddiası yaklaşımın radikalleşmesinde önemli rol oynamıştır. Yaklaşımın beraberinde getirdiği pasif bir alıcı yüzey ve söylem tarafından yazılan bir metin olarak beden görüşü, bedensel deneyimi vurgulayan fenomenolojik yaklaşımdan ayrılan en belirgin tarafıdır. Tıpkı yapılandırmacı yaklaşımın naturalist beden görüşüne karşıt olarak ortaya çıkması gibi, fenomenolojik yaklaşım da yapılandırmacı görüşün bedeni aşırı pasifize etmesine ve deneyimlenen boyutunu göz ardı etmesine bir tepki olarak ortaya çıkmıştır.

Sosyal yapılandırmacı beden yaklaşımının temel paradigmaları Nietzsche ve Foucault gibi düşünürlerin mirasından beslenir. Yaklaşımın beslendiği kaynakları, modern Fransız yapısalcılığının felsefik arkaplanını oluşturan Nietzsche'nin epistemolojisi ve post-yapısalcı olan Foucault'un varsayımları bağlamında bir süreklilik içinde değerlendiren Turner'a (1996: 227-229) göre, her iki düşünürü birleştiren nokta gerçeklik algımızın bir dolaysızlık değil bir bilgi oluşudur ve sahip olduğumuz bu bilginin, oluşun akışı üzerinde bir sistem empoze etme teşebbüsünde olan dilin bir ürünü olmasıdır. Bildiğimiz şeyler yalnızca oluş dünyasının işaret edicileridir. Dünya hakkında üretilen bilgi her zaman insan gruplarının onunla dünyaya bir anlam empoze etmeye çalıştıkları bir maksat/kasıt eylemidir. Turner'a göre Foucault ve Nietzsche ortaklıklara sahip olmakla birlikte, Nietzsche dili insan türünün devam etme mücadelesi içinde sosyal iletişim ihtiyacından gelişen bilinçliliğin bedenleşmesi olarak görür. Bu nedenle bilinçliliği belirleyen sosyal oluştur. Ancak çağdaş yapısalcılıkta oluşu belirleyen söylemdir. Özne yalnızca söylemin kuralları tarafından izin verileni bilebilir, hissedebilir ve deneyimleyebilir. Bu epistemolojik argüman bu nedenle Foucault'un pozisyonuna daha yakındır ki; buna göre, bir istem ya da güç dışavurumu olarak sınıflandırma, deneyimin olasılıklarını belirler.

Tartışmasız bir şekilde sosyal yapılandırmacı beden yaklaşımının kurucu babası olarak bilinen kişi Michel Foucault'dur. Foucault'nun görüşleri ve çalışmaları beden çalışmaları kapsamında özellikle sosyal teori ve feminist teori üzerinde derin bir etki yaratmış ve insanlık tarihi bağlamında bedenin başına gelenlerin soykütüğünün

çıkarılması ve bu yapılandırma süreci ile ilgili eleştirel bir külliyatın oluşmasını sağlamıştır.

Bedenin sosyal olarak yapılandırılması görüşünün Foucault gibi düşünürler tarafından olgunlaştırılması sürecinden önce özellikle antropoloji geleneği içinde proto-sosyal yapılandırmacılar olarak adlandırılan isimlerin önemli etkileri olmuştur. Bu isimlerden biri biyolojik indirgemeci yaklaşımlara karşı önemli bir tavır ortaya koymuş olan Franz Boas ve ekibidir. Boas ve ekibi, ırklar arasındaki bilişsel ve davranışsal farklılıkların açıklanmasında biyolojinin ve fizyolojinin yeterli bir veri olmadığını ortaya koymayı amaçlamıştır. Boas'a göre, Avrupalı olan ve ilkel ırklar arasında hem çok fazla biyolojik örtüşme hem çok fazla farklılık söz konusudur. Biyolojik bir açıklama yapmak yerine, Boas, kültürel bir açıklama ortaya koyar. Buna göre, belirgin mental ve davranışsal farklılıklar, bizim özsel biyolojik kalıtımımızdan ziyade sosyal ve çevresel farklılıkları yansıtmaktadır. Boas ve takipçilerine göre bu farklılıklar gerçektir, ancak biyolojik bir nedenselliğe dayanmaktan ziyade sosyal bir nedenselliğe dayanmaktadırlar; dolayısıyla da sosyal olarak yapılandırılmışlardır. Boas'ın eleştirisine göre, ırksal eşitsizlikleri biyolojik olarak açıklamak, yalnızca bu eşitsizlikleri güçlendirir ve onların üstesinden gelinmesi çabalarını engeller (Weinberg 2012: 145).

Boas'ın bu yapılandırıcı kültür yaklaşımı antropolojide kültürel görecelik yaklaşımı içinde kendine yer bulmuş ve oldukça önemli etkiler yaratmıştır. Biyolojik indirgemecilikten uzaklaşan bu kültürel yaklaşımlarlar genel olarak kültür teorisinde ve bedenin ele alınma biçimlerinde bir dönüm noktası sayılabilir. Çünkü bu süreçten sonra özellikle Durkheim ekolünün de etkisiyle kültür içinde bedenin fizikselliği ve materyal boyutlarından ziyade sembolik bir temsil yüzeyi ve aracı olarak bedenin anlamlarına ve bedenin içerildiği anlamlı aktivitelere yönelim söz konusu olmuştur. Weinberg'in (2012: 147) ifadesiyle bu yönelim, bedenin ve doğal bilginin bütünüyle reddedilmesi değil; fakat daha çok, insan yaşantısının mekanik olarak belirlenimci terimleriyle anlaşılamayacak yönleri olduğunu ortaya koyma ve analitik dikkati subjektif anlamlara ve kollektif olarak organize edilen etkileşime yöneltme girişimiydi.

Sosyal yapılandırmacı beden görüşü üzerinde önemli etkileri olan bir diğer öncü isim Durkheim ekolünden yetişen Mary Douglas'tır. Douglas'ın beden teorizasyonu üzerindeki en büyük etkisi, diğer

bölümlerde ayrıntılı olarak ele alacağımız şekilde, bedenin toplumun bir sembolü olarak görülmesidir. Douglas'ın (1971, 1996, 2007) yaklaşımına göre, beden bir sosyal sistemin halihazırda okunabilir imajını sunar. Beden ile ilgili algılama biçimleri ve toplumsal yapı arasında doğrusal bir ilişki söz konusudur. Sosyal beden fiziksel bedenin nasıl algılanacağını, deneyimleneceğini, bedensel sınırları, bedenle ilgili temizlik ve kirlilik kategorilerini belirler. En yalın ifadesi içinde beden bir toplum metaforudur ve toplumun tüm yapılandırıcı etkisini beden üzerinden görmek mümkündür. Douglas'ın da antropoloji geleneği içindeki güçlü etkisine rağmen maruz kaldığı en büyük eleştiri fiziksel bedeni sembolik bir sisteme indigemiş olması ve bedenin insani fenomenolojik boyutu ile faillik potansiyelini sosyal olanın yapılandırma gücü karşısında yok saymış olmasıdır.

Michel Foucault'nun Söylem ve Güç Tarafından Disipline Edilen Uysal Bedeni

Bedenin başına gelenlerin tarihinin izlenmesi ve bu tarihin hiç te doğal olmayan biçimlendirici söylemlerinin soykütüğünün ortaya konulması söz konusu olduğunda şüphesiz akla gelen en önemli isim Michel Foucault'dur. Genel olarak amacını, Batı düşüncesi içinde güç, bilgi ve gerçeklik arasındaki komplike ilişkiyi anlamak olarak tanımlayabileceğimiz Foucault, tarihin, felsefenin ve ahlakın üretilmesine dahil olan yerleşik bilgi modellerini ve epistemolojik kabullerin düzenini bozmayı hedefleyen bir çalışma biçimi olarak "soykütüğü-genealogy" nosyonu ile çağdaş sosyolojik düşünceye büyük katkılar sağlamıştır.

Foucault sosyal yapılandırmacı beden yaklaşımının temel kavramları olarak söylem, güç, iktidar, bedenlerin incelikli kontrol ve denetimi, uysal beden, gözetim, disiplin nosyonlarını tanımlayan ve ilişkisel olarak açıklayan ve bu nosyonlarla yalnızca sosyal teoriyi değil tüm disipliner alanları etkileyen düşünür olmuştur. Söz konusu kavramlar Foucault'nun beden yaklaşımının ve analizinin anlaşılmasının temel bağlamını oluşturmaktadır.

Bu kavramlar içinde söylem Foucault düşüncesinin merkezinde yer almaktadır. *Söylem*, görülebilen, düşünülebilen ve söylenebilen hemen herşey arasındaki ilişki temelini oluşturan, bu ilişkileri üreten ve tesis eden belirli anlam sistemlerini bünyesinde birleştiren derin

ilkeler setidir (Foucault 2011; Dreyfus & Rabinow 1982). Söylem bu bağlamda belirli bir kültürün gerçek saydığı ve gerçek olarak işlev gören bilgi ve kabullerdir. Beden, kendi hakikatlerini üretmek durumunda olan söylemin işlevsel taleplerine göre kaderi belirlenen söylemsel bir yapılandırmadır (Foucault 2007: 57).

Foucault'nun söylem nosyonuna eşlik eden bir diğer kavram *iktidar*'dır. İktidar bedeni kuşatan, bedenle ilgili gerçeklik algısına yön vermeye çalışan her türlü güç ve bilgidir. İktidar basitçe bir kurum ya da yapı değildir; ya da zannedildiği gibi güç sahibi tekil bir birey de değildir. İktidar, her yerde ve her zaman hazır ve nazır bulunan, belli bir toplumda karmaşık bir stratejik duruma verilen addır (2007: 72). Bu iktidarın en önemli özelliği, tepeden inme yasaklayıcı bir güç olarak değil; son derece ikna edici ve üretici incelikli bir ilişkiler ağı içine gömülü olmasıdır. Dolayısıyla bir *söylem, güç ve bilgi olarak iktidar* diğer tüm ilişkiler ağı içine sızan, onları üreten ve en önemlisi kendi öznesini ve direniş noktalarını üreten karmaşık bir tertibattır. Bu tertibatın cilvesi ise, bizi, söz konusu olanın "kurtuluş"umuz olduğuna inandırmasında yatar (Foucault 2007: 118).

Foucault'ya göre, iktidarın bilgi ürettiğini (ve bunu yalnızca bilgiyi yararlandığı için teşvik ederek veyahut da yararlı olduğu için uygulayarak yapmadığını), iktidar ve bilginin birbirlerini doğrudan içerdiklerini; bağlantılı bir bilgi alanı oluşturmadan iktidar ilişkisi olamayacağını, ne de aynı zamanda iktidar ilişkilerini varsaymayan ve oluşturmayan bir bilginin ve bilgi alanının olamayacağını kabul etmek gerekir. Bu bağlamda, bilen öznenin, bilinecek nesnelerin ve bilme tarzlarının, iktidar-bilgi arasındaki bu karşılıklı temel kapsamların ve onların tarihsel dönüşümlerinin etkileri olduklarını gözönüne almak gerekir. Kısacası, iktidara yararlı olan veya ona ayak direyen bir bilgiyi üretecek olan bilgi öznesinin faaliyeti değil de; iktidar-bilgi, onları kateden ve onları oluşturan, mümkün bilgi biçimi ve alanlarını belirleyen süreçler ve mücadelelerdir (Foucault 1992: 33-34).

İktidar öznenin karşısında durmak şöyle dursun, kendi söylemsel öznesini üretir. Birey, toplumun ideolojik temsilinin kurmaca atomudur; ama aynı zamanda, iktidarın *disiplin* denilen bu özgün teknolojisi tarafından imal edilmiş olan bir gerçekliktir (Foucault 1992: 243). Bu oluşturma sürecinde kişi, kendisinin o ahlaki pra-

tiğin parçasını teşkil eden bölümünün etrafına bir sınır çizer, takip ettiği kurala göre konumunu tanımlar, kendisinin ahlaki anlamda mükemmelleşmesini sağlayacak belli bir varoluş kipi belirler. Bunları yapmak için nefsi üzerinde eyleme geçer, kendisini tanımaya girişir, denetler, sınar, geliştirir ve dönüştürür (Foucault 2007: 140).

İktidarın dışlayıcılığı değil fakat diğer tüm ilişkilere içkin oluşu üzerinden anlaşılması gerektiğine vurgu yapan Foucault (2012: 42), bu bağlamda iktidarın baskı kavramına abartılı rol biçen Marksizm taraftarlarına karşı çıkar. Ona göre iktidarın tek işlevi bastırmak olsaydı, iktidar büyük bir üst-ben tarzında, yalnızca sansür, dışlama, engel, içe atma kipiyle işliyor olsaydı, yalnızca negatif bir biçimde uygulanıyor olsaydı, çok dayanıksız olurdu. İktidar eğer güçlüyse, arzu düzeyinde ve bilgi düzeyinde pozitif etkiler ürettiği için böyledir. İktidar bilmeyi engellemek bir yana, onu üretir. Beden üzerine bir bilginin üretilebilmiş olması, askeri ve eğitsel disiplinler bütünü sayesindedir. Fizyolojik, organik bir bilgi ancak beden üzerindeki iktidardan yola çıkarak mümkün olmuştur.

Eski iktidar biçimlerinden farklı olarak yeni iktidar ölüm ile tehtid eden ve cezasını kamusal alanlarda bedensel olarak uygulayan mücbir bir güç değil; yerine, yaşamı bütün olarak disipline eden ve bu disipliner mekanizmasını ürettiği öznenin failliği çerçevesinde işleten, her yerde gözü olan anonim bir güçtür. İktidarın amacı bedeni ortadan kaldırmak, duyumları ve hazları iptal etmek değildir. Bedeni bütün olarak kuşatmak, onu incelikli teknikler ve pratiklerle denetim altına almak ve beraberinde yaşamın tüm boyutlarını ve kitlelerin tümünü aynı anda hesapçı bir sınıflandırmaya, gözetime ve yönetime tabi kılmaktır. Foucault'ya göre, somutta, yaşam üzerindeki bu iktidar, 17.Y.Y.'dan itibaren belli başlı iki biçimde gelişmiştir. Kutuplardan biri ve anlaşıldığına göre ilk oluşanı, bir makine olarak tanımlana bedeni merkez almıştır. Bu bedenin terbiyesi, yeteneklerinin arttırılması, güçlerinin ortaya çıkarılması, yararlılığıyla itaatkarlığının koşut gelişmesi, etkili ve ekonomik denetim sistemleriyle bütünleşmesi, bütün bunlar disiplinleri şekillendiren iktidar yöntemleriyle sağlanmıştır. Bu, insan bedeninin *anatomo-politikası*'dır. Biraz daha geç, yani 18.Y.Y ortasında oluşan ikinci kutup, tür-bedeni, canlı varlığın mekaniğinin etkisinde olan biyolojik süreçlerin dayanağını oluşturan bedeni merkeze almıştır: Bollaşma, doğum ve ölüm oranları, sağlık düzeyi, yaşam süresi ve bunları

etkileyebilecek tüm koşullar önem kazanmıştır; bunların sorumluluğunun yüklenilmesi bir dizi müdahale ve düzenleyici denetim yoluyla gerçekleşmiştir. İşte bu da nüfusun *biyo-politikası*'dır. Beden disiplinleri ve nüfus düzenlemeleri, yaşam üzerindeki iktidarın etrafında örgütlendiği iki kutbu oluşturur (Foucault 2007: 102-103).

Foucault'ya (1992: 31; 2012: 39-41) göre, tarihçlerin beden tarihine el atmalarından beridir epey uzun zaman geçmiştir. Beden, bir nüfus veya tarihsel bir patoloji alanında incelenmiş; beden, ihtiyaçların ve iştahların makamı, fizyolojik süreçlerin ve metabolizmaların yeri, mikrop veya virüs saldırılarının hedefi olarak incelenmiştir. Fakat beden aynı zamanda siyasal bir alanın içine de doğrudan dalmış durumdadır; iktidar ilişkileri onun üzerinde doğrudan bir müdahale meydana getirmektedirler; onu kuşatmakta, damgalamakta, terbiye etmekte, ona azap çektirmekte, onu işe koşmakta, törenlere zorlamakta, ondan işaretler talep etmektedir. Bu konu kapsamındaki en büyük fantazma istençlerin evrenselliğiyle oluşturulan toplumsal bir beden fikridir. Oysa *toplumsal bedeni ortaya çıkaran şey konsensus değildir; bizzat bireylerin bedenleri üzerindeki iktidarın maddiliğidir.* Öncelikli olarak burjuva ve kapitalist toplumlarımızda iktidarın, ruh, bilinç, ideallik adına bedenin gerçekliğini yadsıdığı şeklindeki çok yaygın bir tezden uzaklaşmak gerekir. Gerçekten de iktidarın uygulanmasından daha maddi, daha fiziksel, daha bedensel hiçbir şey yoktur.

Bedenin iktidarın gözünü diktiği ve her an gözetlediği bir konumda yer alması üretici potansiyelinden kaynaklanır. Ancak bedenin üretici gücünün oluşması için onun tabiyet ilişkisi içine alınması ve böylelikle eşzamanlı olarak tabi kılınabilen, kullanılabilen ve geliştirilebilen uysal ve itaatkar bir hale getirilmesi gerekmektedir. Tek kelimeyle disiplin bedenin iktidarını çözmektedir; onu bir yandan artırmak istediği bir yatkınlık, bir kapasite haline getirmekte; öte yandan da bunların sonucu olarak ortaya çıkabilecek enerjiyi, gücü tersine döndürmekte ve onu katı bir bağımlılık ilişkisinin içine sokmaktadır (Foucault 1992: 171).

Disipliner iktidar insanlardan bir şey almak yerine onları terbiye etme görevine sahiptir. Güçleri azaltmak için onları birbirlerine eklemenin değil de, onları artırmak ve onlardan yararlanmak üzere birbirlerine bağlamanın peşindedir. Kendine tabi kılınmış olanları tekdüze ve kitlesel bir şekilde dize getirmektense; onları ayırmakta,

çözümlemekte, farklılaştırmakta, bu ayrıştırma süreçlerini gerekli ve yeterli tekilliklere kadar götürmektedir. Bedenlerin ve güçlerin hareketli, karışık ve yararsız kalabalıklarını, bir bireysel unsurlar çoğulluğu-ayrı küçük hücreler, organik özellikler, genetik kimlikler ve süreklilikler, birleşmelerden oluşan kesitler-halinde "terbiye etmektedir" (Foucault 1992: 213).

Foucault'ya (1992: 166-235) göre 17.Y.Y.'dan sonraki süreç itaatkarlık şemalarında yeni düzenlemelerin ortaya çıktığı dönemdir. Beden aslında tarihin her döneminde ve toplumunda zorlayıcı, baskılayıcı ve sınırlayıcı kuşatmaların hedef nesnesi olmuştur; ancak özellikle 18.Y.Y.'da disiplinler egemenlik kurma formülleri haline gelmişlerdir. Disiplin birey imal etmektedir; bireyleri kendine hem nesne olarak hem de icraatın aracı olarak veren iktidara özgü bir tekniktir. Disipline yönelik kurumlar, adeta bir hal ve gidiş mikroskobu olarak işleyen bir mekanizma salgılamışlardır; bunların gerçekleştirdikleri ince ve analitik bölmeler, insanların etrafında bir gözlem, kayıt ve terbiye aygıtı oluşturmuşlardır. Disipliner iktidar, kendini görünmez kılarak icra edilmektedir; buna karşılık boyun eğdirdiklerine zorunlu bir görünürlük ilkesini dayatmaktadır

Hapishanenin Doğuşu (1992: 252-261) adlı kitabında Foucault modern gözetim mekanizması olarak Bentham'ın *Panopticon* şeması ve düzeneğinden söz eder. Tutukluda, iktidarın otomatik işleyişini sağlayan bilinçli ve sürekli bir görülebilirlik halini yaratmak olarak bu düzenek, iktidarı otomatikleştirmekte ve bireysellikten çıkarmaktadır. Foucault'ya göre bu düzenek toplumsal bünyenin içinde yayılmaya yönelmiştir. Bu gözetim tekniği ile bedenin hem hakiki olarak yakalanması hem de sürekli gözleme tabi tutulması sağlanmaktadır.

Bu bağlamda Foucault'ya (1992: 271-272) göre, toplumumuz gösteri değil, gözetim toplumudur. Bir disipline etme biçimi olarak *gözetleme her yerdedir ve herkes tarafından uygulanmaktadır*. Dolayısıyla, disiplin ne bir kurumla ne de bir aygıtla özdeşleşebilir: o bir iktidar tipi, iktidarı icra etmenin bir tarzı olup, koskoca bir aletler, teknikler, usuller, uygulama düzeyleri, hedefler bütünü içermektedir; o bir iktidar fiziği veya anatomisidir, o bir teknolojidir.

Beden üzerinde uygulanan gücün, bireysel düzelmde "anatomopolitics" ve kitlesel düzlemde "bio-politics" (2007) olarak ikiye ay-

rıldığına işaret eden Foucault, gücün ürettiği bir bilgi alanı olarak tıp biliminin kendi uzman kadrosu yoluyla bireysel bedenlerin, gözetim alanları ve kurumları olarak da akıl hastaneleri, fabrikalar, cezaevi ve okullar yoluyla kitlelerin bedenlerinin düzene sokulduğunu belirtir. Güç tüm bu iktidar odakları bağlamında hem kendi bilgisini üretmekte hem de bedenler üzerinden kişilerin kontrolünü sağlamaktadır. Tıp, psikiyatri, demografi ve istatistik gibi disiplinlerin ortaya çıkışıyla modern bedenler sayılmakta, sınıflandırılmakta, normallik ve anormallik kategorileri çerçevesinde disipliner programlar içine alınmaktadır. Üretilen bilgi, kendi kurumsal yapılanmasını beraberinde getirmekte ve bu kurumlar bireyleri kendilerini nasıl disipline edecekleri yönünde eğitmektedir.

Bu süreçlerin beden açısından en önemli sonuçlarından biri bedenin medikal söylem ve bilgi çerçevesinde patolojileştirilmesi ve yeni bir cinsellik biliminin üretilmesi olmuştur. Foucault'nun yapılandırmacı beden yaklaşımının cinselliğin üretilmesiyle ilgili olan yönü, yaklaşımın özellikle Feminist Teori içinde kendine önemli bir yer bulmasını sağlamıştır. Çünkü cinselliğin üretimi tüm bedenlerin değil; fakat özellikle kadın bedenlerinin patolojikleştirilmesidir.

Foucault'ya (2007: 82, 109) göre cinsellik tarihsel olarak üretilmiş bir tertibattır. Cinsellik belirtke ya da gösterge değil, nesne ve hedeftir. Ve ona önemini veren şey enderliği ve muğlaklığı değil; ısrarı, aldatıcı mevcudiyeti ve her yerde hem kışkırtılan hem ürkülen olmasıdır. İktidar cinselliği biçimlendirir, ortaya çıkarır ve ondan, kaçmaması için hep denetim altına almak gereken bollaşan bir anlam olarak yararlanır; cinsellik anlam değeri olan bir etkidir. Cinsellik güncel iktidar tertibatlarına bağlıdır; 17.Y.Y.'dan bu yana yükselen bir gelişme gösterir; o zamandan beri cinselliğe destek olan düzen üremeye yönelik değildir; bu düzen, kökendinden beri bedenin yoğunlaşmasıyla-bedenin bir bilgi nesnesi ve iktidar ilişkileri içindeki bir öğe olarak değer kazanmasıyla-ilintilidir.

Bu süreç bağlamında burjuvazi 18.Y.Y. ortasından itibaren bir cinsellik edinmeye ve ondan yola çıkarak özgül bir beden, sağlığıyla, hijyeniyle, üreteceği soy ve ırkla bir sınıf bedeni oluşturmaya çabalayan kesim olmuştur. Yapmaya uğraştığı, bedeninin kendi kendini cinselleştirmesi, cinsel organın kendi bedeninde vücut bulması, cinsel organla bedenin bir tür iç evlilik yapmasıdır. Kendisinin icat ettiği bir iktidar ve bilgi teknolojisi aracılığıyla kendi cinsel etkin-

liğinin kuşatılmasıyla, burjuvazi kendi bedeninin, duyumlarının, hazlarının, sağlığının ve yaşamını sürdürmesinin yüksek siyasal bedelinin önemini vurguluyordu. Ancak, cinsellik tertibatının el attığı ilk kişilik, cinselleştirilenlerin birincileri arasında yer alan ilk insan, bir değer olarak yerini almak zorunda olduğu sosyeteyle kendisine yeni karılık ve analık zorunlulukları yükleyen ailenin sınırında yer alan boşta gezen kadındır: Böylece sinirli kadın, sıcak basan kadın ortaya çıkmış, kadının histerikleştirilmesi, yerleşmesini bu bağlamda bulmuştur (Foucault 2007: 91-94).

Kadın bedeninin histerikleştirilmesi, Foucault'ya (2007: 79-80) göre üç yönlü bir süreçtir. Kadın bedeni, bütünüyle cinsellikle dolup taşan bir beden olarak çözümlenmiştir (yani nitelenmiş ve safdışı bırakılmıştır); bu beden, kendisine içkin patolojinin etkisiyle tıbbi uygulamalar alanıyla bütünleştirilmiştir; ve (düzenli doğurganlığını sağlamak zorunda olduğu) toplumsal bünye, (esas ve işlevsel öğesi olmak zorunda kaldığı) aile düzlemi ve (ürettiği ve biyolojik-ahlaksal bir sorumluluk çerçevesinde eğitimi boyunca güvence vermek zorunda olduğu) çocukların yaşamıyla organik bir iletişime sokulmuştur.

Cinsel tuhaflığın tıbbileştirilmesi bağlamında, cinsel gariplikler sağlık teknolojisinin ve patolojik olanın alanına girmiştir. Seks tıbbi ya da tıbbileştirilebilir bir şey olduğu andan itibaren organizmanın kökünde, derinin yüzeyinde ya da davranışın tüm belirtkelerinde aranması gereken bir yara, aksaklık, ya da belirti gibidir. Böylece cinselliğin yükümlülüğünü üstlenen iktidar, bedenlere dokunmayı bir görev bilir; onları gözleriyle okşar; onların belirli bölgelerini yoğunlaştırır; yüzeyleri elektriklendirir, karışıklık alanlarını dramatikleştirir (Foucault 2007: 40).

İtiraf mekanizması cinselliğe ilişkin hakikat üretiminin bir kaynağı ve yöntemi olarak tıbbi alan içine girmiştir. İtiraf tıbbi müdahale ve tedavinin bir gerekliliği olarak, gerekli zamanda ve yerde gereken kişiye yapıldığında söyleyen kişiyi iyileştirecektir. Ezcümle, cinsellik bu süreçten sonra yüksek derecede patolojik hassasiyete sahip bir alan olarak ortaya çıkar: Diğer hastalıklar için bir yansıma alanı olmaktan başka, güdüyü, eğilimleri, imgeleri, hazzı ve davranışı da kapsayan özgün bir hastalık tanımının odağı haline gelir (Foucault 2007: 56).

Foucault'yu okuyan hemen herkes bedenleşme deneyimimizin-her ne kadar deneyim kavramı kendisi tarafından göz ardı edilmiş olsa da-kendimizin de ikna olmuş bir şekilde parçası olduğumuz disipline edici pratikler ve düzenlemeler içinde geri döndürülemez bir şekilde zapturapt altına alındığı düşüncesine kapılır. Bu düşünceyi ortaya çıkaran en önemli ayrıntı, bedensizleşme deneyimimizi ve uysal bedenlerimizi ikna edici ve kaçınılmaz bir gerçeklik senaryosu olarak algılıyor oluşumuzdur.

Bütün olarak değerlendirildiğinde, Foucault'nun beden yaklaşımı ve analizi özellikle fenomenolojik zaviyeden maruz kaldığı tüm eleştirilere rağmen, analizinin kapsamı dışında tutulmuş olsa da içinde yaşadığımız postmodern deneyim bağlamında kültür mantarı ve saksı çiçekleri misali ehlileştirdiğimiz, bakımını yaptığımız, disipline ettiğimiz, ölçtüğümüz, biçtiğimiz ve sınıflandırdığımız bedenlerimizle olan ilişkimizi yapılandıran bilgi, güç ve söylem ağlarının işleyişini anlamamız ve en önemlisi tüm bu işleyişin ikna edici bir gerçeklik algısı yaratma potansiyeli olduğunun farkına varmamız açısından son derece önemlidir.

Foucault'nun yaklaşımı ve çalışmaları bedenin sosyal olarak yapılandırıldığı görüşüne sahip çıkan uzmanlar açısından özellikle yapılandırmanın boyutlarına karar verilmesi noktasında adeta bir ölçü olarak işlev görmüştür. Bu çerçevede yapılandırmacı yaklaşımın kendi içinde yapılandırmanın ölçüsünü çok daha radikal boyutlarda gören ve yapılandırmanın ölçüsünü fenomenolojik boyutlarla birlikte değerlendiren iki eğilim ortaya çıkardığı söylenebilir. Tüm bu katkılarına rağmen, Foucault'nun beden yaklaşımı pek çok açıdan eleştirilmiş ve bedenin teorize edilmesiyle ilgili yeni sorgulamaların ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Pek çok uzmanın ortak görüşüne göre Foucault biyolojik bir özcülükten uzak durmaya çalışırken, bedeni bütünüyle söylemin bir etkisi olarak görerek bir başka özcülüğe ve indirgemeciliğe düşmüştür. Bu durumun ortaya çıkardığı en önemli sonuç materyalliğinden bütünüyle çıkarılmış bedensizleştirilmiş bir bedensellik nosyonudur. Bedenin kanlı ve canlı materyal boyutu görünürlük kazanmak için her durumda söylemin etkisine muhtaç gibi görünmektedir. Dolayısıyla Foucault yaklaşımının eleştirilen en önemli yönü, bedeni aşırı bir soyutlamaya tabi kılması olmuştur.

Sosyal teori içinde beden konusunu ele alan en önemli isimlerden biri olan ve beden yaklaşımı açısından Foucault'dan oldukça etkilenmiş olan Bryan S. Turner'ın (1996: 74) eleştirisine göre, Foucault yapısalcılığı bir bakıma Kartezyen rasyonalizmine bir tepkidir. Kartezyen devrimi, kişinin tanımlanmasında akla öncelikli bir konum vermişti ve bedene basitçe bir makine olarak aşağı bir statü vermişti. Bir açıdan Foucault, subjektivitenin önemini yadsıyarak ve modern söylemin odak noktası olarak bedeni görerek bu durumu geri getirmiştir. Ancak, Kartezyenciliği reddetmek, insan varlığının ve bilincinin bedensel doğasını reddetmeyi gerektirmez. İnsan yaşamının bedenselliğini kabul etmek, insan bedeninin doğasının aynı zamanda kültürel ve tarihsel aktivitenin bir etkisi olduğunu reddetmeyi gerektirmez. Beden hem doğaldır hem de kültürel.

Bedeni söylemin etkisine teslim etmesi ve aşırı soyut bir boyuta taşımasının yanında Foucault'nun yaklaşımının ortaya çıkardığı en büyük problem söylem karşısında etkisizleşen ve kaçacak yeri olmayan bedensel ve deneyimsel insan failliği'dir. Foucault'nun yaklaşımı içinde aktif, deneyimleyen ve niyetsel bir varlık olarak fenomenal bedenin failliği ortadan kalkmıştır. Aktif anlamlar üreticisi olarak dönüştürücü potansiyele sahip olan beden, pasif bir nesne haline gelmiştir (Turner 2012b: 68).

Bu bağlamda yalnızca failliğin pasifize edilmesi değil; fakat aynı zamanda tüm bedenlerin zaman ve mekana bakılmaksızın söylem tarafından aynı şekilde ve boyutlarda yapılandırılması problemi söz konusudur. Shilling'in (2003: 71) de belirttiği gibi Foucault, bedenin söylem karşısındaki reaksiyonlarına ve söylemi etkileme potansiyeline yer bırakmamıştır.

Feminist zaviyeden eleştiri getiren Grosz'a göre (1994: 156-157), bedenin söylem için boş bir levha ve ham bir materyal olarak görülmesi son derece problematiktir. Söylemin etkisi reddedilemez; ancak bu etkinin değerlendirilmesinde spesifik materyallik modları göz önünde bulundurulmak zorundadır.Kadın ve erkek bedenleri üzerine kazınan tek ve aynı söylem, her zaman aynı şey anlamına gelmez ve aynı metinsel sonucu üretmez. Ancak Foucault için beden nötral, cinsel olarak farksız ve soyut bir bedendir. Birkaç paragraf hariç tutulacak olursa, sözü edilenin yalnızca erkek bedenleri olduğu görülür. Histeriyi, gücün kadın bedenlerine sızmasının bir etkisi olarak gören Foucault, kadınların heteroseksüel monogami-

nin ve kültürel olarak kadınlara atfedilmiş sosyal ve cinsel rolün talepleri ve gereklilikleri karşısında bir direniş formu olarak kadınların stratejik olarak histeriyi tasarrufları olasılığını göz ardı eder.

Foucault iktidarı tanımlarken, onun hep mevcut olduğunu ve ona karşıt olarak çıkarılan şeyi de kendisinin oluşturduğunu belirtir. Ona göre iktidarın olduğu yerde direniş de vardır ve direniş hiçbir zaman iktidara göre dışsal bir konumda değildir. İktidar ilişkileri direniş noktalarının çoklukları uyarınca var olabilirler (2007: 64-74). Foucault'nun direnişi imkansız ve etkisiz hale getiriyormuş gibi görünen bakış açısı ve direniş ile ilgili yeterince açılım yapmamış olması yaklaşımının eleştirilen bir diğer yönüdür. Foucault'nun bu yaklaşımı, kültürün ve temsil ettiği söylemin bireyler ve bedenler üzerinde oluşturduğu birikmiş bastırma ve baskılanma etkilerini yine kendi bünyesinde icad ettiği ritüelistik pratikler bağlamında süspanse etme mekanizması ve kaosu kendi güvenli sınırları içinde semptomatik olarak tedavi etme stratejisi göz önünde bulundurulduğunda son derece doğrudur. Ancak Foucault, kültürel mekanizmaların yapısal düzlemde ortaya çıkardıkları düzen görünümünün altında deneyimsel olarak söylemlerin sorgulamaya tabi tutulduğunu, alt üst edildiklerini ve kişisel subjektiviteler çerçevesinde yeniden anlamlandırıldıklarını ve tüm bu direniş sürecinin sembolik ve yapısal boyutta değil deneyimsel düzlemde meydana geldiğini göz ardı etmiştir. Foucault, söylemlerin bedenler üzerinde bir ikna mekanizması kullanarak etkili olduğunu belirtir. Ancak söylemler fenomenolojik boyutta her zaman ikna etme gücüne sahip olmayabilir. İktidar da her zaman ikna olmamış bedenlerin devamlı bir deneyim akışı içinde ne şekilde direniş göstereceğini denetleyemeyebilir.

Turner'ın (1996: 173-174) görüşüne göre, söylemin sorgulanmadan sahiplendildiğini varsaymak mümkün değildir. Söylemler, rutin olarak ve çeşitlenmeyen bir biçimde aynı etkileri üreten dilsel makineler değildirler; fakat, olası sosyal yapılanma modları ve duruma bağlı olarak beklenmedik elementini bünyesinde barındıran sonuçlar üretirler. Söylemlerin etkilerini sosyal bağlamlardan ayrıştırmak mümkün değildir. Her durumda, birbiriyle mücadele eden beden rejimleri ile söylemlerin çoğulluğu söz konusudur. Foucault, bizler yalnızca dil yoluyla bir şeyi biliriz ve farklı diller farklı bilgiler üretir argümanı noktasında Nietzsche'ye dayanmış olmasına

rağmen; Nietzsche'nin dil görüşünün çok önemli iki yönünün hakkını vermez. Birincisi, Nietzsche, insan hayvanının yalnızca işaret alıcı bir hayvan olmadığını; fakat aynı zamanda işaret-icad edici bir hayvan olduğunu işaret eder. İkinci olarak, ne söylemler ne de disiplinler, boşlukta salınan otonom pratikler değillerdir; fakat, sosyal grupların, ekonomik sınıfların ve politik organizasyonların derin olarak gömülmüş özellikleridir. Nietzsche'nin belirttiği gibi, söylemlerin kendileri, sosyal grupların kendi iradelerini ve potansiyellerini sonu gelmez gerçekleştirme mücadelesinin sonuçlarıdır.

Foucault yaklaşımının eleştirilen bir başka yönü, bedenin söylem dışında özgür ve el değmemiş bir ontolojisinin olmadığını ileri sürmesine rağmen, ilkel bedenin masumiyetini varsayan romantik bir tavır ortaya koymasıdır. Romantik addedilen bu görüş, söylemden önce doğa ve beden vardı gerçeği doğrultusunda doğru sayılır. Ancak doğa içindeki dolaysız bedenleşme deneyiminin tarihin hangi aşamasında arandığı meselesi bu noktada oldukça önemlidir. Foucault'nun modern yaşamın normalize edici baskılarından azade olarak özlemini çektiği Antik Yunan kültürü, dolaysız bedenleşme deneyiminin aranabileceği bir dönem değildir. Çünkü, sembolik kültürün ve söylemin ortaya çıkmasıyla, her dönem ve bağlamda bedensizleşmenin yolunu açan gerçeklik rejimleri ve iktidar mekanizmaları zaten var olmuştur. Antik Yunan ve modernizasyon deneyimi yalnızca bu sürecin müteakip uzantılarıdır.[3]

Yapılaşma Teorisi ve Dönüşlü İlişkiler Ekseninde Beden: Bourdieu ve Giddens

Sosyal yapılandırmacı beden yaklaşımı bedeni ve özneyi söylemin etkisi altında pasifize etmesi ve yapılandırmayı tek yönlü işleyen bir süreç olarak görmesi bakımından eleştirilmiş ve beraberinde beden ve sosyo-kültürel yapı arasındaki ilişkiyi karşılıklı ve etkileşimsel olarak tanımlayan yapılaşma (structuration) yaklaşımının ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Yapılaşma teorisi temelde yapı ve faillik arasındaki karşıtlığı gidermek üzere geliştirilmiştir. Dolayısıyla bu yaklaşım, sosyal yapılandırıcı ve fenomenolojik yaklaşım arasında adeta bir orta yol sun-

3 Foucault düşüncesini eleştirel olarak ele alan bir başka kaynak için bkz. (Baudrillard 2013).

maktadır. Beden ve bedenleşme süreçleri bağlamında yaklaşımın vurguladığı en önemli nokta, bedenin ve toplumun karşılıklı olarak birbirini etkilemesi ve bedenin hem sosyal pratiklerin bir alıcısı hem de kendi çevresini aktif olarak etkileyen bir fail olmasıdır. Beden sahip olduğu tüm materyal potansiyelleri ve imkanlarıyla sosyal eylemin temeli olmakla birlikte, aynı zamanda sosyo-kültürel yapının somutlaştığı yerdir. Shilling'in deyimiyle, sosyal aktörler, bedenin imkanları ve kapasiteleri yoluyla/içinde hem sosyal çevrelerini yaratırlar hem de sosyal lokasyonlarının onların bedenleri üzerinde yarattığı etki tarafından şekillendirilirler (2005: 69). Beden ve toplum yalnızca etkileşim içinde değildir; fakat devamlı olarak birbirini karşılıklı olarak yapılandırmaktadır. Yaklaşımın en önemli yönü bedene ve insani failliğe yapılandırıcı bir rol biçmiş olmasıdır.

Yapılaşma teorisi çerçevesinde bedenle ilgili tespit ve analizleriyle bilinen en önemli isimler Pierre Bourdieu ve Anthony Giddens'tır.

Bu isimler içinde Pierre Bourdieu, çalışmalarıyla, toplumun oluşturucu bir bileşeni ve sosyal eşitsizliklerin devam ettirilmesi olarak fiziksel sermaye formasyonu içinde bedenin merkezi önemine vurgu yapması açısından, klasik sosyolojinin ilgilerinin ötesine geçmiştir (Shilling 2003: 127). Özellikle beden sosyolojisi alanında Bourdieu'nun beden yaklaşımı hakim paradigma konumundadır.

Bourdieu'ya göre (1990: 25) beden ve sosyal yapı arasındaki karşılıklı yapılandırma söz konusudur ve bu bağlamda, objektivizm, bedensel deneyimlerin sosyal kurumların bir önkoşulu olduğu ve sosyal kurumlar tarafından şekil verildiklerini anlamamızda başarısız olurken; fenomenoloji ile ilişkili subjektivizm, deneyimlerin vuku bulduğu bağlamların varlığını ve gelişimini açıklamayı imkansız kılar. Ona göre beden hem sosyal dünya içindedir hem de sosyal dünya bedenin içindedir. Bourdieu'nun teorisi, diğer yapılandırmacı yaklaşımlardan farklı olarak bedenleşmiş aktif insani failliğe yer açar.

Bourdieu, ilk olarak Marcel Mauss (1973) tarafından ortaya konulan *"habitus"* kavramını daha da geliştirerek sosyal yapı, sosyal alan ve beden arasındaki karşılıklı ilişkiyi açıklar. Buna göre habitus, insanın varoluşu ya da bedenleşmiş toplumsallık olarak, dünyayı belirli bir dünya olarak var eden şeydir. Habitus bedenleşmiş ve so-

mutlaşmış toplumsallıktır. Toplumsal olanın bedenlerde-biyolojik bireylerde inşa edilmesiyle ortaya çıkan, dayanıklı ve aktarılabilir algı, beğeni ve eylem şeması sistemleridir. Sosyal alan habitusu yapılandırıcı bir etkiye sahiptir. Habitus, bir alanın ya da kesişen bir dizi alanın içkin zorunluluğunun somutlaşmasının ürünüdür. Habitus enerji yaratmaya değecek, mana ve değer taşıyan anlamlı dünya olarak alanın kurulmasına katkıda bulunur (Bourdieu 1990: 52-65; Bourdieu & Wacquant 2003: 117-119).

Habitus ve bedenleşme bağlantılıdır ve Bourdieu'nun (1984: 190) ifadesiyle insanların bedenlerine muamele etme biçimleri habitusun en derin yönelimlerini ortaya koyar. Bourdieu'nun teorisi içinde habitus ve beden öncelikli olarak içinde konumlandığı sosyal sınıfların etkisini taşır ve sınıf kültürüne dair tüm yönelimler bedenleşerek aktif bir biçimde sosyal eşitsizliklere katkı sağlar. Habitus insanların sosyal lokasyonlarının ve sınıflarının bağlamı içinde biçimlenir ve onlarda bu konumlara bağlı olarak belirli zevkler ve dünya görüşleri oluşturur. Bu süreç bireyler tarafından bir baskı olarak deneyimlenmez; fakat onlar tarafından benimsenir.

Beden, sınıfsal tercihlerin, beğenilerin, zevklerin ve anlamların tercihleri doğrultusunda üzerine yatırım yapılan bir sermaye özelliği gösterir. Öncelikle fiziksel bir sermaye olarak beden, diğer sosyal alanlara katılımıyla farklı sermaye formlarına dönüşür. Fiziksel sermaye, ekonomik, kültürel ve sosyal sermayeye dönüşür.

Bourdieu'ya (1984, 1990) göre tek başına ekonomik sermaye bireyin sosyal konumunu kısmi olarak açıklayabilir. Ekonomik sermayeye göre ölçülmesi daha zor olan sermaye formları bazı insanların ekonomik sermaye yetersizliğine rağmen neden sosyal sınıflar arasında geçiş yapabildiklerini açıklar. Sınıfsal konumlar fiziksel sermayenin diğer sermaye formlarına dönüşme potansiyelini belirler ve çok açıktır ki, üst sınıfların fiziksel sermayelerini diğer sermaye formlarına dönüştürme imkanı daha fazladır.

Distinction (1984: 190) adlı çalışmasında Bourdieu, sosyal sınıfların birbirinden farklı zevklere ve yönelimlere sahip olabileceğini ve bu bağlamda sosyal sınıf, yiyecek ve beden şekli tercihleri arasında önemli bağlantıların olduğunu belirtir. Yiyecek zevki aynı anda hem her sınıfın bir bedeni olduğu hem de yiyeceklerin her sınıf bedeni üzerinde etkilere sahip olduğu düşüncesine dayanır.

Yiyeceklerin etkileri bedenin sağlamlığına, sağlığına ve güzelliğine etki edebilir ve bu etkileri değerlendirmede kullanılan kategoriler bir sınıf için önemli iken, bir diğeri için önemsiz olabilir. Sınıfa özgü kültürün bileşeni olarak zevk beden yoluyla doğaya dönüşür.

Bourdieu'nun beden yaklaşımı bedenin materyal boyutlarını içermesi ve bedeni yalnızca sosyal yapının edilgen nesnesi olarak görmemesi açısından ana akım sosyal yapılandırmacı beden görüşünden ayrılır. Ancak Bourdieu, neredeyse tüm yapılandırmacı yaklaşımların eleştirildiği nokta olarak bedenin fenomenolojik boyutları ile ilgili çok az şey söylüyor olması bakımından eleştirilir. Shilling'e göre, Bourdieu'nun sembolik değerin taşıyıcısı ve fiziksel sermaye olarak beden analizi, biyolojik ve sosyal fenomen olarak beden görüşünü içeriyor olarak görülebilir. Yine de, kendisi, insan bedenleşmesinde biyolojik süreçlerin önemi ile ilgili herhangi bir detay ile ilgilenmez (2003: 129).

Turner da , Bourdieu'nun teorisinde yaşanan bedenin fenomenolojisine yer olmadığı ve teorinin bu şekliyle bedenin kültürel kodların taşıyıcısı olduğu deterministik ve yapısalcı bir mantık taşıdığı kanaatindedir. Ayrıca Bourdieu'nun sosyolojisinde genel olarak pratik nosyonu oldukça merkezi bir konumda olmasına rağmen, performans yeterince işaret edilmemiş bir nosyon olarak durmaktadır (1992: 90-91; 2012b: 70).

Bizce Bourdieu'nun beden yaklaşımındaki en düşündürücü nokta, Shilling'in (2003: 205) ifadesiyle habitus'un bilinçaltı bir düzlemde iş görüyor olması ve bireylerin kendilerine dayatılan bu yönelimlerden nasıl kaçabileceklerini gözlemlemeyi zorlaştırmasıdır.

Tıpkı Bourdieu gibi bedeni hem sosyal yapılar tarafından şekillendirilen hem de sosyal yapıların aktif üretici olarak gören bir diğer teorisyen Anthony Giddens'tır. Şüphesiz Giddens'ın beden teorisine yaptığı en önemli katkı, modernite ve üst modernite koşullarında bedenlerimizle olan refleksif ilişki ile ilgili analizlerine dayanmaktadır.

Giddens'a göre, modernliğin bedeni de etkileyen en önemli sonuçlarından biri refleksif bir kendilik ve kimlik algısıdır. Uygulamalı bir kendini-gözleme sanatı (2014: 104) olarak modernitenin refleksivitesi, toplumsal etkinliğin çoğu yanının ve doğayla maddi ilişkilerin yeni malumatlar veya bilgiler ışığında sürekli gözden geçirilmeye

açık olmasını ifade eder (2014: 35). Modernitenin gelenek-ötesi düzeninde ve yeni dolaylı deneyim biçimleri zemininde, bireysel kimlik refleksif olarak düzenlenen bir çaba haline gelir. Tutarlı ancak her zaman gözden geçirilen biyografik anlatıları sürdürmeyi içeren "refleksif benlik tasarımı" soyut sistemlerin süzgecinden geçen bir çoğul seçimler bağlamında yer alır. Refleksif benlik tasarımı kendini gerçekleştirme ve kendine-hakimiyet programları üretir (2014: 16, 20).

Üst modern koşullarda sadece belirli hayat tarzlarını sürdürmekle kalmaz, aynı zamanda büyük ölçüde böyle yapmak zorunda kalırız. Hiçbir seçime sahip olmayıp seçmek zorundayızdır. Bir hayat tarzı, bir bireyin benimsediği az çok bütünlük içindeki bir pratikler topluluğu olarak tanımlanabilir. Bunun nedeni sadece bu tür pratiklerin ihtiyaçları karşılaması değil, aynı zamanda özel bir bireysel-kimlik anlatısına maddi bir biçim kazandırmalarıdır (Giddens 2014: 110).

Giddens'a göre (2014: 19, 106-106, 133, 136, 272) benliğin refleksivitesi, soyut sistemlerin etkisiyle bağlantı içinde, psişik süreçler kadar bedeni de kapsamlı olarak etkiler. Bu bağlamda beden salt pasif bir nesne olmaktan ziyade bir eylem sisteminin parçasıdır. Bedensel süreçlerin gözlenmesi failin kendi davranışlarına gösterdiği sürekli refleksif dikkatin ayrılmaz bir parçasıdır. Bedenin gündelik hayatın etkileşimleri içinde pratik olarak yer alması tutarlı bir bireysel-kimlik duygusunu sürdürmenin temel unsurlarından biridir ve dış görünüş refleksif benlik tasarımının merkezi bir unsuru haline gelir. Üst modern koşullarda, bedenlerimizi tasarlamak gibi bir sorumluluğumuz vardır ve beden, benlik gibi (refleksif olarak organize edilen süreçlerle ve sistematik olarak düzenlenen uzmanlık bilgisiyle bağlantılı) bir etkileşim, elde-etme ve yeniden-elde etme alanı haline gelir.

Üst modernite koşullarında anlatısal bir kendiliğe uygun hale getirilme sürecine tabi olan beden, Giddens'ın yaklaşımı içinde zannedildiği kadar pasif değildir. Ona göre, bedensel süreçlerin ve bedensel gelişimin refleksif olarak elde-edilmesi yaşam politikası tartışmaları ve mücadelelerinin temel bir unsurudur. Bu noktanın vurgulanması bedenin metalaşmaya veya Foucault'un kullandığı anlamda "disiplin"e tabi salt durağan bir varlık olmadığını görmek açısından önemlidir. O halde beden esasen özgürleşmeci politika alanı olacaktır. Vurgu böylece bedenin içine düştüğü baskıdan öz-

gürleşmesine yapılacaktır. Üst modern koşullarda beden, daha önce benlikle ilişki içinde olana göre çok daha az itaatkar olacaktır; zira refleksif bireysel-kimlik tasarımında beden ve benlik arasında yakın bir koordinasyon vardır. Beden –aktif eylem içinde yer alırken-bireyin geliştirdiği kimlikle daha doğrudan ilişkili hale gelir (2014: 272).

Sosyal yapının sınırlandırmaları Giddens'ın yaklaşımı içinde, eyleyici insan faillerini pasif kuklaları haline getirmez. Beden kendi fiziksel karakteristikleriyle eyleyen failin yerlemidir ve bir yandan insan eylemlerini sınırlandırmakla birlikte, gündelik yaşamın akışını değiştirme ve ona müdahale etme imkanı sağlar (Shilling 2003: 174).

Turner'ın görüşüne göre, Giddens'ın teorisi içinde beden sınırlandırıcı çevrenin bir özelliğine indirgendiği için, bu bağlamda beden failin ve failliğin gerekli bir özelliği olarak eylem teorisine ya da yapılaşma teorisine giriş yapamaz. Aktör, düşünen ve seçen bir faildir; hisseden ve fail olan değildir. Giddens sosyal aktörün farkındalığını savunmaya çalışır ve bu çerçevede tüm eylemler niyetseldir ve aktörler kendi eylemlerini refleksif olarak gözlemlemelidir (1992: 72-87). Shilling (2003: 175, 2005: 64-65) de Giddens'ın teorisinde bedenin daha çok bir sınırlandırma olarak öne çıktığına işaret eder ve doğa ile kültür arasında yaptığı ayrımın bedenin analizine katkı sağlamadığını vurgular.

Beden görüşüne yöneltilen eleştiriler bir kenara bırakılacak olursa, çağdaş deneyim içinde bedenleşmenin boyutlarını daha detaylı ele aldığımız bölümde de değindiğimiz Giddens'ın üst modernitenin öncelikle kendilik ve beraberinde beden algısı üzerinde işlettiği yerinden çıkarıcı mekanizmalar, diğer bir deyişle üst modernitenin yarattığı proje bedenselliklerle ilgili analizleri oldukça önemli katkılardır. Ancak Giddens'ın modernitenin yarattığı olumsuz koşullar karşısında etkileyici bir eleştirel tavır ortaya koyduğunu söylemek çok zordur. Giddens, modernite koşulları karşısında uyum sağlayamayan ve sürece aktif olarak katılım gösteremeyen bireyleri, narsisizm tartışması kapsamında patolojik addeder. Ona göre (2014: 221-250) çok genel düzeyde, insan failler dışsal eylem koşullarını asla pasif olarak kabullenmez, bu koşullar üzerinde az veya çok sürekli düşünür ve onları kendi özel koşulları ışığında yeniden inşa ederler; özellikle modernite koşullarında bireysel düzlemde olduğu kadar kollektif düzeyde de toplumsal hayatın artan refleksivitesine bağlı kapsamlı kolektif elde etme alanları vardır ve mikro eylem

ortamları şekillendirmeye açıkken daha büyük sosyal sistemlerin kontrol-dışı bir arka plan ortamı oluşturdukları fikri geçersizdir. Diyet gibi bedensel rejimler çağdaş yaşam tarzının ortak bir niteliğidir ve modern toplumların ortaya çıkışıyla çoğu bireyin önceki dönemlere göre daha güçsüz olduğu genellemesini kanıtlamak için epeyce uğraşmak gerekir. Refleksif benlik tasarımı, zorunlu olarak bir ölçüde metalaştırıcı etkilere karşı bir mücadeledir; bununla beraber metalaşmanın bütün yönleri benlik açısından olumsuz değildir.

Giddens modernitenin sınırlılıkları yanında bireylere geleneksel süreçlerden farklı olarak pek çok imkan ve fırsat tanıdığını belirtmektedir. Halbuki çalışmalarının (1994, 2014) genelinde bireye tanınan bu fırsatların bastırma mekanizmalarının bir ürünü oldukları, bireyin varolusal sorularla karşılaşmasını engelledıklerini belirtilmektedir. Ona göre modernitenin koşullarında aktif bir faillik sergileyememek doğrudan koşulların bir sonucu değildir. Bizce tam bu noktada Giddens kitabı boyunca sözünü ettiği, modernitenin deneyimleri tecrid etmesi hatasına kendi düşmektedir. Giddens modernitenin metalaştırıcı etkisi olabileceğini ancak nadiren bireylerin bunları eleştirmeden kabullendiklerini ileri sürmektedir. Bu bakış açısından yola çıkılırsa, kadınların tarihsel süreçte ve günümüzdeki baskılanma durumlarını, eleştirel bir süreçten geçirmelerine rağmen kendileri tarafından kabullenilmiş bir şey olarak görmemiz gerekir. Her ne kadar Giddens'ın çalışması genel olarak modernitenin olumsuzluğunu gözler önüne serme girişimi izlenimi verse de, fenomenolojik ve spesifik deneyimler noktasına gelindiğinde modernite koşullarında tutunamayan bireylerin bir adaptasyon ve eksik faillik problemi yaşadıkları yönünde bir yorumla karşılaşılır. Halbuki Giddens çalışmasının girişinde sosyal bilimlerin yapılaşma sürecine etkilerini, bu bağlamda da bizce kendi yaklaşımı için de değerlendirilmesi gereken, şu cümleyi kurmaktadır: "Onlar sadece toplumsal süreçler hakkında üretilen çalışmalar değil, aynı zamanda bu süreçleri bir ölçüde inşa eden materyallerdir" (2014: 12).

Bryan S. Turner'ın Epistemolojik Pragmatizmi ve Beden Sosyolojisinin İlkeleri

Çağdaş disipliner bağlamda bedenin sosyolojik düşünce çerçevesinde teorize edilmesinde ve zamanla beden sosyolojisi adıyla verimli bir çalışma alanının ortaya çıkmasındaki katkısıyla akla gelen ilk isim Bryan S. Turner'dır. Turner'ın çalışmaları günümüzde be-

den konusuyla ilgilenen hemen her araştırmacının temel başvuru kaynağı konumundadır.

Turner'ın katkılarını iki düzlemde değerlendirmek mümkündür: Birincisi bedenin yeterli bir analizini mümkün kılacak ve beden sosyolojisinin temel ilkelerini içine alacak teorik bir yaklaşım ortaya koymak ve ikincisi de bu yaklaşım çerçevesinde bedenin tarihsel, sosyal ve kültürel yapılar ve süreçler tarafından nasıl yapılandırıldığını analiz etmek. Bunun yanında Turner'ın beden yaklaşımı ve analizinin kendi içinde statik bir yapı ortaya koymadığını ve zamansal süreçte daha yoğun bir sosyal yapılandırmacı yaklaşımdan, bedenin yaşanan deneyimsel boyutlarını da hesaba katan bütünleştirici bir pragmatizme doğru evrildiğini belirtmek gerekir. Bu bağlamda, ilk yaklaşımın etkilerini *The Body & Society* (1996) çalışmasında, ikinci yaklaşımın etkilerini de *Regulating Bodies: Essays in Medical Sociology* (1992) çalışmasında görmek mümkündür.

Sosyal yapılandırmacı yaklaşımın öne çıktığı *The Body & Society* (1996) çalışmasında Turner beden sosyolojisinin kapsamının neleri içerdiğini ve analitik ilkelerinin neler olduğunu açıklar. Buna göre, beden sosyolojisi toplum ve fizyoloji üzerine çalışmak demek değildir. Bizler bedenin fizikselliği ile ilgili sosyolojik bir takdir geliştirmek zorunda değiliz; çünkü, doğal beden her zaman ve zaten kültürel anlayış ve sosyal tarih tarafından nüfuz edilmiş durumdadır. Beden sosyolojisi, toplum ve nedensellikle bağlantılı olarak bedenlerin uzamsal organizasyonunun tarihsel analizini içerir ve böyle bir analizin ilkeleri şunlardır:

1. Hem birey hem de grup için beden, eş zamanlı olarak hem bir çevre (doğanın parçası) hem de kendiliğin bir aracıdır (kültürün parçası). Beden, insan türünün dünyanın doğal düzeni ve dünyanın kültürel düzenlemesi arasındaki hayati konjonktürdür. Doğa ve toplum arasındaki hareket bu nedenle beden açısından görülebilir. Bedenin yiyecek, sıvı ve uyku gibi fizyolojik ihtiyaçları vardır. Bu yeme, içme ve uyuma aktivitelerinin doğası, içeriği ve zamanlaması, sembolik yorumlamalara ve kitlesel sosyal düzenlemelere tabidir. Dolayısıyla bedeni, yorumlamaların ve gösterimlemelerin dışsal yüzeyi olarak ve hüküm ve yapıların içsel çevresi olarak düşünebiliriz.

2. İçsel ve dışsal bölümlemeyle bağlantılı olarak, Michel Foucault'yu takip ederek, kitlelerin bedeni ve bireylerin bedeni arasında bir ayrım yapmak önemlidir. Batı kültüründe arzunun mekanı, rasyonalize edilmiş çilecilik pratikleri tarafından kontrol edilmek zorunda olunan içsel bedendir. Benzer şekilde, bireylerin bedeni, kitlelerin ilgi ve çıkarları doğrultusunda organize edilmekte ve düzenlenmektedir. Hiçbir toplum, sosyal üremeyi bireylerin özgür seçimlerine bırakmaz. Modern endüstriyel toplumda, cinsel davranış özel tüketici vatandaşın özgür seçimi gibi görünse de, kürtaj, bebek öldürme, gayrımeşruluk, homoseksüellik ve fahişelik ile ilgili düzenlemeler vardır. Kitlelerin bedeninin düzenlenmesi, zaman ve mekan boyutlarında gerçekleşir. Beden sosyolojisi bu nedenle, politik bir sosyolojidir; çünkü, arzu üzerindeki otoriter mücadeleyle ilgilenir.
3. Beden politik mücadelenin merkezinde yer alır. Kadın ve erkek fizyolojisine sosyalizasyon sürecinde atfedilen rollerde ve kimliklerde bunu görmek mümkündür. Benzer şekilde beden yaşlanmayla birlikte doğal bir olgunlaşmaya maruz kalmakla birlikte, genç, çocuk, olgun vatandaş kavramları, Batı toplumunun organizasyonundaki tarihsel değişmelerin kültürel ürünleridir.
4. Kendilik ve toplum karşıtlığı etkileşimci teorinin temel odak noktası durumundayken; pek çok etkileşimcilik savunucusuna göre, kendilik performans içinde/yoluyla gerçekleştirilir. Kendilik performansı için hayati olan gündelik yaşamda kendiliğin gösterimlenmesidir. Dolayısıyla, Goffman'ın sosyolojisini sosyal buluşma ortamlarında kendiliğin gösterimlenmesi çalışması olarak değil; yerine sosyal olarak yorumlanan beden aracılığıyla kendiliğin icrası olarak yeniden yorumlayabiliriz. Beden toplumun hem makro hem mikro düzeni için hayatidir. Beden, kendilik-performansları için bir araçtır ve sosyal dışlama ritüelleri aracılığıyla/içinde bir hedeftir. Dolayısıyla bir beden sosyolojisi, bu nedenle anormallik ve kontrol sosyolojisini içermek durumundadır; çünkü, kendiliğin aşağılanması ayrılmaz bir şekilde bedenin aşağılanmasıyla ilgilidir (1996: 66-68).

Beden sosyolojisinin analitik ilkelerini bu şekilde maddelendiren Turner, pek çok beden yaklaşımının eleştirilen yönlerini de hesaba katarak yeterli bir beden teorisinin neleri içermesi gerektiğini açıklar.

Buna göre, bir beden teorisi herhangi bir indirgemeciliğe karşı çalışan bir faillik nosyonu içermelidir. Her ne kadar beden, insanların üzerinde tam anlamıyla kontrol sağlayamadıkları çevresel bir limit olsa da, insanlar bedenleşme yoluyla/içinde bazı bedensel yönetim biçimleri deneyimlerler. Örneğin illetler basitçe yabancı bir varlığın çevreyi istilası değildir ve kişiler kendi bireyselliklerinin bir parçası olarak hastalığı kendileştirirler.

Bir beden teorisi, doğa ve kültür karşıtlığını irdelemelidir; çünkü, bunlar arasındaki ilişki sosyal, tarihsel ve çelişkili/karşıttır. Bedenler kesinlikle doğanın parçasıdırlar; ancak insan davranışını biyoloji açısından açıklamak kesinlikle uygun değildir. İnsan davranışı, Marx'ın da işaret ettiği gibi, insan ihtiyaçlarını karşılamak üzere uygun hale getirilmiş ve zorlanmış doğanın insanileştirilmesini içerir. Bedenlerimiz belirli sosyal koşullar altında yabancılaşmış hale gelmiştir. Biyoloji ve fizyolojinin kendisi, insan deneyimini organize ve sistematize eden sınıflandırıcı sistemlerdir. Örneğin neyin "yaşayan" ve "ölü" beden olarak sayılacağı doğaya değil kültüre bağlıdır.

Beden teorisi bireyselci değil sosyal olmalıdır. Bu gözlem gayet açık ve ortada olmasına rağmen; bedenleşme fenomenolojisinin büyük çoğunluğu bireyselcidir ve bedenleşmenin kişisel deneyiminin sosyal eğitim, dil ve sosyal bağlam tarafından yönlendirildiğini kavramakta başarısızdır. Bedenim üzerindeki otoritem insan failliğinin gerekli bir özelliği olabilir; ancak bu otoritenin doğası ve kapsamı benim sosyal koşullarıma bağlıdır-benim bedenim başkasının yasal mülkü olabilir.

Son olarak Turner, yeterli bir beden sosyolojisi ve teorisi için kendi analiz kategorilerini ortaya koyar. Ona göre beden sosyolojisi, sosyo-biyoloji ya da sosyo-fizyoloji değildir. Materyalist bir analiz olmakla birlikte, bir indirgemecilik değildir. Beden sosyolojisi, sosyal düzen problemi çalışmasıdır ve dört mesele etrafında organize olur: *Üreme, kitlelerin zaman ve mekan içinde düzenlenmesi ve bir kendilik aracı olarak bedenin gösterimlenmesi.* Bedenin kontrol edilmesi, beden üzerinde kontrol sağlamak, çok temel ve ilkel bir politik mücadeledir. Beden sosyolojisi, belirli kültürel kutupların, cinsellik, aile ve ataerkillik kurumları yoluyla/içinde nasıl politik olarak güçlendirildiklerinin analizidir. Toplumun büyük dönüşümlerine (feodalizmden kapitalizme) ve (üreme, düzenleme, sınırlama ve gösterimleme)

gibi dört boyuta tabi olan bu kurumsallaştırmanın kendisi, tarihsel olarak belirlenmiştir (1996: 68, 230).

Turner Batı düşünce tarihi içinde bedenin kontrol altına alınma süreçlerini Antik Yunan kültüründen başlayarak çağdaş kapitalist tüketimcilik bağlamına kadar getirerek inceler. Batı tarihinde bedensizleşmeye götüren kırılma noktalarını disiplin ve kontrol altına alma süreçleri olarak değerlendiren Turner, Weber'in Protestan çilecilik nosyonunu daha da geliştirerek, rasyonelize edilen, sekülerleşen ve medikalize edilen bir dünya deneyimi içinde çileciliğin dinsel kılıfından sıyrılarak nasıl birey ve bedeni arasındaki ilişkinin temel mekanizması olarak kendini sürdürdüğünü açıklar. Batı tarihinde bedenin disipline edilmesi ve kontrol altına alınmasının bağlamsal bileşenlerini kısaca özetlenemeyecek bir kapsamda ve detayla ele alan Turner'a göre bütün olarak bu süreç, dünyanın insan tarafından tahakküm altına alınması ve rasyonalize edilmesi projesinin bir parçasıdır.

The Body & Society (1996) çalışmasından sonra Turner, pek çok uzman tarafından belirgin şekilde Foucauldian ve yoğun olarak yapılandırmacı bir yaklaşım içinde bedeni disiplin ve kontrolün pasif nesnesi olarak ele alması ve bedenin fenomenolojik boyutunu göz ardı etmesi nedeniyle eleştirilmiştir. Gerek bu eleştirilere cevap olarak ve gerekse beden teorisi içinde birbiriyle mücadele eden ve bu nedenle de bedenin çalışılmasını daha komplike hale getiren yaklaşımlar arasında bir bütünleşme sağlamak adına Turner yaklaşımını revize ederek yeni yaklaşımını *Regulating Bodies: Essays in Medical Sociology* (1992) adlı çalışmasında *Epistemolojik Pragmatizm* adı altında ortaya koymuştur.

Çalışmasının girişinde Turner: "Bu kitabın problematiği, beden ile ilgili söylemin tarihsel evrimini nasıl kavrayacağımız, beden ile ilgili perspektiflerimizin nasıl sosyal yapılandırmaların bir ürünü olduklarını nasıl kabul edeceğimiz ve yaşanan bedenin fenomenolojik doğasını nasıl takdir edeceğimiz'dir" (1992: 8), diyerek daha önce yaklaşımının dışında tuttuğu bedenin fenomenolojik boyutunu kucakladığını ilan eder.

Daha önceki çalışmasında bedenin fizikselliği ile ilgili sosyolojik bir takdir geliştirmek zorunda olmadığımız görüşünde olan Turner, artık enstrümantal objektif bedenin gerçekliğini reddetmenin

mümkün olmadığını belirtir. Beden bir organizma, bir potansiyel, bir gösterimleme sistemi ve yaşanan bir deneyim olarak uygun ve yeterli bir şekilde kavramsallaştırılmalıdır. Beden eşzamanlı ve bütün olarak hem organik bir temele sahiptir hem de sürekli olarak sosyal yapılandırmaların biçimlendirmesi altındadır.

Bedenle ilgili bu bütünleştirici tanımından sonra Turner (1992), bedenin kavramsallaştırılması problemine çözüm olacak yaklaşımın epistemolojik pragmatizm olduğunu belirtir. Bu yaklaşım yapısalcılık, post-yapısalcılık ve fenomenoloji arasında bir bütünleşmedir. Yaklaşımın en önemli özelliği bedenle ilgili problem odaklı olarak pek çok farklı teorik geleneği içermesidir. Diğer bir deyişle bu yaklaşım, kullanılacak teorinin ele alınan meseleye bağlı olarak belirlenmesi gerektiğini ileri sürer. Turner'a (1992: 57-61) göre bedenle ilgili sosyolojik teori içindeki en büyük problem, araştırmacının kendisini mücadele eden paradigmalardan birini seçemek zorunda bir durumda hissetmesidir. Halbuki sosyal bilimcinin adapte ettiği epistemolojik bakış açısı, teorik yönelim ve metodolojik yöntem problemin doğası ve sorgulanan boyutları tarafından belirlenmelidir.

Her ne kadar Turner'ın yaklaşımı yoğun yapılandırmacı tavrı açısından eleştirilere[4] maruz kalmış olsa da, bu eleştirilerin çoğu bütünleştirici yaklaşımı geliştirmesinden önceki çalışmaları ile ilgilidir. Tartışmasız pek çok beden teorisyeni bütünleştirici çabaların son derece az olduğunu ve bunların içinde Turner'ın çabasının oldukça önemli olduğunu belirtmektedir.

Arthur Frank'in Bedeni Geri Getirme Çağrısı: Sosyal Eylem İçinde Beden

Çağdaş beden sosyolojisi içindeki en önemli problemlerden birinin aşırı teorizasyon olduğunu vurgulayan ve ihtiyacımız olan şeyin yeni bir teori değil fakat kanlı canlı bedenleri geri getirmek olduğunu belirten uzmanlardan biri de Arthur Frank'tir. Frank'e (1991: 48-49; 2008: 15-18) göre asıl mesele toplumların kendilerini bedenlerinin görevleri yoluyla nasıl inşa ettikleridir, bunun tersi değildir. Bu gerçeği ortaya koymak için Frank, Giddens'ın yapılaşma teorisini kısmen adapte ederek, bedenin hem sosyal beden tekniklerinin bir

[4] Bryan S. Turner'ın yaklaşımı ile ilgili eleştiriler için bkz. (Shilling 2003, 2005).

aracı ve sonucu olduğu hem de toplumun bu teknikler toplamının bir aracı ve sonucu olduğu bir yaklaşım ortaya koymuştur.

Frank'in yaklaşımına göre, beden, kurumların, söylemlerin ve bedenselliğin oluşturduğu eşkenar bir üçgenin arakesitinde oluşur. Bu noktada, söylemler bedenlerin kendilerini içinde anlayabilecekleri normatif bir çerçeve sağlayan bedenin imkan ve limitlerinin haritalandırılmasını işeret etmek için kullanılır. Buna karşılık kurumlar, bu söylemsel pratiklerin meydana geldiği mekanlar ve bağlamlardır. Bu bağlamda bedensellik, bedenin katı fiziksel gerçekliklerine gönderme yapar: rahimde oluşan, yaşam süreci içinde biçimlenen, ölen ve yok olan etli kanlı beden (1991: 49).

Bu yaklaşım içinde bedenler söylemlerin ve kurumların ürünleri oldukları kadar temelidir de. Söylemler, bedenleşmiştir ve sosyal kurumlar bedenlerin gerçek, yaşanan deneyim ve eylemlerinden ayrı olarak anlaşılamaz. Dolayısıyla teorinin temelinde bedenin kendini idrak etmesi vardır. Gerekli olan, *bedenleşmiş bir sosyolojidir*. Ancak bu temel üzerinde teori kendilikleri bedenlerin içine, bedenleri de toplumun içine ve toplumu da bedenin içine geri koyabilir. Frank'e göre Turner'ın yaklaşımındaki problem bedenin yukarıdan aşağıya doğru giden bir model içinde toplumun bakış açısından ele alınmasıdır. Bunun alternatifi, aşağıdan yukarıya doğru gitmek ve çekirdek analitik mesele olarak bedenlerle ve onların eylem-yönelimli problemleriyle işe başlamaktır.

Frank'in (1991: 51-52) yaklaşımı içinde beden insanlara eylem yolları sağlar; fakat aynı zamanda eylem üzerinde sınırlandırma getirir. Bedenlerin bedensel karakteri katı bir gerçeklik olarak kendini sürdürür. Ona göre bedenler söylemlerden ortaya çıkmaz; fakat başka bedenlerden, onlarla etkileşimden ortaya çıkar. Bedenler çeşitli türden direnişle karşılaştıklarında en çok kendilerinin farkına varırlar. Bu bağlamda bedenlerin eyleme girişirken kendilerine sormaları gereken dört temel soru vardır: Birincisi sosyal kontrol boyutu ile ilgili olarak, beden kendisine performansının nasıl öngörüleceğini sormalıdır. Bizler bedenlerimizin ne yapmasını istediğimizi biliyor olmamıza karşılık, yine de onun olası başka isteği olabilir. İkincisi, beden kendisini, üretmesine ya da mahrum bıramasına göre arzu boyutunda inşa etmelidir. Üçüncüsü, beden başkalarıyla bir ilişki kurmalıdır. Buradaki merkezi soru bedenin kendisiyle tekil, kapalı

bir ilişki mi yoksa ikili, açık bir ilişki-başkalarıyla karşılıklı oluşturucu bir ilişkiyi içine alan- kurup kurmadığıdır. Bedenin dördüncü boyutu ise öz-ilişki meselelsidir.

Bu kontrol, arzu, başkasıyla-ilişkisellik, öz-ilişkisellik boyutlarından, dört beden gelişir: disipline edilmiş beden, yansıtıcı beden, domine edici beden ve iletişimsel beden. Bu dört tip, eylem içindeki beden kullanımını ortaya koyar. Bedenin bu dört soruya cevap vermesiyle, tipik bir beden kullanımı- stili ortaya çıkar (1991: 53). Bir başka yerde Frank, bedenleri medikalize edilmiş beden, cinsel beden, disipline edilmiş beden ve konuşan beden olarak ayırır (2008: 15).

Disipline edilmiş beden için araç sistemli düzenleme olarak rejimentasyondur; yansıtıcı beden için araç tüketimdir; domine edici beden için araç güçtür ve savaş modelidir; iletişimsel beden için araç tasdik ve onaylamadır ve bu, anlatıların, kollektif ritüellerin ve bakım ilişkilerinin paylaşıldığı modeldir (Frank 1991: 55-62).

Shilling'e (2003: 82) göre, Frank beden ve insan eylemi arasındaki ilişkiyi inceleyerek Turner'ın yaklaşımına bir alternatif sağlar. Frank, bedene karşı sosyal yapılandırmacı bir yaklaşım uygular ve bedenlerin gelişimi ve önemlerinin sosyal güçler ve sosyal ilişkilerle bağlantılı olduğunu belirtir. Ancak, onun "eylem problemleri" analizi, pek çok sosyal yapılandırmacı görüşün limitlerinin ötesine geçer. Çünkü, Frank, bedeni insanların kendi bedenlerini nasıl deneyimleyeceklerini etkileyen bedensel bir fenomen olarak alır.

Turner (2012: 68) da, Foucault mirasındaki pasif nesne olarak beden problemine karşı Frank'in analitik çalışmasının, dikkati toplum için bir problem olarak bedenden, kendi için bir problem olarak bedene kaydırarak kullanışlı bir "bedeni geri getirme" teşebbüsü ortaya koyduğunu belirtir.

Bütün olarak değerlendirildiğinde Frank'in beden sosyolojisi yaklaşımı kanlı canlı insan bedeninin kendi failliği ve potansiyeline vurgu yapması ve bizce beden sosyolojisinin genelinde görülen ve kişide "hala insan bedeninden mi söz ediliyor?" sorusunu uyandıran aşırı sosyal olgu statüsüne indirgenerek fizikselliği ve materyal boyutu ağır bir soyutlamanın altında kaybedilen beden analizi eğilimlerine işaret etmesi açısından oldukça önemli olmuştur.

Sembolik Etkileşimcilik Yaklaşımı İçinde Beden ve Erving Goffman'ın İcrasal Bedeni

Sosyal yapılandırmacı beden yaklaşımları içinde bedenin sosyo-kültürel etkileşim bağlamları çerçevesinde iletişim süreçlerinde biçimlendirilen ve böylelikle bedenleşerek deneyimlenen, üretilen ve sürdürülen bir kendilik performansı-icrası olarak incelendiği yaklaşım Erving Goffman geleneği üzerine gelişen sembolik etkileşimciliktir. Goffman'ın bu yaklaşımın temel ilkelerini oluşturduğu görüşlerine geçmeden evvel genel olarak sembolik etkileşimci yaklaşımın bedeni tanımlama biçiminden ve beden kategorisine bağlı olarak kendi içinde oluşn alt yaklaşımlardan söz etmek genel bir çerçeve oluşturmak açısından önemlidir.

En genel çerçevesi içinde sembolik yaklaşımı benimseyen uzmanlar açısından, tıpkı tekil bir beden sosyoloji olmadığı gibi, bedenin kendisi de tekil bir nesne ya da analiz konusu değildir. Beden ve bedenleşme deneyimleri, insani subjektif deneyim, etkileşim, sosyal organizasyon, kurumsal düzenlemeler, kültürel süreçler, toplum ve tarih düzeyinde, katmanlı, nüanslı, kompleks ve çok yönlüdür (Waskul & Vannini 2006: 2). Bu bağlamda, beden sosyal etkileşimin dominant aracıdır ve sosyal-kişisel kimliğin, kendilik yapılandırmasının, duygusal deneyimin, güç erişimi ve gösteriminin ve etkileşimciler açısından önemli olan diğer konuların analizlerinde göz önünde bulundurulmak zorundadır (Sanders 2006: 280-281).

Etkileşimci perspektif açısından beden her zaman somut-ölçülebilir, fiziksel ve cismani bir nesne olmaktan çok daha fazla bir şeydir. Beden, etkileşimsel bir bağlamda eylemde bulunan bir öznenin görsel olarak ulaşılabilir göstergesi ve anlamlı nesne'dir. Sosyal etkileşimin merkezi kaynağı ve aracı olarak beden, bir nesne olmaktan çok bir süreçtir ve bu, bedenin sürekli olarak bir şey haline geldiğini ve içinde ikamet eden özneye kendiliğini gösterimlemesi için imkan tanıyan sosyal bir ifa ve başarma süreci olduğu anlamına gelir (Sander 2006: 280-283). Sembolik etkileşimci yaklaşımın beden analizinin en önemli boyutu, kendilik algısı, tanımlaması ve kendiliğin sosyal etkileşim bağlamında izlenim yaratma ve oluşturma mekanizması üzerinden bedensel olarak dışavurulmasıdır. Bu şekilde beden bir kendilik ve kimlik performansı-icrası haline gelmektedir.

Sembolik etkileşimci yaklaşım, beden terimi yerine *"bedenleşme-embodiment"* terimini kullanmayı yeğler. Çünkü, bedenleşme nesne be-

denin aktif olarak özne beden şeklinde deneyimlendiği, üretildiği, sürdürüldüğü ve dönüştürüldüğü bir sürece gönderme yapmaktadır. Buna göre kişiler subjektif olarak, akışkan, ortaya çıkan ve değerlendirilen varolma süreci içinde bedenleşirler. Bu süreç içinde beden, kendilik ve sosyal etkileşim iç içe geçmiş durumda ve karşılıklı etkileşim halindedir; aralarındaki ayrımlar yalnızca şekillendirilebilir ve değişken değil, fakat aynı zamanda aktif olarak yönlendirilmiş ve biçimlendirilmiştir. Dolayısıyla bu bağlamda önemli olan soru bedenin nasıl ve hangi anlamlar yoluyla bedenleştiğidir (Waskul & Vannini 2006: 2).

Bedenleşmenin nasıllığı üzerine yöneltilen sorular etkileşimci yaklaşım içinde farklı beden görüşlerinin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Buna göre sembolik etkileşimin bedenleri: ayna beden, dramaturjik-icrasal beden, fenomenolojik beden, sosyo-semiyotik beden ve anlatısal beden'dir. Waskul ve Vannini (2006)'ye göre bu bedenler ayrıksı bedenler değillerdir; fakat yalnızca bedeni ve bedenleşme deneyimlerini düşünme, görme ve anlama biçimleridir.

Bunlardan ilki olan *ayna beden* bir dönüşlülük mekanizması üzerinden bedenleşmeyi tanımlar. Ayna beden, Cooley'in (1983: 151-152) ben ve öteki arasındaki karşılıklı belirleyici ve tanımlayıcı ilişkinin bir ürünü olarak "ayna kendilik" nosyonunun benzeridir. Cooley'in yaklaşımına göre, bir kişi ancak başkalarının hayali perspektiflerinden hareketle, kendilik imgelerini biçimlendirip yansıtabilir. Bedenlerarasılık olarak bu ilişki bir dönüşlülük ilişkisidir. Bizler başkalarının bedenlerini gözlediğimiz zaman, gerekli bir şekilde gözlemlediğimizi yorumlarız. Bener şekilde, başkaları da bizlerin ne gördüğü ya da hissettiği ile ilgili hayal kurarlar, böylelikle de ayna kendiliğin yansıtmalarını tamamlarlar. Açık bir şekilde, bu ayna beden, başkalarının yargılarının doğrudan bir yansıması değildir; bu daha çok hayal edilmiş bir yansımadır. Bu bağlamda, dönüşlülük, bedenleşmenin en temel ve gerekli koşulu olarak görülebilir ve bedenleşme bir dönüşlülük formu olarak anlaşılmalıdır (Waskul & Vannini 2006: 5).

George Herbert Mead'in (1934) yaklaşımı içinde bu, beden şeması nosyonuna karşılık gelmektedir. Beden şeması, subjektiviteler-arasılık ve bedensel kendiliklerin birbirleri üzerindeki etkileşimsel etkileri temelinde gelişir. Buna göre, kendi bedenimiz ile ilgili sahip olduğumuz deneyim ve imaj, bütünüyle fenomenolojik bir deney-

imden kaynaklanmaz; fakat başkalarının bedenleriyle ilgili sahip olduğumuz deneyim ve imajlardan (ve onların bizim bedenimize gösterdikleri reaksiyonlardan) kaynaklanır (Shilling 2003: 200).

Bir diğer sembolik beden bir anlam alanı olarak tanımlanan *fenomenolojik beden*'dir. Fenomenolojik beden yaklaşımı bu çalışma kapsamında ayrı bir başlık altında detaylı olarak inceleniyor olsa da, burada sembolik etkileşimci zaviden anlaşılma biçimini vurgulamak önemlidir. Bu bağlamda, etkileşimcilere göre Fenomenologlar, somut ve yerlemlenmiş koşullar içinde uygulayımsal problemlerle karşılaşan bedenleşmiş bir özneye vugu yaparlar. Bu da onları etkileşimci geleneğe bağlar. Fenomenolojik yaklaşımlar, bireylerin ve grupların yaşam dünyaları içindeki anlamı ortaya koyan yaşanan deneyim tanımıyla ilgilenirler. Anlam, dünya içindeki deneyimlerimizin içinde gömülüdür; anlam bu bedenleşmiş deneyimlerden ve dünyadan ayrı değildir. Fenomenolojik yaklaşımlar beden ve dünya arasındaki ilişkiyi iki ve bazen karşıtlık oluşturan yoldan çerçeveler: Bir yandan, Ponty'nin yaklaşımıyla ilişkili olarak, fenomenolojik beden, somatik bir varlık olarak işaretlenir. Öte yandan Leder'in (1990: 62) yaklaşımıyla ilişkili olarak, modern dünyanın fenomenolojik bedeni çoğunlukla cismani bir yokluk ile işaretlenir. Modern dünya, insanları beden için harici olan hedeflere yönelten getiri yönelimli ve rasyonel eylemler tarafından organize edilen iş ve boş zaman aktiviteleri tarafından karakterize edilir. Dolayısıyla, Shilling'in (2003: 185) belirttiği gibi, fenomenolojik yaklaşımlar, uygulayımsal, somatik ve cismani bedeni yüceltebilir; onlar aynı zamanda "çağdaş zamanda bedenin insanların kendilik hisleri için görece önemsiz olduğunu önerebilir". Özetle, fenomenolojik perspektiften, bizler dünya içinde cismani bir demirleme yeri olarak işlev gören bir bedene sahibiz, aynı zamanda bizler çeşitli anlam bedenleri yoluyla/içinde kendimizi deneyimleriz. Bu anlam bedenleri hem gerçek hem metaforiktir: anlam bedenleşmiş eylemin içinde içerilir-oluşur ve beden anlam çerçeveleri tarafından yorumlanır (Waskul & Vannini 2006: 8-9).

Kültürün izi ve işareti olarak *sosyo-semiyotik beden* anlayışına göre (Waskul & Vannini 2006: 10-12), temel biyolojik doğasına rağmen, beden söylemin nesnesi haline gelir gelmez, söylemsel ve materyal düzenin fonksiyonelliği içinde/yoluyla kendisine sembolik anlamlar ve sembolik değer atfedilir. Yapısal-semiyotik beden anlayışı

dilsel ve kültürel belirlenimin ağırlığına vurgu yapıyor olsa da, sosyo-semiyotik beden anlayışına göre dönüşlü ve faili bir kendilik olmadan beden yoktur ve aynı şekilde dönüşlü ve faili bir beden olmadan kendilik de yoktur. Bedenleşmiş etkileşim, bu nedenle, kaçınılmaz olarak güç ilişkileri tarafından belirlenen semiyotik-dışı bir alanda meydana gelen uygulayımsal anlamlandırmanın aktif bir sürecidir. Beden içinde/yoluyla bizler, başkalarına subjektivite icra eder, dışavurur ve gösterimleriz. Fakat, aynı aktiviteler içinde/yoluyla başkaları da görünüş ve icralar yoluyla nesne olarak bedenimizi yargılar. Dolayısıyla, diğer etkileşimci yaklaşımlarda olduğu gibi, beden hem bir öznedir hem de eylemin nesnesidir. En yalın ifadesi içinde, sosyo-semiyotik etkileşimci yaklaşım, bize, bir yandan bedeni bir anlamlandırma ve iletişim kaynağı olarak anlamlandırmamıza izin verirken, öte yandan böyle bir iletişimin başkalarıyla ve başka bedenlerle olan sosyal etkileşim yoluyla/içinde nasıl meydana geldiğini anlamayı sağlar.

Kendimize ve başkalarına, kendimizin ve başkalarının bedenlerimiz ve bedenleri hakkında anlattıkları hikayelerin yerlemi olarak *anlatısal beden* dünyaları ve bedenleri anlamlandırma mekanizması olarak özellikle hasta, anormal ve farklı bedenlerle ilgilenen etkileşimciler için son derece önemlidir. Diğer bir deyişle, anlatısal pratik, sosyal etkileşim içindeki işlevleri bağlamında yalnızca bedenleri anlatmaya değil fakat belirli bedenler ve kendilikler olarak belirli izlenimler yaratma, varolan izlenim ve kabulleri sorgulama imkanı sağlar. Yaşam deneyimimiz içinde dilsel ifadeyi neredeyse imkansız kılan bedenimizin acı içinde olduğu durumlardır. Acı her türlü ifade mekanizmasını felç etme etkisi gösterse de, psişe bir savunma mekanizması olarak acıyı anlamlandırma ve dışsallaştırma eğilimi içinde kişiyi konuşmaya ve anlatmaya sevkeder. Anlatısal mekanizma edilgen konumundaki kişiyi anlam yaratıcı bir fail konumuna getirir ve etkileşimsel bir ilişki içinde fizyolojik süreçlerin anlatısal ve anlamsal çerçeveyi takip etmesini sağlar. Kültürlere göre bedensel acı deneyimlerinin çeşitlilik göstermesinin altında yatan tam da bu anlatısal ve söylemsel mekanizmadır. Bu bağlamda hastalık ve acı anlatıları bedenleşme deneyiminin hem söylemsel ve hem de fizyo-psikolojik olarak bütüncül bir boyutu olduğunu ortaya koyar. Diğer taraftan anlatısal bedenler, yüzyüze etkileşimin bedensel sınırlarını aşarak, birbirlerini görmeyen bedenler arasında ortaklık

unsurları inşa ederler ve böylelikle kültür gruplarına ait bedenleri ve bu bedenleri olumlayan anlatısal kollektif bir bellek yapılandırırlar.

Gerek sosyal yapılandırmacı yaklaşıma yaptığı katkılar ve gerekse sembolik etkileşimci yaklaşımın temel nosyonlarını belirlemesi açısından adı öne çıkan en önemli isim kuşkusuz Erving Goffman'dır. Bedeni sosyal etkileşim süreçlerinin ve performanslarının en temel enstrümanı olarak tanımlayan dramaturjik-performatif-icrasal beden görüşünü ortaya koyan kişi Goffman olmuştur. Goffman'ın beden yaklaşımının üç anahtar nosyonu *kendilik-kimlik*, *bağlam* ve *performans*'tır. Bu nosyonlar Goffman'ın icrasal beden anlayışının bağlamsal çerçevesini oluşturur.

Goffman bedeni gündelik sosyal iletişim ve etkileşim bağlamlarında inceler ve bedeni bağlamsal etkileşimin ortaya çıkan (emergent) bir sonucu olarak görür. Ona göre herşeyden önce etkileşim, kabaca fiziksel olarak aynı ortamda bulunan bireylerin karşılıklı olarak birbirlerinin eylemleri üzerindeki etkileri olarak tanımlanabilir. Ancak performans ise, belli bir durumda belli bir katılımcının diğer katılımcılardan herhangi birini etkilemeye yönelik tüm etkinlikleri şeklinde de tanımlanabilir (2009: 28).

Bu bağlamda performans, toplumsal olarak belirlenmiş ve çeşitli durumlar için sergilenmek üzere kalıplaşmış iletişim düzenekleri içinde belirli izlenimler yaratmak üzere oynanan rolleri kapsamaktadır. Performansın kurucu bileşenleri belirli etkileşimsel bir bağlamdan, vermek istediği izlemine bağlı olarak maskesini takmış ve rolünü icra eden bir oyuncudan, bu oyuncu ile ilgili izlenimler edinen ve onları yorumlayan bir seyirciden oluşur.

Goffman'ın özellikle *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu* (2009) adlı çalışmasında öne çıkan en önemli görüşü, gündelik yaşantımızın hemen her etkileşimsel bağlamında kendimizle ilgili belirli izlenimler yaymaya çalıştığımız, belirli maskeleri muhafaza etmeye çalıştığımız, inandırıcı roller oynadığımız ve böylelikle belirli kendilikler ve kimlikler olarak kendimizi hem inşa ederek hem de dışavurduğumuz'dur. Bu yaklaşım doğal olarak bazı soruları gündeme getirmektedir: Gerçeklik ve temsil edilerek oynanan gerçeklik ve kendilik arasındaki ayrım acaba gerekli ve kaçınılmaz mıdır? Olan ve sahip olunan bir gerçeklik ve kendilikten söz etmekle ki-

şisel varoluşa ve failliğe ancak bir temsil ve sahneleme içinde bir varolma şansı mı tanınmaktadır?

Bu sorulara adeta bir cevap mahiyetinde Goffman, "...yaratılan izlenimle çelişen gerçeklerin, foyasını meydana çıkardıkları yaratılmış gerçeklikten daha gerçek bir gerçeklik olduğunu iddia etmek için bir neden yoktur" (2009: 72) der. Toplumsal etkileşimin düzeni ve nasıllığı üzerinde son derece etkili tespitlerde bulunmasına rağmen Goffman, tam bu noktada bizce sembolik temsili ve icrayı ve onun ileyiş mekanizmasını fenomenolojik gerçeklikle eşitlemekte ve belki istemeden de olsa insani varoluşu bu mekanizmanın kaçınılmazlığına sürüklemektedir. Goffman, yaratılmış gerçekliği varolan gerçeklikten daha az gerçek olarak görmemiz için bir neden olmadığını belirtir; ancak bizce bu, yaratılmış gerçekliği inşa eden söylemin ve normların kaynağı ve niçinliği ile ilgili soruları cevapladıktan sonra ileri sürülebilecek bir iddiadır. Her ne kadar Goffman çalışmasında feminist uzmanlara gönderme yaparak icad edilen toplumsal maskeleri taşımanın kadınlar için zor olabileceği görüşüne yer vermiş olsa da, maskenin altında yatan söylemlerin iktidar kaynakları ile ilgili yeterli bir eleştirel sorgulama ortaya koymamaktadır. Ancak yine de, Goffman, bedenin sosyal tahakküm ve baskılanma ilişkilerinin devam ettirilmesinde önemli bir rol oynadığına işaret eder.

Goffman'a göre, kimliklerimizi ve bedenlerimizi görünür kılacak performanslara ait rolleri, kuralları ve stratejileri sosyalleşme süreçlerinde öğreniriz. Gerçek bir rutini düzgünce idare edebilecek duruma geldiğimizde bunu yapabilmemizin sebebi kısmen "beklentisel toplumsallaşma", yani bizim açımızdan gerçeklik kazanmak üzere olan gerçeklik hakkında zaten eğitilmiş olmaktır. O zaman kişinin belli bir tür insan olması, sırf gerekli niteliklere sahip olması değil, aynı zamanda ait olduğu toplumsal grubun ona yüklediği davranış ve görünüş standartlarını tutturması demektir (2009: 78-80).

Bu bağlamda bir statü, mevki veya toplumsal konum, sahip olunacak ve sonra sergilenecek bir şey değildir; tutarlı, süslü ve ustaca dile getirilen bir davranış kalıbıdır. Usatlıkla veya sakarlıkla, farkında olarak veya olmayarak, aldatma amacıyla veya iyi niyetle sahnelenebilir; ama neticede oynanması ve canlandırılması gereken, gerçek kılınması gereken bir şeydir (2009: 80). Bu cümleler içinde Goffman, kendilik ve kimliğin icra içinde bağlamsal olarak ortaya çıkan bir sonuç olduğunu vurgular. Performansın amacı oyuncunun özellik-

lerini değil, sahnelenen görevin özelliklerini ifade etmektir (2009: 82). Bu bağlamda da kimliğin toplumsal olarak inşa edilmiş doğası ortaya çıkmaktadır; çünkü performansın amacı kişide öz olarak varolan ya da kişide deneyimlenenin ortaya konulması değil, toplumsal normun icra edilmesidir.

Goffman'ın kendilik performansı analizinde performansın sergilendiği alan ve sahne arkası iki ayrı alandır. Sahne arkası performans tarafından çizilen izlenimle çelişen bir görüntünün yer aldığı bölgedir. Goffman her ne kadar tiyatroda sergilenen oyun ile sosyal etkileşim performanslarının farklı olduğunu belirtse de, sahne arkası nosyonu, akış halinde olan insan deneyimselliğini, sahnede olduğumuz ve sahne dışında sahne halimizin tersi bir durumda olduğumuz ikili bir boyuta ayırmaktadır. Bizce deneyimleme ve gerçeklik sürecini keskin bir şekilde ikili boyuta ayırmak, insani varoluşu akıl ve beden şeklinde düalist bir ayrım içinde tanımlamaya benzemektedir. Goffman'ın bir performansın sahne arkası olarak tanımladığı alan, akış halindeki yaşamımızın bir başka performatif alanı olabilir. Eğer toplumsal söylem ve kültür, kendilik algımız da dahil olmak üzere tüm yaşam bağlamlarımızı biçimlendirici ve kalıplaştırıcı bir etkiye sahip ise, sahne arkası da görüldüğü kadar rahat hareket edilen ve performanslarımızın tersine bir hal içinde olduğumuz alanlar olmasa gerektir. En azından sosyal yapılandırıcı yaklaşım bize toplumsal söylemin en mahrem alanlarımıza kadar nüfuz ettiğini ve hemen herşeyi içine alan bir gerçeklik rejimi dayatmaya çalıştığını söylemektedir. Bu noktada vurgulamaya çalıştığımız husus, performans ve bağlam yönelimli folklor anlayışından hareketle performanslar arasında orjinal bir performans olamayacağı, dolayısıyla bir etkileşim bağlamının dışına çıktığımızda yalnızca bir başka etkileşim bağlamına girdiğimiz ve değişen bağlamsal parametrelere göre kendilik icrasında bulunacağımızdır. Kendilik dışavurumunda gözlemlenen farklılıklar bir gerçeklik ve temsil arasındaki ayrımdan ziyade bağlamsal koşulların ortaya çıkardığı doğal bir sonuçtur. Dolayısıyla Goffman'ın deyimiyle toplumsal yaşamın ifade bileşeni olarak izlenim yalnızca sahne önünde değil sahne arkasında da devam etmektedir.

En yalın ifadesi içinde Goffman'a göre kendilik-kimlik, sahip olunan bir şey değil; fakat sahnede belirli bir karakteri canlandıran bireyin başkalarına vermeye çalıştığı bir imajdır. Doğru şekilde

düzenlenmiş ve canlandırılmış sahne, seyirciyi canlandırılan karaktere bir benlik atfetmeye yöneltir; ama bu atıf-bu benlik-ortaya konulan sahnenin nedeni değil, ürünüdür. Buna göre, canlandırılan bir karakter olarak benlik, belli bir yeri olan, esas kaderi doğmak, büyümek ve ölmek olan organik bir şey değildir; sergilenen bir sahneden dağınık olarak doğan bir dramatik etkidir ve tipik sorun, asıl kaygı, inandırıcı olup olmayacağıdır (2009: 234-235). Bu tanım ile birlikte Goffman yaklaşımı içinde bedeni ne olarak gördüğünün ip uçlarını verir.

Bu bağlamda, Goffman, kendiliği-benliği incelerken sahibini, yani ondan en çok kar sağlayacak veya onun yüzünden en çok kayba uğrayacak kişiyi bir kenara bıraktığımızı söyler ve ilave eder: "...çünkü o kişi ve bedeni sadece ortak çalışma sonucunda oluşturulan bir şeyin bir süreliğine asılacağı bir askıdan başka bir şey değildir. Benlik oluşturma ve yaşatma araçlarıysa bu askının kendisinde bulunmaz; aslında bu araçlar çoğu kez toplumsal kurumlarda bulunur. Vücudu biçimlendirmek için aletlerin olduğu bir arka bölge ve sabit dekoruyla bir vitrin bölgesi vardır. Kişilerden oluşan bir takım vardır ve bu takım sahne üzerindeki faaliyetleriyle mevcut dekorların bileşiminden canlandırılan karekterin benliği ortaya çıkar; ayrıca yorumlayıcı faaliyetleri bu oluşum için gerekli olan seyirciler dediğimiz bir diğer takım daha vardır. Benlik bütün bu düzenlemelerin ürünüdür ve her parçasında bu oluşum sürecinin izini taşır" (2009: 235). Bedeni ne olarak gördüğünü ifade eden bu cümlelerinde Goffman, yalnızca bedeni değil, fakat onunla birlikte bireyi de yalnızca toplumun sunduğu etkileşim araçlarıyla varolabilen varlıklara indirgemektedir. Beden, Goffman'ın yaklaşımı içinde "kişisel vitrinin parçaları arasında" (2009: 35) yer alan bir askıdır ve hatta askı olarak varolabilmesi için bile sosyal etkileşimin izlenim yönetimi içinde işlevsel bir rol almalıdır.

Goffman'ın yaklaşımı içinde beden, sosyal karşılaşmaların, sosyal ilişkilerin ve sosyal rollerin devam ettirilmesinde ve bireylerin kişisel ve toplumsal kimlikleri arasındaki ilişkinin yönlendirilmesinde son derece önemli bir rol oynar. Bedenin kimlik inşası ve dışavurumundaki hayati işlevselliği, gündelik süreçleri bedenin sürekli olarak çeşitli bağlamlara göre yönetilmesini ve kontrol edilmesini gerektirir. Beden, en hareketsiz hali içinde bile etkileşimcilerle ilgili bilgi yaymaya devam eder ve özellikle bedenin hareketleri ve yüz

ifadeleri tarafından yayılan izlenimler oyuncuların kimliklerinin göstergeleri olarak yorumlanırlar.

Bu bağlamda sosyal etkileşimler içinde başarılı bir kendilik performansı bedenin toplumsal olarak belirlenmiş davranış ve görünüş kalıplarına uygun hale getirilmesine bağlıdır. Oyuncu tarafından bağlamsal olarak uyumlu hale getirilemeyen ve kontrol edilemeyen beden, kendilik değeri işlevi nedeniyle kişi için bir mahçubiyet-utanma kaynağıma dönüşür. Goffman (1967: 97)'a göre, utanç kaynağına dönüşen beden hem karakterde uyumsuzluk hem de sosyal etkileşimde aksaklık ortaya çıkarır. Bedensel aksaklıkların bazıları doğrudan dışarıdan gözlemlenebilir, bazıları da subjektif olarak icracı tarafından deneyimlenir niteliktedir. Örneğin, yüzün kızarması, beceriksizlik, tutukluk, seste beklenmeyen iniş ve çıkışlar, terleme, rengin atması, göz kırpıştırma, ellerin titremesi, tereddütlü ya da sendeleyici hareket, aklı başından gitmişlik, sözcükleri yanlış kullanmak, gözlerini kaçırmak, başını eğmek, ellerini arkada tutmak, gergin ellerle elbiseyle oynamak, kekelemek, konuşmada dışavurulan düşüncelerdeki tutarsızlık, dışarıdan gözlemlenen durumlardır. Diyaframın daralması hissi, sallanma hissi, sıkışmış gibi hissetmek, doğal olmayan jestler, sersemleme duyumu, ağzın kuruması, kasların gerilmesi ise içsel olarak yaşanan aksaklıklardır.

Goffman'ın sosyal etkileşim yaklaşımının en önemli yönlerinden biri bağlam merkezli oluşudur. Buna göre her etkileşim düzeni ve bedensel performans belirli koşullara ve durumlara göre biçimlenen ve ortaya çıkan bir sonuçtur. Dolayısıyla sosyalleşme süreçlerinde birey yalnızca genel olarak paylaşılan bedensel davranış kalıplarını öğrenmez; fakat belirli bağlamlara ve etkileşim ortamlarına özgü kalıplaşmış bedensel davranış dağarcığını öğrenir. Başarılı bir icracı olmak, hangi bağlamda hangi bedensel hareketlerin hangi izlenimleri vereceğini bilmek demektir. Goffman'ın (1963: 33, 35) kamusal alandaki davranışın en önemli bileşeni olarak gelenekselleşmiş sözlü olmayan iletişim biçimi olarak tanımladığı "ortak bedensel karakteristik stil dağarcığı" (shared vocabularies of body idiom), hem beden tarafından ortaya konulan bilgilerin sınıflandırılmasını ve hem de bu bilgilere göre insanların hiyerarşik olarak derecelendirilmesi ve etiketlenmesini sağlamaktadır.

Nick Crossley'e (1995: 133-149) göre, Goffman'ın çalışmaları bedenlerin intersubjektif ve dolayısıyla bedenlerarası anlamların ve sem-

bollerin üretimi ve aktarımında nasıl aktif olduklarını ortaya koyar. Her ne kadar Goffman beden teknikleri ve bedenlerarasılık terimlerini kullanmamış olsa da, Crossley'e göre her iki kavramı bir araya getirmiştir. Buna göre, beden tekniklerinin icrası intersubjektif olarak aracılık edilmiş ve yönlendirilmiş niteliktedir. Beden teknikleri, onların icra mekanını işgal eden kişilere ve onların niyetlerine göre icra edilir. Dolayısıyla beden tekniklerinin icrası, gerçek somut durumlarda, bedenler arası bağlantıya dayanır.

Goffman geleneğinden gelen Waskul ve Vannini (2006: 7-8), hem Goffman'ın hem de genel olarak sembolik etkileşimci yaklaşımın beden görüşünü şöyle özetler: Eğer beden insanların icra ettikleri bir şey ise, o zaman beden onların vücutlarında değil, icraları içindedir. Bu şekilde beden bedenleşir; bu bedenin kelimenin tam anlamıyla gerçekleştirildiği ve anlamlı kılındığı aktif bir süreçtir. Beden, bağlamsal yerlemlenmiş sosyal karşılaşmalar içindeki, çoğunlukla kurumsallaşmış ritüel aracılığıyla eylemin ve etkileşimin ürünüdür. Beden iletişimsel eylem içinde ortaya çıkar. Dramaturjik-icrasal beden, bütünüyle bağlamsallaştıran kavramsal ve analitik bir çerçeve içinde insan failliğine vurgu yapar. Bazen niyetli bazen de yönlendirilmiş olarak, beden her zaman icra edilir, sahnelenir ve sunulur: beden tiyatrosu, gündelik bedenleşmiş yaşamımızın dramasının üretildiği ham maddelerdir

Görüldüğü gibi sembolik etkileşimci yaklaşımın sözünü ettiği beden, bir iletişim aracı, bir icra ve kendiliğin bir temsil yüzeyidir. İletişime sokulmadığı, icra edilmediği ve sembolik anlamlar yayan bir yüzeye sahip olmadığı zaman görünürlüğü olmayan bir fenomendir. Yaklaşımın bedenin biyolojik, nörolojik ve fiziksel boyutlarını göz ardı etmesininin, çoğu dramaturjist uzmanın sosyal yapılandırmacı ilkelere aşırı sadakatlerinden kaynaklandığını belirten ve sembolik etkileşimciler olarak öz eleştiride bulunan Waskul ve Vannini (2013: 10-11), bu durumun üstesinden gelinebilmesi için dramaturjistlerin herşeyden önce vücut olarak bedene yaklaşmaları gerektiğini belirtmektedir. Bu, aynı zamanda sembolik etkileşimin duygusal etkilerinin anlaşılması açısından da önemlidir.

Beden görüşü bir tarafa bırakılacak olursa, bizce Goffman'ın beden analizine katkı sağlayan en önemli tespitleri performansın yıkıcı potansiyeli ile ilgilidir. Goffman'ın bu konuyla ilgili tespitleri, radikal feminist yaklaşımın uzmanı olarak Judith Butler'ın performatif

bedenler nosyonunun anlaşılması açısından son derece önemlidir.

Performansın öngörülemezliği bağlamında, ilk olarak Goffman, bir performans tarafından yaratılan gerçeklik izleniminin çok ufak kazalar tarafından bile parçalanabilecek nazik ve kırılgan bir şey olduğunu görmeye hazırlıklı olmamız gerektiğini belirtir. Çünkü, birey her rutini sergilediğinde bir bağlamın içine girer; her bir performansla bu birimlerin meşruluğu tekrar sınanacak ve kalıcı itibarları riske girecektir (2009: 63-226). Seyircinin işaretleri kabul etme eğilimi oyuncuyu yanlış anlaşılabileceği bir konumda bırakır ve seyirci önünde yaptığı her şeyde ifade konusunda özen göstermesini gerekli kılar; aynı şekilde bu eğilim seyirciyi de kandırılabileceği ve yanlış yönlendirilebileceği bir konuma yerleştirir, çünkü çoğu işaret gerçekte ortada olmayan bir şeyin varlığını iddia etmek amacıyla kullanılabilir. Çoğu oyuncunun gerçekleri yanlış sunmak için yeti ve güdüye sahip olduğu da açıktır; yalnızca utanç, suçluluk veya korku bunu yapmalarını engeller. Sahte bir vitrin sunanları veya sadece vitrin sunanları, gizleyen, aldatan ve sahtekarlık yapanları düşündüğümüzde, yaratılan görünüşlerle gerçeklik arasında uyuşmazlık olduğu aklımıza gelir (2009: 65-66).

Goffman toplumsal etkileşim performansına zarar verip aksamasına neden olacak ve çoğu bedenselliğimiz tarafından yaratılan durumlardan söz ederek aslında performansın belirlenmiş normlar açısından her defasında çok riskli bir süreç olduğunu ortaya koymuş olmaktadır. Dolayısıyla normatif kural sabitlenmek ve yerleşik hale gelmek için performatif tekrara ihtiyaç duyarken, bu ihtiyaç onun değişim ve ortadan kalkma olasılığının da nöbette harekete geçmek için beklediği nokta olmaktadır. Kendiliğin ve bedenin bu bağlamda etkileşimsel bir başarma süreci olarak tanımlanması oldukça yerindedir. Çünkü, feminist yaklaşım çerçevesinde detaylı olarak ele aldığımız görüşleri doğrultusunda Judith Butler'ın da altını çizdiği gibi, toplumsal bir inşa olarak cinsiyetli beden performatiftir ve cinsiyetli bedenin yıkımı ancak bu performatifliğin yıkıcı potansiyeli içinde yine performatif olarak sergilenerek kendi oluşturucu ve doğallaştırıcı mekanizması yoluyla sağlanabilir. Goffman'ın da belirttiği gibi, "düzgün çalıştığında, izlenimler bizi gerçeklik türlerimizden birine kapılıp gitmeye itecek denli hızlı akar-performans başarıya ulaşır ve canlandırdığı her karaktere atfedilen o güçlü benlik gerçekten onu canlandırandan kaynaklanıyor gibi görünür" (2009:

235). Bu mekanizmanın tıpkı benlik gibi bedenler için de çalıştığını ve belirli sosyo-kültürel bedenlerin bu şekilde söylemlerin kendilerini performanlar içinde doğallaştırarak yaratıldığını söyleyebiliriz.

Genel olarak değerlendirildiğinde gerek sembolik yaklaşımın ve gerekse Goffman'ın beden yaklaşımının sosyal yapılandırmacı bir özellik gösterdiği ve doğrudan bir beden tanımı yapmak yerine daha çok bedenin sosyal iletişim ve etkileşim içindeki işlevlerinin neler olduğunu göstermeye çalıştığı söylenebilir. Bu yaklaşım açısından sembolik etkileşimin olmadığı bir dünya hayal etmek mümkün olmamakla birlikte, var kabul edilebilmek için kendi kanlı ve canlı doğasından başka bir unsura gerek duymayan bedenin, sembolik etkileşim dışında var olabileceğini söylemek de imkansızdır. Turner'ın (1996: 62) eleştirisine göre, sembolik olarak inşa edilmiş bir fenomen olarak kendilik üzerine yoğunlaşan sembolik etkileşimcilik, sosyal eylem içinde sosyal aktörlerin bedenselliğinin görece önemsiz olarak görüldüğü yaygın sosyolojik bakış açısını güçlendirmektedir. Kendilik, temel olarak biyolojik değil sosyolojiktir; çünkü, kendilik, jestlerin organizasyonu için bir ilke olmaktan daha fazla bir şeydir. Bedenin, kendiliğin devamlılığının bir bileşeni olabileceği görüşü, kendiliğin devamlılığının başkalarının bu kişisel devamlılığı algılamalarının devamlılığına dayandığı argümanı lehine gözden düşmüştür.

Sosyal Yapılandırmacı Beden Yaklaşımının Eleştirilen Yönleri

Bedenin söylem tarafından sosyal olarak yapılandırıldığını ve doğal beden diye bir şeyin olamayacağını ileri süren yapılandırmacı yaklaşım temel iddiasına paralel olarak bedenin ne olduğundan ziyade insanlık tarihi boyunca bedenin başına nelerin geldiğini sorgulayan bir yaklaşım olmuştur. Bu yaklaşımı benimseyen uzmanlardan bazıları bedenin yapılandırılma süreçlerininin nasıllığı üzerinde dururken; bazıları bu yapılandırmanın söylemsel kaynaklarını ve güç odaklarını yoğun bir eleştirel yaklaşımla yapıbozumuna uğratmaya çalışmıştır. Her ne kadar bu yaklaşım özellikle sosyoloji geleneğinin beden yaklaşımı üzerinde derin etkiler yaratmış olsa da; zamanla antropoloji disiplini içinde ve genel olarak kültür çalışmaları bağlamında kullnılan en güçlü yaklaşım haline gelmiştir.

Yaklaşımın adı, sosyal olanın bireysel olan üzerinde güçlü bir yapılandırma etkisi olduğunu ima eder. Ancak çok açıktır ki bu yapılan-

dırma yalnızca sosyal değil fakat aynı zamanda kültüreldir. Çünkü sosyal süreçlerin, yapıların ve söylemlerin kendilerini bedenler üzerinde doğallaştırması, gerekçelendirmesi ve gerçek kılması gündelik yaşantımızın anlamlı ve kalıplaşma gösteren kültürel bağlamlarında ve süreçlerinde gerçekleşir. Kültür bir güç olarak kendi söylemsel retoriği doğrultusunda uygun bedenleri inşa eder ve kültür bu bağlamda söylemi icad eden kaynakları ve iktidar odaklarını sorgulanamaz bir zamansallık ve anonimlik kisvesi altında güvence altına alır. Bu noktada kültürel kurumlar sosyal kurumlara göre daha az sorgulanmaya ve kültürel olarak her türlü bedensel yapılandırma da evrimsel sürecin adaptif unsurları olarak görülmeye başlanır. Bu nedenle sosyo-kültürel yapılandırmacı beden yaklaşımının en az sosyoloji geleneği kadar antropoloji, folklor ve kültür bilimleri bağlamında ciddiye alınması ve gerekli sorular çerçevesinde adapte edilmesine ihtiyaç vardır.

Sosyo-kültürel yapılandırmacı beden yaklaşımı sunduğu çeşitli sorgulama imkanlarının yanında, zamanla bedenin materalliği ve biyo-fiziksel ontolojisi ile ilgili problemler ortaya çıkarmıştır. Yaklaşımı benimseyenler de dahil pek çok uzmanın ortak kanaatine göre bu yaklaşım her ne kadar natüratlist beden yaklaşımının indirgemeciliğine bir meydan okuma olarak ortaya çıkmış olsa da, söylemsel bir indirgemeciliğe düşmüştür.

Söylemin kanlı canlı bedene öncelenmesi ve bedenin varoluşuna ancak söylemin devreye girdiği noktadan sonra imkan tanınması, beden çalışmaları içinde zamanla bedenden çok yapılandırıcı faktörlerin ele alınmasına ve bedenin materyalliğinin soyutlama altında yok olup gitmesine neden olmuştur. Beden çoğu durumda, söylemin bir etkisi, nesnesi ve sonucudur ve bu etkilerin okunabileceği söylemsel bir metindir. Shilling'in (2003: 179) deyimiyle, bedenin materyalliği ve duyumsallığı diğer sosyal faktörlerin altında harcanmıştır.

Bedenle ilgili çağdaş ilgiyle birlikte neredeyse tüm yaklaşımların ortak hareket noktası bedenin bir parçası olduğu insani varoluşun düalist kategoriler içinde açıklanma girişimine meydan okumaktır. Yapılandırmacı yaklaşımın da amacının bu olmasına rağmen, belki doğrudan akıl değil fakat bu kez söylem yoluyla insani bedensellik kendisi dışında bir karşıtlık tarafından yok edilmiştir.

Söylemin gücü ve bedenin pasif alıcı konumundaki doğası göz önüne alındığında, bu yaklaşım içinde sorgulayıcı, dönüştürücü ya da en azından pasif olmayan bir insani faillikten söz etmek mümkün görünmemektedir. Turner'ın (1996: 229, 232) belirttiği gibi, yapılandırmacı yaklaşım insani failliği minimize eder ve insanın söyleme direnişi için ona teorik bir alan tanımaz; çünkü bu yaklaşıma göre bizler ancak söylemin belirlediği bir gerçekliği algılayabiliriz. Foucault'nun kendisi Kartezyen rasyonalizmi en çok eleştiren kişi olmakla birlikte, yaklaşımı içinde failliğin ve direnişin yerini görmek zordur.

Shilling'e (2003: 181) göre, 1990'larla birlikte, beden belirlenim altında olan bir kavram olarak, kendisinden ziyade başka şeylerin göstergesi ve işaretleyici olarak şekillendirilebilir bir şey haline gelmiştir. Farklı teoriler bedeni oldukça farklı yollar içinde tanımlamış ve ona farklı roller biçmiştir. Bu bağlamda, beden, tüketim kültürü teorisyenleri açısından, modanın aşırılıklarına tabi olan ticari değerin şekil verilebilir işaretleyicisi haline gelmiş yüzeyel bir fenomendi. Feministler için, kadınların aşağılanmasını onaylama aracı olarak kullanılan cinsli bir nesnedir. Bu bağlamda, beden, sosyal bilimlerde en istikrarsız ve tartışmaya açık kavramlardan biri haline gelmiştir. Beden analizleri, post-yapısalcı, post-modernist, fenomenolojik, feminist, sosyo-biyolojik, sosyolojik ve kültürel yaklaşımların adeta entellektüel bir savaş alanı haline gelmiştir. Uygulanan tüm yaklaşımları ve ilgileri bir araya getirdiğimizde, yalnızca bedenin materyalliğinin bu ilgiler altında yitirildiğini değil; aynı zamanda teorik düzlemde ortadan kaybolduğunu görürüz.

Aslında yapılandırmacı yaklaşımın eleştirilen yönlerini görmek için, fenomenolojik yaklaşımın bedenle ilgili temel paradigmalarına bakmak yeterlidir. Bundan da anlaşılacağı gibi, yapılandırmacı yaklaşımın göz ardı ettiği en önemli faktör yaşanan bedenin fenomenolojik boyutudur. Bu noktada Turner (1996: 30), yapılandırmacı yaklaşımın örneğin hem bireysel ve sosyal bir bedensel dönüşüm süreci olarak yaşlanmanın fenomenolojisi söz konusu olduğunda tökezlemek zorunda kaldığını belirtir. Ona göre, Yaş kavramının sosyal olarak yapılandırılması, bizim, fiziksel kapasitede bir düşüşü, ağıran saçları, pörsüyen deriyi, iskelet yapısındaki deformasyonu ve zihinsel işleyişte düşüşü içeren biyolojik bir süreç olarak yaşlanmayı reddetmemizi gerektirmez. Yaşlanmanın temelci bir

boyutu olduğunu tartışmak bizi, yaşlanma fenomenolojisinin sosyal sınıf konumuna, kültürel sermayeye, cinsiyet kimliğine ve etnisiteye bağlı olduğuna inanmaktan alıkoymaz. Çünkü, insan bedeni, yapı-sökümcü epistemolojiye direniş gösteren belirli ve ayrıcı biyolojik ve fizyolojik özelliklere sahiptir.

Shilling'in (2005: 17, 52, 53, 69) eleştirisine göre, bu yaklaşım bedenin nasıl kontrol edildiği ve düzenlendiğini inceleyerek, dikkati gücün bedenler üzerinde ve bedenler yoluyla/içinde denendiği gerçeğine çeker. Bu bağlamda, sosyal kontrolün fiziksel boyutları çerçevesinde fikirler, normlar ve ideolojiler ele alınır. Bu şekilde de insan deneyimini ve failliğini göz ardı eden metodolojik bir objektivizme dayanır. Bu yaklaşım, bedenin aynı zamanda sosyal olanın bir kaynağı olabileceği aktif ve deneyimlenen boyutu olma olasılığını yerle bir eder. Bütün olarak değerlendirildiğinde, bu perspektifler bedenin ontolojik materyalliğini gözardı ederek, zamansal süreçte beden ve toplum arasındaki etkileşimi inceleyebilecekleri fiziksel bir dayanaktan ya da belirli sosyal formasyonların insanların potansiyelleri üzerindeki etkisi ile ilgili yargıda bulunmaktan yoksun kalırlar. Bu yaklaşımlar artık fiziksel kapasitelerimizin ve yönelimlerimizin toplumun yapılandırılmasına yaratıcı bir katkı sağlamadığı yönünde bir algıyı yansıtırlar.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, beden ve toplumun karşılıklı etkileşimine vurgu yapan Arthur Frank'in beden sosyolojisi içinde bedenleri geri getirme çağrısını, tam da bu eleştiriler bağlamında anlamak gerekmektedir. Çünkü daha önce Giddens'ın bir cümlesine yaptığımız atıfla vurgulamaya çalıştığımız gibi, bilimsel düzlemde icad edilen kavramlar, yapılan sınıflandırmalar ve birer gerçelik vizyonu olarak ortaya atılan teoriler yalnızca bireysel ve sosyal dünya yaşantımızı incelemiş olmazlar; fakat aynı zamanda karşılıklı bir yapılaşma ilişkisi içinde bizatihi yaşantımızı inşa ederler.[5] Özellikle

[5] Bedenin tanımı ve tarihi bağlamında başından beridir bilimsel bir uzlaşı sağlanamaması, kısmen sosyal ve beşeri bilimlerin kendi analitik sınırları ve inceleme konularıyla ve buna karşı gösterilen sadakatle yakından ilişkilidir. Sosyoloji, antropoloji ve tıp bilimlerinin kendi disipliner sınırları ve kapsamları bedenle ilgili olarak zamanla algımızı yönlendiren kategoriler ortaya çıkarmıştır. Bu bağlamda sosyal olarak yapılandırılan beden, sembolik beden ve anatomik beden yalnızca bedenin farklı boyutlarını değil; fakat disiplinlerin asıl inceleme konuları ve analitik kategorilerinin önemi ve öne çıkarılması çerçevesinde bedenin periferik konumunu gösterir. İnterdisipliner yaklaşımın yaygınlaşmasından önce doğal olarak sosyolojik zaviyeden beden, sosyo-

yapılandırmacı yaklaşımın söylemin, gücün ve söylem tarafından üretilen bilginin kendi bedenlerini ve öznelerini inşa ettiği yönündeki görüşü göz önüne alındığında ve bilimsel bilgi ve söylemin de bunlardan biri olduğu hatırlandığında bedenle ilgili yaklaşımların yalnızca bilim insanlarını ilgilendiren birer zihin egzersizi olmadıkları, doğrudan ya da dolaylı olarak bedenselliğimizi algılama deneyimimizi yapılandırdıkları gerçeği ortaya çıkmaktadır. Yapılandırmacı yaklaşımın hedefinde söylemler vardır; ancak bunu ortaya çıkarmaya çalışırken soyutlamaya varan bir bilimsel söylem kullanması teorik düzlemde yapılan tespitlerin gündelik yaşamın pratik boyutunda dönüşüm yaratacak çözüm önerilerine aktarılmasını engellemektedir. Bu bağlamda bedenin teorik olarak bir metin, bir süreç, bir performans olduğunu söyleyebiliriz; ancak bunlar çok çekici metaforlar olmalarına rağmen hala bedenin biyo-fizikselliğinin tek başına yetersiz ve olumsuz olduğu yönünde bir ima taşırlar. Halbuki, yine Drew Leder (1990)'e gönderme yaparak diyebiliriz ki, tüm bu soyutlayıcı spekülasyonlarımıza imkan veren şeyin altında, bedenimizin çabamızı gerektirmeyen mükemmel işleyiş mekanizması vardır. Dolayısıyla belki de bedenleri yalnızca acı içinde olan ve olmayan bedenler olarak ikiye ayırmak mümkündür.

lojinin varlık nedeni olarak sosyal yapının etkisi altında incelenecektir. Disiplinlerin kendi bedenleri bölümünde de ele alındığı gibi, önce her disiplin kendi teorik yapılanma tarihini olumlayıcı bir çerçevede beden konusuna eğilmiş ve bedeni tanımlamıştır. Ancak günümüzde çok açık hale gelmiştir ki; beden, araştırmacıdan her zaman disipliner sınırları aşmasını ve bedenin bütüncüllüğünü anlaması için öncelikli olarak bedenin değil fakat bilimsel disiplinlerin birer sosyo-kültürel yapılandırma olduğunu görmesini talep eder. Böyle bir boyutta da disiplinlere özgü teoriler değil yaklaşımlar, beden sosyolojisi ya da beden antropolojisi değil bedenin farklı boyutları vardır.

FENOMENOLOJİK BEDEN YAKLAŞIMI

Batı düşünce geleneği içinde bedenin bütüncül ve olumlu bir şekilde kavranmasının önünde yatan en büyük engel Kartezyen düşüncenin düalist akıl ve beden dikotomisi olmuştur. Bu yalnızca akıl ve bedeni ayırmak ve karşıtlık ilişkisi içinde hiyerarşik olarak tanımlamak demek değildir; fakat aynı zamanda öznenin nesneden, objektif gerçekliğin subjektiviteden ayrılması demektir. Bedenle ilgili çağdaş yaklaşımların neredeyse tümü bu düalist ve dikotomik anlayışı ortadan kaldırma çabası içinde ortaya çıkmıştır. Ancak daha önce de belirttiğimiz gibi, yaşamın neredeyse her boyutu ile ilişkili olarak ele alınmayı gerektiren bedenin bu ilişkisel unsurlarla karşıtlık ya da edilgenlik ilişkisi içinde analizi her zaman mümkün olmamış ve bu nedenle bazı yaklaşımlar dikotomik tuzağa düştükleri yönünde eleştirilmişlerdir.

Sosyo-kültürel söylem tarafından yapılandırılan beden görüşü, yalnızca bedenin biyo-fiziksel materyalliğini göz ardı etmekle kalmamış; fakat aynı zamanda yapılandırma süreçlerinin subjektif olarak deneyimlenen boyutları ve bu deneyimselliğin faillik potansiyeli ile ilgilenmemişlerdir. Diğer bir deyişle söylemden kaçılabilecek bir alan olmadığı gibi, söylem bir gerçeklik algısı oluşturarak hem bedenselliğimizin hem de kişiselliğimizin nasıl deneyimleneceğini belirlemektedir.

Bedenin ve bedenleşme deneyiminin söyleme teslim edildiği bu teorik pesimizm ortamında Fenomenolojik Yaklaşım teorik bedensizleşme yönelimine karşı giriştiği mücadele ile adeta devrim yaratmıştır. Yaklaşımın etkisini bu boyutta tanımlamamızın en önemli nedeni, bedeni yaşamın analiz edilmesinde herhangi bir faktör ya da kategori olarak değil; fakat insani varoluşun ontolojik probleminin çekirdeği olarak ele almasıdır. Diğer bir deyişle beden analitik ayrıştırmalar yoluyla hakkında bilgi sahibi olabileceğimiz dünya içindeki nesnelerden biri değildir; dünyada olma ve dünya hakkında bilgi sahibi olmamızın yegane ve dolaysız boyutudur, yerlemidir ve temelidir.

Fenomenolojik yaklaşımın genel çerçevesi içinde beden, varoluş ile koşula bağlı ya da harici bir ilişki içinde değildir. İnsani varoluş bir bedenleşme durumudur ve her türlü deneyim ayrıştırılamaz şekilde bedenleşmiş olarak yaşanır. Beden diğer nesneler içinde bir nesne ya da özneden ayrı düşünülebilecek bir enstrüman değildir. Bu düzlemde, insani varoluş ile ilgili elde var bir gibi kabul edilecek bir özellik var ise, o da varoluşun ve algının daha en başından bedenleşmiş doğasıdır.

Edmund Husserl ve Maurice Merleau-Ponty gibi düşünürlerin görüşleri çerçevesinde oluşan fenomenolojik beden yaklaşımı herşeyden önce fenomenolojik bir deneyim ve dünya anlayışına dayanır. Bu bağlamda Merleau-Ponty'nin ifadesi içinde fenomenoloji, "deneyimimizin psikolojik oluşumunu ve bilim adamının, tarihçinin ya da sosyoloğun ondan çıkaracağı nedensel açıklamaları hiç göz önüne almadan, olduğu haliyle, dolaysız betimlenmesinin denemesidir..." (1994: 22). Bu deneme çabası içinde söz konusu olan açıklamak ya da çözümlemek değil; betimlemektir. Dünya hakkında bildiğimiz, hatta bilim dolayısıyla bildiğimiz herşeyi, bizim olan bir bakış açısından yola çıkarak ya da kendisi olmaksızın, bilimin simgelerinin hiçbir şey ifade etmeyeceği bir dünya deneyiminden yola çıkarak biliriz. Bilim bu deneyimin ikinci anlamıdır. Fenomenolojik dünya, salt varlığın dünyası olmayıp, deneyimlerimizin kendi kendileriyle ve başkalarınınkileriyle kesişmesinden, birbirlerine zincirlenmesinden ortaya çıkan anlamdır; böylelikle geçmiş deneyimlerimiz şimdikiler içinde, ötekinin deneyiminin benimkinin içinde ele alınışıyla birliğini salayan öznellik ve öznelerarasılıktan ayrılamaz (Merleau-Ponty 1994: 25-26, 47, 55).

En yalın ifadesi içinde fenomenoloji, son derece basit ama karmaşık hale getirilmiş, son derece bütüncül ama ayrıştırılmış iki gerçekliği hatırlatır: İnsani deneyim tüm rasyonel soyutlamalarımızın ve tüm zihinsel kavrayışlarımızın ve dünyaya ait bilgimizin dolaysız kaynağıdır; biyo-fiziksel, mental, duyusal ve duygusal bütünlüğü ve ayrıştırılamazlığı çerçevesinde bu insani deneyim ve algı bedenselliğimizde yerlemlenmektedir ve temellenmektedir. Uzam ve zamanda varolmak bir bedende, bir bedenle olmaktır; bir bedenden dünyayı algılamak ve bir beden olmaktır.

Görüldüğü gibi fenomenolojik anlayış içinde akıl ve beden, özne ve nesne, objektivite ve subjektivite, toplum ve birey, doğa ve kültür,

dünya ve insan, deneyim ve bilgi, faillik ve pasiflik gibi dikotomilere ve ayrıştırmalara yer yoktur. Dolayısıyla fenomenolojik hareket herşeyden önce insani bedenleşme deneyimine bu gibi dikotomik kategoriler çerçevesinde yaklaşan tüm yaklaşımlara karşı eleştirel bir tavrı simgelemektedir. Shilling (2003), Turner (1996), Crossley (2012), Farquhar ve Lock (2007) gibi beden uzmanlarına göre bu yaklaşım, özellikle Durkheim geleneğinin sosyal yapıyı önceleyen yaklaşımına, yapısalcı ve post-yapısalcı teorilere karşı bir meydan okuma girişimi olmuştur.

Fenomenolojik yaklaşımın özellikle kültür teorisi içinde beden analizine yaptığı en önemli katkı, genel olarak kültürün ve özel olarak bedenin hakim anlayış doğrultusunda görünüşlerden, yapılardan, davranışlardan ve sembollerden hareketle okunup yorumlanacak metinler olarak görülmesi yerine, bedenleşmiş subjektif deneyimler çerçevesinde anlaşılmasının önemine dikkat çekmiş olmasıdır. Çünkü kültürlerin gerçek anlamları kollektif sembollerde ve anlatılarda değil kişisel deneyimlerde yatar ve bedenleşmenin tüm boyutları da her zaman sembolik yollarla dışavurulmak zorunda değildir. Tüm bunların yanında belki de en önemlisi kültürlerin yapısal düzlemde stabil ve olumlu bir görünüm arzederken, deneyimsel düzlemde sorgulanmaları, alt üst edilmeleri ve anlamsal olarak dönüşüme uğratılmalarıdır.

Her ne kadar sosyal yapılandırmacı ve fenomenolojik beden yaklaşımları özellikle bedenin pasifliği ve failliği noktasında oldukça farklı iddialara sahip görünüyor olsalar da, aslında fenomenolojik beden sosyo-kültürel söylemin etkilerinin deneyimsel boyutlarının anlaşılması açısından oldukça önemlidir. Eğer söylemin mücbir bir güç kullanmak yerine Foucault'nun deyimiyle incelikli bir ikna mekanizması üzerinden bedeni biçimlendirmesi söz konusu ise, o zaman söylemin tüm subjektif bedenleşme deneyimleri üzerinde aynı etkiyi göstermesi ya da tüm bedenleri ikna etmesi mümkün olmayabilir.

Fenomenolojik beden yaklaşımı, beden yaklaşımlarının iki kutbunu temsil eden naturalist ve sosyal yapılandırmacı yaklaşımların ortasında bütünleştirici ve dengeleyici bir işlev görmüştür. Özellikle sosyoloji ve antropoloji disiplinleri içinde bedenin geleneksel olarak ihmal edilmiş boyutlarının başka disiplinlere bırakılmak yerine sa-

hiplenilmesinde ve bedenin interdisipliner girişimler çerçevesinde yeniden ele alınmasında büyük etkisi olmuştur.

Buraya kadar sözünü ettiğimiz görüşler fenomenolojik beden yaklaşımının genel çerçevesini oluşturmaktadır. Ancak gerek yaklaşımın temel paradigmalarının ve gerekse bu paradigmalara yöneltilen eleştirilerin daha iyi anlaşılması için yaklaşımın kurucu ismi Maurice Merleau-Ponty'nin fenomenolojisine giriş yapmak oldukça önemlidir.

Merleau-Ponty'nin Fenomenolojisinde İnsani Deneyimin ve Algının Temeli Olarak Beden

Maurice Merleau-Ponty, Batı düşünce tarihi içindeki figürler arasında, Kartezyen düalist mirasa karşı savaş açan en önemli filozoflardan biri olarak kabul edilmektedir. Descartes'ın düşüncesi içinde akıl ile eşitlenen özne ve nesne konumuna indirgenen beden, Ponty'nin fenomenolojisi içinde bedenleşme deneyimi temelinde dünyayı algılayan özne birliğine ulaşmıştır. Ponty'nin felsefesi basitçe bedenin önemine vurgu yapmaz; fakat bedeni insani varoluşun, dünya deneyiminin, idrakin ve algının temeli olarak tanımlar.

Ponty'nin beden yaklaşımındaki en belirleyici husus, bedenin insan için dünyada oluşun ve dünyanın da insan için varolmasının dolaysız koşulu ve imkanı olmasıdır. Ponty'nin (1962, 1999) deyimiyle beden, ne bir organlar toplamıdır ne de özneden ayrıştırılabilecek bir nesnedir; beden bizim olma biçimimizdir, zamanda ve uzamda bulunuş biçimimizdir. Bu çerçevede beden, özneden ayrı bir nesne olmadığı gibi, öznenin istediği zaman dışına çıkabileceği bir şey de değildir.

Bedenle ilgili yaklaşımının ayrıntılarını öğrendiğimiz kült çalışması *Phenomenology of Perception* (1962)'nın adı ile Ponty, aslında beden teorisinin doğrudan bir algı teorisi olduğunu ortaya koyar. Algının zaten her durumda bedenleşmiş olduğunu öne süren Ponty'ye göre, algı harici dünyanın içsel temsilleri değildir. Algılayan akıl, diğer bir deyişle mücessem bir bedendir. Çünkü dünyada bedenlerimiz içinde/yoluyla bulunuruz ve dünyayı bedenleşmiş bir algı içinde idrak ederiz (1962: 206). Algı, bedenin dünyayla kurduğu bir salınım ilişkisidir. Beden, önce bir durumu içinde oluşuyla dünyayı algılar, sonra dünyanın algısı bedene eklemlenir; bu ilişki dünyayı ve bedeni aynı anda vareder (Zengin 2003: 139). Tam bu noktada dikkat

edilmesi gereken husus, algının safi bir fizyolojik ya da mental bir süreç olmadığıdır. Ponty algının bedenleşmiş olduğunu belirtirken, algıyı duyumlara indirgemez; ya da onu bedenden ayrışmış aklın bir fonksiyonu olarak görmez. Algı eşzamanlı olarak fizyolojik, duyusal, mental ve duygusal bir etkileşimin ürünüdür.

Algının bedenleşmiş doğası aynı zamanda onun perspektifli bir doğası olduğunu gösterir. Dolayısıyla insani deneyim, bir beden olmamız ve bir bedenin içinde ikamet ediyor olmamız nedeniyle her zaman perspektif içerir. Bu bağlamda fenomenolojik olarak hiçbir yerden bakışının mümkün olamayacağı ve insanın hiçbir zaman fenomenlerle ilgili Tanrısal bir bakışa sahip olamayacağı ortaya çıkmaktadır. Ponty'ye (1963: 5; 1999: 155) göre bedenlerimizin bir uzam ve zaman içinde olduğunu söylemekten kaçınmalıyız; çünkü beden zaman ve uzamı doğrudan yaşar. Bedenlerimizi hareket ettirmek istediğimizde, bunu herhangi bir nesneyi hareket ettirdiğimiz gibi yapmayız. Bedenimizi başka enstrümanlar olmaksızın hareket ettiririz. Bizler için uzama erişim ancak bedensel olarak mümkündür.

Ponty'nin felsefesi içinde önemli olan bir başka husus, bedenin diğer nesneler ve dünya ile olan ilişkisidir. Bu bağlamda Ponty öncelikle bedenin sürekliliğinin diğer nesnelerin sürekliliğiyle karıştırılmaması gerektiğine vurgu yapar. Ona göre, bizler harici nesneleri bedenlerimizle gözlemleriz, onları tutarız, inceleriz, çevrelerinde dolaşırız; ancak bedenlerimiz bizim tarafımızdan gözlemlenemeyecek bir şeydir. Dolayısıyla nesnelerin varlığı bedenlerimizin varlığına bağlıdır (1962: 91-94).

Deneyimlenen dünya ve nesnelerle olan ilişkimiz bir bedensel yönelimsellik ve intersubjektiflik ilişkisidir. Bu ilişki içinde bedenin vücudu ve dünyanın vücudu ayrıştırılamaz bir şekilde iç içe geçmiş durumdadır. Bu nedenle dünyanın algılayan ve algılanan, hisseden ve hissedilen, dokunan ve dokunulan olarak ayrıştırılması hiçbir zaman bir kesinlik durumu ortaya koymaz. Ponty'ye (1999: 154, 170) göre, kendiliğinden hareket dünyaya doğru temel bir yönelimsellik sağlar. Bu bağlamda algı, düşünebilme meselesi değil, yapabilme meselesidir. Bizim için bedenlerimiz, ancak bir şeye doğru hareket ettiği zaman zaman kesin ve belirlenebilir olarak algılanır.

Crossley'e (2012: 133-134) göre, Ponty'nin yönelimsellik kavramı, bedenleşmiş olarak dünya ile bağlantılı olma durumu olduğu gibi,

yalnızca dünyada nesneleri algılama ve onlarla ilgili düşünme yolu değildir; fakat aynı zamanda onları ele alışımızın ve kullanışımızın anlamlı ve bilgisel yoludur. Algısal özne de nesne de beden ve dünya arasındaki etkileşimin sonuçlarıdır; bu etkileşim içinde özne nesneyi sorgular, ona belirli şemalar empoze etmeye çalışır. Algılanan nesne ve özne, tekil bir yapının bağlantılı kutupları olarak bu süreç içinde ortaya çıkar.

Görüldüğü gibi, Ponty'nin algının bedenleşmiş doğası ile ilgili yaptığı en önemli vurgu, onun dünya ile olan uygulayımsal-yönelimsel bir ilişkide ve dünyaya dahil oluş olarak harekette kök salmış olmasıdır. Bu şekilde algı, dışarı yönelen ve ortak öğrenilmiş uygulayımsal beceriler ve kavrayışlar dünyasına yöneltilen hisseden bir beden özneyi içeren aktif bir süreçtir (Williams & Bendelow 1998: 53).

Bu fenomenolojik yaklaşım açısından dünyanın ve nesnelerin algılanması için deneyimlenmeleri gerekir. Bu, yalnızca nesnelerin tanımlanması için değil; fakat aynı zamanda nesnelerle birlikte algıladığımız dünyanın anlamlı kılınması için gereklidir. Çünkü "beden aktif olarak dünyayı duyumsal deneyim grupları, anlam ve organizasyon kalıpları içinde ayrıştırır ve kategorize eder" (Grosz 1994: 87). Bu bağlamda, ne deneyimlerimizin objektif bir gerçekliğin içsel süreçleri olduğunu, ne de deneyimlerimizden gelen anlamların bu gerçekliğe içkin olduğunu söyleyebiliriz. Gerçeklik her zaman bizler için deneyimsel düzlemde varolur ve eğer bunun da bir tür yapılandırma olduğunu düşünürsek, bedeni hedef alan söylemlerin kendilerinin de aslında her zaman bedensel deneyimlerimiz tarafından yapılandırıldığını görürüz.

Bedensel deneyimin öncelikli yapılandırma potansiyeli, Ponty'ye göre hayali bacak gibi hastalıklarda görülür. Geleneksel psikoloji ve fizyolojinin pasif beden anlayışına karşı çıkan Ponty'ye göre, beden aktiftir ve kendi parçalarına ve dünyadaki nesnelerle olan ilişkisine biçim ve duyum verir. Hayali bacak ve agnosia şunu gösterir ki; deneyimlerimiz gerçek nesne ve ilişkiler tarafından değil; fakat bedenin hareketleri ve kapasiteleri için nesnelerin sahip olduğu anlamlar ve beklentiler tarafından organize edilir.

Daha önce de belirttiğimiz gibi Ponty'nin beden fenomenolojisi her türlü düaliteyi ve ayrışmayı reddeder. Bu yaklaşım içinde ne akıl, ne beden, ne duyular, ne duygular, ne özne, ne nesne, ne doğa, ne

kültür, ne algı, ne eylem, ne gerçeklik ne de deneyim ayrıştırılabilecek, ayrı ayrı anlaşılabilecek kendinden menkul kavramlar değillerdir. Tüm bunlar, bizim için olası tek varoluş imkanı olarak bütüncül bedensel deneyimimiz içinde bizler için dünyayı kuran ve onu anlamlı kılan fenomenolojik gerçekliğimizin etkileşim halindeki bileşenleridir.

Drew Leder'in Deneyimleme Sürecinde Kendini Algının Odağından Çeken Bedeni

Fenomenolojik beden yaklaşımı bağlamında öne çıkan bir diğer kurucu isim Drew Leder'dir. Leder'in *The Absent Body* (1990) adlı çalışması, fenomenolojik beden çalışmaları içinde temel referans kaynaklarından biri olarak kabul edilmektedir. Bu çalışması içinde Leder, yalnızca insani deneyimin bedenleşmiş doğası ve yaşanan beden kavramlarını açıklamamış; fakat aynı zamanda Kartezyen düşüncenin temelinde yatan bedenleşme deneyiminin insana kendisini safi bir akıl varlığı olarak tanımlama imkanı veren mekanizmasını açıklamıştır.

Leder de tıpkı Ponty gibi bedeni insani deneyimin temeli olarak görür. Buna göre, beden dünyada oluşumuzun, onu idrak edişimizin ve ona tepki verişimizin temel boyutu ve yerlemidir. Bedeni nesne ve kendiliği de özne olarak varsayan ikili perspektiflerin açıklanması sırasında filozoflar, Almancadaki Korper (fiziksel beden) ve Leib (yaşayan beden) arasındaki ayrımı devreye sokmuşlardır. Bu çerçevede Kartezyencilik insan bedenini fiziksel beden içinde sınırlamaya çalışır. Beden, fiziksel tanım içinde sınırlandırılmaya kalkıldığında, bilinç ve niyetsellik gibi kendilik nitelikleri akıl denilen bir töz ile bağlantılandırılır. Eğer yaşanan bir yapı olarak beden deneyimin yerlemi ise, bu yeterliliklerin bedensizleştirilmiş bir akla atfedilmesine gerek yoktur. Kendilik bütünleşmiş bir varlıktır. Yaşayan-yaşanan beden nosyonu, yaşayan ve nefes alan, algılayan ve eylemde bulunan, konuşan ve sorgulayan bedenleşmiş bir kendilik ile eşittir. Fiziksel ve yaşanan beden gibi iki ayrı beden yoktur. Fiziksel bedenin kendisi yaşanan bedenin bir yönüdür, öyle ki bu, yaşanan bedenin kendisini gösterme yolu ve biçimidir (Leder 1990: 5-6).

Fenomenolojik ekolün kurucu ismi Husserl'ın "bedenin bizim için bir sıfır noktası olması" açıklamasına gönderme yapan Leder (1990:

13-22), yaşanan bedenin dünyada bir varoluş biçimi olması nedeniyle, bedensel sıfır noktasının bütünüyle bir sıfırlık durumu olamayacağını belirtir. Çünkü, tıpkı Ponty'nin de ileri sürdüğü gibi, beden dünya içinde oluşumuza bir konum ve perspektif verir. Perspektif sahibi bir varlık olmak, aynı zamanda, şeylerin kendilerini yalnızca belirli bir açıdan ve sınırlı profiller içinde ortaya koyacağı anlamına gelir.

Leder, beden yaklaşımı içinde kullandığı terimler noktasında kendisini Ponty'den ayırır. Kendi ifadesiyle Leder'e göre, Ponty'nin kullandığı "et" (flesh) terimi bedenin sensimotor yüzeyine bir yoğunlaşma eğilimi ortaya koyarken, kendisi et ve kan (flesh and blood) terimlerini yeğler. Et ve kan teriminin içerdiği imaya göre, etin yüzeyinin altında görülebilir ve ölçülebilir, bizimle birlikte olan bir canlılık vardır. Kan, iç organlarla bağlantılı olma durumu için kullanılan bir metafordur. Bu bağlamda, et ve kan, algısal ve iç organsal bütünlüğün ve ilişkinin durumunu ortaya koyar. Bizler ayrı ayrı ne sadece et ne sadece bilinciz; fakat ikisi birden bütün olarak her türlü ayrıştırmaya meydan okuyan yaşanan bedenleriz (1990: 65-68).

Leder'in bütüncül tanımı içinde beden biyolojik bir organizma, kişisel kimliğin temeli ve sosyal bir inşadır. Beden tüm bu bileşenlerin pasif sonucu değildir. Beden hem biçimlendirici bir rol oynar ve hem de yeni deneyimlerin içselleştirilmesi sonucunda sürekli olarak değişir ve dönüşür. Yaşanan beden, yeni beceriler ve alışkanlıklar edinerek sürekli olarak sensimotor repertuvarını dönüştürür. Fenomenolojik anatomi, zaman içinde sabitlenmiş ve vücudun fiziksel sınırları tarafından sınırlandırılmış olarak düşünülmemelidir. Beden yaşanan bir süreç olarak görülmelidir (1990: 1, 30). Leder'e (1990: 34, 57, 151-152) göre bu diyalektik bir süreç ve ilişkidir. Dünyanın teşvik ve talepleri hem tarihsel hem kültürel olarak bedenin beceri ve yeterlilik repertuvarını şekillendirir. Bu noktada kültürel bağlam ve beden karşılıklı olarak şekillendiricidir. Kültürel bağlamı dışında safi fenomenolojik bir vektör nosyonu son derece soyuttur. İnsan bedeni sosyal pratikleri şekillendirir ve sosyal pratikler de beden anlayışımızı ve onu kullanımımızı biçimlendirir.

Bedenin kültürel bağlam tarafından şekillendirildiğini vurgulayan Leder'e göre bu süreç ve mekanizma, sosyo-kültürel normların bedenleşmesi ve doğallaştırılmasıdır. Bir becerinin kazanılması bir katma/içerilme/özümsenme sürecidir. Latince "corpus" sözcüğü,

"bedenin içine getirmek, katmak" anlamına gelir. Becerinin kazanılması, kuralların bedenselliği kaplaması ve ona nüfuz etmesidir. Bir beceri, bedensel olarak yapabilirliklerimin içine özümsenir/katılır. Zamanla icra edilen, prova edilen ve tekrarlanan hareketler kişinin organizmik temeline sızar. İşte bu özümseme/katma yoluyladır ki, yapılabilirlikler sabitlenmiş alışkanlıklar olarak tortulaşır. Eylemin devamlı kalıplaşmalarının bir sonucu olarak, beden tekrarlamak için otomatik yönelimler geliştirir (1990: 31-32). Leder'in işaret ettiği bu süreç, aslında neden her kültürel söylemin kendisini beden üzerinde, bedenin yapabilirliklerine nüfuz ederek kendini doğallaştırılma stratejisini kullandığını açıklar. Bu süreç sonunda kültürün ve toplumun bireyleri normları bedenlerinin doğal bir eğilimi olarak görür ve sorgulama gereği hissetmez.

Tüm bu nosyonlarla birlikte Leder'in beden fenomenolojisinin asıl iki nosyonu, Türkçe "algının odağından uzaklaşma" ve "algının odağına yerleşme" şeklinde aktarabileceğimiz "disappearance" ve "dys-appearance"'tır. Buna göre, "disappearance", herşeyin yolunda gittiği ve bedenin olağan fonksiyonelliğini karakterize eden deneyimsel durumdur. Bedenin olağandışı bir durum yaşaması ve fonksiyonelliğinin kesintiye uğramasıyla, bedenin algının odağına yerleşmesi durmu da "dys-appearance"'tır. Leder'in Kartezyen düşüncenin deneyimsel temeli ile ilgili açıklaması da bu nosyonlarla ilgilidir.

Leder'e (1990: 1-2, 22) göre, bedensel mevcudiyetimiz oldukça paradoksal bir doğaya sahiptir. Bir yandan beden, yaşamımızdaki en daimi ve kaçınılmaz varoluş iken; öte yandan bir yokluk ile karakterize edilir. Yani bir kişinin bedeni çok nadir olarak deneyimin tematik nesnesi haline gelir. Beden deneyimin yerlemi iken, işleyişini engelleyecek herhangi bir olumsuzluğun olmaması durumunda, algının odağından kaybolur. Diğer bir deyişle beden, bedensel fonksiyonlar ve duyumlar hiçbir zaman harici bir süreci ya da nesneyi izler gibi, bizim tarafımızdan izlenemez ve algımızın merkezine yerleşemez. Beden adeta varoluşun sessiz arkaplanı olarak bir yokluk biçiminde deneyimlenir. Bu noktada bedenin algının merkezinde olmaması durumu, işleyişine bizzat tanık olamıyor olmamızdan kaynaklanmaz. En gelişmiş beden görüntüleme cihazları bile yalnızca belirli bölgeleri ve uyarılan noktaları gösterir. Bedensel deneyimin etkileşimsel işleyişi ise bundan farklı olarak algının odağına yerleştiril-

meye kalkıldığında işleyişi kesintiye uğratır. Bunu görmek için bedensel fonksiyonlarımızın biri üzerinde yoğunlaşmamız yeterlidir. Kartezyen düşüncenin akıl sahibi özne söylemine imkan tanıyan tam da bedenin bu algıdan uzak işleyiş halidir. Bu mükemmel ve sessiz işleyiş deneyimi içinde bir kişi rahatlıkla yalnızca düşünen bir varlık olduğunu ve düşüncenin de yalnızca aklın ve en iyi ihtimalle beyin organının bir işlevi olduğunu iddia edebilir.

Bedenin sürekli olarak algının odağında olmaması durumu, hem dünya yönelimselliğimiz ve nesnelerle kurduğumuz ilişki için ve hem de belirli bedensel yoğunlaşmalar için gereklidir. Leder'in açıklamasında, bedenin normal şartlarda algımızn odağında olmayışı ve belirli bir bedensel yoğunlaşma arasında fark vardır. İlki genel durumumuzu, ikincisi ise bu genel durumun ortaya çıkardığı bir imkandır. Buna göre, Belirli bir bedensel yoğunlaşma durumunda, bedenin geri kalan tümü bu bedensel yoğunlaşmaya izin verecek ve destekleyecek şekilde bir arkaplan temin eder. Bu şekilde bedenin kendisi bir nokta değil; belirli organların ve yapılabilirliklerin öne çıkarken diğerlerinin geri çekildiği organize bir alandır. Kullanılmayan duyumsal kapasiteler kendilerini idrakin odağından çekerler. Bu bedensel alanlar ve güçler unutulur; fakat bunun nedeni söz konusu zaman içinde onların bedensel odağın merkezinde olmamalarıdır (1990: 22, 25).

Leder bedenin deneyimsel düzlemde gözden kayboluşunu açıklarken, bunun bütünüyle yokluk olarak anlaşılmaması gerektiğine vurgu yapar. Ona göre yokluk, daha genel bir anlam bağlamında bedenin kendisinden uzak olma yollarının tümü için kullanılır. Gözden kaybolma, genellikle normalde görülebilecek olan bir şeyin gözden kaybolmasını ima eder. Bu anlam kastedilen fenomeni açıklamaz. Burada ima edilen gözden kaybolma, görülebilecekken görülemeyen değil, görülmeyen anlamındadır.

Bedenin gözden kaybolma hali bedenin sağlıklı işleyişi için gerekli ve bunun bir göstergesi olmasına karşılık; dis-fonksiyonel durumlarda beden tüm fizikselliği ve işleyişi ile algının odağına yerleşir ve oldukça yüksek bir beden farkındalığı ortaya çıkarır. Leder'e göre, hem sağlık hem hastalık durumları bedende bir yabancılaşma ortaya çıkarır. Sağlıklı durumda iken beden harici dünyaya yönelmiştir ve tüm dikkat bedenin dışına odaklanır. Bu durumda beden gözden kaybolması açısından yabancıdır. Hastalık durumunda ise beden

unutulmuş bir yabancı değil, hatırlanan ve kendilik için tehtid oluşturan bir varlık haline gelir. Bu süreci deneyimleyen kişi açısından beden sınırlayıcı, tüm dikkati kendisinde ve hatta belirli bir bölgesinde toplayan yabancı bir kafes gibidir. Kişi eşzamanlı olarak hem kendisini yalnızca bir beden kafes olarak hisseder ve hem de bir nesne gibi ona yabancılaşır.

Bedenin algının odağına yerleşmesi durumu, Leder'e (1990: 84-99) göre mutlaka patolojik kaynaklı olmak zorunda değildir. Fizyoloji normal fonksiyonel sınırlarına ulaştığında, örneğin acıktığımızda, dikkatimizin odağı haline gelir. Bu yabancılaşmanın bir başka boyutu da, sosyal etkileşim ortamlarında ortaya çıkar. Bunun en önemli nedeni etkileşim halinde olunan ötekilerin bakışının içselleştirilmesidir. Ötekilerin bakışları kendilik algımızı önce bedensel sınırlara çeker ve ardından özümseme yoluyla kendimizi bedenimizden yabancılaşmış olarak duyumsarız. Leder'in bu açılımı, onu Goffman'ın beden-kendilik performansı (2009) ve damgalama (1986) ile ilgili yaklaşımına bağlar. Tıpkı Goffman gibi Leder de, bedenin odak noktası haline gelmesi ve kendilik algısında yabancılaşmaya neden olmasını etkileşimsel bağlama ve kültürel ortamın beden, beden görünüşü ve bedensel hareketlerle ilgili normlarına göre farklılık gösterebileceğini belirtir. Buna göre örneğin, herkesin beyaz tenli olduğu bir ortamda siyah tenli bir kişi için bedeni kolaylıkla odak noktası haline gelecektir.

Leder sosyo-kültürel bağlamın olumsuz beden farkındalığının aynı zamanda biyolojik dis-fonksiyona neden olabileceğini belirtir. Ona göre bu zincirleme reaksiyonun mağdurları erkeklerden çok kadınlar olmuşlardır. Bu açıdan kadınların sürekli olarak olumsuz bir beden farkındalığı içinde yaşadıklarını söylemek mümkündür. Kadınlar, (bu noktada Leder açık bir faile gönderme yapmasa da bizce eril sosyo-kültürel söylemin tahakkümü nedeniyle), sürekli olarak fiziksel çekicilik ve kabul edilirlik biçimleri açısından erkeklere nasıl göründükleri ile ilgili bir farkındalık sürdürmek zorundadır. Bu, sosyal dys-appearance ilkesi ortaya koymaktadır ve bu noktada kadın bedenin doğrudan tematizasyonunu provoke eden kendinden ayrı uzak yabancı bir bakışı özümsemektedir (1990: 99). Kadınların maruz kaldığı bu durumun bu çağa özgü olmadığını göz önünde bulundurursak, Leder'in tespitlerinden hareketle Kartezyen düşüncenin de tam da bu nedenlerden dolayı kadınlar tarafından değil;

fakat kendilerini aklın özneleri olarak tanımlayan ve içinde yaşadıkları sosyo-kültürel bağlam içinde nadiren olumsuz bedensel farkındalık deneyimi yaşayan erkekler tarafından ileri sürülmesinin doğal bir sonuç olduğunu söyleyebiliriz.

Genel olarak değerlendirildiğinde Leder'in fenomenolojik beden yaklaşımı, çoğunlukla bedenin farkına varılabilir yönlerine yoğunlaşan ve dolayısıyla harici bir gözlemcinin dıştan içe bakışını varsayan geleneksel beden analizlerinden ayrılır. Pek çok beden uzmanı, Leder'in fenomenolojik beden analizini büyük bir katkı olarak nitelerken; örneğin Shilling (2003: 186-187) gibi uzmanlar Leder'in bedenin algının odağına yerleşmesine neden olduğunu belirttiği acı, hastalık ve korku gibi normal olmayan durumların, aslında dünyada yaşayan pek çok insan için normal yaşam koşulları olduğunu ve Leder'in analizinde bu koşullarda yaşayan insanları marjinalleştirdiğini belirtir. Bu noktada Leder, günümüzde kronik hale gelmiş olan bedenin bir proje olarak algının odağında olma durumunu, acı ve hastalık durumlarıyla sınırlandırmıştır. Sosyolojik zaviyeden bakıldığında Shilling'in eleştirisi doğru görünebilir; ancak herşeyden önce Leder'in marjinalleştirdiği iddia edilen insanların aslında fenomenolojik boyutta bu koşulları normal olarak deneyimlediklerini söylemek son derece zordur ve deneyimlerin koşulları dönüştürebilmesi için bizce Leder'in yaptığı gibi marjinalleştirilmelidirler. Ayrıca Leder, her ne kadar yaygınlaşmış olsa da çağdaş proje olarak beden deneyiminin özellikle kadınlar için anoreksia gibi olumsuz beden farkındalıkları ortaya çıkardığını vurgulamaktadır. Özneler farkında olsa da olmasa da, proje olarak beden farkındalığının patolojik sonuçları ortadadır ve bizce Leder'in de belirttiği gibi bedenin algının odağına yerleşmesi çoğunlukla beraberinde acı ve yabancılaşma deneyimini getirir.

Paul Schilder ve Fizyo-Psikolojik-Sosyo-Kültürel Olarak Kurulan Beden İmajı

Bedenin fenomenolojik boyutlarının bütüncül olarak açıklanması çabaları içinde Paul Schilder ve onun "beden imajı" kavramı oldukça önemli bir yere sahiptir. Schilder'in beden yaklaşımı da tıpkı diğer fenomenolojistlerin vurguladığı gibi, herşeyden önce bedenselliğin fiziksel, psikolojik ve sosyo-kültürel boyutları arasındaki etkileşim bağlamında ele alınması gerekililiği görüşüne dayanır. Bu noktada beden imajı, akıl ve bedenin ayrıştırılamazlığını ve be-

denleşme deneyiminin kurucu bir boyutu olarak beden şemasının ortaya çıkışında fiziksel, psikolojik ve sosyo-kültürel unsurların etkileşimsel olarak birbirine bağlı olduğunu ima eder.

Schilder beden imajı ile ilgili yaklaşımını *The Image and Appearance of the Human Body* (1950) adlı çalışmasında ortaya koymuştur. 1920-1930 yıllarında beden imajı üzerine yoğunlaşan Schilder, özellikle Freud'un libidinal itkiler ve narsisizm analizlerinden ve nörofizyolojik bir çerçevede beden modeli geliştiren Sir Henry Head'in yaklaşımından etkilenmiştir (Grosz 1994: 67). Schilder her iki ismin görüşlerinden yararlanmış olsa da, oldukça özgün bir beden imajı yaklaşımı ortaya koymuştur.

Schilder'in etkilendiği isim olarak Head, bedenin duruşsal modeli yoluyla öznenin bedenine, onun uzamdaki konumuna ve başkalarıyla olan ilişkilerine ilişkin duyumlar tarafından sağlanan bilgiyi kaydeden ve organize eden üç boyutlu bir imaj ortaya koymuştur. Buna göre, beden imajı, mevcut duyumları kaydeder; fakat aynı zamanda mevcut duyumları ve hareketleri karşılaştırmaya imkan veren geçmişin izlenimlerini ve deneyimlerini de muhafaza eder. Bu öznenin uzamsal-zamansal olarak yapılandırılmış ve yapılandırıcı modelidir; öznenin konumu ve davranışı arasında aracılık eden bir şemadır. Head'e göre, beden şeması plastiktir ve hem bedenin geçmiş duruş ve hareketlerini hem de gerçekleştirilen son duruş ve hareketi içerir. Bu tarih temelinde bedensel şema, mevcut ve gelecekteki eylemler için bir düzlem ya da bağlam sağlar. Dolayısıyla duruştaki tüm değişimlerin ona göre ölçüldüğü bir standard işlevi görür. Beden şemasında meydana gelen pek çok dönüşüm ve rahatsızlıklar öznenin bilinçli farkındalığı olmaksızın meydana gelir. Head'in bu bedensel modeli, kendisinden sonra nörologlar ve nöropsikologlar için duruşsal ve konumsal rahatsızlıkların tedavisinde uyarlanan bir çerçeve sağlamıştır.

Head'in modeli etkili olmuş olsa da, Schilder'in beden imajı daha psikolojik bir temele sahiptir. Head'in modeli daha kinestetik olarak yapılanmış bir beden imajı sağlarken; Schilder bedenin şematik gösterimlemesinin görsel yönlerine daha çok vurgu yapar. Onun beden imajı içinde dokunsal, kinestetik ve optik uyarımlar birbirlerinden ancak analitik düzlemde ayrıştırılabilirler; çünkü sinir sistemi total duruma göre işleyen bir birimdir ve algılama çok duyumludur (Schilder 1950: 38-39).

Schilder'in (1950: 11) yaklaşımına göre beden imajı, öznenin dünyadaki eylemleri yoluyla çevresiyle olan çeşitli temas ve ilişkisinin sonucunda biçimlenir. Beden imajı basitçe anatomi ya da duyumların karşılığı değildir. Beden imajı, en yalın haliyle bedenimizin bize görünme şeklidir ve bu bizim kendilik algımız başta olmak üzere deneyimlediğimiz dünyayı kuran oldukça önemli bir boyuttur. Bedenin birlik deneyimi içinde anlaşılması gereken beden imajı, bedene, onun parçalarına ve hareket kapasitesine karşı duygusal ve libidinal tutumlardan oluşur. Burada duyular ve görülen beden yüzeyi vardır; ancak beden imajı duyumlar yoluyla oluşsa da sadece bir algılama değildir. Burada ayrıca zihinsel resimler ve temsiller vardır.

Bu çerçevede beden imajı anatomik beden tarafından sağlanan duyumlara indirgenemez. Beden imajı öznenin kendi beden deneyiminin, başkalarının kendi bedenleriyle olan ilişkisi ve öznenin bedeniyle olan ilişkisine bağlandığı ve onlar tarafından yönlendirildiği sosyo-kültürel bir etkileşimin sonucudur. Bu imaj, erken çocukluk döneminde oluşmaya başlar ve bu süreçte etkili olan yalnızca çocuğun kendi bedensel duyumları değildir; annenin ve çevrenin bedensel algıları ile psiko-sosyal tavır ve tutumları çocuğun beden imajının oluşumuna katılır (1950: 137-138). Plastik ve akışkan doğası, etkileşimsel faktörlere göre bireyin beden imajının sürekli değişimine ve dönüşümüne imkan verir (1950: 201-202). Bu dönüşüm bireyin zamansal süreçte değişen kendilik algısının inşası ve algısı için son derece önemlidir.

Schilder'in beden imajı kavramı fiziksel ve psikolojik olduğu kadar, sosyal ilişkiler içinde ve yoluyla geliştiriliyor olması bağlamında, fenomenolojik beden yaklaşımına sorgulayıcı şekilde yaklaşan sosyologlar tarafından da benimsenmesini sağlamıştır. Schilder'e göre, bedene ve onun parçalarına yapılan psişik yatırım, öznenin duyumlarının ve libidosunun olduğu kadar, öznenin başkalarıyla olan ilişkilerinin bir fonksiyonudur ve bu açıdan beden imajı genel olarak paylaşılan sosyo-kültürel beden algılamalarının ve belirli bedenlerle ilgili paylaşılan kişilerarası fantazilerin bir sonucudur. Schilder'in çalışmasının hemen her yerinde vurguladığı gibi beden imajı sosyal bir fenomendir ve bu bedensel duyumların, duyguların, psişik süreçlerin ve bedensel hareketlerin de sosyal olduğu anlamına gelmektedir.

Görüldüğü gibi Schilder'in beden imajı, içsel ve harici süreçlerin karşılıklı etkileşimini varsayar. Bir başka açıdan bu ilişki bedenin dış dünyaya karşı yönelimselliğini ima eder. Dolayısıyla bedenin yönelim gösterdiği dış dünyadaki nesneler ve diğer bedenler ve de bedenin harici ortama geçiş yapan kan, ter ve dışkı gibi kendi ürünleri beden imajının parçalarıdır (Schilder 1950: 213). Buna göre bedenin yüzeyi ile yeterli süre temas eden herşey beden imajına dahil edilir. Beden imajına dahil edilen şeyler, gerek bireyin bedensel algısını etkileyerek onun duruşunu, yürüyüşünü vs. etkiler ve gerekse diğer bedenleri. Kullandığımız araçların ve enstrümanların kullanımıyla ilgili çekilen zorluk, yalnızca teknik bir problem değil; fakat aynı zamanda onların beden imajına katılımları olarak onlara yapılan libidinal yatırım ile ilgilidir.

Schilder'e göre bedenle bir şekilde teması olan şeylerin beden imajı niteliği vardır. Bu nedenle bedenden çıkan ses, nefes, koku, dışkı, kan, idrar, sperm gibi ürünler bedenden ayrıldıklarında bile beden imajının bir parçası olarak kalacaklardır. Grosz'un (1994: 81) yorumuna göre, bu bedensel ürünler harici ortama geçiş yapsalar bile hala özne ile bir ilişki taşırlar, bu da onların neden iğrenme, tiksinti, ya da kıskançlık ve arzu nesnesi olduklarını göstermektedir. Bunlar beden imajındaki narsistik yatırımı resmederler: bu beden ürünleri yalnızca negatif olarak kodlanabilirler; çünkü aynı zamanda bedeni sevme ve onun tüm özlerini sevme olasılığı vardır. İnsan özneleri basitçe hiçbir zaman bir bedene sahip değillerdir; yerine beden her zaman gerekli şekilde tavırların ve yargıların nesnesi ve öznesidir. Bedene psişik olarak yatırım yapılır ve dolayısıyla farksız bir madde değildir. İnsanlar bedenlerini severler. Beden hiçbir zaman özne için sadece enstrümantal ya da kullanım değerine sahip olmamıştır. Yatırım yapılan bölgeler ve ne tür bir yatırım yapıldığı öznenin psişik, kişilerarası ve sosyo-kültürel ilişkilerinin fonksiyonlarıdır ve her zaman değişebilir, devamlı değişen ve potansiyel olarak yeni anlam ve yatırımlara açıktır.

Bütün olarak değerlendirildiğinde Schilder'in yaklaşımı, kişiliğimizin oluşumunda, kendilik algımızın inşasında, bedenlerarası ve dolayısıyla kişilerarası sosyal ilişkilerin sürdürülmesinde beden imajının kurucu ve koordine edici önemine vurgu yapar. Bizce Schilder beden imajının etkileşimsel bir birlik oluşturan fizyo-biyolojik, psikolojik ve sosyo-kültürel bileşenleri ve boyutları aynı zamanda

bedenleşme deneyiminin, diğer bir deyişle deneyimlenen beden ve dünyanın bileşenlerini ve boyutlarını ortaya koymaktadır. Fenomenolojik yaklaşımın genel olarak ileri sürdüğü gibi, beden de dahil gerçekliğin kendisi bizler için her durumda deneyimlenen bir fenomendir ve Ponty'nin (1999: 164) de belirttiği gibi, beden varoluşu varolma düzeyine getirerek bizim için gerçek-leştirir.

Williams ve Bendelow'un Uzlaştırmacı Beden Fenomenolojisi

Sosyoloji geleneği içinde hakim olan yapılandırmacı beden yaklaşımı beden sosyolojisi olarak üretken bir alanın ortaya çıkmasını sağlamıştır. Ancak bu yapılandırmacı teorizasyon zamanla Arthur Frank'in "bedenleri geri getirme" çağrısında görüleceği gibi, kanlı-canlı biyolojik bedenin göz ardı edilmesi ile ilgili eleştirileri beraberinde getirmiştir. Bu eleştirel bağlamda Williams ve Bendelow, sosyolojisi hakkında daha fazla bilgi sahibi olduğumuz bir beden yaklaşımından ziyade, yaşanan bedene, bedenleşmiş bir sosyolojiye dayanan bir yaklaşıma olan gerekliliği vurgulayarak bütünleştirici ve fenomenolojik bir beden yaklaşımı önerisinde bulunmuşlardır. Onlara göre asıl mesele düzen ya da kontrol, materyalizm ya da yapılandırmacılık, deneyim ya da gösterimleme arasında bir seçim yapmak değil; fakat bunların birbirleriyle olan diyalektik ilişkisini ve ortaya çıkan niteliklerini araştırmaktır.

Williams ve Bendelow öncelikli olarak sosyolojik analizi yapan bedenleşmiş özneler olarak sosyologların kendi yaşanan beden deneyimlerinin bedenleşmiş bir sosyolojinin hareket noktası olması gerektiğini belirtir. Araştırmacının kendi bedenleşme deneyimi ile birlikte sosyolojik analize dahil edilmesi gereken bir diğer kategori bedenin biyolojik boyutudur. İndirgemeci olmayan bir yaklaşımla bedenin biyolojik bir temelinin olduğunu söylemek, mutlaka bir indirgemeciliği ima etmez. Biyoloji basitçe bir limit ya da sınırlandırma değildir. Yerine, dünya içindeki bedenleşmemiz için aktif bir temel ve dönüştürücü bir potansiyel sağlar (1998: 18, 24, 211).

İnsan bedenleşmesinin hem doğal hem kültürel yönleri olduğunu belirten Williams ve Bendelow'a (1998: 208) göre, bedenle ilgili düalitelerin "-izm"lere dönüşmesi, beraberinde doğanın kültürden, mantığın duygudan ve kamusal olanın özelden ayrışması gibi ayrışmaları getirir. Ancak bu ayrışmalar, birleştirici ve uzlaştırıcı yaşanan, deneyimlenen bir beden yaklaşımı içinde bir araya getirilebi-

lir. Bu yaklaşım, aktif, dışavurumcu ve bilinç sahibi bir bedenleşme formunu içerir. Bu bedenleşme formu hem kültür ve kendiliğin ve hem de sosyal kurumların ve toplumun varoluşsal temeli olarak işlev görür. Dünya ile uygulayımsal bir ilişki ve dünyadaki varlığımızın ilksel temeli olarak bedenleşme, bu şekilde düşünüldüğünde, akıl/özne/kültürün, beden/nesne/biyoloji üzerinde öncelikli kılındığı "gösterimsel" teorilere meydan okumak için önemli bir kaynak sağlar. Bedenden ortaya çıkan akıldır, tersi değil. Bu şekilde kesin bir bedensel "realizm" muhafaza edilmektedir; dolayısıyla da yapılandırmacıların abartılı iddiaları ve sosyali öncelemeleri altüst edilmektedir.

Williams ve Bendelow (1998: 209-211) bütünleştirici yaklaşımları içinde bedenin biyolojik ve deneyimlenen boyutlarını öncelemekle birlikte, biyolojik eğilimin ham maddesini sosyal olarak değer atfedilmiş becerilere ve kültürel olarak tanımlanmış atıflara dönüştürerek insan varlıklarını "bitmemiş varlıklar" olarak tamamlayanın toplum olduğunu vurgular. Onlara göre bedenleşme hem doğa hem de kültür olarak insan oluşun temel müphemiyetini yakalar ve yaşanmakta olan deneyimin objektif öncesi düzleminde düaliteyi aşar. Bu noktada akıl ve beden, mantık ve duygu ancak isteğe bağlı olarak bilinçli bir yansıtma ve nesneleştirme eylemi yoluyla ayrıştırılabilir. Sosyal kurumlar ve söylemsel pratikler, gerçek yaşanan deneyimlerden ve insan varlıklarının zaman ve uzam içindeki bedenleşmiş eylemlerinden ayrı olarak anlaşılamaz. Ancak bu temel üzerinde, akılları bedenlere, bedenleri topluma ve toplumu da bedenlere geri koyabiliriz.

Yapılandırmacı yaklaşımların pasif bir beden görüşü içerdiğini belirten Williams ve Bendelow (1998: 208-210) bedenin hem aktif hem bilinçli olduğunu vurgular. Bu beden yalnızca toplumun bir ürünü değildir; yerine, sosyal ve ilişkisel formlar içinde anlam yaratımı ve faillik için aktif hisseden bir temel sağlar. Bu bağlamda, duygusal olarak dışavurumcu beden üzerine yoğunlaşılarak tartışma yaratan tüm bu problemler aydınlatılabilir. Buna göre duygular, biyolojik ya da fizyolojik bir temele sahiptir; ancak onlar aynı zamanda insan bedenlerinin sosyal bir ontoloji kazanma yoludur. Duygular, bedenleşmiş insan failliği ve sosyal uygulayım içinde çok temel bir rol oynarlar. Bu açıdan bakılınca, sosyal kurumları gerektirdikleri bedensel formlar açısından karakterize etmek olası hale gelmekle

birlikte; sosyal ilişkiler, karakteristik bedensel ilişkiler açısından ve dünyada varolmanın duygusal bir modu olarak bedenleşmiş faillik de yalnızca bireysel açıdan bir anlam yapımı olarak değil; fakat sosyal açıdan bir kurum-yapımı olarak anlaşılabilir. Aynı mekanizmayı, akılların, bedenlerin ve kültürlerin kesişme noktasında bulunan acı deneyimlerinde de görmek mümkündür. Hem duygusal hem de fiziksel bir deneyim olarak acı, acı çekme anlatıları ve onu tanımlamada kullanılan deyimler yoluyla/içinde daha geniş sosyokültürel anlam ve değer alanlarıyla ilişkili, yaşanan dışavurumcu bir bedene dayanmaktadır.

Bütün olarak değerlendirildiğinde Williams ve Bendelow'un beden yaklaşımı, beden ve sosyo-kültürel yapı arasındaki diyalektik ilişkiyi vurgulaması açısından yapılaşma teorisine yaklaşır; ancak onun da ötesine geçerek bütün olarak beden sosyolojisine fenomenolojik bir açılım getirir. Bedenleşme deneyimi, diğer bir deyişle deneyimlenen beden onların altını çizdikleri diyalektik ilişkinin hem yerlemi hem de bu ilişkinin ortaya çıkan sonucudur; fakat hepsinden önemlisi bedenleşmiş bir sosyolojinin hareket noktasıdır. Beden sosyolojisine hakim olan tüm problemleri detaylı bir şekilde ele aldıkları *The Lived Body: Sociological Themes, Embodied Issues (1998)* adlı çalışmalarının sonuç kısmında vurguladıkları gibi, esas mesele bedenin sosyolojisi değil; sosyolojinin bedenleşmesidir. Yani bedenlerle ilgili teori (bedensizleşmiş erkekçe bir yoldan) ortaya koymak değil; fakat yaşanan varlıklar olarak bedenlerden bilgi ve teori ortaya koymaktır.

Fenomenolojik Beden Yaklaşımının Eleştirilen Yönleri

Sosyal yapılandırmacı beden yaklaşımıyla ilgili en keskin eleştiriler fenomenolojik zaviyeden yapılırken, fenomenolojik yaklaşım ile ilgili eleştiriler de özellikle sosyoloji geleneğine mensup ve yapılandırmacı yaklaşıma daha yakın duran uzmanlar tarafından dile getirilmiştir. Karşılıklı eleştirilerin dile getirilmesinde ortaya çıkan en garip durum bizce her iki yaklaşımın da birbirlerini indirgeyici bir şekilde görme ve yaklaşımların birbirleri içindeki bütünleştirici çabaları yok sayma eğilimidir. Bu bağlamda, eleştirilerin daha çok yaklaşımların kurucu isimleri olarak bilinen kişilerin görüşleri ve eserleri üzerinden yapıldığı görülür. Doğal olarak da bu durum, bazı uzmanların işaret ettiği şekilde beden teorileri arasında keskin bir ayrım ve mücadelenin olduğu izlenimini sürdürmektedir.

Pek çok beden teorisyeninin çalışmalarına bakıldığında, yaklaşımları ayrı başlıklar altında değerlendirdikleri ancak birkaç yaklaşımı bir araya getirerek bütüncül bir çerçevede bedeni ele alan uzmanları hangi yaklaşımın altında görülmesi gerektiği noktasında bir zorluk çektikleri görülür. Aynı karmaşanın bu gibi uzmanların bütüncül yaklaşımlarının hakim yönünün belirlenmesinde de söz konusu olduğu görülür. Örneğin en genel çerçeve içinde feminist yaklaşımın temsilcilerinden biri olan Elizabeth Grosz, kimi uzmanlara göre yapılaşmacı, kimi uzmanlara göre fenomenolojik ve kimilerine göre de kuşkusuz feminist bir beden yaklaşımı ortaya koymaktadır. Bu durum bizce beden teorisi ile ilgili oldukça önemli bir tehlikeyi gözler önüne serer. Şüphesiz beden yaklaşımları bedenin analizinde kullanılan görme, açıklama ve yorumlama yollarıdır. Bu yollar başlangıçta bedensel gerçekliğin boyutlarından hareketle ortaya çıkmış olsa da zamanla kendileri birer yapılandırıcı söyleme dönüşerek açıkladıkları gerçekliğin üzerine giydirilmeye çalışılan dar elbiseler haline gelme riskleri ortaya çıkmıştır. Her ne kadar tüm beden uzamanları bedenin tek bir boyutu olmadığını ve dolayısıyla tek bir yaklaşımla açıklanamayacağını ikrar ediyor olsa da, yaklaşımların ve disiplinlerin sınırlarıyla ilgili sadakat ve bir çalışmanın mutlaka bir yaklaşım içine konulması eğilimi farkında olunmaksızın kendini devam ettirmektedir. Bu sadakat bir yandan farkında olunmaksızın talep edilirken; belirli bir yaklaşımı temsil eden çalışmalar öteki yaklaşımlar açısından ağır bir eleştiriye tabi tutulmaktadır. Tüm bu sorunların bize hatırlattığı şey, sınıflandırıcı kategorilerin yalnızca gündelik yaşamı değil fakat aynı zamanda bilimsel düzlemde fenomenlerin ele alınışını da etkilediğidir. Bu nedenle beden gibi konuların ele alınışında teoriden ziyade yaklaşımlardan söz etmek söylemin biçimlendirici potansiyeli açısından bizce oldukça önemlidir. Çünkü teoriler gerçekliğin açıklanmasında daha keskin bir iddia imasında bulunurken; yaklaşımlar daha esnektir ve problematiklere bağlı olarak birleştirilebilirler. Bazı uzmanların ısrarla teori terimini kullanırken, bizim bu çalışma kapsamında yaklaşım terimini kullanmamızın nedeni budur.

Bu sorunlar bir tarafa bırakıldığında, fenomenolojik yaklaşımın da genel olarak eleştirilen yönleri olduğunu söylemek gerekir. Özellikle bedenleşme deneyiminin fizyo-biyolojik, psikolojik ve sosyo-kültürel boyutlarını diyalektik bir ilişki içinde ele alınması

gerektiğini vurgulayan fenomenolojik yaklaşım, ilginç bir şekilde tam da bu noktada, bedenin "tarihsel ve sosyo-kültürel boyutlarını göz ardı etmesi" (Farquhar & Lock 2007: 6) nedeniyle eleştirilmiştir. Shilling'e (2005: 56) göre, bu yaklaşım dikkatimizi kendiliğin ve toplumun bir kaynağı olarak bedenin önemine çekmekle birlikte; bedenin sosyal ilişkiler ve bağlamlar tarafından nasıl şekillendirildiği ile ilgili; bedenin somatik deneyimlerin nasıl insanları sosyal çevrelerine bağlayan ya da uzaklaştıran belirli beden-toplum ilişkileri için araç temin ettiğini söylemez. Bu nedenle bu yaklaşıma bağlı teorisyenler bir çelişki ile karşı karşıya kalırlar. Onlar, bir yandan Ponty'nin çalışmasını, sosyal bağlam ve yapı ile ilgili yapılmış daha etkili teori ve çalışmalarla bütünleştirmeye çalışırlar; öte yandan da, fenomenolojinin yaşanan deneyim ve sosyal eylem ile ilgili ilgisinin teorisyenler tarafından asıl ilgilenilmesi gereken konu olduğunu ileri sürerler. Buradaki çıkarım şudur: beden analistleri, beden ile ilgili fenomenolojik ilgiyi bedenin kendiliğin ve toplumun bir kaynağı olması bağlamında almalı ve sosyolojinin, sosyal olan için bir lokasyon olarak vücuda olan aşırı ilgisini terk etmelidirler.

Shilling'in (2005: 69) değerlendirmesine göre, yapılandırmacı beden teorileri, bireyin aktif ve deneyimlenen bedenini gözden kaybederler. Fenomenolojik teoriler, yapıların bireylerin deneyimleri üzerindeki etkisini dışarıda tutarlar ve ironik bir şekilde, bedenin maksatlı eyleme giriştiğinde gözden kaybolduğunu öne sürerken, yapılaşmacı yaklaşımlarla birleşirler. Yapılaşmacı teoriler, hem yapı hem de faillik açısından bedenin önemini yakalayacağız derken, bedenin yapının ölmüş ağırlığı ve dönüşlü seçimin hafifliği arasında bocalaması durumunda çökerler.

Yaklaşıma eleştiri yönelten bir diğer önemli isim de Bryan Turner'dır. Her ne kadar Turner'ın bu eleştirileri fenomenolojik zaviyeye yakınlaşmasından önceki döneme ait olsa da, ilk çalışmasında dikkat çekicidir. Turner'a (1996: 78-79) göre, fenomenoloji beden sosyolojisi için felsefik bir temel olarak sınırlılıklara sahiptir. Merleau-Ponty ve ardılları tarafından önerilen beden fenomenolojisi, öznenin bakış açısından bireyselci bir bedenleşme ifadesidir. Bu ifade sonuç olarak tarihsel ve sosyolojik içerikten yoksundur. Sosyolojik bakıç açısından beden, sosyal olarak yapılandırılır ve sosyal olarak deneyimlenir.

Turner'a (1996: 79-82) göre, sosyolojik bakış açısından, bedenin yaşayan bir organizma olduğu tanımından hareketle, bir kişinin bir bedene sahip olduğunu söylemek mümkün değildir; çünkü, beden hem bir şeydir hem de bir işaret. Dolayısıyla bir kişinin iki bedeni olabilir. Dahası, bireysel kişinin, öz-bilince sahip olması fikri de tarihsel bir nosyondur. Kişi'nin ne olduğu ile ilgili felsefik tartışmaların çoğu kültürel olarak etno-sentriktir; çünkü, örneğin klasik Yunan gibi öyle kültürler vardır ki, kendi bedenlerinin sahibi olmadıkları ve kamusal/yasal bir kimlikleri olmadıkları için kişi sayılmayan insanlar vardır. Fenomenolojik yaklaşıma göre, kişiler kendi bedenleri üzerinde direkt bir yönetime sahiplerdir. Ancak, bizler bedenlerimizin uzmanlar, mesleki ve yönetimsel kurumlar tarafından giderek daha çok inceleme altında tutulduğu ve gözetime tabi olduğu bir dünyada yaşıyoruz. Bedenlerimiz üzerinde fenomenolojik bir iktidara sahip olduğumuzdan söz etmek, kamu sağlığının, ekonominin ve politik düzenin çıkarları doğrultusunda bedenlerimizin düzenlendiği hayati sosyolojik noktayı kaçırmamız demektir. Sosyoloji açısından, fenomenolojinin sınırlılıkları, benim bedenim ve başkasının bedeni üzerine yaptığı aşırı vurgu tarafından belirlenmiştir. Beden her zaman sosyal olarak biçimlenir ve konumlanır. Bir erkek ya da kadın olmanın ne olduğu sosyal bir tanımlamadır; çünkü, fizyoloji her zaman kültür tarafından yönlendirilir.

Görüldüğü gibi, bu eleştirilerde disipliner vurgu, bedenin bütün olarak anlaşılmasına yapılan vurgudan çok daha dikkat çekicidir. Örneğin Turner'ın bu eleştirileri daha sonraki dönemlerde yumuşamıştır; ancak bu sefer de fenomenolojinin medikal sosyolojiye getireceği açılımlara vurgu yapmaktadır. İnterdisipliner bütünleşme yerine bedenin her disiplinin içinde alt alanlar çerçevesinde ele alınma teşebbüsü verimli bir çaba gibi görünse de, disiplinler sınırların merkezi ilgilerinin ağırlığı altında bedenin periferik konumunu sürdürme riski taşımaktadır. Beden her durumda, tıpkı Feminist Yaklaşımda olduğu gibi, interdisipliner bir vizyonu ve konumu talep eden ve herhangi bir disiplin tarafından temellük edilemeyecek bir fenomendir.

Tüm Beden Yaklaşımlarının Ortak Zemini ve Bütünleşme Alanı Olarak FEMİNİST BEDEN YAKLAŞIMI

Günümüzde bedenle ilgili pek çok yaklaşım ortaya konulmuş olsa da, bedenin ne olduğu sorusu ile ilgili uzlaşılmış bir tanım söz konusu değildir. Disipliner ve teorik düzlemde kendini sürdüren bu ihtilafa karşın; neredeyse tüm bilim insanlarının bedenle ilgili uzlaştıkları nokta bedenin makus bir tarihi ve talihi olduğudur. Diğer bir deyişle insanlığın bedensizleşme tarihi olan bu süreç sembolik kültür ve söylem mekanizması yoluyla doğanın ve kadın bedenlerinin tahakküm altına alınmasının eseridir. Ataerki söylemi içinde bu süreç, insanlığın uygarlaşması ve gelişmesi olarak tanımlanır; ki bu da söylemin gerçek deneyimi perdeleme işlevinin örneklerinden biridir. Dolayısıyla bedenin çağdaş bilim içinde problematize edilmesinin Feminist Hareket ile başlaması hiç şaşırtıcı değildir. Çünkü düşünce ve kültür tarihinin hangi aşamasına bakılırsa bakılsın, ontolojik, epistemolojik ve fenomenolojik düzlemde beden her zaman kadının bedeni olmuştur. Daha önce de vurguladığımız gibi, eril bakışın bedensel ilgisi analitik bir üstlenmedir; fenomenolojik bir deneyimden ziyade, öğrenilmiş bir bilgiye dayanır. Eril zaviyeden, bedenin problematize edilmesi başlı başına problematiktir. Çünkü eril kültür ve bilim söyleminin güvenli fil dişi kulesini sarsar ve ona meydan okur. Yalnızca kadın bedenlerinin nasıl bir uygarlık anlatısı içinde tahakküm edildiğini değil; fakat aynı zamanda ataerkinin nasıl söylemsel ve sembolik olarak inşa edilmiş bir yapılandırma olduğunu ortaya koyar.

Beden feministlerin ve feminist bilim insanlarının bilimsel bir trende uyarak problematize ettikleri konulardan biri değildir. Beden feminizmin kadınların tahakkümüne katılan tüm diğer kavram, kategori ve süreçleri sorguladıkları temel hareket noktasıdır. Çünkü kadınların düşünsel, duygusal ve diğer tüm düzeylerde baskı ve tahakküm altına alınmasının düğüm noktası bedendir ve feminizm

en yalın ifadesi içinde kadın bedenlerinin ve dolayısıyla tüm diğer varoluşsal hakların talebidir.

Feminist beden yaklaşımı diğer yaklaşımlar içinde bir başka yaklaşım değildir. Çünkü feminist yaklaşım disipliner ve teorik sınır ve sadakatlerden ziyade problem odaklı bir çerçeveye sahiptir. Dolayısıyla feminist uzmanlar için mesele yalnızca bedenin tanımının yapılarak anlaşılması değildir; fakat kadın bedenleşmesiyle ilgili eleştirel bir tavır ortaya koymak ve bu eleştiriler ve teşhisler doğrultusunda gerekli farkındalığı yaratarak çözüm getirmektir. Bu açıdan bakıldığında, feminist yaklaşım doğrultusunda bedenleri çalışmak demek, bir yandan deneyimsel düzlemde tahakkümün etkilerini yaşarken, aynı zamanda rahatsızlığın kaynaklarını tespit etmek, eleştirmek ve değişim yaratacak nitelikte çözüm önerisinde bulunarak bu çözümleri hayata geçirmek demektir. Bu boyutlar feminist beden yaklaşımının eleştirel ve uygulayımsal yönlerini, analitik ve teorik spekülasyonlardan daha çok öne çıkarmaktadır.

Feminizmin beden mücadelesi önce kadın hareketleriyle başlamış olmakla birlikte, eşzamanlı olarak feministlerin akademiye girmesiyle bilimsel platformda sürdürülmüştür. Bir yandan feministler mevcut sosyo-kültürel, politik, ekonomik ve medikal yapı içinde hak talebinde bulunurken; öte yandan Batı bilimi ve düşünce tarihinin ürettiği ataerkil yapılanmaya meydan okuyarak teorik bir mücadele içinde bilimin ortaya koyduğu dokunulmaz insanlık tarihi anlatısını sorgulamışlardır.

Feminist uzmanların genel teşhislerine göre, Batı düşünce tarihindeki akıl ve beden ayrışması cinsiyetlidir. Kadın bedeni öngörülemez, zayıf ve bozucudur. Bu durumda, aşma ve rasyonalite egzersizinin erkeklere tahisis edilmiş olması hiç şaşırtıcı değildir (Shildrick & Price 1999: 2). Kadın bedeni, doğayı, duygusallığı, irrasyonelliği ve duyumsallığı temsil ederek, Kartezyen düalizmin bedensel kutbu için bir metafor haline gelmiştir. Duyguları tarafından yönetilen tehlikeli ve iştahlı kadın bedeni, ustalıklı maskülen irade, sosyal güç alanı, rasyonellik ve öz-kontrol karşısında bir karşıtlık oluşturmaktadır. Kadın bedeni her zaman "öteki"dir: gizemli, güvenilmez, ataerkil düzeni "bilgiden uzaklaştırma, Tanrı'dan uzaklaştırma, cinsel arzuya, şiddete ya da agresyona yenik düşme, irade başarısızlığı ve hatta ölüm yoluyla" (Bordo 2003: 5) tehtid edip meydan okuyan'dır. Özetle kadın bedeni, bedensizleşmiş, objektif erkek bilim adamı ta-

rafından kontrol edilmeye ve evcilleştirmeye muhtaç olan herşeyi ortaya koymaktadır. Batı bilimi içindeki cinsiyet ve akıl/beden dikotomisi arasındaki ilişkiyi araştırarak, feminist uzmanlar, "anti-beden önyargısının", maskülen feminite korkusunu ve kadın bedenini zapt etme arzusunu maskelediğini ortaya koymuştur. Feministler bedenle ilgili bir sosyal teori çağrısında bulunduklarında, cinsiyetin ve gücün hesaba katıldığı bir teoriyi kastetmişlerdir. Onlar için "bedeni geri getirmek", bedeni bedensizleşmiş bir şey haline getiren feminite korkusuna işaret etmek ve onu ıslah etmek demektir (Davis 1997a: 5; Gatens 1999: 228).

Ataerkil baskılamalar kendilerini, erkeklerden ziyade kadınları beden ile bağlantılandırarak geçerli kılarlar ve bu belirleme yoluyla kadınların sosyal ve ekonomik rollerini biyolojinin terimleri içinde sınırlandırırlar. Özcülük, naturalizm ve biyolojizme dayanarak kadın düşmanı düşünce kadınları doğurganlığın biyolojik gerekliliği içine hapseder. Bu da şu varsayıma dayanmaktadır ki, kadınlar, belirli biyolojik, fizyolojik ve endokrinolojik dönüşümler nedeniyle, erkeklerden daha biyolojik, daha bedensel ve daha doğaldırlar. Feminiteyi bedensellikle kodlamak, bir yandan erkeklere bedensel ilişki kurma ihtiyaçlarını kadın bedenlerine erişme yoluyla tatmin etme imkanı verirken; öte yandan safi kavramsal olduğuna inandıkları bir düzeni ikame ettirme imkanı vermektedir (Grosz 1994: 14).

En genel ifadesi içinde beden, feminist uzmanlar için, kadınların bedenleşmiş deneyim ve pratiklerinin ve sosyal yaşamın çeşitli bağlamlarında kadın bedeninin tarihsel ve kültürel yapılandırılmasının anlaşılmasında merkezi bir öneme sahip olmuştur. Bu yapılandırmanın anlaşılmasında problematize edilen temel kavram öncelikle "*ataerki*"dir. Ataerki kavramı, Kate Millett'in *Sexual Politics* (1977) kitabının 1969'da basılmasından beri, feminist teorinin merkezinde yer almaktadır.

Ataerki'nin üretilmesi öncelikli olarak sembolik kültürün ve toplumsal-cinsel işbölümünün ortaya çıkmasına dayanır. Ayrışma ve eşitsizlik toplumsal cinsiyetli yaşam ile birlikte başlamış ve çok geçmeden evcilleştirme, uygarlık ve ataerki olarak nihai halini almıştır (Zerzan 2013: 21-30). Gayle Rubin'in ifadesiyle, kadınların dünya tarihi bakımından yenilgiye uğratılmaları, kültürün kökenleriyle birlikte ortaya çıkmıştır ve bu durum kültürün bir önkoşuludur (Rubin 1979: 176). Doğa ve kültür arasındaki ayrışmanın uzantısı

olan bu yapı içinde "kadınlar bozulan bedenler üretirken, erkekler sağlam semboller yaratmaktadır" (Turner 1996: 126).

Erkek beden uzmanlarından biri olarak, bedenlerin tarihsel olarak kontrolünün kadın bedenlerinin kontrolü olduğunu ve bu nedenle beden sosyolojisinin ataerkinin analizine dayanması gerektiğini belirten Bryan Turner, beden ile ilişkisi bağlamında ataerki kavramının tarihsel bileşenlerini açıklar. Turner'a (1996: 128) göre, kadınlara gösterilen ataerkil tavır ve tutumlar ve de onlar üzerine uygulanan cinsel kontrol, belirli akrabalık ilişkileri formları yoluyla/içinde mülkün-mülkiyetin dağılımına dayanan politik ve ideolojik düzenlemelerdir. Bu bağlamda mülkiyet argümanı, kadınların ve yetişkin durumunda olmayan erkeklerin kontrolü olarak ataerkinin bileşenlerinden biridir. Bunun yanında ataerkil ideolojinin oldukça geniş bir dinsel arkaplanı vardır.

Gerek feodal gerekse erken kapitalist yapı içinde ataerkil ideolojinin temelini Hristiyanlık oluşturmuştur. Ataerkil din itaatkar roller içinde kadınların sosyalizasyonunun temelidir. Turner'a (1996: 129-134) göre, Antik Musevilik Hristiyan öğretisi içinde kadınların tehlikeli ve yasal mülkiyet hakları bakımından ataerkil gözetim ve denetime ihtiyaç duyan varlıklar olarak tanımlanmasında etkili olmuştur. Pauline teolojisi kadınları baştan çıkarıcılıkları nedeniyle sessizliğe mahkum ederken; Hellenize edilmiş Hristiyanlık, kadınların hem toplumda hem de kilisede baskılanmasını ve aşağı hale getirilmesini geçerli kılacak güçlü bir doktrin sağlamıştır. Teolojik düzlemde, kadın problemi, kurtuluş için rasyonel bir çözüm arama açısından formüle edilmiştir.

Feodal sistemde varlığın/mülkün bir toprak üzerinde birikimi, başarılı bir evlilik ittifakını ve mülkün baba ile oğul arasındaki devamlılığını varsayan bir sistem öngörüyordu. Müteakip olarak bu sistem, Ortaçağ Katolik doktrini içinde güçlü bir cinsel davranış doktrininin varlığı tarafından destekleniyordu. Feodal sistem, saf eşler talep ederken, bir yandan da erkek başarısını garanti altına almak için maksimum doğurganlığı gerektiriyordu. Pek çok bakımdan Katoliklik, bir yandan saf anne nosyonunu yücelterek ve de İncil'in "çıkın ve üreyin" talimatını destekleyerek ideolojik olarak bu gereklilikleri cevaplandırıyordu. Protestan Reformu ise Ortaçağın sıradan insanını şer güçlerden ve cadılardan koruyan koruyucu

ritüel ve sihirsel pratiklerin etkisini ortadan kaldırdı. Puritanizm, kutsal su ve kaynakların kullanımını yasakladı, papazın enstrümantal etkinliğini reddetti, ayinlerin önemini kaldırdı, kadınların kilisede tören yapmasını yasakladı, önceki dönemin yarı-büyüsel pratiklerini kaldırdı (Turner 1996: 135-139).

Ataerkil ideolojinin bu dinsel yapılanmasının ortaya çıkardığı görüşe göre, kadınlar akıllarından ziyade bedenleri tarafından yönetilmekte ve kontrol edilmektedir. Turner'a (1996: 142-157) göre, ataerki, kapitalizmin aile yapısında meydana getirdiği dönüşümlerle birlikte zayıflamış ve patrizme dönüşmüştür. Buna göre ataerki hala devam etmektedir; ancak bu, erkeğin hem kamusal hem özel alandaki hakimiyetini silikleştiren sosyo-ekonomik değişimlere karşı savunmacı ideolojik bir reaksiyondur. Bu bağlamda kapitalizm, bir yandan ucuz işgücünün maaşlı olmayan ev hizmetlerinin avantajlarının parsasını toplarken ataerkilciliği üretir; öte yandan da en azından biçimsel olarak evrensel değerler ve bireysellik yaratarak onu baltalar. Ataerkillik, kompleks yasal düzenlemeler, politik organizasyonlar ve ekonomik düzenlemeler sistemi tarafından inşa edilen ve devam ettirilen objektif sosyal bir yapıdır. Patrizm ise, subjektif ırkçılığın analitik karşılığıdır; çünkü, hukuk ve politikaların sistematik desteği olmadan erkeklerin kadınlara karşı önyargılı pratiklerini ve inançlarını içerir. Turner'ın (1996: 157) görüşüne göre patrizm genişlemektedir; çünkü, erkekleri daralan bir güç poziyonu içinde bırakan, ataerkinde kurumsal bir daralma söz konusudur. Erkekler artık, kamusal ve özel alandaki hakimiyetlerini tesis etmek için hukuka dayanamamaktadırlar. Erkeklerin geleneksel aile birliği üzerindeki kurumsal erkleri azalmış ve erkeklerin kadınlara yönelik patristik tavırları ve tutumları daha önyargılı ve savunma amaçlı hale gelmiştir; çünkü, kadınlar artık geleneksel ataerkinin güçlü ideolojik eleştirisiyle donanmış durumdadırlar.

Ataerki bu bağlamda, hukuki, politik, ekonomik ve sosyo-kültürel olarak iç içe geçmiş bir yapı olarak feminist beden yaklaşımının esas problemidir. Bu temel problem çerçevesinde feminist uzmanlar, kadınların bedensel deneyimlerinin ve bedenleşmiş pratiklerinin analizi ile birlikte kadın bedeninin farklı kültürlerde, sosyal bağlamlarda ve tarihsel dönemlerde nasıl yapılandırıldığı ile ilgili çalışmalarda üç temel problematikle ilgilenmişlerdir: Farklılık, Tahakküm ve Tahribat-Yıkım (Davis 1997a: 7).

Eşitlikçi Talep ve Biyolojik Bedenle İlgili Kararsızlık

Feminist beden yaklaşımı kendi içinde hem dönemsel ve hem de yaklaşımsal olarak farklı perspektifleri içine almaktadır. Bu farklı perspektifleri ortaya çıkaran ilk mesele bedenin kadınlar için bir engel mi yoksa bir imkan mı olduğu meselesidir.

Bu bağlamda karşımıza çıkan ilk grupta Simone de Beauvoir, Shulamith Firestone, Mary Wollstonecraft ve diğer liberal, muhafazakar, hümanist feministler ve hatta ekofeministler yer almaktadır. Bu zaviyeden, kadın bedeninin menstruasyon, hamilelik gibi bedensel süreçleri ve doğası ile ilgili özellikler, kadınların haklarını elde etmelerinde bir engel teşkil etmektedir. Bu olumsuz görüş açısından kadınların bedenleri, kadınların eşitlik için kapasiteleri üzerinde doğal bir sınırlandırma ortaya çıkarmaktadır. Kadın bedeni eşitlik için kadınların kapasitesini sınırlandırmaktadır; bu, kazanılmak istenen eşitlik için üstesinden gelinmesi gereken bir engeldir. Bu yaklaşımda olan pek çok feminist, anne rolü ve politik ya da yurttaşlık rolü arasında bir konflikt görmektedir. Onlara göre, cinsler arasındaki ilişkilerdeki eşitlik ancak kamusal alan içinde söz konusu olabilir. Bu kategoriye giren feministlerin ortak olarak paylaştıkları inançlar şunlardır: biyolojik olarak belirlenmiş ve kesinlikle kültürel ve entellektüel başarıya yabancı bir beden nosyonu; cinsel olarak nötral akıl ve cinsel olarak belirlenmiş(ve sınırlanmış) beden arasında bir ayrım; kadınların baskılanması onların bir kadınsı ve potansiyel olarak anne bedeni içinde sınırlanmasının bir sonucudu görüşü(bu basitçe bedenin sosyal ve tarihsel bağlamı değildir, otonom bedenler üzerinde empoze edilen sosyal sınırlandırmalar değildir; fakat kadınların sosyal baskılanma problemini ortaya çıkaran bu bedenin hassasiyeti ve gerçek kırılganlığıdır); kadınların baskılanması bir bakıma, biyolojik olarak onaylanmaktadır-şöyle ki kadınlar çocuklarını taşırken ya da onları büyütürken erkeklerden çok daha az sosyal, politik ve entellektüel alana katılabilmektedirler. Dolayısıyla biyolojinin kendisi dönüşüm ve modifikasyon gerektirmektedir (Grosz 1994: 15).

Biyolojik beden ile ilgili bu kararsızlık bazı feministleri doğurganlığın bile barbarca olduğu yönünde iddialara yöneltirken; diğerlerini kadın bedeninin tüm yönleriyle kutlanması ve onaylanması gereken bir farklılık olduğunu ileri sürmeye teşvik etmiştir. Eşitlik ya da farklılık, aşma ya da kutlama arasında karar vermek feminist yakla-

şım için problemli bir durum yaratmıştır. Bu nedenle feministler ilk önce kadınları biyolojik bedenlerine bağlayan düalistik düşünceyi çökertme üzerine yoğunlaşmıştır. Biyoloji, kadınları aşağılamak ve sosyal olarak baskılamak için kullanılmıştı. Bu nedenle, ilk müdahale, biyolojik cinsi, sosyal ve kültürel olarak yapılandırılmış cinsiyetten ayırma üzerine oldu (Davis 2007: 52-53).

Bu bağlamda öne çıkan düşünceye göre, beden farklılığın açıklanmasında bir kategori olarak reddedilmelidir. Çünkü, bedensel farklılık nosyonlarının hepsi kolayca cinsiyete, ırka ya da cinselliğe dayanan farklılıkları doğallaştırmada kullanılabilir. Dolayısıyla bedensel farklılık, kaçınılmaz, normal ve değiştirilemez olarak sosyal eşitsizliği geçerli kılar. Bireyler arasındaki farklılıklar süistimal edilir. Bedensel temelli farklılıklar üzerine yoğunlaşmak özcülük ve homojenizasyon ile el ele gider. İlk aşamada cins/cinsiyet ayrıştırması beden problemini çözer gibi görünmüştür. Simeone de Beauvoir'un (1952) *"kadınlar doğmazlar, yapılırlar"* sözü, tüm feminist uzman jenerasyonunda doğal farklılık doktrinini yok etme ve cinsler arasındaki farklılıkların biyolojik olmaktan ziyade sosyal olarak yapılandırıldığını gösterme niyeti uyandırmıştır. Bu, biyolojik cinsel ve ırksal farklılıkların yapıbozumuna ve doğal beden gösterimlemelerinin sosyal tahakküm ve baskılama ilişkilerini geçerli kılmak için nasıl yürürlüğe sokulduğunun araştırılmasına adanmış bir çalışmalar külliyatının oluşmasını sağlamıştır.

Cins/cinsiyet ayrımı feminist beden yaklaşımının ilk döneminde feministlere biyolojik determinizme düşmeden kadın deneyimlerindeki ortaklıkları formüle etmelerine imkan tanımış olmakla beden yaklaşımının sosyo-kültürel yapılandırmacı bir yönde evrilmesini sağlamıştır. Bunun da doğal sonucu, biyolojik bedenin teorize edilmeden kalmış olmasıdır.

Sosyo-kültürel yapılandırmacı yaklaşımı benimseyen feministler, ilk dönem eşitlikçi yaklaşımdan farklı olarak bedene karşı daha olumlu bir tavır ortaya koyarlar. Onlara göre beden biyolojik bir engel olarak üstesinden gelinmesi gereken bir şey değildir. Mesele bedenin temsil ve işlevinin sosyo-politik olarak belirlenmesidir. Kadınları baskılayan biyoloji değil; fakat sosyal sistemin biyolojiyi organize etme ve ona anlam verme şeklidir.

Eşitlikçi ve yapılandırmacı yaklaşımın yanında, cinsi özcü ve cinsiyeti de yapılandırmacı bir kategori olarak görmek yerine doğrudan

dikotomilerin kuyusunu kazmayı amaçlayan üçüncü bir yaklaşım söz konusudur. Bu yaklaşıma göre, beden kadının fiziksel ve sosyal varlığını anlamak için elzemdir; ancak beden artık tarihsel olmayan, biyolojik olarak verili ve kültürel olmayan bir nesne olarak anlaşılamaz. Odak noktası yaşanan bedendir ve bedenin belirli kültürlerde belirli yollar içinde kullanılma ve gösterimlenmesidir. Bu bağlamda beden ne kabadır ne de pasif; fakat içiçe geçmiş ve oluşturucu anlam, gösterge ve gösterimleme sistemi olarak bedendir. Bir yandan hem işaret eden hem işaret edilen bedendir; öte yandan sosyal baskı, legal kazıma ve cinsel ve ekonomik değiş tokuş sistemlerinin bir nesnesidir. Bu yaklaşımın feministleri cins ve cinsiyet ayrışması konusunda daha şüphecidir ve subjektivitenin kültürel yapılandırmasına, böyle bir yapılandırmanın ortaya çıkardığı materyallikten daha az ilgi gösterirler. Onlar açısından en temel problem akıl ve beden düalizmidir. Halbuki beden hem kültürel iç içe gemişliğin ve hem de doğanın bir ürünüdür. Cinsler arasında indirgemeci olmayan farklılıklar söz konusudur. Beden, maskülenliği ve feminenliği farksız olarak yansıtan nötral bir ekran ya da biyolojik boş bir levha değildir. Cinsel olarak belirli olan bu beden, cinsel olarak belirlenmiş yollardan üzerine yansıtılacak anlamları kodlar (Grosz 1994: 17-18). Onlara göre, bedenleşmedeki farklılıkları göz ardı eden yaklaşımlar yanlış şekilde evrenselcidir ve bireylerin bedensel deneyimlerinin biricikliğinin hakkını vermez. Bedenleşmenin koşulları, bireylerin beden pratikleri üzerinde farklı olasılıklar ve sınırlandırmalar ortaya koyan, cinsiyet, ırk, cinsellik ve vb. tarafından organize edilir (Davis 1997a: 9).

Bedenle ilgili bu üç temel perspektif içinde özellikle sosyal yapılandırmacı yaklaşım, post-yapısalcılığın ve Foucault'nun feministler tarafından yoğun bir şekilde içselleştirilmesiyle hakim bir yaklaşım konumuna gelmiştir. Feminist beden yaklaşımı, Foucault'nun post-yapısalcılığı, Derrida'nın yapı-sökümcü teknikleri ve Lacan'ın psikanalizmi ekseninde standart yapılandırmacılıktan radikal yapı-sökümcülüğe varan bir yelpaze içinde güç ve söylemin etkilerini gözler önüne sermeye odaklanmıştır. Bu odaklanma beraberinde fenomenolojik feminist eleştirileri getirmiş ve bedenin söyleme indirgenen fizyo-biyolojik cismanliğini talep eden bütünleştirici yaklaşımların ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Yapılandırmacı Feminist Beden Yaklaşımı ve Feminist Bedenin Foucault Kararsızlığı

Cins ve cinsiyet ayrımı üzerine yoğunlaşan ilk dönem feminist beden yaklaşımı, zamanla post-yapısalcılığın ve Foucault'nun yaklaşımının etkisiyle daha yapılandırmacı bir yöne doğru evrilmiş ve yalnızca cinsiyetin değil aynı zamanda cinsin ve subjektivitenin de güç ve söylem tarafından yapılandırıldığı bir beden anlayışı ortaya çıkmıştır. Buna göre artık cins de cinsiyetten daha doğal bir şey değildir. Cinsi biyolojik bir fenomen ve cinsiyeti de kültürel bir kategori olarak görmek yerine feministler, ayrışmanın temelinde yatan tüm düalizmlerin kökünü kazımayı hedeflemişlerdir.

Beden düşüncesinin postyapısalcılıkta öne çıkışı klasik düşünce sistemlerinin ve bu sistemlere temel oluşturan düalizm sisteminin yapıbozumuna uğratılmasının bir sonucudur. Bu yapıbozumcu manevra şematik olarak iki adımdan oluşur: Tinsel ve maddesel, akıl ve duygu vb. karşıtlığı gibi hiyerarşik ikiliklerin terine çevrilmesi ve bu düalizmin birbirini dışladığı kabul edilen unsurlarının, esasında birbirlerinin üstüne bindiklerini göstermek amacıyla içinin boşaltılması. Bu düalizmlerden biri olarak Kartezyen beden ve zihin karşıtlığı soyut, söylemsellik öncesi bir özneye öncelik tanıyarak onu düşüncenin merkezine yerleştirir ve buna bağlı olarak bedeni, hisler, tutkular ve ihtiyaçlar gibi tinin ve rasyonel düşüncenin zıddı kabul edilen herşeyin alanı olarak küçümser. Bu bağlamda postyapısalcıların yapıbozumu manevralarının odağı ve klasik düşünce sistemlerine ve özne felsefesine yönelik eleştirilerinin ekseni işte bu karşıtlıktır. Bu karşıtlığa ilişkin esas meselelerden biri de, sabit ve birlikli bir özne kavramının altında yatan rasyonellik ve öz-düşünüm fikirlerinin bedensel alanın ve bu alanın temsil ettiği düşünülen herşeyin-arzu, maddesellik, duygu, ihtiyaç vb.-dışlanması ve bastırılması üzerinde temellendiğini gözler önüne sermek suretiyle, söz konusu özne kavramının içini boşaltmak olmuştur (McNay 2014: 316).

Bu bağlamda postyapısalcılığı benimseyen feministler Foucault'nun yaklaşımına dayanarak, biçimlendirme-yapılandırma ve söylem öncesi beden üzerine uygulanan güç/bilgi nosyonlarını sorgulamışlardır. Foucault insan bedenini farklı iktidar düzenlemeleri arasındaki mücadelenin merkezine yerleştirir. Tarihte insan bedeni üzerinde ve onun aracılığıyla işleyen güçleri, bütünleştirici bir tarihsel perspektife dahil edilmeye direnen bir tutumla ele alır. Onun yaklaşımı

içinde tahakküm mücadelesinin merkezi olan beden, üzerinde etki eden çeşitli muhalif güçler tarafından biçimlendirilir.

Foucault'nun beden teorisinin feminist düşünceye en önemli katkılarından biri, bedenin maddeselliğini sabit bir biyolojik öze veya söylemsellik öncesi bir öze yuvarlamadan, somut bir olgu olarak anlamanın bir yolunu sunmuş olmasıdır (Gatens 1999: 229). Çünkü, kadınların toplumsal varoluşunun biyolojik işlevlerle birleştirilmesi feminizmin bazı türlerinde görülen sorunlu bir eğilimdir. Kadınların ezilmesi bedenlerinin patriyarkal düzen tarafından temellük edilmesine dayansa da bundan, baskının bedenden veya cinsiyetten kaynaklandığı ya da doğal cinsel farklılıklar nosyonunun toplumsal cinsiyet eşitsizliklerini açıklamak için kullanılabileceği sonucu çıkmaz. Daha çok "doğal" beden baskının özgül stratejilerinin gerekçelendirilmesinde merkezi önem taşıyan bir araç olarak anlaşılmalıdır (McNay 2014: 318-319).

Bu yapılandırmacı feminist yaklaşım açısından (Gatens 1999: 230-231) antomik bedenin kendisi, kültür içinde insanlar tarafından üretilen anatomi söylemi için teorik bir nesnedir. İnsan bedeni her zaman işaretlenmiş ve anlamlandırılmış durumdadır ve bilimin üzerinde doğru söylemi yapılandıracağı nötral bir nesne değildir. Cinsli beden artık problematik olmayan ve cinsiyetin üzerine kazındığı biyolojik ve gerçek bir temel olarak anlaşılamaz; yerine beden hem hedefi hem de dışavurum aracı olduğu pratik ve söylemler tarafından yapılandırılır.

Foucault'nun yapılandırmacı yaklaşımı doğrultusunda feminen bedenin disipliner pratikler içinde nasıl üretildiğini ele alan Barkty'ye göre, kadın bedeni boyut ve biçim, jestler, duruşlar ve hareketler ve bedenin görünümü ile ilgili disipliner pratikler tarafından üretilir. Diyet, fitnes ve kozmetik iç içe geçmiş mekanizmalar olarak bu üretimin ayaklarıdır. Bu disipliner pratikler ideal feminen bedenin ve dolayısıyla feminen öznenin olumsuzlayıcı bir şekilde hem üretildiği hem tahakküm altına alındığı güç biçimleridir. Bu disipliner güç, Foucault'nun işaret ettiği gibi hem her yerdedir hem hiçbir yerde; hemen herkes bu işleyişin bir parçası konumundadır. Disipliner gücün anonimliği ve incelikli oluşu, onun neredeyse bütünüyle gönüllü ve doğal olduğu izlenimini yaratır (Barkty 1998: 27-37).

Barkty'nin (1998: 37-43; 2008: 21-27) altını çizdiği en önemli nokta, bu sistematik olarak aldatıcı pratikler yumağı içinde inşa edilenin

yalnızca kadınların yaşamları değil, fakat onların subjektivitelerinin oluşudur. Ona göre doğallaştırma yoluyla içsellleştirme bu subjektiviteyi şekillendirir. Ataerkil standartların içselleştirilmiş olması daha önce sorduğumuz *"neden her kadın feminist değildir?"* sorusuna ışık tutmaktadır. Bu bağlamda kadın bedenlerini olumsuz biçimde disipline eden pratikler, bir başka açıdan kadınların kendi bedenlerini feminen ve arzulanabilir hissetmelerini sağlayarak yıkıcılığını özgürleştirme söylemi altında perdelemektedir. Barkty'ye göre modern bağlamda kadın bedeninin nasıl tahakküm altına alındığının anlaşılması için modern gücün ve disiplinin önceki dönemlerden farklı olarak incelikli işleyiş mekanizmasını çok iyi anlamak zorundayız. Modern güç artık tüm sınıflara sızmış durumdadır ve bir güçlendirme kisvesi altında örtük yollardan işlemektedir. Artık karşımızda kendi kendisinin polisi olan ve sürekli olarak kendini izlemeyi görev edinmiş bir özne vardır. Bu öz-gözetim ataerkiye boyun eğme biçimi olmakla birlikte aynı zamanda kadınların sürekli olarak gözetlenme halinde oldukları ile ilgili farkındalıklarının ve memnun etmek ve heyecanlandırmak için bir beden oldukları ile ilgili farkındalıklarının bir yansımasıdır.

Güç meselesi hemen her zaman feminist beden kavramsallaştırmasının merkezinde olmuştur. Ancak bu noktada kastedilen güç, Foucault etkisinden önce ve sonra farklı kavramsallaştırılmıştır. Başlangıçta feminist uzmanlar gücü adeta büsbütün erkek tahakkümü ve kadınların ataerkil düzen içinde baskılanması olarak görmüşler ve buna bağlı olarak feminist araştırma, kadın bedenlerinin nasıl düzene sokulduğu, sömürgeleştirildiği, yaralanıp sakatlandığı ya da şiddete uğradığı üzerine yoğunlaşmıştır. Kadın bedeni tüm materyalliği içinde, maskülen gücün yoluyla/içinde iş gördüğü temel nesne olarak görülmüş ve tüm baskılayıcı beden pratiklerine ve ideolojilerine saldıran bir feminist beden politikası savunulmuştur. Amaç, kollektif direniş formları için bir istikamet ve yön temin etmektir. Kadınların bedenleriyle daha otantik ve güçlendirici ilişkiler geliştirmelerine yardımcı olmak için, ataerkil beden rejimlerine karşı bir feminist estetik dizisi ya da güçlendirici alternatifler önerilmiştir. Ancak Foucault etkisiyle birlikte, ilk dönemde süistimal, zorlama ya da manipülasyon olarak güce yapılan vurgu, kültürel temsiller yoluyla/içinde ince, ikna edici ve belirsiz normalizasyon ve disiplin süreçleri olarak güce kaymıştır. Böylelikle Foucault'nun güç nos-

yonlarından yararlanarak, kadın bedeni, cinsiyet/güç ilişkileri ile ilgili kültürel bir açıklama ve beyan olarak okunabilecek bir metin haline gelmiştir (Davis 1997a: 10-11).

Davis'e (2007: 53) göre, Postmodernizmin ve "dilsel dönüş"ün gücü ve hükmü feminist projeyi daha koplike hale getirmiştir. İkinci dalga feminizminin temeli olarak "deneyim" giderek daha şüpheli bir kavram olarak görülmeye başlanmıştır. Eğer tüm bilgi kültürel olarak şekilleniyorsa, o zaman ne kadınların ne de feministlerin "gerçeğe" ulaşma imkanı yoktu. Bu teorik yaklaşım, deneyimin söylemsel bir yapılandırmadan daha fazla bir şey olmadığını düşünen feminist teorisyenler ve kadınların bedenleşmiş deneyimlerini tıbbi bilginin hegemonyasını düzeltmede önemli olarak gören feminist sağlık aktivistleri arasında bariz bir çatlağın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Postmodern feminist beden yaklaşımı bu aşamadan sonra daha radikal ve yapısökümcü bir yöne evrilmiştir. Genel olarak Foucault'nun görüşlerinin daha çok içselleştirilmesinin yansıması olarak postmodern feminist beden, artık deneyimlenen, hisseden ve yaşanan bir beden değildir. Onun yerine kültürün söylemini üzerine kazıdığı bir yüzey ve metindir. Netice olarak kültürel bir metin olarak kadın bedeni, artık biyolojiye bağlanamazdı, otantik deneyimin yatağı olarak görülemezdi; onun yerine yapısı bozulması gereken bir kültürel yapılandırma idi.

Judith Butler'ın Performatif Cinsiyetli Bedeni ve Performatifliğin Yıkıcı Potansiyeli

Postmodern feminist teorinin ve radikal beden yaklaşımının en önemli isimi kuşkusuz Judith Butler'dır. Her türlü özcülüğün ve ayrıştırıcı kategorinin alt üst edilmesini hedef alan genel yaklaşımı bağlamında Butler öncelikle feminist teorinin başına musallat olan cins ve toplumsal cinsiyet ayrımını problematize ederek cinsli ve toplumsal cinsiyetli iki ayrı bedenin olmadığını ortaya koymuştur. Beden, Butler'ın söylemsel ve sosyo-kültürel bir dayatma olarak toplumsal cinsiyet analizinin merkezinde yer alır. Buna göre beden, *"asla tümüyle içselleştirilemeyecek bir norm"* (2008: 230) olarak toplumsal cinsiyetin kendini üretme, gerekçelendirme ve doğallaştırma aracı ve sonucudur. Çünkü cinsiyet maddeleştirilmesi gereken zorunlu olarak düzenleyici bir idealdir (Butler 2014: 8).

Her ne kadar Butler'ın yaklaşımı içinde beden bir inşa olarak tanımlansa da, ona göre inşa'nın ne anlama geldiğine dair tartışma, özgür

irade ile determinizm arasındaki geleneksel felsefi kutuplaşmaya saplanıp kalmıştır. Bu terimler içinde "beden" ya üzerine kültürel anlamların işlendiği edilgen bir ortam olarak ya da temellükçü ve yorumlayıcı bir iradenin, kendine kültürel bir anlam belirlemekte kullandığı araç olarak belirir. İki durumda da beden yalnızca, bir grup kültürel anlamla ancak haricen ilintili bir araç ya da ortam gibi resmedilir. Oysa beden'in kendisi de bir inşa'dır, tıpkı toplumsal cinsiyetli öznelerin alanını teşkil eden sayısız bedenler gibi. Toplumsal cinsiyet işaretinden önce bedenlerin imlenebilir bir varoluşu olduğu söylenemez. Cinsiyet yalnızca bir norm olarak işlemez; fakat yönettiği bedeni üreten düzenleyici pratiğin bir parçasıdır; bu da düzenleyici gücün kontrol ettiği bedenleri üretme, sınırlama, dolaşıma sokma, farklılaştırma gücüne sahip bir çeşit üretici tahakkümdür (2008: 54; 2014: 7-8).

Butler'a (1988: 519; 2008: 20, 29) göre, kendimizde bir "iç" özellik sandığımız şey aslında beklentiyle ve belli bazı bedensel eylemler üzerinden ürettiğimiz bir şeydir, en uç anlamıyla, doğallaştırılmış bedensel hareketlerin halüsinojen etkisidir. Doğallaştırılmış bilgi önleyici ve şiddet içeren bir şekilde gerçekliğin sınırlarını belirler. Bu gerçekler bedenlerin meşru ifade kazanabilecekleri ontolojik alanı oluştururlar. Bu bağlamda toplumsal cinsiyet, bedenin tekrar tekrar stilize edilmesidir, kaskatı bir düzenleyici çerçeve içinde tekrar edilen bir dizi edimdir. Bu edimler zamanla birleşerek töz görünümünü, bir çeşit doğal varlık görünümünü üretir.

Toplumsal cinsiyetin inşa edilmiş olduğunu iddia etmek, Butler'a (2008: 88-89, 140, 224) göre onun hayali ya da yapay olduğunu savunmak değildir. Mesele, toplumsal cinsiyet ontolojisinin akla yatkınlığının söylemsel olarak nasıl üretildiğini kavramak ve toplumsal cinsiyetin kimi kültürel biçimlenimlerinin gerçek'in yerini aldığını, kendilerini böyle isabetli bir biçimde doğallaştırmak suretiyle de hegemonyalarını pekiştirip kuvvetlendirdiğini öne sürmektir. Çünkü, gerçeğin sınırları bedenlerin doğallaştırılmış bir şekilde heteroseksüelleştirilmeleri süreci dahilinde üretilir, burada fiziksel olgular neden görevi görür, arzular da bu fizikselliğin engellenemez sonuçlarını yansıtır. Arzunun, bedensel hareketin ve edimin nedeni eyleyenin kendisinde konumlandırılabilirse, tutarlı görünen toplumsal cinsiyeti üreten siyasi düzenlemeler ve disipliner pratikler başarılı bir şekilde gözden uzaklaştırılır.

Butler'ın cinsiyet ve beden yaklaşımının en belirleyici iddiası, söylemden önce varolduğu iddia edilen saf ve doğal bir cinsellik ve beden olamayacağıdır. Ona göre böyle bir yanılsama söylemin ve yasanın kendi yarattığı bir şeydir. Toplumsal cinsiyetin kültürle olan ilişkisi neyse cinsiyetin de doğayla ilişkisinin o olduğu söylenemez. Toplumsal cinsiyet bir yandan da, "cinsiyetli doğanın" ya da "doğal bir cinsiyetin" üretilmesinde ve bunların "söylemsellik öncesi", kültür öncesi bir şeymiş gibi, siyasi olarak tarafsızken, kültürün gelip üzerinde etki ettiği bir yüzeymiş gibi tesis edilmesinde kullanılan söylemsel/kültürel araçtır (Butler 2008: 52, 144).

Butler'a göre (2008: 91-92), feminist kuram her zaman bir köken, başlangıç anı fikrine, kimilerinin ataerki dedikleri şeyden öncesine, kadınların ezilmesinin tarihinin olumlu olduğunu kanıtlamaya yarayacak hayali bir perspektifi mümkün kılan bir zamana atıfta bulunma eğilimi göstermiştir. Ancak baskıcı ve tabi kılıcı yasa kendini gerekçelendirirken genellikle, yasanın getirilmesinden önce hayatın nasıl olduğuna, mevcut ve zorunlu biçimiyle yasanın nasıl olup da ortaya çıktığına dair bir hikayeyi temel alır. Kökenler bu şekilde üretilirken yasadan önceki durum zorunlu ve tekçizgisel bir anlatıyla tanımlanır, anlatı yasanın kuruluşuyla sona erer ve böylece onu gerekçelendirir. Yani köken hikayesi, geri getirilemeyecek geçmişin tek ve yetkin bir anlatımıyla yasanın kuruluşunu tarihsel olarak kaçınılmaz bir şeymiş gibi gösteren anlatıdaki stratejik bir taktiktir.

Bazı feministler cins ve toplumsal cinsiyet ayrımını benimsemiştir ve buna göre, doğal veya biyolojik bir dişi vardır, sonradan toplumsal olarak ikincil konumdaki kadına dönüşür, yani sonuçta cinsiyet doğaya ya da çiğ/ham'a tekabül ederken, toplumsal cinsiyet kültüre ya da pişmiş'e tekabül eder. Kültür ile doğa arasındaki ikili ilişki bir hiyerarşi ilişkisini destekler. Bu ilişkide kültür doğa üzerine serbestçe anlam dayatır ve böylece onu kendi sınırsız kullanımına mal edilecek bir "öteki" kılar, imleyenin idealliğini ve imlemin yapısını tahakküm modeli aracılığıyla sağlama alır. Toplumsal cinsiyet edinmeye dair bu anlatı olayların zamansal olarak belli bir şekilde sıralanmasını gerektirir, bu anlatıcının yasadan önce geleni de sonra geleni de bilecek konumda olduğunu varsaymaktır. Ne var ki, anlatı yasadan sonra gelen, yasanın sonucu olan ve dolayısıyla gecikmiş ve geriye dönük bir bakış açısından yola çıkan bir dil içinde gerçekleşir. Eğer bu dil yasa tarafından yapılanıyorsa ve yasa da dil

içinde örnekleniyor, hatta icra ediliyorsa, bu demektir ki, betimleme ve anlatı kendi dışında olanı-yani yasadan önce geleni-bilemez, üstelik bu önceyi betimlemesi her zaman sonra'ya hizmet edecektir. Bir diğer deyişle anlatı, tanımı(dilselliği) itibariyle dışında kaldığı bir önce'ye erişebildiğini iddia eder, dahası önce'nin tarifi sonra'nın terimleriyle gerçekleşir ve dolayısıyla yasayı incelterek yokluğunun mekanına sokmaya tekabü eder (Butler 2008: 93-144).

Yasadan önce gelen bir bedenin varolduğu yanılgısından kurtulmamız gerektiğini vurgulayan Butler, bu noktada Kristeva ve Foucault'yu eleştirir. Kristeva, anne bedenini tanımlarken kültür öncesi bir anlam taşıdığını ileri sürer. Butler'a (2008: 151-168) göre bu, kültür mefhumunun ataerkil bir yapı olarak korunmaya alınması ve anneliğin kültür öncesi bir gerçeklik olarak sınırlandırılmasıdır. Halbuki, Kristeva'nın söylemsellik öncesi anne bedeninde keşfettiğini iddia ettiği şey tarihsel bir söylemin ürünüdür; dolayısıyla kültürün sırrı ve birincil nedeni değil, bir sonucudur.

Foucault ise bir yandan söylem ile iktidarın girift etkileşimleri tarafından üretilmemiş olan, kendi içinde bir cinsiyetin varolmadığını savunmak ister; oysa görünüşe bakılırsa belli herhangi bir söylem-iktidar ilişkisinin etkisi olmayan, kendi içinde bir "hazların çokluğu" vardır. Bir başka deyişle Foucault, söylemsellik öncesi libidinal çokluluk fikrine başvurur, bu da "yasadan önceki" bir cinselliği, hatta cinsiyetin zincirlerinden kurtulmayı bekleyen bir cinselliği fiilen varsaymaktır (2008: 172-173).

Butler'ın analizindeki en kritik nokta, onun bir yandan yasadan önce bir bedenin varolmadığını belirtirken, öte yandan bedenin maddeselliğinin inkar edilemezliğini vurgulamasıdır. Butler'ın yaklaşımı bu noktada kolaylıkla bedenin maddeselliğini inkar ediyormuş gibi anlaşılabilir. Ancak Butler bedenin biyolojik, fizyolojik ve anatomik maddeselliğini inkar etmez; ona göre (2014: 100) bu maddesellikllerin inkar edilemezliği, hiçbir şekilde, onları olumlamanın ne anlama geldiğine, hangi yorumlayıcı matrislerin bu zorunlu olumlamayı koşullandırdığı, devreye soktuğu ve sınırlandırdığına işaret etmez.

Butler'a göre, (2008: 68, 100) cinsiyetin ve dolayısıyla cinsiyetli bedenin töz gibi görünmesini sağlayan şey, bir cinsiyet ya da toplumsal cinsiyet olmanın temelde imkansız olduğu gerçeğini gizleyen per-

formatif bir dil ve/veya söylem oyunudur. Bu bağlamda, cinsiyetin kültürel anlamlarını edinmeden önceki halini saptamaya çalışan biyomedikal araştırmalarda toplumsal cinsiyetli anlamların, hipotez ve akıl yürütme biçimlerinin çerçevesini oluşturduğunu fark ettiğimizde cinsiyeti toplumsal cinsiyetten ayırma işi epey zorlaşıyor. Üstelik biyolojinin kullandığı dilin başka türden dillere iştirak ettiğini ve keşfedip tarafsızca betimlermiş gibi yaptığı nesnelerdeki kültürel tortulaşmayı yendien ürettiğini fark ettiğimizde iş daha da karmaşıklaşıyor.

Söylemin cinsiyetli bedenleri üretmesi Butler'a (2008: 66, 72, 140) göre cinsiyetin cinsellikle eşitlenmesi yoluyla başarılır. Onun ifadesiyle, biyolojik cinsiyet, kültürel olarak kurulmuş toplumsal cinsiyet ve bu ikisinin cinsel pratik üzerinde tezahür eden cinsel arzudaki ifadesi veya etkisi arasında nedensel veya dışavurumsal bağlantılar kurmaya çalışan yasalar aynı zamanda, süreksizlik ve tutarsızlık görünümlerini sürekli olarak yasaklar ve üretirler. Bu bağlamda, bir kadın "olduğunu" ve heteroseksüel "olduğunu" sorunsallaştırmaksızın iddia etmek, toplumsal cinsiyeti tözel addeden metafiziğin semptomudur. Hem erkekler hem kadınlar için bu iddia toplumsal cinsiyet mefhumunu kimlik mefhumuna tabi kılar ve kişinin bir toplumsal cinsiyet olduğu, üstelik cinsiyeti, ruhsal kendilik hissi ve o ruhsal kendiliğin başta cinsel arzu gibi dışavurumları itibariyle öyle olduğu sonucuna varır. Nihayetinde, arzunun gerçekle örtüştürülmesi, yani bedenin uzuvlarının-düzanlamıyla penisin, düzanlamıyla vajinanın-haz ve arzuya neden olduğu inancı tam da melankolik heteroseksüellik sendromuna özgü bir düzanlamlaştırıcı fantazidir.

Foucault'nun yapılandırmacı yaklaşımının en önemli iddialarından biri söylemin ve iktidarın hem temsil ettikleri hem de temsil etmedikleri özneleri üretmesidir. Bu noktada Butler, Foucault ile aynı fikirdedir ve buna göre cinsiyet kendisiyle ilgili bir öz beklentisi fikrine dayanan ve bu beklenti tarafından üretilen bir fenomendir. Aynı şekilde toplumsal cinsiyetli bir öz beklentisi kendisinin dışında konumlandırdığı şeyi üretir. Siyasi ve dilsel temsil alanları, özneleri oluşturup biçimlendiren kriteri baştan belirler ve bunun sonucunda temsil yalnızca özne olarak tanınabilene bahşedilir. Diğer bir deyişle, temsile kavuşabilmek için öncelikle özne olmanın gerekleri yerine getirilmelidir (Butler 2008: 19-20, 44).

Butler'a (2008: 44-45, 63-65) göre, kadınları feminizmin öznesi olarak temsil eden dil ve politikanın hukuki oluşumu, bizatihi belli bir temsiliyet politikasının söylemsel ürünü ve sonucudur. Dolayısıyla feminist özne, kurtuluşunu kolaylaştıracağı düşünülen siyasi sistemin ta kendisi tarafından söylemsel olarak kurulmuştur. Tam da bu nedenle, feminist eleştiri, "kadınlar" kategorisinin, feminizmin öznesinin, onu kurtuluşa götüreceği varsayılan iktidar yapılarının ta kendileri tarafından nasıl üretilip kısıtlandığını da kavramak zorundadır. Her türlü söylemsel kategorinin kuyusunu kazma niyetinde olan Butler'a göre bir kadınlar kategorisi olduğunu ve tamamlanması için içinin basitçe çeşitli ırk, sınıf, yaş, etnisite ve cinsellik bileşenleriyle doldurulması gerektiğini önden varsaymak yanlış olur. Bu kategorinin esas itibariyle tamamlanmamış olduğunu varsaymak ise çekişme halindeki anlamlara her daim açık bir alan hizmeti görmesine izin verecektir.

Tıpkı Foucault gibi Butler (2008: 117-118, 148, 190) da baskı mekanizmasının hem yasaklayıcı hem üretici olduğu görüşündedir. Örneğin, heteroseksüellik başlı başına bir toplumsal biçim olarak sağlamlığını koruyabilmek için idrak edilebilir bir eşcinsellik kavramını gerektirdiği gibi, bu kavramın kültürel olarak idrak edilemez kılınarak yasaklanmasını da gerektirir. Toplumsal cinsiyet işareti, bedenleri insan bedeni olarak geçerli kılar; yeni doğmuş bir bebeğin insanlaştığı an kız mı oğlan mı sorusunun cevaplandığı andır. İki toplumsal cinsiyetten birine sığmayan bedenler insani alanın dışına düşerler, insanlıktan çıkarılmış ve tiksinç olanın alanını oluştururlar, insan da bu alanın karşıtı olarak kurulur.

Beden ve cinsiyetin birer inşa olduğunu ortaya koyan Butler'ın bu yaklaşımı doğal olarak beraberinde "*faillik*" problemini getirir. Tüm yapılandırmacı ve yapısökümcü yaklaşımlar, bu noktada bedene ve özneye bir faillik alanı tanımıyor olmaları nedeniyle eleştirilmişlerdir. Butler ise bu kavramın da yeniden düşünülmesi gerektiğini vurgular. Ona göre (2008: 233-239), falliğin yerini belirleme sorunu genellikle "öznenin" olabilirliği, geçerliliğiyle ilişkilendirilir; burada "öznenin" müzakere etmeye çalıştığı kültürel sahadan önce gelen, istikrarlı bir varlığı olduğu düşünülür. Kültürel olarak inşa edilmiş olsa bile özne faillik sahibidir, faillik genellikle kendi üzerine düşünce yetisi olarak algılanır ve kültür içindeki yerleşikliğine rağmen dokunulmadan kaldığı varsayılır. Failliğin yalnızca söy-

lemsellik öncesi bir "ben"e atıfla kurulabileceği varsayımı ve söylem tarafından kurulmuş olmanın söylem tarafından belirlenmiş olmak anlamına geldiği ve belirlenimin de faillik imkanını engellediği varsayımı hatalıdır. Halbuki, inşa failliğin karşıtı değildir, failliğin zorunlu sahnesidir, failliğin ifade bulduğu ve kültürel olarak idrak edilebilir hale geldiği terimler bütününün ta kendisidir.

Butler'ın toplumsal cinsiyet ve beden yaklaşımının tüm bu bileşenleri ile birlikte en belirleyici nosyonu "*performatiflik*"tir. Bu, aynı zamanda Butler'ın hem toplumsal cinsiyetin neden asla gerçekleşemeyecek bir norm olduğunu ve hem de gerçekleştirilmek için tekrar stratejilerine dayanmak zorunda oluşuyla toplumsal cinsiyet performansının aslında kendi içinde nasıl yıkıcı bir potansiyel taşıdığını göstermek için kullandığı bir kavramdır.

Butler "performatiflik" kavramıyla cinsiyetin ve cinsiyetli bedenlerin inşasında yer alan temel mekanizmayı yakalar. Bu mekanizma cinsiyetin inşası için hem gereklidir ve hem de onun altüst edilme imkanının ta kendisidir. Bu bağlamda, cinsiyet bir gerçeklik olmadığı için çeşitli cinsiyet eylemleri cinsiyet fikrini yaratırlar ve bu eylemler olmaksızın cinsiyet söz konusu olmaz. Diğer bir deyişle, hayatta kalma stratejisi olarak cinsiyet açıkça cezalandırıcı sonuçları olan bir performanstır (1988: 522, 527). Toplumsal cinsiyet performatiftir ve cinsiyetli bedenin performatif olması demek, gerçekliğini teşkil eden edimlerden ayrı ontolojik bir statüsünün olmaması demektir. Bu, isimlendirilenin üretilmesi, göndergenin icra edilmesi demektir. Performatiflik tek seferlik bir edim değil, sürekli olarak tekrar edilen bir ritüeldir; beden bağlamında doğallaştırılmasıyla etkilerini gösterir. Dışavuruluyormuş gibi yapılan öz veya kimlik aslında bedensel hareketler, işaretler ve icralarla üretilir. Tekrarlamaya dayanan bu süreç, toplumsal olarak tesis edilmiş bir dizi anlamın aynı anda hem icrası hem de yeniden deneyimidir; ayrıca meşrulaştırılmalarının ritüelleştirilmiş biçimidir (2008: 20, 224, 229-230).

Performatiflik, toplumsal cinsiyetin gerek icracıları ve gerekse seyircileri tarafından inanarak icra edilen performatif bir başarı olduğunu ortaya koyar (2008: 230). Butler'a (1988: 528; 2014: 139) göre bu noktada dışavurum ve icrasallık arasındaki ayrım epey önemlidir; çünkü, eğer cinsiyet atıfları ve eylemleri, bedenin kültürel anlamlarını gösterme ya da üretme yolları icrasal ise, o zaman, eylemin ya da atfın ölçülebileceği önceden varolan bir kimlik yoktur; doğru,

yanlış, gerçek ya da bozulmuş cinsiyet eylemleri olamaz ve gerçek cinsiyet kimliği postilatı düzenleyici bir kurgu olarak ortaya çıkar. Cinsiyet gerçekliğinin devam ettirilen sosyal performanslar yoluyla/içinde yaratılması şu anlama gelir ki: esas cins, doğru ya da sabit bir maskülenlik ya da feminite nosyonları, cinsiyetin icrasal yönü ve niteliğinin kapatıldığı bir stratejinin parçası olarak inşa edilmişlerdir.

Butler'ın performatiflik kavramı, Erving Goffman'ın "performans" kavramı ile benzerlikler taşısa da, Butler (1988: 528; 2014: 330), modern yaşam oyununun kompleks sosyal beklentileri içinde çeşitli roller üstlenen ve değiş tokuş eden olarak kendiliği konumlandıran Goffman'ın görüşüne karşıt olarak, kendiliğin sosyal söylem içinde geri döndürülemez/onarılamaz bir dışarısı olmadığını; fakat içsellik isnadının kendisinin kamusal olarak düzenlenmiş ve onaylanmış bir töz imalatı olduğunu ileri sürer. Ona göre performatifliğin performansa indirgenmesi hatadır.

Performatiflik toplumsal cinsiyetin kurucu ilkesi olsa da, Butler'a göre (2014: 139, 158), tekrara dayalı stratejisi onun yıkım potansiyelini beraberinde getirir. Yasa otoriter bir yasa olarak korunmak adına tekrarlanması gerektiği için, kendi hatasının, ya da bozumunun olasığını sürekli yeniden tesis eder. Yasayı altüst etmek mümkünse, ancak yasanın içinden, yani yasa kendine karşı gelerek kendinin beklenmedik permütasyonlarını ürettiğinde ortaya çıkan imkanlar üzerinden mümkündür. Kültürel olarak inşa edilmiş beden o zaman özgürleşecektir, ama bu özgürleşme onun "doğal" geçmişine ya da orjinal hazlarına değil, kültürel imkanların açık geleceğine kavuşması anlamına gelecektir.

Butler'ın (2008: 168, 208, 217, 239) bu noktada yaklaşımını diğer feministlerden ayıran, onun iktidar ve söylemin bütünüyle aşılması çabasını imkansız bir fantezi olarak görmesidir. Ona göre iktidar kendi silahları ve mekanizmaları yoluyla altüst edici bir biçimde ve parodiyle yeniden koşullandırılabilir. Dolayısıyla feminizmin asıl görevi, bu inşaların mümkün kıldığı altüst edici tekrar stratejilerinin yerlerini bulmak, kimliği kuran, dolayısıyla da ona yönelik itirazları mümkün kılan tekrar pratiklerine katılarak yerel müdahale imkanlarını olumlamaktır.

Bu teşhisleri yaptıktan sonra Butler, *"ciddi kategoriler karşısında kahkaha atabilmenin feminizm için elzem olduğunu"* (2008: 34) söyleyerek,

"toplumsal bir cinsiyet belası çıkarmanın" ve "toplumsal cinsiyeti olduğu yerde tutmaya çalışan kurucu kategorilerin ta kendilerini seferber ederek altüst edici bir kargaşaya sokmanın" (2008: 90) somut adımlarından söz eder.

Bu bağlamda öncelikle mesele tekrar etmek veya etmemek değil, nasıl tekrar etmek gerektiğidir; daha doğrusu, tekrar etme ve toplumsal cinsiyeti büyük ölçüde çoğaltma vasıtasıyla tam da bu tekrarı mümkün kılan toplumsal cinsiyet normlarını yerinden etmektir. *Alt üst edici performatiflik* tiyatro sahnesinde sergilenen bir oyundan farklıdır. Tiyatroda bir kişi cinsiyet düzenlemelerinin ontolojik varsayımlarına karşı bir meydan okuma karşısında gerçeklik hissini devam ettirebilir. Ancak sokakta ya da otobüste eylem tehlikeli hale gelir, çünkü burada eylemin hayali karakterini sınırlayacak teatral yönelimler yoktur; sokakta ya da otobüste eylemin gerçeklikten farklı olduğu ön varsayımı yoktur. Böyle durumlarda eylem gerçek ile karşılaştırılmaz; fakat bir açıdan yeni olan, cinsiyet gerçekliğini düzenleyen öncül mevcut kategorilerin içine sokulamayan bir cinsiyet kipliği, bir gerçeklik inşa eder. Yerleşik kategoriler açısından bir kişi karşısındakinin gerçekten kadın ya da erkek olduğunu söylemek ister, fakat görünüş cinsiyet gerçekliği ile uyuşmaz (1988: 527; 2008: 240).

Butler'a göre (2008: 225-226), "drag, cross-dressing ve butch/femme" gibi bedeni örten kıyafetlere bakarak sabit anatomiye dair yargıya varmanın mümkün olmadığı bu tür parodili kimlikler feminist kuram içinde ya kadınları aşağıladıkları düşünülmüş, ya da heteroseksüellik pratiği içindeki cinsel rol stereotiplerinin eleştirmeksizin sahiplendilmesinden ibaret oldukları düşünülmüştür. Halbuki, "drag" birleşmiş bir kadın resmi yaratsa da, bir yandan da düzenleyici heteroseksüel tutarlılık kurgusu vasıtasıyla yanlış bir biçimde aynı kefeye konup bir birlik olarak doğallaştırılan toplumsal cinsiyetli deneyimlerin aslında ayrı olduklarını ortaya koyar. Drag toplumsal cinsiyeti taklit ederek, toplumsal cinsiyetin taklide dayalı yapısını ve olumsallığını örtük olarak açığa çıkarır.

En yalın ifadesi içinde Butler'ın (2008: 28-29, 32; 2014: 174) önerisi, söylemsel buyruk ile onun benimsenmş etkisi arasında bir kaymayı gerçekleştirmektir. Çünkü, kategoriler tartışmaya açıldığında cinsiyetin gerçekliği krize girer. Gerçekliğin nasıl gerçekdışından ayrılacağı belirsizleşir. Gerçekdışı addedilenler herşeye rağmen gerçeği

ele geçirirler, elbirliğiyle gerçekleşen bu performatif sürpriz hayati bir istikrarsızlık üretir. İşte bu da "gerçek" addettiğimizin, toplumsal cinsiyete dair doğallaştırılmış bilgi olarak başvurduğumuzun aslında değiştirilebilecek ve üzerinde oynanabilecek bir gerçek olduğunu kavramamıza sebep olur.

Feminist beden yaklaşımlarını diğer yaklaşımlardan ayıran en önemli özellik, daha önce de belirttiğimiz gibi, yaklaşımlarla ilgili bir sadakat ve tutarlılık ortaya koymaktan ziyade, kadın bedenleşmesinin problemlerini çözmeye odaklanmış olmaları ve bu amaç doğrultusunda pek çok yaklaşımın imkanlarını bütünleştirme çabası göstermeleridir. Bu bütünleştirme çabasını Butler'da da görmek mümkündür. Her ne kadar pek çok uzman Butler'ın yaklaşımını radikal bir yapısökümcülük olarak değerlendirerek tek bir kategori altına sığdırma eğilimi gösterse de, Butler fenomenolojik görüşün imkanlarının da feminist teoriye kazandırılmasının olasılıklarını aramıştır.

Butler'a (1988: 522-523) göre, yüzeysel olarak bakıldığında, fenomenoloji yaşanan deneyimde temellenen bir teorik iddia bağlamında ve dünyanın subjektif deneyimin inşa edici eylemleri yoluyla/içinde üretilme yollarını ortaya koyma bağlamında feminist analiz ile ortaklık paylaşır. Tüm feministler öznenin bakış açısını öncelemez ve kişisel olanın politik olduğu feminist iddiası ileri sürer ki, subjektif deneyim yalnızca mevcut politik düzenlemeler tarafından yapılandırılmaz; fakat bu düzenlemeleri müteakiben etkiler ve yapılandırır. Feminist teori, sistemik ya da ikna edici politik ve kültürel yapıların bireylerin eylem ve pratikleri yoluyla/içinde canlandırılma ve yeniden üretilme yollarını ve meselenin daha geniş ve paylaşılan kültürel bağlam içinde yerlemlendirilmesi yoluyla görünürde kişisel durumların analizinin nasıl aydınlatılacağını anlamaya çalışmıştır. Kişisel olan bu nedenle dolaylı olarak paylaşılan sosyal yapılar tarafından koşullandırıldığı ölçüde politiktir. Bu bağlamda, fenomenolojik inşa teorisinin feminist uyarlaması zengin şekilde belirsiz anlamda bir eylem nosyonu devreye sokabilir. Eğer kişisel, daha geniş politik ve sosyal yapıları içermek üzere genişleyen bir kategori ise, o zaman cinsiyetli öznenin eylemleri de benzer şekilde geniş kapsamlı olabilir.

Öncelikli olarak kültürel kimliğin inşa edildiği ve varsayıldığı çeşitli eylemler üzerine *fenomenolojik yoğunlaşma*, bedenlerin cinsiyetlerin

içine gömülmesinin sıradan yollarını anlamak için feminist çabaya bir hareket noktası sağlar. Ancak eylemin teatral anlamı, fenomenolojik söylem içindeki sınırlandırılmış inşa edici eylemler görüşünün altında yatan bireyselci varsayımların revize edilmesi gerekiliğini gösterir. Performanslar göründüğü kadar bireysel eylemler değillerdir. Buradaki bireysellik politik içerime sahiptir, çünkü politik yapılar tarafından belirlenir. Cinsiyetin dramatik olarak bedenleşmiş failler tarafından icra edilmesi, tek başına bir kişinin eylemi değildir. Tabii ki, bir cinsiyetin çeşitli ve bireysel icra edilme yolları vardır; fakat bir kişinin bunu belli yasaklamalar ve onaylamalara göre yapması, bütünüyle kişisel bir mesele değildir. Yine de cinsiyet, prova edilmiş bir eylemdir; fakat aynı zamanda gerçeklik olarak bir kez daha geçekleştirilmesi ve yeniden üretilmesi için bireysel aktörleri gerektiren bir eylemdir (Butler 1988: 525-526). Butler, fenomenolojik yaklaşımı açısından Ponty'nin bedenle ilgili "sürekli olarak gerçekleştirilen olasılıklar setidir" görüşünü önemli bulur ve bu noktada bedensel yönelimsellik nosyonu, Butler'ın bedenleşme koşulları olarak belirlediği icrasallık nosyonuyla uyuşur.

Tüm bu görüşler çerçevesinde Butler *dışavurumcu bir cinsiyet modelinin ötesine geçen* bir feminist teori çağrısı yapar. Ona göre (1988: 529-531), cinsiyetin sosyal fenomenini yaratan politik çıkarlardır ve cisiyetin radikal bir eleştirisi olmaksızın feminist teori, cinsiyetin yoluyla anlaşıldığı ontolojik kategorilerin baskı tarafından yapılandırıldığını değerlendirmede başarısız olur. Mesele dünyayı kadın bakış açısından yeniden betimlemek değildir; ki bu bakış açısının ne olduğu belirsiz olmakla birlikte; kesin olan bir şey varsa o da bu her ne ise tekil olmadığıdır. Dışavurulmayı bekleyen kadınlıkla ilgili bir şey söz konusu değildir; söz konusu olan dışavurulmayı bekleyen farklı kadın deneyimleridir; fakat teorik dil ile ilgili bir uyarıya ihtiyaç vardır; çünkü bu dil basitçe dil öncesi olan bir deneyimi aktarmaz; fakat bu deneyimi yapılandırır ve analizini sınırlar.

Yapılandırmacı ve Yapı-sökümcü Feminist Yönelimlerin Ortaya Çıkardığı Problemler

Foucault'dan ilham alan post-yapısalcı eğilimler ve Butler'ın yapı-sökümcü analizleri postmodern feminist teorinin hakim tonunu belirlemekle birlikte gerek feminist olmayan ve gerekse bazı feminist uzmanlar açısından beraberinde bir dizi problemi üretmiştir. Bazı

uzmanlar Foucault'nun yaklaşımındaki açmazlara vurgu yaparken; bazıları Butler'ın ortaya koyduğu radikal yaklaşımı eleştirmektedir.

Bu bağlamda Foucault bazı feministler tarafından bütünüyle kullanışlı bir analitik çerçeve sunarken; diğer feministler açısından sorunludur. Yapılandırmacı yaklaşımın ve özelde Foucault yaklaşımının açmazları üzerinde duran McNay'e (2014) göre, cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımı, kişinin biyolojik makyajının onun toplumsal yazgısı olduğu anlayışını geçersiz kılma konusunda başarılı olmuşken, yol açtığı toplumsal yapılandırmacılık yaklaşımı biyolojik bir kategori olarak beden ve toplumsal bir kategori olarak toplumsal cinsiyet arasındaki sorunlu karşıtlığı saf dışı bırakmaz. Bu sorun bir tarafa, Foucault olumlu bir katkı sağlamış olmakla birlikte, bedeni disiplin altına alan tekniklerin cinsiyetli yapısına yeterince eğilmez ve bu dikkatsizlik toplumsal teoride hep olagelmiş bir "cinsiyet körlüğünü" pekiştirir.

McNay'e (2014: 326-328) göre, iktidarın dağılmış, heterojen ve üretken bir olgu olduğu yolundaki teorik iddiasına rağmen, Foucault'nun tarihsel analizleri iktidarı, özneleri üzerinde acımasız ve baskıcı bir kontrolü olan merkezileşmiş, monolitik bir güç olarak sunar. İktidarın bu negatif tanımı Foucault'nun iktidar incelemesinin tek taraflı olmasından kaynaklanır kısmen; iktidar ilişkileri sadece kurumlara nasıl kaydedildikleri açısından incelenir, iktidara tabi olanların perspektifinden değil. İktidarın yalnızca insan bedenleri üzerinddeki disiplinci etkileri üzerinden tanımlanmasından yola çıkarak değerlendirmelerine devam eden Foucault'nun temayülü özneleri bireyler veya kişilerden çok "uysal" bedenler olarak ele almaktır. Özneyi basitçe bedene indirgeyerek ve bütün karmaşıklıkları bedeni merkeze alan disiplinci iktidarın etkilerine indirgeyerek Foucault hegemonik toplumsal ilişkilerin muhafaza edildiği süreci basitleştirir ve aynı zamanda modern toplumda bireylerin farklı deneyimlerini gizler.

19.Y.Y.'da kadın bedeninin yoğunlaştırılmış biçimde dişileştirildiğine şüphe olmasa da, Foucault'nun monolitik iktidar kavramı ve edilgen beden izahı kadınların deneyimlerinin bütünüyle patolojik ve histerik bir kadın cinselliği kavramıyla çevrelendiğini ima eder. Foucault'nun iktidar izahının açıklamadığı şey, kadın bedeninin yoğun bir biçimde histerikleştirilmesi sırasında bile kadınların toplumsal olarak önceden belirlenmiş kadın rollerine kolayca ve edil-

gence bürünmedikleridir. Bu bağlamda, bireylerin uysal bedenlere indirgenmesi toplumsal cinsiyetin tesis ve muhafaza edildiği süreci basitleştirmekle kalmaz, kadınların modern toplumda kazandığı özgürlüklerin öneminin de küçümsenmesine yol açar. Halbuki McNay'e (2014: 328-331) göre, modern toplumsal ilişkiler basitçe her şeyi kapsayan bir biyoiktidarın tezahürü olarak açıklanmamalı, farklı iktidar biçimlerinin bir karışımının bir sonucu olarak anlaşılmalıdır. Netice olarak Foucault'nun çalışmalarının feministler açısından sunduğu çelişki, tarihsel olarak belirlenmiş bir varlık olarak bedene bu kadar çok vurgu yapmasının bireysellik ve deneyime dair herhangi bir nosyonu safdışı bırakmasıdır. Foucault'nun bireyleri edilgen bedenler olarak kavraması, kasten olmasa da, kadınları o edilgenlik ve sessizlik konumuna iter.

Söylemin, iktidarın ve disipliner tekniklerin bedenleri yapılandırdığı su götürmez bir gerçeklik olsa da, feminist yaklaşımın ortak bir dil ile ifade ettiği gibi, bu yapılandırma erkek ve kadın bedenleri üzerinde aynı şekilde işlemez ve kadın bedenleri üzerindeki yapılandırma Foucault'nun histerikleştirme bahsinde geçiştirdiği gibi basit bir süreç değildir. Feminist zaviyeden Foucault'nun yaklaşımındaki en fatal nokta, iktidarın tahakkümünden asla kaçış ve kurtuluş olamayacağı yönündeki telkindir. En yapılandırmacı ve yapısökümcü feminist yaklaşımlar bile bu noktada Foucault'dan ayrılır. Çünkü feminist yaklaşımın amacı yalnızca yapılandırmanın öyküsünü gözler önüne sermek değil; bu yapılandırmanın kadın özneler ve bedenlerine dayandığını ifşa etmek ve bu yapılandırmanın kökünü kazımaktır. Belki de Foucault yaklaşımını feminist teori içinde en çok benimseyen isimlerden biri olan Butler bile, iktidarın bir kaçınılmazlık olmakla birlikte tam da bu zoraki mekanizması içinden kendi silahlarıyla çökertilebileceğini ileri sürer. Ancak beden konusunda çalışan pek çok uzman açısından hem Foucault hem Butler söylemsel bir determinizm ortaya koymaları nedeniyle aynı kefeye konulmaktadır.

Foucault etkisiyle başlayıp Butler tarafından uç noktaya taşınan genel yapılandırmacı eğilimler postmodern feminist teorinin beden yaklaşımında yeni problemler gündeme getirmiştir. Bunlar söylemi ve söylemsel inşayı önceleyen yaklaşımların ortaya çıkardığı problemlerdir ve odağında biyo-fizyolojik beden, bedenleşme deneyimleri ve faillik bulunmaktadır. Pek çok feminist uzmana göre

yapılandırmacılığın etkisi nedeniyle bedenin biyolojik materyalliği, deneyimler ve faillik imkanları feminist yaklaşım içinde teorize edilmeden bırakılmış ya da göz ardı edilmiştir.

Davis'e (1997: 13-15) göre postmodern feminist araştırmanın halihazırdaki en büyük problemi materyal ve biyolojik bedenle ilgili bir kararsızlık sergilemesi ve bedensizleşmeye doğru evrilmiş olmasıdır. Öncelik, bireylerin gerçek materyal bedenlerine ya da onların bedenleriyle olan gündelik etkileşimlerine ve bedenleri yoluyla dünya ile olan etkileşimlerinden ziyade; Batı felsefesindeki akıl/beden ayrışmasını ortadan kaldırmaya ya da cinsiyetli sembollerin ve dikotomilerin alaşağı edilmesine verilmektedir. Halbuki bedenler basitçe soyutlamalar değillerdir; fakat gündelik yaşanan deneyimin dolaysızlığının içine gömülüdürler. Bedenleşmiş teori, bedenlerle ilgili teoriler ve bedenleşmiş deneyim ve pratiklerin biricikliğinin analizi arasında bir etkileşim gerektirir. Sembolik ve materyal arasındaki ilişkiyi, somut sosyal, kültürel ve tarihsel bağlamlar içinde deneyim ya da sosyal pratik olarak bedenleşme ve beden gösterimlemeleri arasındaki ilişkiyi açık bir şekilde ele almak gerekir. Bedenin aşırı bir soyutlamaya tabi tutulması ve gündelik yaşamda deneyimlenen yönlerinin yok sayılması, feminist teoriyi feminist aktivizmden giderek uzaklaştırmaktadır.

Kanlı canlı biyolojik bedenin hayaletinin feminist teori üzerinde musallat olmaya devam ettiğini belirten Birke'ye (1999: 42-47) göre, her ne kadar biyolojik kendiliklerimizin kültür dışında anlaşılamayacağı söylemleri yoluyla reddedilmeye çalışılsa da, feminist düşünce hala sabitlenmiş olarak altta yatan biyolojik beden inancıyla mücadele vermektedir. Bedensel içselliklerin fizyolojik söylemin sınırlandırmasından çıkarılıp daha geniş kültürel eleştirinin içine sokulmaya ihtiyacı vardır. Biyolojik bedeni değişen ve değiştirilebilir, dönüştürülebilir olarak düşünmeyi sürdürmemiz gerekir. Çünkü, organizmalar stratejik hücre/bilgi kümelenmesi olmaktan çok daha fazla bir şeydir. Bunlar kendilerini gerçekleştiren faillerdir. Embriyo, kendi gelişimiyle bağlantılı olarak aktif biçimde çevresini dönüştürür. Bu nedenle, o, genetik mirasın pasif kurbanı olmaktan ziyade, kendi kendini organize eden bir varlıktır. Onun özü, eğer böyle bir şey var ise, sabitlik değil; dönüşümlülüktür. Burada embriyo/fetus fizyolojik organizma gibidir; sürekli değişmektedir ve bu değişm içinde aktif bir failliğe sahiptir.

Birke'ye (1999: 47-48) göre, gerekli olan, feminist biyoloji teorizasyonudur. Bu, kompleksliği ve dönüşümü içeren bir kapsama sahip olmalıdır. İndirgemecilik ve düalizmler karşısında feministler, bedenlerin belirsizliği ve belirlenemezliği üzerinde ısrar etmek zorundadırlar. Fakat aynı zamanda, bizler belirsizliğin ve dönüşümlülüğün limitsiz olmadığının farkında olmak zorundayız. Bedenler bir aynılık görüntüsü altında, içsel olarak sürekli bir değişim geçirebilir. Organizmaları/bedenleri faillikleri ve kendilerini organize etme yetileri varmış gibi görmek, aynı zamanda cinsiyet deneyimlerinin ve sosyal yapılandırmalarının kendilerinin bir sürecin parçası olabileceğini ima eder. Cins, cinsiyetten önce gelemez; fakat kendisi cinsiyet tarafından şekillendirilir ve ona bağlıdır. Diğer bir deyişle, (cinsli) bedenleri yaratmaya ve devamlı olarak yeniden yaratmaya dahil olan süreçler kısmen materyal kısmen de sosyal/deneyimsel'dir.

Bedensizleşme tehlikesi içinde olan feminist teoride bedeni geri getirme teşebbüsü olarak bu yaklaşımlara göre (Davis 2007: 61), bedenin bir yüzeyden, bir kültürel metinden ve Kartezyen düalizmlerinin sonsuz bir şekilde yapıbozumuna uğratılması alanından daha fazla bir şeydir. Bedenler, anatomik, fizyolojik, deneyimsel ve kültürel olarak şekillendirilen bütünlüklerdir. Bu bedenler, yaşlanır, acı çeker ya da incinir, engelli ya da sakat hale gelebilir ve bizim aktivitelerimizi sınırlayabilir. Feminist teori, biyolojik determinizme ya da öz-kadın bedeni algısına düşmeden kadınların bedenlerinin hassas noktalarının farkına varmalıdır. Pek çok kadın, kadınsı olarak kodlanmış bedenlere sahip olmakla birlikte, her bir kadının bedenleşmesinin detayları belirli sosyal lokasyonlara göre çeşitlilik göstermektedir. Bedenlerin kendilerinin belirli idiosinkretik tarihleri vardır ve bu bedenler sürekli olarak çevreleriyle etkileşim içindedir.

Feminist teorinin gündemine acilen konulması gereken bir diğer problem deneyim'dir. Her ne kadar postmodern feminist teori, deneyimin kültürel söylem ve pratikler tarafından yönlendirildiğini ve güvenilecek bir kaynak olmadığını ileri sürse de, subjektif düzlemde söylemlerin etkilerini anlamının ve alt üst etmenin alanı deneyimlerdir. Bu noktada fenomenolojik yaklaşım kadınların bedenleşme deneyimlerinin, biyolojik, duyusal, duygusal, bilişsel ve pratik boyutlarıyla bir kadın olarak dünyayı deneyimlemenin nasıl bir şey olduğunun anlaşılması için oldukça önemli bir çerçeve sağ-

lamaktadır. Bu, aynı zamanda bedenleşme deneyiminin biricikliği ve çokluğunun açıklanması için gereklidir.

Diğer iki problemle bağlantılı olarak çözülmesi gereken bir diğer sorun "postmodern teori tarafından kendisine bir alan tanınmayan kadınların epistemik failliklerini nasıl deneyimledikleri" (Davis 2007: 59) meselesidir. Failliğin yine ancak fenomenolojik deneyimlere dayanarak çözülebileceğini belirten Davis'e (2007: 59-61) göre, bazı teorisyenlerin bize gösterdiği gibi, söylemlerin aktif şekilde epistemik failler olarak bireyler tarafından harekete geçirildiğini ortaya koyarak, kadınların nasıl kendi yaşamlarını düşünüp tasarlayarak ve stratejik olarak yeniden yorumladıklarını ya da aktif şekilde karşıt söylemleri takip ettiklerini gösterilebiliriz. Bu faillik yaklaşımı soyut olmaktan ziyade pratiktir. Faillik her zaman kadınların gündelik yorumcul aktivitelerinin içine gömülü şekildedir. Bu da şu anlama gelir ki, feminist teorinin neden, nasıl ve hangi şartlar altında kadınların aktif olarak bilgiyi karşıt sonuçlara ulaşmak için kullandıklarını açıklaması gerekir.

Bu temel problemlerin yeniden kavramsallaştırılması gerekliliği feminist beden yaklaşımının daha fenomenolojik ve bütünleştirici bir yöne doğru evrilmesini sağlamıştır. Bu evrilme sürecinde gerek feminist teoriye ve gerekse feminist beden yaklaşımına katkı sağlayan pek çok isim olmakla birlikte bunlar içinde Susan Bordo, Elizabeth Grosz ve Iris Young ve onların yön verici çalışmaları büyük etki yaratmıştır.

Susan Bordo: *"Direniş Metinsel Bir Oyun Değildir; Kişisel Bir Risk Almayı Gerektirir"*

Susan Bordo çağdaş feminist eleştirinin ve beden yaklaşımının en önemli isimlerinden biridir. Özellikle aşırı soyutlamacı bir yöne doğru evrilen ve gerçeklik zemininden uzaklaşan postmodern feminist teori ile ilgili eleştirileri Bordo'yu, Butler'ın temsil ettiği söylemsel yaklaşımın karşısında duran feministlerin temsilcisi haline getirmiştir.

Bodro'nun çalışmaları bir bakıma feminist teorinin kendine tuttuğu bir ayna gibidir. Bordo, bunu yaparken şüphesiz eleştirel yaklaşır; ancak, önce şu gerçekliği hatırlatarak: Bedenin bir güç mücadelesi alanı olduğunu ve gücün şekillendirilme mücadeleleri için temel bir odak noktası olduğunu ilk olarak keşfeden ve ortaya koyan ne

Foucault'dur ne de postyapısalcı düşünürlerdir; bu gerçeklik postyapısalcı düşünceye girmeden çok evvel feminizm tarafından keşfedilmiştir (1999: 248; 2003: 17).

Bordo'nun bu hatırlatması oldukça yerindedir. Zira, pek çok (erkek) beden uzmanı bedenle ilgili çağdaş ilginin kaynaklarından biri olarak feminist harekete gönderme yapsa da, bedenlerin güç tarafından biçimlendirilmesi yaklaşımının ilham kaynağı olarak Foucault'yu ve postyapısalcı yaklaşımı öne çıkarmaktadır.

Bu hatırlatmayı yapmanın yanında Bordo, postyapısalcı düşüncenin, Foucault'nun ve yapısökümcü yaklaşımın feminist teoriye önemli katkılar yaptığını belirtir. Bu bağlamda Bordo'ya (2003: 288-289) göre, kültürel bir form ve disipliner gücün alanı olarak feminizmin beden farkındalığına, postyapısalcı düşünce iki element katmıştır. Birincisi, Foucault tarzı göstergeleri içinde, postyapısalcılık, yaygın güç biçimlendirmelerinin hiçbir zaman görünmez olmadıkları fakat her zaman yeni subjektivite formları, direniş ya da mevcut ilişkilerin dönüşümü için yeni bağlamlar ürettikleri gerçeğinin farkına varılmasını sağlamıştır. İkincisi, daha Derrida'cı bir anlayış içinde, posyapısalcılık bizi bedenin yalnızca materyal olarak kültürlenmiş olmadığını; fakat aynı zamanda dil tarafından yönlendirildiği ve aracılık edildiğinin farkına varılmasını sağlamıştır. Dil bunu metaforlar (işgal edici olarak mikroplar, spermi bekleyen yumurtalar gibi), algı ve deneyimimizi organize edip hareketlendiren semantik ağlarla (kadın/erkek, içsel/dışsal gibi ikili karşıtlıklar) yapar. Dolayısıyla bizler bedenimize dair doğrudan, masum ya da yapılandırılmamış bir bilgiye sahip değilizdir. Yerine bizler her zaman bedenlerimizi çeşitli yorumcul şemalara göre okuruz.

Bordo'ya (1999: 254-255) göre feminizm için iki Foucault vardır. Birinci Foucault, 1960'lar ve 1970'lerdeki feminizm için beden üzerindeki sistematik güç kontrolü yaklaşımı ile çekici gelmiştir. İkinci Foucault ise, daha sonraki yazılarında, bu kontrole direniş gösterme noktasında bedenlerin yaratıcı güçleriyle ilgili postmodern takdiri açısından feministlere çekici gelmiştir. Başlangıçtaki "Foucault etkili feminist dalga" disiplin, uysallık, normalizasyon ve biyo-güç gibi kavramlar üzerine vurgu yaparken; ikinci daha "postmodern dalga", müdahale, mücadele ve yıkım kavramları üzerine vurgu yapmıştır. Postmodern feminizm, eski söylemleri, kontrole aşırı vurgu yapması ve bu kontrole meydan okunması ve kesintiye uğratılması

sürecindeki yaratıcı ve direnişçi tepkileri takdir ve değerlendirmede başarısız oluşu nedeniyle eleştirilmiştir.

Feminist teorinin ilham kaynaklarının hakkını veren Bordo, feminist teorinin bu yaklaşımlara verdiği ilhamın ve tesis ettiği kavramsal zeminin önemini vurgular. Bu bağlamda, daha önceleri beden hakim bir şekilde sabit, üniter ve fizyolojik bir gerçeklik olarak görülmüştür. Günümüzde pek çok uzman artık bedeni tarihsel, çoğul, kültürel olarak yönlendirilmiş bir form olarak görmektedir. Bu anlayış dönüşümünde feminizmin büyük katkısı olmuştur. Özellikle bedenin politik anlayışı, doğa kategorisi ile ilgili yeni şüphe ve kadınların belirli rolleri ile ilgili ideolojiler noktasında anlayış gelişimine katkı sağlamıştır (2003: 288).

Feminist teorinin kendi eliyle tesis ettiği bu kavramsal zemin bağlamında Bordo'nun beden yaklaşımı içinde (2003: 33, 35, 165), beden tarihsel süreç içinde çeşitli kültürel güçlerin etkisi altında uzun süredir ikamet ettiği doğa tarafından kültür tarafına geçmesi konusunda teşvik edilmiş bir fenomendir. Deneyimlediğimiz ve kavramsallaştırdığımız beden her zaman yapılandırmalar, ilişkilendirmeler ve bir kültürel doğanın imajları tarafından yönlendirilmekte ve aracılık edilmektedir. Ancak çok açıktır ki beden yalnızca kültürün bir metni değildir. Beden aynı zamanda, Pierre Bourdieu ve Foucault'nun belirttiği gibi, sosyal kontrolün uygulayımsal, dolaysız yerlemidir.

Bu beden görüşü doğrultusunda Bordo feminist beden yaklaşımlarının içine düşebilecekleri tuzaklara işaret eder. Bordo'ya göre feminist kültür eleştirisinin amacı güç farkındalığını açıklamak, anlamak ve yükseltmektir. Feminist kültürel eleştiri bizi mucizevi bir şekilde kültürel imajlar karşısında bağışıklığı olan aşkın bir konuma yükseltmez. Örneğin diyet seçimlerimiz bizi çevreleyen kültürel anlamlar sistemine bilinçli ve rasyonel bir tepki olmasına rağmen; bununla geliştirdiğimiz rahatlık ve güç hissimiz ile baskılayıcı bir sisteme katkıda bulunmadığımızı düşünerek kandırmamalıyız.

Bordo'ya (2003: 30) göre, eski feminist söylem, anlamın çoğulluğuna, bedeni şekillendirme ve dekore etmenin hazlarına ya da ataerkil kültürün yeniden üretilmesinde kadın failliğinin rolüne yetersiz bir dikkat göstermiş olabilir. Fakat önerdiği şey kadınları kollektif eyleme yönlendiren sistematik bir eleştiriydi-ki bu bizim şu anda

sahip olmadığımız bir şeydir. Kadın bedeninin cinselleştirilmesi ve nesneleştirilmesi üzerinde çağdaş feminizm susturulmuştur. Bazı postmodern feminizm formları susturulmuş olmaktan da beterdir. Bu formlar içinde örneğin plastik cerrahi kadınların yaşamlarını eline almalarının yegane yolu olarak görülebilmektedir. Kozmetik cerrahinin belirli kültürel sınırlandırmalar ve direktifler bağlamında yaşamı yaşanabilir ve eğlenceli hale getirme yolu arayan bireysel bir seçim olarak özgürleştirici bir biçimde deneyimlenebileceği noktasında bu görüşe katılabiliriz. Fakat normalize edici güzellik pratiği ile ilgili feminist eleştiri ne zamandan beridir bireylere ve onların seçimlerine karşı yönelmiştir?

Bordo'nun oldukça yerinde bir şekilde eleştirdiği bu bakış açısı, bize göre sağlıksız bir sisteme iyi bir adaptasyonun bir sağlık göstergesi sayılmasına denktir. Çok açıktır ki feminist hareketin amacı eril söylem tarafından belirlenmiş ve konuşlandırılmış güçlere ve imkanlara erişmek ve hatta halihazırda yapılandırılmış bir iktidar ağına sahip olma meselesi değildir. Bu açıdan düşünülürse eril güzellik standartlarına uyum sağlamak adına yapılan ölüm orucu olarak anoreksia nervosa da bundan muzdarip olan kadınlarda güçlülük, güzellik ve öz-belirlenim hissi uyandırmaktadır; ancak hangi bedel karşılığında?

İşte tam bu noktada Bordo'ya (2003: 167) göre Foucault'nun modern güç kavramsallaştırmasını iyi anlamk gerekir. Çünkü, modern sosyal kontrolün sıklıkla paradoksal ve sinsi yollarını yeterli şekilde analiz eden daha efektif bir politik söyleme ihtiyacımız vardır. Böyle bir bir söylem geliştirmek, baskılayan ve baskılanan, zalim ve kurban politik kategorileriyle geç 1960 ve erken 1970'lerin feminist paradigmasında bir yeniden yapılandırma gerektirmektedir. Bu noktada, Foucault'yu izleyerek, bir grup tarafından sürdürülen bir şey olarak güç fikrinden vazgeçmek zorundayız. Bunun yerine belirli bir boyut içinde hakimiyet ve tahakküm pozisyonlarını sürdüren pratikler, kurumlar ve teknolojiler ağını düşünmeliyiz. İkinci olarak ihtiyacımız olan merkezi mekanizmaları baskılayıcı ya da onlara zarar verici değil; fakat oluşturucu-inşa edici, üretici güçler peşinde koşan, onların büyümesini sağlayan ve onları düzenleyen bir güç tanımı yapmak için yeterli bir analizdir. Üçüncü olarak da, bize potansiyel başkaldırmanın yıkımını açıklayacak, bir taraftan güç ilişkilerinin objektif analizinin gerekliliğinde ısrar ederken;

öte taraftan bize öznenin bazen kendi baskılanmasına neden olan güçlerle ittifak halinde oluşunu açıklayacak bir söyleme ihtiyacımız vardır.

Bu eleştirel yaklaşımı ortaya koyarken Bordo, modern güç disiplinlerinin ve pratiklerinin faydalarını reddetmez. Onun yerine bedenlerimizi, içinde gündelik pratiklerimizin uysallık ve cinsiyet normalizasyonu yararına değil; cinsiyet tahakkümüne direnişe hizmet edecek şekilde tutmak için çalışmak zorunda olduğumuz bir mücadele alanı olarak görür. Bu bakış açısı doğal olarak, kültür tarafından önerilen ve haz ve özgürlük gibi görünen yollara karşı şüpheci bir tavır gerektirmektedir. Bu aynı zamanda imge ve pratik, retorik ve gerçeklik arasındaki karşıtlık oluşturucu ilişkilerle ilgili bir farkındalık gerektirir. Gördüğümüz gibi, popüler gösterimlemeler, zorlayıcı şekilde, bir güçlendirme, kişisel özgürlük ve sahip olma sembolizmi ve retoriği işletiyor olabilir. Fakat kadın bedenleri, bu ideallerin peşinden koşarak, tıpkı 19.Y.Y.'daki gibi, kendilerini dengesiz, depresif ve fiziksel olarak hasta bulabilirler (2003: 184).

Bu bağlamda Foucault'nun modern güç açıklaması Bordo için modern Batılı bağlamda gönüllü bir şekilde, maskülenlik ve feminitenin gündelik alışkanlıklarının öz-normalizasyonu yoluyla yeniden üretildiği, erkek tahakkümünün ve kadın baskılanmasının analiz edilmesinde oldukça kullanışlıdır. Foucault'nun görüşleri, Bordo'nun çağdaş diyet ve egzersiz disiplinleri ile ilgili analizinde ve yeme bozukluklarının kültürün normatif feminen pratiklerinden ortaya çıktığı ve onları yeniden ürettiği noktasındaki anlayışı içinde merkezidir. Feminist beden uzmanlarının da farkında olmaları gereken şey, modern gücün otoriter, suikastçı ve komplocu olmadığı ve gücün belli bir kişi tarafından uygulanmıyor olmasının da herkes tarafından eşit şekilde kullanıldığı anlamına gelmediğidir. Unutmamak gerekir ki güç ve arzu birbirini iptal etmez (Bordo 1999: 252-253).

Bordo'ya (2003: 24-25) göre modern yaşam içinde temsillerin homojenize edici etkisine dikkat etmek gerekir. Tüketici kapitalizm her zaman yeni imajların üretimi üzerine işler ve yeniliğin devamlı üretimine dayanır. Bunu yaparken marjinal farklılık alanlarına da el atar ve onları kullanır; ancak bunların geçerli birer norm haline gelmesine izin vermez. Kesin bir sınırlar sistemi, farklılığın geçerli kılınması üzerine limitler çeker. Homojenize edilmiş imajlar ise

normalize ederler. Yani kendiliğin kendisini ölçtüğü, yargıladığı, disipline ettiği ve düzelttiği modeller olarak işlev görürler. Örneğin medyayı kaplayan aktrislerin imajları, kadınların kırklarında ve ellilerinde nasıl görünmeleri gerektiği ile ilgili kültürel beklentileri değiştirmektedir. Bu, popüler kültürde yaşlı kadınlar için özgürleştirici bir gelişme olarak sunulur. Bu norm içinde, beden kronolojik olarak yaşlanırken, kadın bedeninin yüzeyi fiziksel olarak yaşı gizler.

Bu homojenize edici imgelem bağlamında bile anlamın deşifre edilmesi son derece komplekstir. Kadın sıskalığı, örneğin, çağdaş gösterimlemeleri içinde karşıtlık oluşturan bir dizi anlama sahiptir. Sıska beden imgelemi, bir bağlamda güçsüzlüğü ve kadının sosyal uzamda kapladığı alanın darlığını ortaya koyarken; öte yandan otonomi ve özgürlük ortaya koymaktadır. Dolayısıyla kadınların yiyecekler ve beden imajlarıyla ilgili problemleri çoklu bağlamsal çerçeve içinde incelenmeyi gerektirir (Bordo 2003: 26).

Bordo bu analizini ortaya koyarken, Foucauldian/Feminist çerçeve içinde erkeği düşman olarak görmenin gerçekten anlamsız olduğunu vurgular. Bunu yapmak yalnızca erkelerin ırksal, sınıfsal ve cinsel durumlarındaki güç farklılıklarını göz erdı etmek değil; fakat aynı zamanda çoğu erkeğin tıpkı kadınlar gibi, yaratmadıkları, kontrol edemedikleri ve içinde tiranize edilmiş gibi hissettikleri kurumlar ve pratikler içine gömüldükleri gerçeğini görmezden gelmektir. Erkekler düşman değildir; ancak, tarihsel olarak kadınlar üzerinde tahakküm kurucu bir pozisyonu işlal ve icra ettikleri kurumlarların devam ettirilmesinden büyük çıkarları vardır (2003: 28-29).

Bizce erkeklerin durumunu da içine alan bu vurgunun da feminist söylem tarafından yapılmış olması feminizmin yalnızca kadınlarla sınırlı olmayan fakat insanlık deneyiminin bütünü için özgürleştirici ideali olan bir vizyon olduğunu ortaya koyar. Nitekim queer bedenler başta olmak üzere maskülen bedenin problematize edilerek başlı başına birer araştırma alanı haline gelmesinin temel ilham kaynağının feminizm olması bir raslantı değildir.

Çağdaş kadın bedenleşme deneyiminin en önemli patolojik problemlerinden olan anoreksia ve blumia nervosa Bordo'nun ele aldığı konular arasındadır. Bu bağlamda Bordo, anoreksia ve blumia'nın

kültürel olarak üretildikleri kanısında olmasına rağmen; günümüzde pek çok beşeri ve sosyal bilim içinde hakim olan ve bedenin bir tabula rasa olduğu ve kültür tarafından kazınmayı beklediği genel nosyonuna karşı olduğunu belirtir. Ona göre bedenler yalnızca sosyal söylem ürünleri içinde var kılınırlarsa, bu beden yalnızca isim olarak beden kalır. Bordo'ya göre, anoreksia, histeri ve agorofobia, potansiyel direnişin yalnızca kuyusunu kazmaz; fakat mevcut güç ilişkilerinin yeniden üretimi ve devam ettirilmesinin hizmetine sokulur. Örneğin, 19.Y.Y.'ın kum saati figürü, evcil, cinselleştirilmiş feminite idealini ortaya koyan açık bir sembolik formdu. Korse kullanımıyla mümkün hale getirilen kadın ve erkek arasındaki keskin karşıtlık, sembolik olarak, açık şekilde tanımlanmış kadın ve erkek alanları içinde sosyo-ekonomik yaşamın düalistik ayrışmasını yansıtıyordu. Aynı zamanda belirli bir görünüş elde etmek için, az yeme, hareket kabiliyetinin azaltılması gibi feminen uygulamalar gerekiyordu. Foucault terimiyle bu, estetik norma uyan kullanışlı bir bedendir (2003: 35, 168, 181).

Bordo'ya (1999: 254; 2003: 288) göre, içinde yaşadığımız çağdaş zaman göz önünde bulundurulduğunda, bedenlerimizle daha önce hiç olmadığı kadar bağlantı içindeyiz. Fakat aynı zamanda kendi yaratıcı biçimlendirmemizin yabancılaşmış ürünleri ve metinleri haline gelmişlerdir. Bizlerin bir yandan güç illüzyonu deneyimlerken aslında uysal bedenler icra ettiğimiz doğru iken; şu da doğrudur ki, bizim uysallığımız kişisel olarak özgürleştirici ve kültürel olarak dönüştürücü sonuçlar ortaya çıkarabilir.

Tüm bu görüşler Bordo'nun feminist beden yaklaşımının temel çerçevesini oluşturmakla birlikte, bu yaklaşımı tamamlayan diğer bileşenler Bordo'nun postmodern feminist beden teorisi ve özelde Judith Butler'ın temsil ettiği yaklaşımla ilgili eleştirileridir.

Bordo postmodern eğilimlerle ilgili eleştirisine geçmeden önce postmodern kültür ve postyapısalcı düşünce arasında bir ayrım yapar. Bu bağlamda, en genel kültürel anlamda, postmodern, tanımlamaya, sabitliğe ve kapanmaya direniş gösteren, istikrarlı olmayana, akışkana, parçalanmaya, belirsizliğe, ironik olana, heterojenliğe doğru çağdaş bir eğilime gönderme yapar. Bu genel kategorizasyon içinde, postyapısalcı düşünce dışında geliştirilmiş pek çok fikir-semiyotik belirsizliğe vurgu, tek tip subjektivite algılamasını eleştiri, sistemlerin istikrarsızlıklarının çekiciliği ve hakim formlardan zi-

yade kültürel direnişe vurgu yapma eğilimi-kesinlikle postmodern entellektüel gelişimlerdir. Fakat postyapısalcı düşüncenin bütünü postmodern değildir. Örneğin Foucault Bordo'nun okumasına göre bazı noktalarda modern bazı noktalarda postmodern'dir (2003: 38).

Bu bağlamda ortaya çıkan postmodern eğilimler Bordo'ya (2003: 38-39) göre bedeni bütünüyle metinselleştirmiştir. Tanrısal bir bakış açısı elde etmek için bedenin somut yerlemliliğini aşma ile ilgili Kartezyen bir fantaziyi canlandıran bu hiçbir yerden bakış açısı doğrultusunda günümüzde, kültürün, tarihin ve metinlerin yorumlanmasında ilke olarak heterojenliği ve belirsizliği savunan kişiler tarafından daha az bedensizleşmiş olmayan bir ideal hayal edilmektedir. Bu, heterojenliğin, farklılığın sürekli olarak kendisi için aranması yolu içinde, bedenleşmiş bir bakış açısından ziyade safi yorumlama olasılıkları tarafından yönlendirilmesiyle yakalanması fantazisidir; yani her yerden görme fantazisidir. Halbuki bizlerin kültürel fenomenleri anlama ile ilgili yaklaşımımız postmodern zamanlarda yaşama deneyimimiz, komplekslik, çoğulluk ve belirsizlikle kaçınılmaz karşılaşmalarımız tarafından şekillendirilir.

Bordo'ya göre, eğer beden safi bir metin olarak görülürse, yıkıcı ve istikrarsızlaştırıcı elementler vurgulanabilir ve özgürlük ile özbelirlenim kutlanabilir; fakat bir şey merak uyandırıcı kalır: metnin içinde bir beden var mıdır?

Bu yerinde soruyu sorduktan sonra Bordo, postmodern feminist eğilimler bağlamında kadın kaynaklarına yeniden değer atfedilmesinin düalist düşünme biçimine bir meydan okumadan ziyade klasik düalizmlerin tersine çevrilmesi olduğunu iddia eden yaklaşımı eleştirir. Ona göre bu yaklaşım, günümüz postyapısalcı feminist yazımında adeta bir İncil kabilinde görülen, aslında kültürel değişimin nasıl meydana geldiği ile ilgili çok soyut, bedensizleşmiş ve tarih dışı ve de böylece steril felsefe metinlerine alınmaya değer, bir algıya dayanmaktadır. Kültürün devam eden üretimi, yeniden üretimi ve dönüşümü, metafizik konumların kabul ya da reddedildiği kafalar arasındaki bir diyalog değildir. Yerine, bir kültürün metafiziği, güç ilişkilerinde, subjektivite modlarında ve yaşamın organizasyonunda meydana gelen tarihsel ve gerçek değişmeler yoluyla değişir. Dolayısıyla düalizm, kültür içinde, kağıt üstünde yapıldığı gibi, yapısı sökülmez (2003: 41).

Bordo'nun gerçek değişimin nasıl mümkün olabileceğine dair bu vurgusu, bizce aşırı soyutlamacı bir yöne evrilen postmodern feminist beden yaklaşımının hem ayaklarının yeniden zemine basması ve hem de politikasının temel hedefeni oluşturan gerçekçi dönüştürücü çözüm üretmesi bağlamında oldukça önemlidir. Öte yandan Bordo'nun vurgusu iç içe geçmiş çoklu ve çok boyutlu yaşam, güç ve ilişkiler ağı içinde, değişimin de tek bir boyutta değil ancak çok boyutlu bir düzlemde harekete geçirilmesiyle başarılabileceğini hatırlatır. Bu da doğal olarak cinsiyet belası çıkarmanın Butler'ın önerdiği şekilde yalnızca performatif olarak değil, yaşamın pek çok alanında kişisel riskler almakla, diğer bir deyişle her cephede ve bağlamda gerçek mücadelelerle mümkün olabileceğini düşündürmektedir.

Bütün olarak ele alındığında Bordo, postmodern beden anlayışı içinde bedenin materyalliğinin reddedilişine ve bedenin bütünüyle bir metin olarak görülmesine karşı çıkar. Ona göre postmodernizmin kurguya, fantaziye ve pastişe yaptığı vurgu, normalize edici cinsiyet söylemlerinin hegemonik gücünü anlamayı imkansız hale getirmektedir. Bu noktada tüm bedenler metin olsa bile, tüm metinler eşit değildir; hegemonik kültürel metinler cinsiyetli bedenler için gerçekliği tanımlar (Hekman 2001: 64-65).

Bordo'ya (2003: 290-291) göre toplumumuzun hegemonik cinsiyet söylemi cinsiyetli bedenler için, bedenlerin içinde acı çektiği ve öldüğü epey gerçek bir gerçeklik yaratmaktadır. Ancak, Butler gibi teorisyenler, cinsiyete bir kurgu olarak muamele ederek, bu gerçeklikle yeterli bir şekilde mücadele edecek feminist bir politika geliştiremez. Butler'ın anti-biyolojiciliği Foucault'nunkinden daha acımasız ve programatiktir. Butler için doğru, suçlanamaz bir pozisyon yoktur: herhangi bir doğal kavramı kendisinden kurtarılmamız gereken bir illüzyondur. Ancak, hem natüralist hem metinleştirici beden nosyonları kültürel olarak bağlamsaldır ve bu nedenle her ikisi de eşit şekilde mücbir güç enstrümanları biçiminde tarihsel olarak istifade edilmeye açıktır. Metinsel beden görüşü bu beden rejimlerinden kaçabilir mi acaba?

Butler'ın söylemsel temelci yaklaşımını Foucault ile karşılaştırarak eleştiren Bordo'ya göre, Foucault'nun belirli tarihsel pratikler yoluyla bedenin üretilmesi anlayışı içinde söylem temel-kurucu değildir; daha çok gücün ortaya koyulma modlarından biridir.

Foucault için uygulayımsal, tarihsel ve kurumsal gibi belirlenimler basitçe bedenin metinsel yüzeyinden okunamaz. Buna karşılık, Butler'ın cinsiyetin nasıl inşa edildiği ve yıkıldığı ile ilgili analizi bedeni yalnızca anlamların deneyimden, tarihten, materyal pratikten ve bağlamdan soyutlanarak analiz edilebileceği bir metin olarak alır. Ayrıca, Butler'a göre, cinsiyet sistemi karşısındaki mücadeleyi destekleyecek-belirleyecek doğal kaynaklar diye bir şey söz konusu değildir. Olması mümkün olan (ve Butler'a göre sürekli olan), parodi yoluyla sistemin kendi kaynakları dahilinde/yoluyla doğal ya da özcü cinsiyete meydan okumaktır (sistemi istikrarsızlaştırmaktır). Fakat kültürel varsayımların alaşağı edilmesi bir metinde ya da bir metne olan bir şey değildir. Bu, metnin okunmasında meydana gelen bir olaydır ve Butler bunu araştırmaz. Butler metni bağlamın içine koyarak sorgulamaz, çeşitli okuyucuların farklı tepki ve cevaplarının olasılığını ya da okumaları komplike hale getiren çeşitli gerginlikleri farketmez. Foucault'un farkında olduğu; fakat postmodern takipçilerinin bazen unuttukları şey şudur ki; direniş ve dönüşüm tarihsel süreçlerdir. Yorumcul ve yaratıcı kültür analizinin olasılıkları ile zehirlenmiş bir şekilde bu kişiler kendilerine etraflarını saran kültür içinde gerçekte ne olup bittiğini sormayı ihmal ederler. Foucault'nun nerede güç varsa orada direniş vardır görüşü haklıdır. Foucault için bu, sosyal dinamiklerin ortaya koyduğu bir ifadedir, metinleri okuma formülü değil. Sosyal direnişin gerçekliği ve etkinliği tarihsel koşulların incelenmesi yoluyla belirlenebilir (2003: 291-298).

Son olarak Bordo, Butler'ın argümanının soyut doğası ile ilgili eleştirisinin kültürümüzde yıkıcı unsurların iş görmeye devam ettiğini reddetmeyi içermediğini vurgular. Onun dikkat çekmek istediği nokta, bu yıkıcılığın bağlamsal, tarihsel ve hepsinin üstünde sosyal olduğudur.

Elizabeth Grosz'un Bütünleştirici Beden Yaklaşımı ve Bedenleşmiş Feminizm Çağrısı

Radikal yapılandırmacı ve yapısökümcü feminist beden yaklaşımı, bedensizleşmiş bir teorik yönelim ortaya çıkarmış olsa da, kendisine yönelik eleştiriler zamanla feminist teori içinde bedenin tüm yönlerini ve boyutlarını kucaklayan bütünleştirici yaklaşımların gelişmesine katkı sağlamıştır. Bu bütünleştirici katkılar bağlamında Elizabeth Grosz'un yaklaşımı oldukça önemlidir. Grosz'un yaklaşımının

en önemli özelliği bedenin biyolojik materyalliği ve sosyo-kültürel boyutlarını karşılıklı ve etkileşimsel bir ilişki içinde ele almasıdır.

Grosz yaklaşımını ortaya koyduğu çalışması *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism* (1994)'de bedeni analizinin merkezine yerleştirir ve amacının bedenin subjektivitenin özü ve bileşeni olarak anlaşılmasını sağlamak olduğunu belirtir.

Grosz'a (1994: xi) göre, beden en ayrıcalıklı/hususi "şey"dir; çünkü beden hiçbir zaman sadece bir şeye indirgenemez. Bedenler diğer nesnelerden farklıdır; çünkü, beden perspektifin, görüşün, yansıtmanın arzunun ve failliğin merkezidir. Bu noktada Grosz, medikal, biyolojik, ve hatta kimyasal beden analizlerinin yanlış olduğunu ileri sürmez; fakat bu disiplinlere yön veren varsayımların ve onlar tarafından kullanılan metodların, çalışılan bedenler üzerinde somut etkileri olduğunu belirtir. Bedenler durağan değildir; bedenler etkileşimsel ve üretken olarak fonksiyon görürler. Bedenler eylemde bulunur ve tepki verir. Bedenler yeni, şaşırtıcı olanı ve beklenmeyeni üretirler. İşte bedenin bu güç ve kabiliyetidir ki, her zaman onları içine alamaya teşebbüs eden çerçeveleri genişletir, kontrol boyutlarının ötesine geçer. Bu, cinsel farklılık meselesinin geçirgenliğine işaret eder, onun herhangi bir alan ya da boyut ile sınırlandırılamazlığına, özel ve kamusal, iç ve dış, bilgi ve haz, güç ve arzu arasındaki ayrıştırıcı sınırlara saygı göstermeyi reddedişine işaret eder.

Bu bağlamda bedenler ve akıllar, iki ayrı öz ya da tekil bir özün iki ayrı atfı değildir; yerine bu iki alternatifin ortasında bir yerdedir. Bedenler her zaman indirgenemez şekilde cinsel olarak spesifiktir ve kolayca ırksal, kültürel ve sınıf özellikleriyle içiçe geçerler. Bedenlerin kendileri, kendi materyallikleri içinde kendinden menkul, verili değillerdir; çünkü bedenleşme, bedensellik bedenlerin kendi içlerinde taşıdıkları bir başkalık üzerinde ısrar eder ve bu başkalık bedenlere kendi somutluluğunu ve biricikliğini verir. Başkalık bedenleşme sürecidir. Bu başkalık hem koşullandırır ve hem de bedenlerin başkalaşmasını sağlayan plastisitesinin bir ürünüdür (Grosz 1994: xii, 19, 209).

Grosz'a (1994: 20) göre, eğer feministler kendi amaçları için bir beden kavramı dirilteceklerse, bu biyolojik ve yarı natüralist benimsemelerden kaçınmak durumundadır. Beden, yalnızca natüralist ve bilimsel açıklama modlarıyla sınırlı olmayan bambaşka söylemler

dizisi içinde/yoluyla anlaşılmak zorundadır. Bu vurguyu yaptıktan sonra Grosz beden kavramına feminist teorik bir yaklaşımı yönetecek kriter ve amaçların neler olması gerektiğini açıklar.

Buna göre öncelikli olarak öznenin karşılıklı olarak dışlayıcı kategorilere bölünmesinden kaçınılmalıdır. Dolayısıyla, insan materyalliğinin organik ve organik olmayan madde ile devamlılık içinde görülmesi, canlı materyallik ve materyallik dili arasında bir etkileşimin varsayılması ve dolayısıyla da materyalliğin fizikselliğin ötesinde görülmesini sağlayan bir yaklaşımın benimsenmesi gereklidir. İkinci olarak, bedensellik artık tek bir cinsle ilişkilendirilmemelidir. Üçüncü olarak, tek bir beden tipine dayana ve bu tipe göre tüm diğer bedenlerin yargılandığı tekil modeller reddedilmelidir. İnsanı tüm zenginliği ve çeşitliliği içinde yansıtabilecek bir model yoktur. Beden tipleri bağlamında çoklu ve çoğul modeller göz önüne alınmalı ve bu çoğul modeller yalnızca sağlık ve fitnes'ın norm ve ideallerini değil; fakat aynı zamanda güzellik ve arzunun tanımlanmasında kullanılmalıdır. Ayrıca, düalizmler reddedilirken; aynı şekilde biyolojik ve özcü beden açıklamalarından da kaçınılmak zorundadır. Beden, sosyal, politik, coğrafi kazımaların, üretimin ya da inşanın alanı olarak görülmelidir. Beden, kültürün karşıtı değildir; fakat kendisi kültürel bir üründür. Biyolojinin ontolojik statüsü, organik süreçlerin kültürel müdahalelere, dönüşüme ya da hatta üretime açıklığı ortaya konulmalıdır.Yeterli bir model, öznenin yaşanan bedeninin fiziksel gösterimlemesi ile birlikte fiziksel gösterimleme süreçlerinin oluşumunda beden jestleri, duruşları ve hareketi arasındaki ilişkiyi de içermek zorundadır.Bedenin fiziksel ve sosyal boyutları gerekli bir etkileşimsel ilişki içinde ele alınmalıdır. Son olarak, beden ne ve hem de özel ya da kamusaldır, kendilik ya da ötekidir, doğal ya da kültürledir, fizksel ya da sosyaldir, içgüdüsel ya da öğrenilmiştir, genetik olarak ya da çevresel olarak belirlenmiştir. Sosyal yapıladırmacılık karşısında bedenin somutluluğu, maddeselliği devreye sokulmalıdır; özcülüğün, biyolojizmin ve natüralizmin karşısında da bedenin kültürel oluşu vurgulanmalıdır (1994: 21-23).

Grosz kendi yaklaşımının genel çerçevesini şu şekilde ifade eder: Benim kullanmaya çalıştığım çerçeve, hem subjektivitenin psişik ya da içsel boyutlarını ve hem de öznenin sosyal yapılndırmaya ma-

ruz kalan bedensel yüzeyini kabul eden bir çerçevedir; mümkün olduğu kadar hem düalizme hem de monizme direnen bir model; birinin içinde zaptedilemeyecek ve her zaman uyumlu bir şekilde birbirine karışmayan ve birbirini desteklemeyen iki yüzey üzerinde ısrar eden bir model; bu iki yüzeyin kaynaşmasının, etkileşiminin her zaman bir güç sorunu olduğu bir model. Bu model çerçevesinde, akıl ve beden gibi iki ayrı fakat ilişkili ve bağlantılı şey olabilir. Bunların birbirine geçme, birleşme ve etkileşme kapasitesi vardır. Bu, bir indirgemeciliğe düşmeden akıl ve beden ilişkisine izin verir. Bu model, subjektivitenin psişik derinlik ve bedensel yüzeysellik kombinasyonu olarak anlaşılmasını değil; fakat üç boyutlu bir uzam içinde kazımaları ve deveranı tüm derinlik etkilerini üreten bir şey olarak anlaşılmasına izin verir. Bu, subjektivitenin bütünüyle materyal olarak anlaşılmasını sağlar; çünkü bu materyallik dil, arzu ve anlamın operasyonlarını genişletilen, içeren ve açıklayan bir materyalliktir (1994: 188-189, 210).

Bu model çerçevesinde cinsel farklılığı ele alan Grosz, cinsel farklılığın safi bir kazıma maddesi ve kodlanmamış ham materyalin kodlanması olduğunu, sanki bu materyaller kültürel kazıma süreçleri karşısında hiç direniş göstermiyormuş gibi iddia etme konusunda tereddütlü olduğunu belirtir. Ona (1994: 190-191) göre bu, materyalliği ya da materyal biricikliği ve bedenlerin belirliliğini reddetmektir. Bu, materyal farklılık postülatını reddetmektir. Bu, onları sonsuz şekilde uysal ve şekillendirilebilir yapmaktır. Öte yanda karşıt görüş de savunulabilir değildir. Bedenler sabitlenmiş, doğuştan gelen, safi genetik ve biyolojik olarak programlanmış, kendi belirli yolları içinde işlev gören ve belirli formlarının kültürel bağlam ve değerden bağımsız olduğu varlıklar değildir. Bedenler arasındaki farklılıklar, yalnızca deneyim ve subjektivite düzeyinde değil; fakat aynı zamanda uygulayımsal ve fiziksel kapasiteler düzeyinde kayda değer bir sosyal ve kültürel çeşitlenme gösterir. Bu bağlamda cinsel farklılık, biyolojik bir boyutu içermesine rağmen, sabitlenmiş ve tarihsel olmayan bir biyoloji açısından anlaşılamaz. Fakat biyoloji de içerikleri tarihsel olarak sağlanmış bir biçim olarak anlaşılamaz; ne de kültürel yapılanmaların üzerine kurulduğu bir temel olarak, ne de kültürel ve bireysel belirli içeriklerin karışımı için bir konteynır olarak anlaşılamaz. Bu açık bir maddeselliktir, geliştirilecek bir potansiyeller ve eğilimler seti; fakat gelişimi diğer öteki gelişim ve

yansıtmaları engelleyecek olan. Bunlar bireysel ya da bilinçli olarak seçilmiş ya da istem ve niyetselliğe tabi değillerdir; bunlar daha çok, mantığı bir tercihin ya da modalitenin diğer olasılıkları zorlaştırmasına ve dışlamasına dayana bedensel stiller, alışkanlıklar, pratikler gibidir. Dolayısıyla bizim kastettiğimiz model, dokusu olmayan bir sayfa ve direnişi olmayan boş bir levha üzerine kazımanın empoze edilmesi modeli değildir.

Grosz'a (1994: 191-192) göre, cinsel olarak farklı bedenlerin bedensel stillerini, ontolojik yapısını ve yaşanan gerçekliklerinin ele alınmasında -işin ilginç tarafı- cinsler arasındaki farklılıkları objektif şekilde analiz edebileceğimiz cinsler arasında orta bir yol ya da konum yoktur. O zaman görev, cinsel farklılık sorusu üzerine nötral ya da objektif bir perspektif tesis etmek değildir; fakat ötekinin ötekiliği karşısında şaşırtacak, onunla karşılaşmada kendisini açan cinsel olarak spesifik bir perspektif için yeterince kuşatıcı bir pozisyon bulmaktır.

Diğer beden yaklaşımları ve feminist uzmanlardan farklı olarak Grosz ve yaklaşımı bütünleştirici bir çerçeveye sahiptir. Bu durum, beden çalışmaları içinde gerek Grosz'un ve gerekse yaklaşımının hangi kategori içinde değerlendirilmesi gerektiği noktasında bir kararsızlığa neden olmaktadır. Örneğin sosyolojik zaviyeden Shilling (2005: 66-67) gibi uzmanlar Grosz'un yaklaşımını yapılaşma (structuration) yaklaşımı olarak tanımlar ve Grosz'dan yapılaşma yaklaşımının diğer isimleri olan Giddens ve Bourdieu ile birlikte söz eder. Postmodern feminist teori içinde ise Grosz'un fenomenolojik eğilimi ile vurgulandığı görülür. Halbuki, daha önce de vurguladığımız gibi, beden çalışmalarını mutlaka bir teorik kategoriye sığdırmaya çalışmak, hem çalışmalardan çok boyutlu bir şekilde istifade etmemizi engellemekte ve hem de bedenin bütüncül olarak anlaşılmasının önündeki en büyük engel olarak teorik ve disipliner sınırları katılaştırmaktadır. Grosz'u mutlaka bir yerde konumlandırmamız gerekirse, çok açıktır ki bu feminist teori olmak zorundadır. Grosz'un yaklaşımı da bu bağlamda ne sadece yapılaşmacı ne de fenomenolojik'tir; feminist vizyon, hareket ve teorinin problem çözme odaklı çerçevesine bağlı olarak bütünleştirici feminist bir beden yaklaşımıdır.

Iris Young: Feminen Beden Hareketinin Fenomenolojisi ve *"Kız Gibi Fırlatmak"*

Feminen bedensel varoluşun hareket kiplerinin deneyimlenen boyutunu ele alan fenomenolojik çalışmasıyla Iris Young, ataerkil kültürün feminite tanımlamalarına uygun olarak kadınsal varoluşumuzu yaşamayı öğrendikçe, fiziksel olarak nasıl engellendiğimizi, sınırlandırıldığımızı, konumlandığımızı ve nesneleştirildiğimizi gözler önüne serer.

Young'a (2001: 261-262) göre, cinsiyetçi bir toplum ve kültür içinde kadın, öteki olarak ve içkin bir nesne olarak tanımlanır. Kadınlar hem kültürel hem sosyal olarak subjektivite'den, otonomi'den ve yaratıcılıktan men edilmişlerdir ve insan olmanın tanımlayıcıları olan bu nitelikler ataerkil toplumda erkeğe atfedilen niteliklerdir. Bu bağlamda, feminen bedensel varoluş, içkinlik ve aşkınlık arasındaki bir gerilim deneyimidir. Diğer bir deyişle feminen bedensel davranış, hareket ve uzamsallık, aşkınlık ve içkinlik, subjektivite ve yalnızca bir nesne olmak arasındaki gerilimi ortaya koyar.

Çağdaş toplumumuzda feminenlik deneyiminin bileşenleri olarak bedensel hareketin, davranışın ve uzamsallığın kaynağı, Young'a (2001: 269-270) göre, ne anatomiye ne fizyolojiye ve ne de gizemli feminen bir öze dayanır. Bunlar, cinsiyetçi baskılamanın koşulları ve sınırlandırmalarından kaynaklanır. Bu cinsiyetçi bağlam içinde genç kızlar zamanla pek çok feminen olarak tanımlanmış beden hareketi öğrenir ve edinir. Bu şekilde kızlar hareketlerini engellemeyi öğrenir. Ona incinmemesi gerektiği, kirli olmaması gerektiği, giysilerini yırtmaması gerektiği söylenir. Bu nedenle yaşı ilerledikçe bedensel bir tutukluk geliştirir. Bir kız olduğu algısına, kırılgan olduğu algısı eşlik eder. Bir kız kendi statüsünü feminen olarak varsaydıkça, kendisini bir o kadar kırılgan ve hareketsiz algılar.

Kadınların feminen bedensel varoluş kiplerinin temelinde, onların bedenlerini hem bir özne hem bir nesne olarak deneyimleme yatmaktadır. Ataerkil toplum kadını yalnızca bir nesne ve bir beden olarak tanımlar. Kadın olarak yaşama deneyimi, kendisi yaşayanın eylemi ve niyet gösterimi olmaktan ziyade; başka öznelerin niyet ve manipülasyonlarının potansiyel nesnesi olarak ortaya koyan bir şekil, vücüt ve yalnızca bir beden olarak gözetleniyor olmaya dayanır. Kadınların kendileri bile çoğunlukla bedenlerini sadece bir şey

olarak görme eğilimi gösterir. Kadın, bedenine aynada bakar, onun başkalarına nasıl göründüğü ile ilgili bir endişe duyar, onu şekillendirir ve dekore eder. Bu nesneleştirilmiş bedensel varoluş, kadınların bedenleri ile aralarında bir mesafe oluşmasına neden olur. Kendisini yalnızca bir beden olarak yaşama deneyimi ölçüsünde, kadın kendisiyle bir bütünlük içinde olamaz; fakat bedenine bir mesafede ve onunla bir süreksizlik içinde olmalıdır. Bu sınırlandırılmış uzam içindeki kadın kapalılığı, aynı zamanda kadının dış istiladan kendisini koruma işlevi görmektedir. Böylelikle bu sınırlandırılmış dar alanın içinde kadınlar özgür özneler olarak varolabileceklerdir (Young 2001: 270-271).

Young'a (2001: 264) göre feminen hareket tarzının ortaya koyduğu üç feminen hareket kipi vardır: belirsiz bir aşkınlık, çekingen bir niyetsellik, kesintili bir birlik. Bu karşıtlık oluşturucu kipler kaynağı, feminen hareketin bedensel öz-referansıdır ve bu da kadınların bedenlerini eşzamanlı olarak hem bir kapasite hem de bir şey olarak deneyimlemesinden kaynaklanmaktadır.

Feminen bedensel hareketin ataerkil kültür içinde bir olumsuzluk ve sınırlılık anlamına geldiğini göstermek için Young, çalışmasının başlığını *"Kız Gibi Atmak/Fırlatmak"* olarak belirlemiştir. Bu deyimin kendisi bile, Young'ın vurguladığı gibi, hem kadın ve erkeklerin kendi bedenlerini kullanmalarında tipik bir farklılığın olduğunu ve hem de feminen davranış ve beden hareketinde bedenin uzamsal ve yanal potansiyellerini tam olarak kullanmada bir eksiklik ve başarısızlık olduğunu gösterir.

Kız gibi fırlatma hareketine yoğunlaştığımız zaman bunun Young'ın (2001: 263, 267) belirttiği üç hareket kipini de içine aldığını görürüz. Bu bağlamda uzam kadının içinde serbestçe hareket edebileceği bir şey değil; fakat davranış için sınırlandırılmış bir uzamdır. Kadınlar şeylerle temasa geçerken bir tutukluk-çekingenlik, tereddüt ve belirsizlik ile fiziksel temasa geçmektedir. Kadınlar, çoğunlukla, kendilerine doğru gelen nesneleri, kendilerine saldıran bir şey olarak görme eğilimi gösterirler. Buna eşlik eden bir incinme bilinci söz konusudur. Kadınlar fırlatılan bir topun hareketine karşı harekette bulunmaz ve topun hareketiyle karşılaşma hareketinde bulunmaz; yerine ancak topun kadının bulunduğu mekana gelmesini bekleyerek topun hereketine tepki verirler .

Young'a (2001: 264-267) göre, biz kadınlar, erkeklerden daha çok bedensel kapasitemizi azımsama eğilimi gösteririz. Çoğunlukla görevin bizi aştığını düşünür ve bu nedenle tüm eforumuzu harcamayız. Kadınlar atma-fırlatma hareketi sırasında, bedenlerinin tümünü harekete katmazlar, yalnızca bir parçasını katarlar. Dolayısıyla bedenin yalnızca bir parçası harekete yönelirken, geri kalanı içkinlik içinde kalmaktadır. Bu nedenle de, feminen bedensel varoluş, çekingen bir niyetselliktir. Bu niyetsellik içinde kadınlar yapabilirim ile yapamam arasında gider gelirler. Tüm bu bedensel varoluş kipleri şu gerçeğe dayanmaktadır ki; feminen varoluş, bedeni bir şey olarak deneyimler, kırılgan, hareket için ikna edilmesi gereken ve izlenmek ve etkilenmek üzere varolan bir şey olarak deneyimler.

Young'ın bu çalışması çağdaş feminist-fenomenolojik beden çalışmaları içinde oldukça önemli bir yere sahip olmakla birlikte, fenomenolojik yaklaşımı benimseyen isimlerden Williams ve Bendelow (1998: 117-118) tarafından feminitenin basitçe bir engellilik olarak ele alınması noktasında eleştirilmiştir. Bu eleştiri ile birlikte Williams ve Bendelow, neyse ki Young'ın diğer çalışmalarında kadınların fiziksel ve duygusal olarak muzdarip oldukları olumsuzlukların pozitif kadın deneyimleriyle dengelediğini söylemektedir. Bizce bu eleştiri birkaç nedenden dolayı eleştirilmelidir. Birincisi, Young feminen bedensel hareketlerin kadınlar için bütünüyle tipik ve genel bir durum ortaya koymadığını belirtir (2001: 264). Ayrıca, Young'ın feminen bedensel deneyimin bir sınırlandırma ve edilgenlik olarak yaşandığı şeklindeki tespitinin eleştirenler tarafından geçerli görülmesi için Bordo'nun tahakküm söylemiyle ittifak halinde olmanın bir getirisi olarak tanımladığı kadınların bazı pozitif deneyimleri ile dengelenmek zorunda değildir. Feminen bedensel hareketin eril baskılamanın bir sonucu olduğu ne kadar şüphe götürmez bir gerçeklik ise; eril sistemin imkanları dahilinde ve onlara uyum sağlama yoluyla hissedilen feminen güç bir o kadar şüphe duyulması gereken bir durumdur. Daha önce de vurguladığımız gibi, burada mesele feminen hareketi yapılandıran söylemin ve failin kendisidir.

Her ne kadar Young, feminen hareketin deneyimlenen boyutları üzerinde durmuş olsa da, kültürel söylemde "kız gibi" ifadesiyle başlayan ve çoğunlukla yetersizlik ve olumsuzluk iması taşıyan pek çok benzetme vardır. Şüphesiz bunların çoğu bedensellikle bağlantılıdır. Ancak cinsiyetçi toplumun feminite normları ve beklentile-

rini aşan bedensel hareketler söz konusu olduğunda, toplum heteroseksül söylemi devreye sokmakta ve özgüven, güç, kararlılık ve yönelimsellik ortaya koyan kadın hareketlerini "erkek fatmalık" deyimiyle ifade etmektedir. Gündelik resmi olmayan bağlamlarda kadınları erkek fatma yaftası içinde ehlileştirmeye çalışan eril söylem; entellektüel ve kurumsal bağlamlarda bunu "feminist" adlandırması ile yapmaya çalışmakta ve böylelikle sözümona feminist söylemin yapı-sökümü gerçekleştirilmeye çalışılmaktadır. Günümüzde sıklıkla duyduğumuz, "yalnızca çirkin ve başka bir şekilde toplumsal kabul görmeyen kadınların" feminist olduğu ile ilgili yaygın söylemler ve *"feminizm erkeği, sosyalizm de parayı bulana kadar"* gibi kalıplaşmış ifadeler, tıpkı zamanında kadınların histerikleştirilmesi operasyonun temelinde yatan kadın korkusunun çağdaş versiyonlarıdır.

Feminist Bedenlerle Birlikte: Queer ve Maskülen Bedenler

Çağdaş feminist beden araştırması günümüzde yaklaşımlar ve disiplinlerarası bir çerçevede kadın bedeni ve bedenleşme deneyimi ile ilgili pek çok konunun ele alındığı oldukça verimli bir saha durumundadır. Feminist beden uzmanları cinsellik ve normatif heteroseksüellik sınırlandırmaları bağlamında kadınların cinsel arzu ve deneyimlerini, kürtaj, pornografi, fahişelik gibi bedenle ilgili meseleler konusunda devlet politikalarını kadınların bedensel özbelirlenim haklarını baltalayıcı etkileri açısından eleştirel olarak mercek altına almışlardır. Bunların yanında feministler kadın bedenlerini hedef alan tahakküm rejimleri olarak güzellik pratiklerini, fitnes rejimlerini, modayı, medyayı, diyet ve yeme bozukluklarını ve kozmetik cerrahiyi problematize etmişler ve etmeye devam etmektedirler.

Ancak feminist beden araştırmasının merkezinde cinsli, cinsiyetli ve cinsel kadın bedenleri yer alıyor gibi görünse de, bedenlerin yapılandırılmasında etkili olan ve tarihsel olarak suistimal edilmiş diğer ötekilik kategorileri feminist teori bağlamında yeniden sorgulanmıştır. Bu çerçevede feminist teori bu ötekilik kategorilerinden muzdarip olan ve bu ötekilik yapılandırmasına meydan okuyan pek çok grup ve hareket için hem ilham kaynağı olmuş hem de onlardan ilham almıştır. Gey, lezbiyen, biseksüel, queer ve engellilik hareketleri gibi sosyal hareketler ve gruplar kendi bedenleşme teorilerini

oluşturmak için feminizmin araçlarını kullanmışlardır. Bu etkileşim bağlamında *Queer Teori* ve hareket, post-feminist uzmanlar tarafından feminist beden teorisini yeniden düşünmek ve alternatif bir beden politikası geliştirmek için bir ilham ve işbirliği kaynağı olarak görülmüştür.

Başlangıçta, aynı cinse karşı duyulan arzunun patolojileştirilmesine tepki olarak geliştirilmiş olan Queer Teori, gey aktivistler ve queer kültür için bir ses sağlamıştır. Foucault ve yapılandırmacı teoriden, edebi eleştiri ve kültürel çalışmalardan etkilenen teori, modernist düşüncenin en önemli eleştirilerinden biri olmuştur. Teori, cins ve cinsiyet gibi düalist kavramlar da dahil olmak üzere tüm ikili düşünce formlarına saldırır. Genital organlar tarafından belirlenen iki cinsiyet olduğu varsayımı, her bedeni cinsiyetin bir ifadesi, metni ya da performansı olarak gören görüş yararına kapı dışarı edilir. Queer Teori, heterocinselliğin hegemonik merkeziliğine saldırır ve homoseksüel ikonografiyi postmodern kültürel eleştirinin başına koyar (Davis 1997a: 13).

Zorunlu heteroseksüellik, bir bedenin farklılık fantazisiyle ideal olarak güvence altına alınmış nesnelerden bazılarına yönelmesinin ve bazılarına yönelmemesinin bir "zorunluluk olduğu" varsayımıyla bedenleri şekillendirir. Kendimizi ideal cinsel nesneye doğru yöneltmekteki başarısızlığımız dünyada nasıl yaşadığımıza tesir eder; üreme başarısızlığı ve sosyal düzenin kendisine bir tehdit olarak yorumlanabilen bir tesirdir bu. Kişi bazı bedenler tarafından mesken edilip bazıları tarafından mesken edinilemeyen sosyal deriyi mesken edinemediğinde, yersizlik duygusu ve yabancılaşma, kişinin bir yüzey olarak görünen beden yüzeyinin ciddi olarak farkında olmasını sağlar (Ahmed 2015: 182-183). Bu deneyimsel ve sosyo-kültürel olarak belirlenmiş heteroseksist bağlamda, Queer, gösterilerle, performanslarla toplumsal cinsiyetin heteroseksüel normlarını deşifre etmeye çalışır ve bu rollerin sorgulanmasına, yadırganmasına yönelik yabancılaşma efektleri yaratır. Queer, heteroseksist sistemin temel cinsel trafoları arasındaki rasyonel, hiyerarşik, disipliner hatları, bağlantıları kesmek, kısa devre yaptırmak ve böylece sonsuz, anarşik bir cinsel pratikler alanının imkanlarını yaratmak ister. Ancak Queer, "cinsel obje seçimini", bireysel cinsel tercihleri eleştiren bir hareket değildir; sadece bu tercihlerin kollektif grup politikaları içinde mutlaklaştırılmasına, farklı tercihlerin

asimilasyoncu bir kimlik potası içinde eritilmesi çabasına karşı çıkar (Çubuklu 2006d: 72).

Her ne kadar bazı feminist uzmanlar açısından Queer'in sunduğu başkaldırı ve ihlal, feminist hareketin amacı olan dönüşüm için tek başına yeteriz görülse de, beden aracılığıyla yıkıcılığı ciddiye almaya ve alternatif bir beden politikası için olasılıklar keşfetmeye güçlü bir davet olarak kendini sürdürmektedir (Davis 1997a: 13). Bu teori, kimlik politikasına ya da 1970'lerdeki beden politikasına ait kollektif başkaldırı taktiklerine gerilemeksizin, yaratıcı yıkıcılık politikasını kutlama yolu önermesi ve bu bağlamda politikaların estetize edilmesi ve bedenin ihlalci estetik performans ve gösterim içinde merkezi bir rol üstlenmesi açısından feminist teoriye ivme kazandırmıştır.

Feminist beden teorisi ile etkileşim bağlamında düşünülebilecek bir diğer araştırma alanı da Maskülenlik ve Maskülen Bedenlerdir. Bu alan, cinsellik, güç ve hegemonik maskülenlik formları arasındaki ilişkiyi problematize eder ve öncelikli olarak ataerkil toplumlarda erkeklerin de kadınlar, çocuklar ve diğer gruplar gibi hakim maskülenlik formları açısından damgalandıklarını, marjinalleştirildiklerini ve baskılandıklarını ortaya koymayı ve tekil bir maskülenlik formu olmadığını göstermeyi hedefler. Bu söylem bağlamında ortaya çıkan gerçekliğe göre, maskülenlik ve erkeklik sosyo-kültürel bir yapılandırmadır ve maskülen beden sosyal ya da toplumsal bağlamlar içinde erkek bedeninin nasıl olması gerektiği ile ilgili sosyal rol ve beklentilerin taşıyıcıları haline gelmektedir (Hearn 2012: 310).

Maskülenlik sosyolojisi, kadınlar ve erkekler ile erkeklerin kendi aralarındaki güç ilişkilerini incelemek için yeni bir paradigma olarak (Kong 2012: 290) tanımlanmıştır. Bu alanın teorize edilmesinde öne çıkan en önemli isim *Masculinities* (1995/2005) adlı kült çalışmasıyla Raewyn Connell'dir.

Connell, maskülenliği, belirli bir zaman diliminde kültürel olarak hakim maskülenlik formu olarak tanımlanan hegemonik maskülenlik içindeki cinsiyet ilişkileri hiyerarşisi açısından kavramsallaştırır. Hegemonik maskülenlik yalnızca kadınları toplum içinde baskılanmasını garanti altına almaz; fakat aynı zamanda, etnisite, ırk, cinsel yönelim, sınıf ve cinsiyet çizgileri içinde yetersiz ve aşağı olarak öteki maskülen stilleri de tanımlar. Bu, belirli erkeleri önceler

ve ötekilerini dezavantajlı hale getiren bir maskülenlikler hiyerarşisi yaratır: hegemonik maskülenlik, suçlu maskülenlik, ikincil-tabi kılınmış maskülenlik ve marjinal maskülenlik.

Connell'e (2005: 45, 52-53; 2008: 116) göre, kitle kültürü içinde genellikle sabit ve gerçek bir maskülenlik olduğu varsayımı söz konusudur. Gündelik hayatta genellikle, "gerçek erkek", "doğal erkek" "aşırı maskülen" gibi ifadeleri duyarız. Gerçek maskülenliğin neredeyse her zaman erkek bedeni içerisinde olan bir şey ya da erkek bedeni ile ilgili olan bir şeyin dışavurumu olarak erkek bedeninden kaynaklandığı düşünülür. Maskülen cinsiyet, belirli bir teni, belirli kas şekillerini ve sıkılığı, belirli duruş ve hareket biçimlerini ve sekste belirli olasılıkları içine alır.

Cinsiyet ideolojisinin geçerli kılınması üzerinde dinin kapasitesinin zayıflamasıyla birlikte bu boşluğun biyoloji tarafından doldurulmaya çalışıldığını belirten Connel'e göre, sosyo-biyoloji içinde inşa edilen doğal maskülenlik söylemi neredeyse bütünüyle kurgusaldır. Biyolojik belirlemeciliğe dayanan bir yaklaşımın gücü makine olarak beden metaforunda yatmaktadır. Beden işlev görür ve çalışır. Araştırmacılar davranıştaki biyolojik mekanizmaları keşfederler. Beyinler işlev ve yazılım olarak maskülenliği üretirler. Erkekler tahakküm için genetik olarak donatılmışlardır. Agresyon onların biyogramında bulunmaktadır. Yerleşik hale gelen metafor, ondan sonra kanıtın okunma yollarını şekillendirir (Connell 2008: 116-117).

Biyolojik belirlenimciliğe karşı bir anti-tez olarak ortaya çıkan ve bedeni, üzerine baskı yapılacak boş bir tuval olarak gören sosyal yapılandırmacı yaklaşımlar ise, Connell'e göre, her ne kadar makine metaforunu tersyüz etse de, işaret edene aşırı vurgu yaptıkları için işaret edilen olarak bedenin ortadan kalkması söz konusudur. Maskülenliğin yapılandırılmasında beden kaçınılmaz olsa da, Connell'e göre beden hem sabitlenmiş değildir ve hem de materyal boyutuyla başlı başına önem taşır. Eğer hem biyolojik hem sosyal determinizm yanlış ise, o zaman bunların kombinasyonu bize yeterli bir yaklaşım sağlayacaktır.

Connell'in (2005: 52-56, 58; 2008: 119-120) maskülenliğin yapılandırılmasında bir kaçınılmazlık olarak gördüğü beden, onun yaklaşımı içinde sosyal pratiğin nötral araçları olarak anlaşılamazlar. Bedenlerin materyalliği fark yaratır ve önemlidir. Bedenler bazı şeyleri

yapabilirken bazılarını yapamaz. Ancak beden bütünüyle de bir materyallik değildir; çünkü sosyal süreçler cinsli bedenlerle ilgili algımızı biçimlendirir. Bedensel süreçler sosyal süreçlere dahil olarak hem kişisel hem kollektif tarihin ve olası politikaların nesnesi ve parçası haline gelirler. Cinsiyetle ilgili sosyal ilişkiler bedensel performanslar içinde hem gerçekleştirilir hem de sembolize edilir. Performans bir kerede ve aynı zamanda sembolik, kinetik, sosyal ve bedenseldir ve bu yönler birbirlerine bağlıdır.

Bedenlerin boş tuvaller olmadıklarını belirten Connell'e (2005: 56) göre bedenler herşeyden önce çoğuldur ve oldukça farklıdır; dolayısıyla bedenlerin sosyal sembolizm ve kontrol açısından denetime tabi tutulamayan formları vardır. Ayrıca bedenler materyal ve biyolojik olarak sürekli değişirken, bedenleri içine çeken ve onları sürdüren sosyal süreçler de değişime tabidir. Bedenler için genel olan bu gerçekler, aynı şekilde erkek bedenleri için de geçerlidir. Erkek bedenleri de farklıdır ve farklılaşır.

Bedenlerin her zaman kontrol edilemeyen yönleri olduğunu belirten Connell (2005: 61, 64-65; 2008: 121), bu şekilde bedenlere içine davet edildikleri sosyal düzenlemeleri kesintiye uğratabilecek ve alt üst edebilecek bir faillik atfeder. Connell, bu faillik nosyonunu "beden-dönüşlü pratikler" (body-reflexive practices) formülasyonuyla açıklar. Buna göre, bedenler ile hem nesneler, hem pratiğin failleri hem de pratiğin kendisi bedenlerin uygun hale getirildiği ve tanımlandığı yapıları biçimlendirir. Bedensel refleksif pratikler bireyin içsel dünyası ile sınırlı değildir. Bunlar sosyal ilişkileri ve sembolizm içerir, geniş ölçekte sosyal kurumları içerebilirler. Belirli maskülenlik versiyonları bu pratiklerin anlamlı bedenler ve bedenleşmiş anlamlar olarak devri daimi içinde inşa edilirler. Pratikler daima belirli bir duruma karşılık olarak gelişir ve bu durumlar belirli olasılıklara meydan verirken ötekilerine vermeyen yollardan yapılandırılırlar. Pratik, dünyayı inşa eder. Eylem sürecinde bizler başlangıçtaki durumları yeni durumlara dönüştürürüz. Beden-dönüşlü pratikler bedensel bir boyutu olan fakat biyolojik olarak belirlenmeyen bir dünya inşa eder. Beden-dönüşlü pratikler yoluyla/içinde bedenler beden olmaktan çıkmadan sosyal süreçlere ve tarihe dahil olurlar. Bedenler bu bağlamda sembollere, işaretlere, söylem içindeki konumlara dönüşmezler. Bedenlerin materyalliği silinmez; önem arzetmeye devam eder.

Connell, bedensel performans içinde/yoluyla maskülenliğin inşasının kaçınılmaz olarak performansın devam ettirilmesine bağlı olduğunu ve performansın devam etmemesi durumunda da cinsiyetin korunmasız olduğu anlamına geldiğini vurgulayarak, sosyal süreçlerde bedenlerin failliğini iddia etmemiz gerektiğini belirtir (2005: 54, 60; 2008: 119). Connell'in maskülen beden yaklaşımında öne çıkan en önemli fikir, maskülenliğin ve bunun bedensel formasyonunun tarihsel ve sosyo-kültürel bir yapılandırma ve sahiplenme olduğu, hegemonik maskülenlik formlarının yoğun olarak bedenselliğe dayandığı ancak bu bedensel biçimlendirmenin kendi içinde gerginlikler ve karşıtlıklarla dolu sürekli bir değişim süreci olduğu çünkü tek bir maskülenlikten ziyade farklı erkekler açısından farklı şekilde deneyimlenen ve bedenleştirilen maskülenlikler olduğudur. Bu yaklaşım herşeyden önce, beyaz, heteroseksüel, engelli olmayan ve bunun dışındaki erkeklik formlarını baskılayıp marjinalleştiren hegemonik maskülenlik olarak "erkeklerin birliği miti"ni (Hearn 2012: 312) yerle bir eder.

HER BİLİMSEL DİSİPLİNİN BİR BEDENİ VAR MIDIR? BEDEN SOSYOLOJİSİ ve BEDEN ANTROPOLOJİSİ

Beden günümüzde başlı başına bir araştırma alanı ve interdisipliner bir çerçevede çok çeşitli yaklaşımlar doğrultusunda ele alınan bir konu olmakla birlikte, aynı zamanda sosyal ve insani bilimlerin disipliner sınırları içinde neredeyse her disiplinin kendine mal etmeye ve özel bir çalışma alanı ilan etmeye çalıştığı bir fenomen haline gelmiştir. Beden çalışmaları literatürüne bakan hemen her araştırmacı özellikle kitap kapsamındaki çoğu çalışmanın "beden sosyolojisi" ya da "beden antropolojisi" başlığını taşıdığını farkeder. Bu durum, çok boyutlu ve bütüncül yaklaşımı gerektiren bir konu olarak bedenin yalnızca sosyolojik ya da antropolojik açıdan tek bir boyutuyla ele alınabileceği yönünde bir algıya neden olmaktadır. Bu da doğal olarak, bedenin bir bilgi mi olduğu; bedenin bir disipliner konu ve alan mı olduğu, yoksa bir analiz kategorisi mi olduğu sorularını akla getirmektedir. Gerek bu soruların cevaplarını bulmak ve gerekse beden sosyolojisi ya da beden antropolojisi ile kastedilenin ne olduğunu anlamak için bir yandan bedenin bilimsel bir konu haline gelişinin tarihine öte yandan özellikle sosyoloji ve antropoloji gibi disiplinlerin kendi tarihlerine yakından bakmak gerekir.

Şüphesiz beden konusu yalnızca sosyoloji ve antropoloji disiplinleri tarafından ele alınan bir konu değildir. Ancak gerek bedenin bir analiz kategorisi haline gelmesinde ve gerekse bedenle ilgili pek çok yaklaşımın ortaya çıkmasında sosyoloji ve antropolojinin katkıları belirgin bir farkla öne çıkmaktadır. Bu katkı tek taraflı olmamıştır. Çünkü beden, herşeyden önce bütüncül ele alınmayı talep eden bir fenomen olarak söz konusu disiplinlerin kendi teorik ve metodolojik tarihlerini yeniden sorgulamalarına neden olmuştur. Bu bağlamda beden, sosyal ve insani gerçekliğin sosyo-kültürel, ekonomik ve politik bağlamının çözümlenmesinde bilimsel disiplinlerin keşfettikleri eksik halka işlevi görmüştür. Ancak tüm bunların da ötesinde beden bir kesişme noktası ve alanı olarak disipliner tutuculuk, sınır, sahiplenme ve sadakatlerin dirençli sınırlarının yumuşamasına

ve interdisipliner yakınlaşmalara neden olmuştur. Bu yakınlaşma insani gerçekliğin ve onun temel boyutu olan bedenselliğin bütüncül bir çerçevede ele alınması bağlamında son derece önemlidir ve daha önce de belirttiğimiz gibi Feminist Teori disipliner sadakatlerden ziyade problem odaklı yaklaşımıyla bunun en güzel örneğini ortaya koymaktadır.

Bilimsel disiplinlerin beden konusunu ciddiye alıp teorize etmeye başlamaları ve zamanla bedenleşmiş disiplin anlayışına doğru yönelmeleri sürecinin genelde üç aşama içinde gerçekleştiği söylenebilir. İlk aşama, disipliner olarak bedenin bir araştırma konusu haline getirilmesini içine alan süreçtir. İkinci aşama, beden konusunun özcü ve düalist ayrışmalar bağlamında değil, fakat çok yönlü ve bütüncül olarak ele alınması ile ilgili farkındalığın gelişmesini içine alır. Üçüncü aşama ise, araştıran ve araştırılan, objektivite ve subjektivite, bilgi ve deneyim arasındaki geleneksel ayrıştırmalara meydan okuyarak bedenleşme deneyimlerinden hareket eden fenomenolojik ve intersubjektif bir bakış açısına ve analize ulaşma sürecini içine alır. Diğer bir deyişle bu tüm disiplinlerin nihai hedefi olarak, ortak bir bedenleşmiş bilim anlayışına ulaşmaktır.

BEDENİN SOSYOLOJİK BOYUTLARI ya da BEDEN SOSYOLOJİSİ

Sosyoloji bedenin teorize edilmesi sürecine büyük katkılar yapmış bir disiplindir. Bedenle ilgili yaklaşımların pek çoğu sosyoloji kökenli isimler tarafından ortaya konmuş olmakla birlikte bedenle ilgili külliyatın önemli bir kısmı da bu isimlerin çalışmalarından oluşmaktadır.

Beden konusunun sosyoloji içindeki serüveni öncelikli olarak sosyolojinin kendi yönelimleri ile ilgili öz eleştirisi ve klasik sosyoloji tarihi içinde "hem var hem de yok" şeklinde tanımlanan bedenin ikili konumuyla ilgili değerlendirmelerle başlar. Diğer bir deyişle bu, sosyoloji içinde bedenin ciddi bir analiz konusu olarak görülmesiyle birlikte pek çok çağdaş sosyoloğun disipliner tarihe yönelerek klasik sosyolojiyi ve bu kapsamdaki kurucu isimlerin çalışmalarını beden kategorisine göre sorgulamalarıdır. Bu sorgulama sosyoloji içinde çalışılan diğer konulardan bir konu olarak bedenle ilgili bir tarama yapma girişimi değildir. Zira bu sorgulamayı yapan isimler açısından beden varolan ve çalışılan tüm diğer konuların analitik çerçevesini belirleyen temel bir kategoridir ve şüphesiz bu kategoriyi esas almayan tüm sosyolojik teoriler ve yaklaşımların revize edilmesi gerekmektedir. Bu sorgulama teşebbüsü sürecinde ve sonucunda bazı sosyologlar Kartezyen bilim düşüncesinin bir devamı olarak klasik sosyolojiyi ve kurucu isimleri olan Marx, Durkheim ve Simmel'in beden yaklaşımlarını eleştirerek yeni ve bedenleşmiş bir sosyolojinin nasıl olması gerektiğini belirlemeye çalışmış; bazıları ise klasik sosyologların kaynaklarının yeniden okunması ve bütünleştirilmesiyle çok boyutlu bir beden perspektifi yakalanabileceğini ileri sürmüştür.

Sosyolojinin Öz-eleştirisi ve "*Hem Var Hem Yok Beden*" Sorunu

Beden sosyolojisi dendiğinde akla gelen ilk isimlerden olan Bryan Turner'ın (1992: 32-34) tespitlerine göre sosyolojik düşünce içinde bedenin kaçırılmış bir konu olmasının altında yatan en önemli neden sosyal bilimlerin genel olarak beden ve akıl arasında keskin bir

ayrışmayı içeren Kartezyen mirası üzerinde filizlenmiş olmasıdır. Kartezyen düalizm, akıl ve beden arasında bir etkileşimin olmadığı ve dolayısıyla bu iki boyut ve konuların ayrı disiplinler tarafından ele alınabileceği varsayımına dayanır. Bu bağlamda, beden tıbbı da içine alan doğal bilimlerin bir konusu/nesnesi; akıl ise insani ya da kültürel bilimlerin bir konusu haline gelmiştir. İşte bu akıl ve beden düalizmidir ki; Batı'nın bilim kavramsallaştırmasını şekillendirmiş ve sonunda mental olayların, ruhun yaşamının ve kültürün maddi nedenler açısından ve tarafından açıklandığı çeşitli indirgemecilik biçimlerini geçerli kılmıştır.

Kartezyen düşüncenin akıl ve beden düalizmini kabul eden ve insanları sosyal varlıklar olarak tanımlamada akıl üzerine yoğunlaşan başlangıç dönemi sosyolojisi insan etkileşiminin sosyal anlamını temel araştırma meselesi şeklinde ele alan bir disiplin olarak ortaya çıkmış ve sosyal eylemlerin hiçbir zaman biyoloji ya da fizyolojiye indirgenemeyeceğini ileri sürmüştür (Shilling 2003: 8; Turner 1996: 60).

Sosyolojinin bu başlangıç varsayımına göre doğal dünya sosyal olarak inşa edilir ve insan aktivitesi tarafından dönüştürülür. Harici dünya insan bedeni de dahil olmak üzere verili değildir; fakat insan eylemi tarafından sürekli olarak yönlendirilen ve kültür yoluyla/içinde yorumlanan tarihsel bir gerçekliktir. Bu gerçeklik içinde beden sınırlayıcı bir yön olarak sosyal dünyanın kollektif gerçekliği karşısında önemsiz bir konumdadır. Biyolojik determinizmin sosyal determinizm yararına reddi olarak bu yönelim çerçevesinde sosyoloji, bireyin sosyal eylem içinde inşa edilmesine ve sosyal yapıya odaklanarak, bedeni teorize etmemiştir. Bunun sonucu olarak da beden sosyoloji içinde "dolaylı bir varlığa" (Williams & Bendelow 1998: 10) sahip olmuş, "insan bedenleşmesinin yalnızca belirli yönlerine odaklanılmış" (Shilling 2003: 8), doğal ve biyolojik olan, diğer bilimlerin incelemesine terk edilmiş ve bu şekilde beden "rasyonel, bedensizleşmiş, karar veren fail durumundaki aktör için harici bir şey olarak kalmıştır" (Turner 1991: 9).

Sosyolojinin disiplin olarak gelişimi sürecinde bedenle ilgili şizofrenik bir tavrı sürdürdüğünü belirten Shilling'e (2003: 26-27; 2008: 7) göre, sosyoloji kendini ayrı bir disiplin olarak ortaya koyarken, insan davranışını, sosyal kurumları ve sosyal eşitsizlikleri doğal ve biyolojik temellere gönderme yaparak açıklayan biyolojik indirge-

meci yaklaşıma bir reaksiyon göstermiştir. Bu reakisyonun sonucu olarak beden biyolojik çerçevede açıklanabilecek bir şey ve yaratıcı akıllar tarafından aktive edilen pasif bir kabuk olarak görülmüştür.

Bu bağlamda klasik sosyoloji içinde bedene karşı ikili bir tavır sergilenmiştir. Beden, bir yandan bütünüyle reddedilemese de adeta olmayan bir varlık görünümü arz eder. Klasik sosyoloji kapsamında bedenle ilgili sosyolojik bir teori geliştirilememiş olmasının dört temel nedenden kaynaklandığını belirten Turner'a (1991) göre, kurucu isimler olarak Durkheim, Weber, Simmel ve Mannheim insan varlıklarının tarihsel evrimi ile ilgilenmiyorlardı; bunun yerine onlar 18.Y.Y.'ın sonları ve 19.Y.Y.'ın başlarında Avrupa'da meydana gelen endüstriyel, politik ve ideolojik devrimleri anlamaya yoğunlaşmışlardı. İkincisi sosyoloji, toplumdaki sosyal değişmelerle ilgileniyordu ve bu noktada dikkatler bireysel ya da biyolojik olandan ziyade sosyal ve toplumsal olan üzerineydi. Beden sıklıkla doğal olarak sosyal öncesi bir fenomen olarak kavramsallaştırılıyordu ve bu da bedenle ilgili ciddi bir sosyolojik analize izin vermiyordu. Üçüncüsü, insan failliği için gerekli olarak varsayılan kapasiteler bilinç ve akıl ile eşitlenmişti ve beden yalnızca aklın konteynırı olarak işlev görüyordu. Dördüncüsü, sosyoloji antropolojinin bir sınıflandırma sistemi olarak beden görüşüne ilgi göstermiyordu; sosyal tabakalaşmada ortaya çıkan ve onunla ilgili imajların alıcısı ve organize edicisi, bedenden ziyade akıl olarak görülüyordu.

Klasik sosyologlar üzerine herkesten çok yoğunlaşan Shilling'e (2003: 21-24; 2008: 8-9) göre, Turner'ın sıraladığı bu nedenlere eklenmesi gereken bir başka neden daha vardır. O da, bu kurucu isimlerin hepsinin erkek olması ve bedenleşmeyi bunun üzerinden deneyimlemesidir. Bu isimler erkek olmasaydı durum farklı olabilirdi. Ancak Shilling'e göre bu durum, bilginin bütünüyle bedensel deneyime indirgenebileceği anlamına gelmez; yerine bedenleşme ve bilgi arasında bütünleştirici bir bağlantı olduğu anlamına gelir.

Crossley ise, klasik sosyolojik söylem içinde bedenin yokluğundan söz edilebileceğini; ancak bunun doğrudan akıl ve beden düalizminden kaynaklanmadığını vurgular. Ona göre, herşeyden önce akıl ve beden düalizmi sosyolojinin kavramsal mimarisi değildir. Sosyologlar, ne bedenler hakkında ne de akıllar hakkında çok konuşmamışlardır. Sosyologların ortaya koyduğu, geleneksel olarak, akıllar ve bedenler söylemi değildi. Onlar, davranıştan, ey-

lemlerden, etkileşimlerden, uygulamalardan ve pratiklerden söz etmiştir ve bunlar, akıl/beden problematiği açısından hem nötral fenomenlerdir hem de onu aşarlar. Sosyoloji'de bedenin orada olmaması açısından yokluğundan söz edemeyiz. Zaten, davranışa, eyleme, etkileşime, pratiğe yoğunlaştığımız zaman nasıl orada olmayabilir ki? Belki sadece daha öne çıkan meslelerin arkasında kalmıştır (2007: 81-84).

Klasik sosyolojinin beden problemi, teorisyenlerin doğa ve toplum arasındaki ayrışmayı sorgulamaya başlamasıyla ve bedenin merkezi bir kavram olarak görülmeye başlanmasıyla çözülmeye başlamıştır. Bu noktadan sonra sosyoloji için beden yalnızca insani faillik için değil; fakat aynı zamanda sosyal sistemlerin biçimlendirilmesinde ve sürdürülmesinde merkezi bir kategori olarak görülmüştür.

Klasiklerin Yeniden Okunması ve Chris Shilling'in Bedensel Realizm Yaklaşımı

Çağdaş beden sosyolojisi üzerinde çalışan pek çok uzman açısından klasik sosyolojinin kurucu isimleri yeterli bir beden teorisi geliştirme konusunda başarısız olmuşlardır. Bu yaygın eleştirel yaklaşımların yanında, klasik sosyolojinin bütünüyle bedensizleşmiş bir yaklaşım ortaya koymadığını ve klasiklerin yeniden okunması yoluyla bütünleştirici bir beden perspektifi yakalamanın mümkün olduğunu savunan uzmanlar da vardır. Bunlar içinde öne çıkan en önemli isim Chris Shilling'tir.

Shilling'e (2003: 24; 2007: 5) göre klasik sosyologlar bedeni bütünüyle göz ardı etmemişlerdir ve onların çalışmalarında keşfedilmeyi bekleyen bedenin gizli bir tarihi vardır. Klasik sosyoloji, beden ile ilgili doğrudan alınıp kullanılabilecek hazır bir teori orta koymamış olsa da, ilgileri, sosyal eylemlerin, formları ve düzenlerin bedensel temelini kavramada bir bakış açısı sunar. Bu klasikler aynı zamanda, dünyada ortaya çıkan değişme ve gelişmelerin bedensel varlığımız üzerinde oluşturduğu tehtidlere işaret etmeleri açısından önemlidirler.

Bu bağlamda, Marx, Durkheim ve Simmel'in çalışmalarına odaklanan Shilling'e (2005: 25; 2003: 208) göre, birbirinden farklı filozofik gelenklerden gelen bu yazarlar teorik olarak farklıdır; ancak onların yaklaşımları beden kavramına bakış açısından bütüncül bir perspektif sağlayabilir. Önemli farklılıklarına rağmen, Marx, Durkheim

ve Simmel bedeni, toplum ve sosyal eylem arasındaki ilişkide bir anahtar olarak konumlandırır ve her biri tamamen topluma indirgenemeyecek ontolojik olarak çok katmanlı bir fenomen olarak bedenin algılanmasına imkan veren bir *homo duplex* bedenleşme modeline göre çalışır. Shilling'e göre, bedenin bu çoklu boyutlarını bütüncül olarak görebilmek için, toplumun inşasında çok boyutlu bir araç olarak beden görüşüne ihtiyacımız vardır. Bu yaklaşım beden çalışmaları içinde gelişmemiştir. Fakat, Marx, Durkheim, Simmel ve Elias'ın yazılarıyla kuracağımız yaratıcı bir bağlantıdan hareketle bu yaklaşımı çıkarabiliriz.

Shilling'e (2005: 11, 24) göre, toplumun inşası için çok boyutlu bir araç olarak beden yaklaşımı, bu üç uzmanın yazılarında farklı terminolojiler içinde geliştirilmiştir. Bu yaklaşımın üç temel kavramı: (bedenin) *kaynak*, *lokasyon* ve *araç* olma durumudur. Bu kavramlar, bedenin üretici özelliklerine, bedenin sosyal olma potansiyeline, bedensellşmiş bireyler ve toplumun yapısal özellikleri arasındaki etkileşimin sonuçları açısından bedenin merkeziliğine gönderme yapar. Bu yaklaşım içinde, insanın fizikselliği ve sosyal çevre arasında karşılıklı bir belirleme ilişkisi vardır. Bu yaklaşım aynı zamanda, beden ve kültürel/ekonomik/sosyal yapıların her birinin ayrıştırıcı özellikler sürdürdüğünü ve birbirine indirgenemeyeceklerini varsayar.

Shilling'in (2005) analizi bağlamında, bedenin sosyal hayatın yaratılmasında bir kaynak olması noktasında Marx, Durkheim ve Simmel aynı görüşü paylaşır. Onların toplumun kaynağı olarak beden algısı, bedensel varlığımızın bütünüyle toplumun özellikleri tarafından belirlenen değil; fakat, aktif ve üretici olduğunu varsayar. Daha genel anlamıyla, bu görüş içinde toplumun bir kaynağı olarak beden, öyledir ki, bedenleşmiş özne gündelik hayatın akışında değişim yaratma kapasitesine sahiptir. Bu algı, temel insan kapasitelerinden bazen öznenin düşünce ve niyetlerinden bağımsız olarak çalışan sosyal yapılara doğru hareket eden kendiliğinden bir bağlantı olduğunu varsayar. Marx, Durkheim ve Simmel'in insanın fiziksel kapasiteleri ve deneyimleriyle ilgili görüşlerine göre, beden, toplumsal fenomenin biçimlendirilmesinde bağımsız ve elzem bir rol oynamaktadır. Beden, kendi doğal durumunu aşmasını sağlayan ve sosyal bir çevre yaratmasını sağlayan yönelimlerinin ve kapasitelerinin bir sonucu olarak toplumun önemli bir kaynağıdır.

Bu ortak görüşün yanında, toplumun inşa edilmesinde bedenin ne tür tarzda bir kaynak olacağı durumu, bu üç teorisyen açısından farklılık gösterir. Marx için, bireylerin bedensel ihtiyaçları ve kapasiteleri, onları doğal çevrelerine müdahil olmayı, sosyal ilişkilere dahil olmayı ve ekonomik sosyal yapılar yaratmaya başlamayı gerekli kılar ve bu anlama gelir. Durkheim için beden, kendini aşma gücü içerir; çünkü kültürel ya da sembolik düzenin ortaya çıkmasını sağlayan kutsal bir enerji üretir. Simmel'e göre ise, bedenin hayat içerikleri, onları eylemde bulunmak için belirli itkiler ve motivasyonlarla donatarak belirli sosyal formlar içinde başkalarıyla ilişkiye geçmeye iter. İşte insanların bu pratik ve niyetli aktiviteleridir ki, insanların problem çözme teknikleri yaratması ve sosyal olarak geçerli bilginin geliştirilmesi sonucunu doğurur. Yine de, bu ihtiyaçlar, enerjiler, itkiler ve amaçların ortak niteliği, insanın fizkselliğinin doğal varoluşunu aşmayı gerektirirler ve buna imkan tanırlar.

Beden aynı zamanda, toplumun yapısal özellikleri için bir lokasyon işlevi görür. Marx, ekonominin yapısal özelliklerine yoğunlaşırken, Durkheim, kültürlerin yapısal özelliklerine, Simmel de sosyal form hüviyetindeki yapısal özellikler üzerine yoğunlaşır. Ancak hepsi, bu yapıların kendilerini öznelerin bedenlerinde nasıl yerlemlediğini inceler. Onlara göre, toplum bizde bazen başkalarının zararına belirli ihtiyaç ve yeterlilikler geliştirmeye yardım eder ve harekete geçirir. Bu beden algısı içinde, beden fiziksel olarak şekillendirilmiş ve sınırlandırılmıştır; yaratılışı gereği ve yönelimsel olarak yönlenmiştir; gösterimsel olarak kontrol edilmiştir ve aktif olarak belirli şekilde davranmaya teşvik edilmiştir. Bir lokasyon olarak beden algısı aynı zamanda, toplumdan bedene doğru giden bir bağlantı olduğunu varsayar. Beden tüm yaratıcı kapasitesini kaybetmez çünkü toplumsal yapılar bedenselleşmiş öznelerin bazı yönelim ve görünüşlerini şekillendirir. Hem Marx hem Durkheim hem de Simmel, bedene toplumla ilişkili olarak bir üretkenlik atfeder; ancak hiçbiri toplumu bedenleşmiş bireylerine indirgenebilen bir şey olarak görmez. Marx ve Durkheim, bedeni sosyal yapıların ve kültürel sembollerin üzerine kazındığı fiziksel bir bütünlük olarak görürken; Simmel, formların duygusal etkileşimler ve bireylerin deneyimleri üzerinde nasıl yerlemlendiğine yoğunlaşır. Her birine göre beden, yalnızca toplumun bir kaynağı değil; aynı zamanda bedenin temel

özellikleri onu toplumun bir alıcısı yapmakta ve toplum tarafından sınırlandırılmaktadır.

Her üç isime göre bedenin üretici kapasiteleri ve toplumun mevcut yapıları arasındaki etkileşim, insan potansiyelinin ve sosyal çevrenin gelişmesinde önemli sonuçlar ortaya çıkarır. Dolayısıyla beden, yalnızca toplumun bir kaynağı ve lokasyonu değildir; fakat aynı zamanda bireylerin kendilerini toplumun içinde konumlandırma ve topluma doğru yönlendirme yollarıdır. Bedenleşmiş öznelerin sosyal hayatın yapısal özellikleri ile duyusal ve duygusal olarak iç içe geçişi, hem özneleri belirli şekillerde çevrelerine yöneltir hem de onları uzaklaştırır. Bu da sonuç olarak sosyal yapıların dönüşmesine ya da yeniden üretilmesine katkı sağlar. Marx'ın, Durkheim'ın ve Simmel'in bireylerin toplum içinde konumlandırma aracı olarak beden kavramları ayrıntılarda ve politik sonuçları açısından farklılık gösterir. Ancak, üç temel sonuç açısından birleşirler. Buna göre, beden ve toplum arasındaki etkileşim önemlidir. Beden ve toplum kendine özgü ayırıcı özellikler sürdürmekle birlikte, birbirleri üzerindeki etkileri tarafından değiştirilirler ve iç içe geçerler. Bireyin konumlandırılması, insanların bedensel potansiyellerinin güçlendirilmesi, arttırılması ya da azaltılması açısından oldukça önemli sonuçlara sahiptir. Bireyin tüm bedensel kapasiteleri ve yönelimleri tümüyle toplum tarafından belirlenmezken; aldıkları form yaşanılan sosyal çevre tarafından derin bir şekilde etkilenir ve bu durumun onların gelişmesinde son derece önemli bir etkisi vardır. İnsanları çeşitli şekillerde sosyal çevrelerine bağlayan ya da ayrıştıran insan deneyimlerinin, belirli sosyal formasyonların devam ettirilmesi ya da dönüştürülmesi açısından oldukça önemli sonuçları vardır.

Klasik sosyologların farklılıklarından ziyade ortaklıklarından hareketle bütüncül bir beden yaklaşımı elde edilebileceğini belirten Shilling (2005: 69), bu yaklaşımın adını *bedensel realizm* (corporeal realism) olarak belirler. Bu yaklaşımın sağladığı imkanlardan söz etmeden önce Shilling mevcut yaklaşımlarla ilgili bir durum tespiti yapar. Buna (2003: 206) göre, beden ile ilgili teoriler ayrı ayrı, bedeni bir kaynak, bir lokasyon ve bedenleşmiş özneyi topluma iliştirme aracı/yolu olarak ele almıştır. Ancak, hiçbiri bedenin bu çoklu yönlerini bütüncül bir çerçevede ele alamamıştır. Bu nedenle, yapılandırılmış beden, bireyin aktif ve deneyimlenen bedeninin ortadan

kaybolmasına izin verir; fenomenolojik teoriler bireylerin deneyimleri üzerinde yapıların etkilerinin önünü keser ve hatta bazen ironik biçimde niyet içeren eylem sırasında bedenin ortadan kalktığını ileri sürerek yapısalcı yaklaşımlarla birleşir. Yapılaşmacı teoriler bedeni, yapının ölü ağırlığı ve dönüşlü seçimin hafifliği arasında salınmaya mahkum eder.

Bu teorik yaklaşımlar bağlamında, klasik teorisyenlerin bedenle ilgili görüşlerinin bir bileşimi olarak Shilling'in önerdiği bedensel realizm yaklaşımı, bedenin toplumun inşa edilmesinde çok boyutlu bir araç olduğu fikrini varsayar. Shilling'e (2005: 69) göre bu yaklaşım, beden-toplum ilişkisi ile ilgili en tatmin edici teorik yaklaşımdır. Buna göre, beden sosyo-naturel bir bütünlük olarak hem toplum tarafından şekillendirilmekte hem de toplumu şekillendirmektedir. Bu görüş, bedenin kapasiteleri ve yönelimleri ile ortaya çıkan bir fenomen olarak toplum arasında analitik bir ayrım yapar. Böylece, belirli bir sosyal sistemin üyelerinin bedensel varlıkları üzerindeki etkilerini yorumlama imkanı sunar.

Bedensel realizm'e (2005: 12-14) göre, beden ve toplum gerçek şeyler olarak vardırlar. Bu yaklaşımda beden merkezi konumdadır ve sosyal yapılar ortaya çıkan fenomenlerdir. Toplumu ortaya çıkan bir fenomen olarak görmek, beden-toplum ilişkisi içinde bedenleşmiş özneyi marjinal hale getirmez. Çünkü, bedenin mevcut sosyal yapılar için bir lokasyon olması fikri, bedenleşmiş öznelerin toplumu indirgenebileceği ya da yaratıcı kapasitelerini kaybedecekleri anlamına gelmez. Bedensel realizm, aynı zamanda bedenleşmiş özneleri de ortaya çıkan bir fenomen olarak görür. İnsan bedeninin ayrı parçalardan (gen, kan ve kemik) oluştuğunu varsaymak, onun eylemlerini bu parçalara indirgemek anlamına gelmez. Çünkü, bedenleşmiş özne yalnızca bir fiziksel sınır ve metabolik bir ağ içermez; aynı zamanda gelişimi ve evrimi sürecinde ortaya çıkan duyguları, yönelimleri ve bedenleşmiş bir bilinci sürdürür; ki bu her ikisi insanlara bir faillik tecrübe etmek için, çevrelerine dahil olmayı ve bu çevre içinde bir fark yaratmayı sağlar. Marx, Durkheim ve Simmel'e göre, insan olmanın fiziksel düzenlemesi ve fizyolojik özellikleri, bize, doğal ve sosyal çevremizi şekillendirmek ve ona dahil olmamız için belirli ihtiyaçlar ve kapasiteler temin eder ve bu tür aktivitelere dahil olma sürecinde edindiğimiz alışkanlıklar ve fiziksel yönelimler, mevcut sosyal yapıların kendini devam ettirmesinde önemlidir. Örneğin her toplumun belirli iş ve sosyallik kalıp-

ları, araçlar, teknolojiler, spor ritüelleri ve müzik üretmiş olması bir raslantı değildir: bu yapılar varolur, çünkü, bedensel ihtiyaç ve kapasitelerin içinde oldukça derin kök salmış bir temeli sürdürürler. Bu yapıların varlığı ve devamlılığı, kaçınılmaz olarak bedenselleşmiş kapasitelerle bağlantılıdır. Bu durum da, bedeni yalnızca toplum için bir lokasyon olarak değil; aynı zamanda toplumun üretici bir kaynağı olarak kavramsallaştırmamızı sağlar.

Shilling'e (2005: 20) göre, bedenin bir kaynak, lokasyon ve araç olarak varoluşunun devam eden yönleri tartışmasız bir şekilde pek çok değişkene bağlı olarak zaman içinde değişim göstermektedir. Gerçek anlamda bu faktörlerin kapsamlı analizi, bedenin üretici özellikleriyle ilgili hem biyolojik ve evrimsel araştırmaları hem de sosyolojik analizi gerektirir. Bedensel realizmin avantajı, bize, sosyo-naturel hayatın akışını inceleme ve ona analitik olarak ulaşma yolu sağlamasıdır.

Çağdaş Sosyoloji İçinde Beden Sosyolojisinin Tanımı ve Kapsamı

Çağdaş sosyolojinin geldiği noktada artık "olmayan beden" problemiminden söz etmek mümkün değildir. Sosyoloji içinde beden temel bir analiz kategorisi olmanın ötesinde başlı başına bir araştırma alanı haline gelmiştir. Günümüzde sosyoloji için bedenin teorize edilmesi gerekliliğinden ziyade, gündemi oluşturan asıl mesele aşırı teorizasyon ve bedensizleşme problemidir. Arthur Frank gibi sosyologların vurguladıkları gibi, şu anda sosyolojinin ihtiyacı olan yeni bir beden teorisi değil; fakat sosyologların bedenleşme deneyimlerini de içine alan ve bu deneyimlerden hareket eden bedenleşmiş bir sosyoloji yönelimidir.

Bu çağdaş disipliner bağlamda beden sosyolojisi, Anthony Synnott'un (1993: 262-263) tanımına göre, herşeyden önce beden nedir sorusunu cevaplamaya çalışır. Bu soru göründüğü kadar kolay bir soru değildir; çünkü, beden yalnızca fiziksel bir şey değildir ve beden de dahil tüm nesneler kültürel olarak şekillendirilir ve yönlendirilirler. Bu durum, bedenin ne olduğu ile ilgili cevapların neden sürekli değiştiğini açıklar. Bu basit soru aynı zamanda oldukça yakın ilişkili soruları beraberinde getirir: Kendilik nedir? Toplum nedir? Dolayısıyla, beden sosyolojisi, bedenleşmiş olarak kendiliğin ve bedenleşmiş varlığımızı inşa eden çeşitli anlamların, atıfların, organların, süreçlerin ve duyuların çalışılmasıdır. Bu, aynı zamanda bedenin fenomenolojisidir, bedenin subjektif ve kültürel

olarak yaratılmış anlamlarının çalışılmasıdır. Bu, yaşam boyu sosyalizasyonun ve ölene kadar beden içinde, beden yoluyla ve beden ile birlikte kendiliğin politik kontrolünün çalışılmasıdır. Bu, bedenin antropolojisi, tarihi ve psikolojisidir; çağdaş terimlerle söylenecek olursa bedenlerin politikaları, ekonomileri ve geometrisidir. Özetle, beden sosyolojisi, nasıl bedenlerimiz olduğumuz, bedenlerimizi ve duyularımızı nasıl yaşadığımız, onları nasıl kullandığımız ile ilgilidir.

Beden sosyolojisinin kapsamını ve gerekliliğini açıklayan Bryan Turner'a (1992: 3-4, 23-24, 36, 91-93) göre, sosyolojik bir araştırma olarak beden sosyolojisi, insan bedenleşmesinin sosyal doğası ile, bedenin sosyal üretimi ile, bedenin sosyal gösterimi ve söylemi ile, bedenin sosyal tarihi ile ve en nihayetinde beden, toplum ve kültür arasındaki kompleks etkileşim ile ilgilenir. Beden sosyolojisi, gündelik rutinleri, şartları ve gereklilikleri anlamak için gereklidir. Gündelik yaşam bedenlerin üretimi ve yeniden üretimi ile ilgilidir. Dolayısıyla "kişi"nin üretimi ile ilgili konuşabilmemiz ve disipline edilmiş aklı anlayabilmemiz için önce bu temel gerçekliği kavramak zorundayız. Bunun yanında eğer sosyolojiyi bir eylem bilimi olarak ele alırsak bir beden teorisine ihtiyacımız olur; çünkü, insan failliği, bilgisellik, farkındalık ve niyetten daha çok şeyi içerir. Bir sosyal eylem teorisi, duygular, hisler, algılar, kimlikler ve failin zaman ve uzamdaki devamlılığı ile ilgili varsayımlara sahip olmalıdır ki bu da ancak sosyolojik bir beden teorisinin tatmin edeceği bir şeydir. Ayrıca beden sosyolojisi, medikal sosyoloji teorisinin dayandığı temeldir. Sosyologlar, bedenin bir makine olarak ve hastalığın da bu yaklaşımla bağlantılı nedenlerle açıklandığı medikal modeli eleştirir. Çünkü bu model hastalığın sosyal bağlamına ilgi göstermez ve hastanın bedenini bilimsel araştırma ve müdahalenin nesnesi olarak görür. Bu medikal model, bedenleşmiş bir subjektivite olarak hasta görüşünü reddeder. Dolayısıyla, sosyoloji için, bedenin "yaşanan beden" olarak görüldüğü fenomenoloji fikirlerini ciddiye almada oldukça geçerli nedenler vardır.

Bütün olarak değerlendirildiğinde çağdaş sosyoloji içinde beden hem biyo-fiziksel materyal boyutları, hem sosyo-kültürel boyutları ve hem de fenomenolojik boyutları içine alan bir teorik yaklaşım çerçevesinde ele alınan ve aynı zamanda sosyolojinin interdisipliner etkileşimine ivme kazandırmış bir konu ve araştırma alanı durumuna gelmiştir.

BEDEN ANTROPOLOJİSİ

Antropoloji disiplininin tarihsel gelişim süreci içinde beden, sosyolojiden farklı olarak her zaman var olmuş bir konudur. Bu varlığına rağmen bedenin antropoloji içindeki konumu oldukça karmaşıktır. Diğer disiplinlere baktığımız zaman önce bedenin öneminin farkedildiği ve ardından teorize edildiği görülür. Pek çok disiplin için bedenin keşfi zamanla ortaya çıkan bir yönelimdir. Buna karşın antropolojide beden en başından beridir ilginin merkezinde olmuştur; ancak bu sefer de antropolojinin teorik yönelimlerini temsil eden bir fenomen haline gelmiştir. Dolayısıyla antropolojinin gelişim sürecinde bedenin keşfi için geçen bir uzun bir süreden ziyade çok boyutlu ve bütüncül bir yaklaşım çerçevesinde tanımlanması için geçen uzun bir sürecin varlığı söz konusudur. En yalın ifadesi içinde beden, antropolojinin dönemsel olarak hakim kültür yaklaşımlarına ve teorilerine göre tanımlanmış ve ele alınmıştır.

Bedenin antropoloji içindeki kariyeri şüphesiz antropolojinin ürettiği bilginin bilimsel sınırlarının dışında sosyo-kültürel ve politik söylemler için bir dayanak olarak kullanılması meselesiyle ilişkilidir. Antropolojik bilginin politik kullanım değeri beden üzerine çalışan uzmanlar üzerinde nasıl bir etki yarattığı ile ilgili tespitlerde bulunan Margaret Lock'a (1993: 148) göre, beden antropolojisi üzerine çalışan antropologlar kendilerini, genelde çalışmalarının ya tıp içinde ya da politik amaçlar için kullanıldığı; ya da kendilerini bilinçli olarak araştırma sonuçlarına göre savunmacı bir rol içinde bulurlar. Bu bağlamda, beden antropolojisi, yalnızca teorik çelişkileri yansıtan bir forum değil; fakat aynı zamanda antropoloji pratiğinin politikalarını ve onun disiplinin sınırlarının ötesinde kullanımını yansıtan bir forum sağlar.

Lock'un işaret ettiği bu etkinin kökeni 19.Y.Y. antropolojisinin sosyo-politik söylem ve hareketlerin stratejileri doğrultusunda bilimsel dikkatini ötekileştirme söylemlerini destekleyecek şekilde bedenin ölçülmesine, sınıflandırılmasına ve karşılaştırılmasına odaklamış

olmasına dayanır. Fiziksel antropoloji merkezli bu antropoloji anlayışı beraberinde aslında söylemsel ve sosyo-kültürel olarak yapılandırılmış insani, toplumsal ve kültürel farklılıkların biyo-fiziksel bir indirgemeciliğe dayanarak açıklanması ve gerekçelendirilmesi sonucunu doğurmuştur. Diğer bir deyişle bu, natüralist beden yaklaşımının dayandığı anlayıştır. Bu anlayışın amacı bedeni anlamak değildir; yerine sosyo-kültürel inşaların beden üzerine yansıtılması ve haklılaştırılmasıdır. Dolayısıyla beden burada merkezi bir inceleme konusu gibi görünmekle birlikte, çevresel ve işlevsel bir değere sahiptir.

Antropoloji içinde bedenin teorize edilmesini doğrudan etkileyen paradigma değişimi 20.Y.Y. ile birlikte ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu süreç antropolojinin bedenin ölçülmesini bir yana bırakarak bedenin anlamına ve toplum ile kültür içindeki rolünü anlamaya odaklanması sürecidir. Bu bağlamda beden artık, kültürel ve sosyal yapıların ritüel, sembolizm, dekorasyon, dövme ve delme yoluyla üzerine kazındığı bir "yüzey"dir (Polhemus 1978). Daha genel olarak, Hertz'ten Douglas'a, antropologlar, bedeni, kutsal ve profan, iyi ve kötü, saflık ve tehlike, risk ve tabu gibi ayrışmaları içeren bir toplumun güçlü bir sembolü olarak görmeye başlamışlardır. Bu bağlamda fizyolojik beden yerini, toplumun sembolü, metaforu ve sınıflandırma sistemi olarak bedene bırakmıştır.

Temelde Durkheim'ın "homo duplex", ikili bir varlık olarak insan anlayışına ve sosyal yapının belirleyiciliği fikrine dayanan bu yeni beden yaklaşımı sosyal yapılandırmacı anlayışın temelini oluşturmaktadır. Buna göre sosyal yapı bedenle ilgili anlayışları, sembolleri ve sınıflandırma biçimlerini belirlemekle kalmaz; aynı zamanda beden sosyal yapının inşa ettiği ve sosyal yapının kendisi üzerinden okunabileceği bir yüzey, sembol ve metafordur. Şüphesiz bu yaklaşımın kurucu isimleri Durkheim ekolünden yetişmiş ve onun öğrencileri olan Mary Douglas, Marcel Mauss ve Robert Hertz'tir.

Durkheim'ın öğrencisi olan Robert Hertz 1960 yılında ingilizceye çevrilen çalışması *Death and the Right Hand*'de sınıflandırıcı sembolizm anlayışını ortaya koyar. Hertz'in çalışmasına göre, sağ el baskınlığı kutsal ve profan olarak ayrışan geleneksel dünya görüşünün ayrışmasını dışavuran sosyal bir gerçekliktir. Hertz'e (1960: 98) göre, mikrokozmos olarak bedenin herşeyi yöneten kutupluluk kanunundan kaçması mümkün değildir. Bu anlayış içinde toplum

ve tüm evren kutsal, asil, kıymetli bir yöne ve profan ortak bir tarafa sahiptir. Biri erkek tarafıdır, güçlü ve aktiftir; diğeri kadın tarafıdır, zayıf ve pasiftir; ya da iki kelimeyle sağ ve sol taraftır. Bu bağlamda, bedenin yönleri arasındaki farklılık ilkel düşünceye hakim olan düalizmin bir sonucudur. Düşünce kalıplarının bedene yansıtılması yoluyla beden sosyal olarak yapılandırılmaktadır.

Bedenin toplumun bir sembolü ve sınıflandırma sistemi olmasına dayanan bu yaklaşım billürlaşmasını ve hakim bir anlayış olarak yerleşmesini esas olarak Marcel Mauss ve Mary Douglas'a ve çalışmalarına borçludur. Her iki ismin ortaya koyduğu teorik çerçeve yalnızca antropolojiyi değil fakat aynı zamanda zamanla bedeni merkezi bir konu olarak görmeye başlayan sosyoloji gibi disiplinlerin beden yaklaşımlarını belirleyen bir etki yaratmıştır. Çağdaş beden çalışmaları içinde yer alan hemen her kaynakta beden teorisinin ve özellikle sosyal yapılandırmacı beden yaklaşımının kurucuları olarak Mauss ve Douglas'a atıfta bulunulmaktadır. Mauss'un yaklaşımı, pek çok kaynakta yeterince vurgulanmıyor olmasına rağmen, Durkheim etkisinin kırılarak bedenin antropoloji içinde daha bütüncül ve fenomenolojik bir anlayış doğrultusunda ele alınmasına yönelik ilk vurguları içerir. Douglas'ın yaklaşımı ise, 1970'lerle birlikte ve özellikle Cliffor Geertz'in metin metaforuna dayanan kültür anlayışının ve bununla birlikte bedenin kültürün sembollerini yansıtan ve okunmayı bekleyen bir metin olarak görülmesi eğiliminin temelini hazırlamıştır.

Marcel Mauss'un Beden Teknikleri-Homo Total

Marcel Mauss'un beden teorizasyonuna getirdiği en önemli katkı şüphesiz "beden teknikleri" (the techniques of the body) (1935/1973) nosyonudur. Mauss'un tanımı içinde bu, toplumdan topluma insanların bedenlerini nasıl kullanacaklarını bildikleri yollardır. Ancak Mauss'un asıl katkısı bu tekniklerin kültürel, zamansal olarak ve çeşitli kategorilere bağlı olarak çeşitlilik gösterdiği yönündeki öncül kavramsallaştırmasıdır.

Mauss, *"Techniques of the Body"* (1935/1973) adlı kült çalışmasında öncelikli olarak beden teknikleri-habitus derken neyi kastettiğini ve beden tekniklerinin özelliklerinin neler olduğunu açıklar. Ardından beden tekniklerinin sınıflandırma esasları üzerinde durarak beden tekniklerinin biyografik listesini yapar.

Mauss'un (1973: 70-72, 75, 85) yaklaşımı içinde beden, insanın ilk ve en doğal enstrümanıdır; ya da daha doğru bir ifadeyle insanın ilk ve en doğal nesnesi ve aynı zamanda teknik aracıdır. Beden teknikleri türlü türlü sosyal fenomenlerdir ve her toplumda bireyler hangi koşullar altında ne yapacağını bilmek ve öğrenmek zorundadır. Tüm beden teknikleri özgünlük taşır ve kendi formına sahiptir. Dolayısıyla her toplum kendi özel alışkanlıklarını ve tekniklerini geliştirir. Ortak bir sistem içinde düzenlenen beden teknikleri zaman içinde ortaya çıkan koşullara göre değişim ve dönüşüm gösterir.

Beden tekniklerinin yalnızca bireylere ve uygulanma biçimlerine göre çeşitlenme göstermediğini; fakat aynı zamanda toplumlara, eğitimlere, uygunluklara, modalara ve prestije göre çeşitlendiğini vurgulayan Mauss'a göre beden teknikleri ile ilgili açık bir fikre sahip olmak için üçlü bir anlayış benimsemek durumundayız. Bu anlayış fizyolojik, psikolojik ve sosyal olmalıdır. Hiçbir beden tekniği tek başına fizyolojik ya da psikolojik olarak açıklanamaz; toplumların ve kültürlerin sosyal seçimleri ve gelenekleri göz önüne alınmak zorundadır. İnsan bedenini kullanma sanatının tüm elementleri bağlamında Mauss, eğitimin oldukça önemli olduğunu belirtir. Eğitime yaptığı vurgu açısından Mauss, çalışmasını değerlendiren uzmanlar tarafından ya eleştirilmiş ya da onaylanmıştır.

Beden tekniklerin sınıflandırılma esasları konusunda Mauss, en dikkat çekici esasın tekniklerin cinsiyete ve yaşa göre ayrılması ve çeşitlenmesi olduğunu belirtir. Ona göre beden tekniklerinin sınıflandırılmasında, cinsiyet, yaş, yararlılık-geçerlilik-etkinlik ve geleneksel aktarım temel esaslardır. Bu bağlamda yararlı, geçerli, etkin ve geleneksel olan eylemlere teknikler denir. Gelenek bu noktada oldukça önemlidir; çünkü, geleneğin yokluğunda ne teknik ne de aktarım söz konusudur. Geleneğin içinde tekniklerin aktarımı insanları hayvanlardan ayıran şeydir.

Beden tekniklerinin biyografik listesinde Mauss, doğum, bebek bakımı, ergenlik ve erişkin yaşam tekniklerinden örnekler verir. Kültürden kültüre ve toplumdan topluma değişkenlik ve çeşitlilik gösteren bu teknikler arasında erişkin yaşam tekniklerini Mauss, uyuma, dinlenme, hareket ve aktivite, beden bakımı, tüketim ve üreme teknikleri olarak detaylandırır. Mauss'a göre tüm bunlardan ortaya çıkan sonuç şudur ki; aslında bizler her yerde fizyo-psiko-sosyolojik eylem serileri grupları ile karşı karşıyayız. Bu eylemler bireyin yaşa-

mında ve toplumun tarihinde daha az ya da daha çok alışılagelmiş niteliktedir ve daha az ya da daha çok antiktir. Bu eylem serilerinin neden kolayca bireyde toplanıp birleştiğinin cevabı ise; bunların sosyal otorite tarafından ve onun için birleşiyor olmasıdır.

Mauss'un bedenle ilgili yaklaşımının daha sonraki uzmanlar tarafından nasıl değerlendiriliğine bakıldığında, bazı uzmanların Mauss'un yaklaşımını doğrudan ve yalnızca beden teknikleri nosyonu açısından yorumladıkları ve bu çerçevede ya eleştirdikleri ya da geliştirdikleri; bazı uzmanların ise Mauss'un yaklaşımını diğer tüm çalışmaları ve zamanla evrildiği yönler açısından bütüncül olarak anlamaya çalıştıkları görülür.

Bu yorumlamalar bağlamında, Nick Crossley (2007), Mauss'un beden teknikleri yaklaşımının sağladığı tüm imkanları detaylı bir şekilde ele almıştır. Beden sosyolojisi üzerinde çalışan Crossley'e göre, Mauss'un beden teknikleri kavramı, indirgenemez bir bütünlük olarak insanoğlunun fiziksel, zihinsel ve sosyal yönlerini bir araya toplar. Bu üç yönün karşılıklı olarak nasıl iç içe geçtiğini açıklayan Crossley'e (2007: 85-86) göre, bu tekniklerin tarihsel ve kültürlerarası çeşitliliği onların sosyal yönlerini ortaya koyar. Bunlar bireylerden önce varolur ve onların yaşamlarından daha uzun süre hayatta kalır; bu teknikler öğrenilir ve aktarılır; faili sınırlama derecesine varan, başlangıçta fail için yabancı olan ve öğrenilmek zorunda olunan bir mantık ve ilke içerir. Bunlar kollektif bir çalışmanın ürünüdürler. Etkileşimlerden ortaya çıkarlar ve belirli bireylerin durduk yerdeki icatları değillerdir. Beden tekniklerinin biyolojik yönü, insanoğlunun belirli teknikleri icad etmesine, öğretmesine ve öğrenmesine imkan sağlayan, temelinde olan zeka, sosyalleşme ve plastisite'den zevk alması meselesidir. Bedenlerimizi kullanma biçimlerimiz, bedenlerimizin gerçekliklerini yansıtır. Anatomik yapı, hem bedenin belirli bir şekilde kullanımını sınırlandırır hem de o şekilde kullanımının yoğunluğunu arttırır. Beden tekniklerinin zihinsel yönü, onların safi hareketler olmadıklarını ortaya koyar. Şöyle ki, bu teknikler bilgi ve anlayış içerir. Örneğin yüzmeyi öğrenmek sadece, mekanik davranış kalıplarını yerine getirme meselesi değildir. Gerçekten de, iyi yüzücüler, zamanla yüzmenin mekanik davranış kalıplarına indirgenemeyeceğini gösteren, doğaçlama kulaç emprovizasyonları ortaya koyarlar.

Crossley'e (2007: 87-93) göre, beden teknikleri üzerine yoğunlaşma yoluyla pek çok bedenleşme pratiği ve süreçlerini inceleyebiliriz. Kavramın kendisi, eylemdeki normatifliği, anlayışı ve anlamı sosyolojik algının ön planında birleştirir ve bunu bedenleşmeyi geri plana itmeden yapar. Gerçekten de Mauss, bedenleşme yoluyla, beden teknikleri içinde/yoluyla anlama, bilgiye ve normatifliğe erişir. Bu yolla Mauss, bedenin sosyolojideki yokluğu problemine bir çözüm getirir. O, insan bilgisini, bedenleşmenin yokluğunu gerektirmeyen bir yol içinde analiz eder. Sonuç olarak, kavram, objektif sosyal durumuyla birlikte bedenin subjektif yaşamını birbirine bağlayan bir menteşe olarak işlev görür. Beden teknikleri, anlayış ve bilgi formlarıdır; anlam üretirler. Fakat onlar aynı zamanda, sosyolojik dağılım, sosyal orijin ve sosyal ilişki ağları içindeki yayılımları tarafından karakterize edilen "sosyal gerçeklerdir". Beden teknikleri yoluyla, bizler, bedensel hayatın sosyal olarak kalıplaşmasının belirli yönlerini araştırabiliriz. Beden teknikleri, hem nicel hem nitel olarak araştırılabilir, dolayısıyla da bu iki yaklaşımın bütünleşmesini sağlayan, bir araştırma nesnesi tanımlar. Beden teknikleri, faili bir durumun içine koyar; yani algısal duygusal ve bilişsel yapıları modifiye ederler. Bir durumda nasıl eylemde bulunduğumuz bizim bilinçli deneyimimizi etkiler, dolayısıyla müteakip eylemlerimizi ektiler. Eylemde bulunma şeklimizi/yolumuzu yapılandıran beden teknikleri, bu nedenle, dünyayı bizim için anlamlı hale getirme sürecinde hayati bir rol oynar.

Mauss'un çalışmasında yeterince geliştirilmemiş olan nokta, Crossley'e (2007: 86) göre, beden tekniklerinin zihinsel yönüdür. Crossley'e göre, bizim, Mauss'un değindiğinden daha fazla bedenleşmiş deneyim ve faillik ile ilgilenmemiz gerekir; onun bedensel eylem için izin verdiğinden daha çok esneklik ve emprovizasyon alanının farkına varmalıyız ve beden tekniklerinin kullanımı ile kullanıldıkları bedensellikler-arası bağlamlar arasındaki bağlantıyı kavramalıyız.

Fenomenolojik zaviyeden bakan Williams ve Bendelow'un (1998: 51) Mauss eleştirisine göre, onun yaklaşımı dört açıdan eleştirilebilir. Birincisi, anlamlı ve fikir verici olmakla birlikte, Mauss'un makalesi tabiatı açısından betimleyici ve özellikle kendi kişisel deneyim ve düşüncelerine göre beden tekniklerinin sınıflandırılması ve kataloglanmasıyla ilgilenmektedir. İkincisi, Bourdieu'nun habitus

nosyonunda olduğu gibi, Mauss kendi bedensel-kültürel beden teknikleri temelinde geniş ölçüde düşünmeden eylemde bulunan aşırı deterministik bir birey resmi ortaya koymaktadır. Üçüncüsü, Mauss aynı zamanda problematik olmayan bir şekilde beden tekniklerinin rasyonalist bir çalışma ile sosyal olarak bağlamsallaştırmasını eşitlemesi ve duyguların bunların kazanılmasında, kullanılmasında ve sonuçlarında oynadığı önemli rolü ihmal etmesi nedeniyle eleştirilebilir. Sonuncu olarak da, Mauss'un beden teknikleri analizi, onları soyut varlıklar olarak somut sosyal durumlardan, koşullardan ve onların egzersiz edilmesinin (politik) ihtimallerinden bağımsız konumlandırır. Bu beden tekniklerinin edinilmesinde güç, konflikt ve kontrol meselesini minimalize etmektedir. Mauss'un failleri aşırı sosyalizasyona maruz kalmış görünmektedir.

Willimas ve Bendelow'un (1998: 51) önerisine göre, bedenleşmiş insan failliğini geri döndürebilmek için hisseden beden-özne'ye, bedenselliklerarasılığa ve dinamik, durumsal bedensel ilişkiler seti olarak sosyal yaşamın intersubjektif doğasına vurgu yapan ve gerçekten de bedenleşmiş düalist olmayan bir sosyoloji için temel sağlayan Goffman ve Ponty gibi yazarların çalışmalarına dönmemiz gerekir.

Mauss'un beden yaklaşımını yorumlayan çalışmalar içinde Carrie Noland'ın *Agency and Embodiment: Performing Gestures/Producing Culture* (2009) adlı çalışması bugüne kadar yapılmış en kapsamlı ve dikkat çekici Mauss yorumunu içermektedir.

Noland'ın (2009: 32-33) genel yorumuna göre, Mauss'un daha geniş bir çerçevede ele alınmayı gerektiren yaklaşımının detayları çok az çalışmada kendine yer bulur. Halbuki Mauss günümüzde beden ve bedenleşme teorisi bağlamında çığır açıcı pek çok kavram ve nosyonu ilk olarak dile getiren ve kendisinden sonraki bütüncül bakış açılarını müjdeleyen kişidir. Mauss, beden ve kültür arasındaki karşılıklı etkiyi, bedesel bilme, faillik ve bireysel bedensel deneyimin uysallık ve direniş kapasitesi ile performatiflik nosyonlarını müjdeleyen ilk kişidir..

Mauss'un beden yaklaşımını anlamanın kilit noktası, onun Durkheim yaklaşımından ayrılmaya başladığı süreçte yaklaşımında meydana gelen dönüşümdür. Kariyerinin ilk dönemlerinde Mauss, Durkheim bakış açısını savunuyordu. Bu bakış açısına göre sosyal

olan, bedenin organik-materyal yaşamı ve bedeni eyleme yönelten gösterimlemeler arasında aracılık eder. Mauss'un Durkheim sosyolojisinden ayrışma göstermeye başlaması 1901'e kadar uzanır. Bu süreçte sosyoloji ile ilgili yazdığı yazıda Mauss bireysel gösterimlemeler, öznenin bağımsız farkındalığı ile kollektif gösterimlemeler, ortam tarafından psişeye yüklenen üretilmiş imgeler arasındaki ayrımı yumuşatmaya çalışır. Zamanla Mauss, eğer fiziksel beden otonom mekanizması içinde sosyal baskılar tarafından etkileniyorsa, o zaman psikolojiyi sosyolojiden, ya da sosyolojiyi fizyolojiden ayırmanın bir anlamı olmadığını ileri sürer. Sosyoloji, bir yaklaşım olarak, tıpkı sosyal olanın insan varlığının tüm katmanlarına nüfuz etmesi gibi, sosyoloji de insani bilimlerin tüm kapsamını işgal edebilir. Buna göre disiplinler arasındaki bariyerler yapay yapılandırmalardır. İnsan varlığı bu disiplinlerin her birinin ayrı ayrı yapmaya çalıştığı gibi izole şekilde ele alınamaz. İç içe geçmiş bir şekilde, eşzamanlı olarak karşılıklı bir inşa ilişkisi içinde ele alınmalıdır. Bu görüşleriyle Mauss, Durkheim'ın "homo duplex" anlayışını, "homo total" ile değiştirir.

İnsan varlığını bütünlüğü içinde analiz etme ve disiplinler arasındaki sınırları çökertme yaklaşımını savunmaya başlayan Mauss'un temel hipotezi şudur: Bedenin sosyal olarak üretimi ve sosyalin beden tarafından üretimi ayrıştırılamaz şekilde içiçe geçmiş niteliktedir. Bedensel deneyimin üreticisi olarak bireysel bedenin ortaya çıkışı ve bireysel bedenlerin düzenleyicisi olarak toplumun kurulumu aslında eşzamanlı olaylardır, her ikisi de eşit olarak bedenin canlı formuna, uzam içinde hareket kapasitesine dayanır (Noland 2009: 33, 21).

Mauss'un Avustralyalı Aborjinler arasında görülen ani ölümlerle ilgili araştırması ona organik bedenin bir fikir ya da inanç tarafından nüfuz edilebileceği ve kontrol edilebileceğini göstermiştir. Buna göre, organik beden hiçbir şekilde ayrık, tek başına ele alınamaz. Ancak Mauss'un organik bedenin kültürün yaşandığı ve revize edildiği bir yerlem olması anlayışı üzerindeki en büyük etki Hint felsefelerine ve yogaya merak salması olmuştur. Noland'ın (2009: 33-38) yorumuna göre, eğer Durkheim'ın disipliner cürreti Mauss'u organik beden içinde sosyal olanı aramaya yüreklendirdiyse, kendisine organik bedenin psişik ve sosyal yaşamı şekillendiren bir farkındalık biçimi haline nasıl geldiğini gösteren de yoga

olmuştur. Yoga, Mauss'a fikirlerin ve inançların bedende olduğunu öğretmiştir. Yoga çalışması yoluyla Mauss, bedenin hareket yollarının kendilerinin bir inanç sistemi olduğunu idrak etmiştir. Yani, bir hareketi geçekleştirme süreci bir inanç ya da fikrin bedensel çevirisi değildir; daha ziyade sürecin kendisi, dünyaya yönelik bir duruş, kendilik ve bu ikisini bağlantılayan ilişkiler üretmesi bağlamında, inanç ya da fikirdir. Mauss'a göre, bedensel yoga pratikleri içinde, inanç bedensel olarak bir bilinç/farkındalık biçimi olarak yaşanır. Ritüelin jestlere dayanan niteliği onun başarısını garantilemekte ve dikkatlerin üzerine çekilmesine izin vermektedir. Bedensel jestlere dayalı icralar, hiçbir mit aktarımının ya da şarkının yapamayacağı bir şekilde ve yoldan inanç sistemini güvence altına almaktadır. İcra edilen jestler hem ritüele dahil olan özneyi hem de onu gözlemleyen seyircileri bağlar.

Noland'a (2009: 39, 42) göre, Mauss yaptığı çalışmalar sırasında oldukça önemli bir şeyin farkına varır. Buna göre, her ne kadar özne parçası olduğu daha geniş sosyal ilişkiler ağından gelen direktifler tarafından bütünüyle yönetilse de; yine de bu eylemleri icra etmek zorunda olan öznenin tekil bedenidir, yani bunların uygulanması sırasında fiziksel bir gerginlik hisseden tekil beden. Kültür bir kez bedenleştiğinde kendisine karşı meydan okumalar üretir. Kültür kendi buyruk ve tahakkümlerini gerçekleştirmek-dışavurmak için bireysel, hareket eden kişilere gerek duyar; fakat bu kültürel buyrukların icra edilmesi yoluyla bireyler farklı ve potansiyel olarak yıkıcı yollardan kültürü yeniden üretirler.

Mauss'un bu keşifleri, Goffman ve Butler'dan önce bedenin performatifliği nosyonunu yakalamamızı sağlar. Eğer Mauss'un belirttiği gibi, kültürün yeniden üretilmesinde bedenin performatif bir potansiyel sağladığını göz önüne almazsak, kültürün değişiyor oluşundan yalnızca soyut bir önkabul gibi söz edebiliriz. Kültür her ne kadar analitik düzlemde bir organik yapı gibi düşünülse de, somut düzlemde bedenleşmiş öznelerden oluşur ve bizler ne zaman bir kültürel davranış ve eylemden söz ediyorsak, aslında somut ve durumsal olarak icra edilen bir performanstan söz ediyoruzdur.

Bedensel performansın dönüştürücü potansiyeline vurgu yaparak Mauss, aslında bireysel deneyimin potansiyelini öne çıkarmış olur. Çünkü dönüşüm öncelikli olarak deneyimsel boyutta meydana gelir. Bu şekilde Mauss, Jean-François Lyotard'ın belirttiği gibi,

Ponty'yi önceden haber verir; çünkü Mauss, sosyal eylem için itici gücü, kollektif gösterimlemelerden (Durkheim), bilinçaltı itkilerden (Freud) ya da linguistik yapılardan ziyade bireysel deneyimde konumlandırır (Lyotard 1954/2007; Noland 2009: 43).

Mauss'un kapsamlı yaklaşımını kendisine teorik bir çerçeve olarak alan Noland (2009: 13), bedensel deneyimlerin kültür tarafından şekillendirilebildiğini; ancak aynı şekillendirici ve dönüştürücü kapasitenin bedensel deneyimlerde de olduğunu vurgular; ki ona göre dili ve tarihi değiştiren de budur. Bu bağlamda Noland'ın (2009: 20) hipotezine göre, Mauss, bir yandan kültürel rejimlerin devem ettirilmesinde hareket eden bedenin rolüne dikkat çevirirken ve bedeni bu rejimlerin kazındığı bir materyal olarak belirtirken, eşzamanlı olarak bu rejimlerin dönüştürülmesinde kinestezinin rolünü keşfetmiştir. Dolayısıyla Mauss'un beden yaklaşımı hem uysallık ve direnişi-failliği ve hem de bireysel deneyim çerçevesinde dönüştürme kapasitesi olarak performatifliği içine alır. Bu temel nosyonlarla da Mauss, aslında daha sonra farklı beden yaklaşımları içinde karşımıza çıkan anahtar kavramları tek bir yaklaşım içinde müjdeler.

Mary Douglas: Toplumun Sembolü Olarak Beden

Mary Douglas, Durkheim ekolünün en önemli temsilcilerindendir. Marcel Mauss'tan farklı olarak Douglas, "sosyal olanın" organik beden karşısında öncelenmesi noktasında Durkheim etkisini daha net devam ettirir. Douglas, zamanla billurlaşan sosyal yapılandırmacı beden yaklaşımının temelini atan isim olarak görülebilir.

Douglas'ın beden yaklaşımı temelde bedenin sosyal sistemi simgelediği, her türlü sembolleştirmenin kaynağı olduğu ve sosyal bedenin fiziksel beden algısını etkileyerek sınırlandırdığı söylemine dayanır. En yalın ifadesi içinde beden, toplumun sembolüdür. Douglas, bedenle ilgili teorik yaklaşımını, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology* (1970/1996) ve *Saflık ve Tehlike: Kirlilik ve Tabu Kavramlarının Bir Çözümlemesi* (1966/2007) adlı çalışmalarında ortaya koyar.

Douglas'a (1996: xxxii; 2007: 9, 147, 154, 200) göre, hiçbir sınıflandırma sembolleri dizisi birbirinden yalıtılarak anlaşılamaz. Bunlar ancak söz konusu kültüre özgü bütün bir sınıflandırma sistemiyle bağlantısı içinde anlamlandırılabilir. Sosyal sistem ve sembolik sistem arasında her zaman bağıntı vardır. Bu bağlamda beden her türlü sembolleştirmenin temel şemasıdır. Herşeyin bedeni simge-

lediği ne kadar doğruysa bedenin herşeyi simgelediği de o kadar doğrudur. İnsan bedenine işlenen herşey toplumun bir tasviridir.

Fiziksel bedenin toplumun bir kozmosu olduğunu ileri süren Douglas'a (1996: xxxii, 77, 87; 1971: 389) göre, bu analojiden hareketle, fiziksel beden, sosyal sisteme cevap veren, onu bir sistem olarak dışavuran bir sistem olarak evrensel bir anlama sahip olabilir. Doğal olarak sembolize ettiği, bir organizmanın parçalarının bütün ile olan ilişkisidir. Doğal semboller, daha genel sistemik düzeyde bireyin toplum ile olan ilişkisini dışavurur. Bu noktada iki beden, kendilik ve toplumdur: bazen her ikisi neredeyse karşışmış kadar yakın olabilir; bazen de epey uzak. Aralarındaki gerginlikler anlamların geliştirilip detaylandırılmasına izin verir. Beden hem mevcut zaman dilimindeki sosyal durumu ortaya koyar ve hem de bu duruma katkıda bulunur.

Douglas'a (2007: 87, 146) göre, insan bedeni sınırları belirlenmiş her sistemi simgeleyebilen bir modeldir. Sınırları, tehdit altındaki ya da bıçak sırtındaki her tür hududu temsil edebilir. Beden karmaşık bir yapıdır. Bedenin farklı kısımlarının işlev ve ilişkileri, başka karmaşık yapılar için de bir sembol kaynağıdır. Bedeni toplumun bir simgesi olarak görmediğimiz ve toplumsal yapıya atfedilen güç ve tehlikelerin insan bedeni üzerinde incelikle yeniden temsil edildiğini kabul etmediğimiz sürece, ifrazat, anne sütü, tükürük gibi maddelerin kullanıldığı ritüelleri açıklamamız olanaksızdır. Beden hem toplum hem kültür için dışsal bir varoluş biçimi sağlar.

Bedenin *toplumun sembolü* olduğunu ileri süren Douglas'a (1996. 69, 73; 2007: 153) göre, her durumda *sosyal beden*, fiziksel bedenin algılanma biçimi ve yolunu sınırlandırır. Bedenin fiziksel deneyimi her zaman, bilinen, devam ettirilen belirli bir toplum görüşü yoluyla, sosyal kategoriler tarafından modifiye edilir. Bu iki çeşit bedensel deneyim arasında sürekli bir anlamlar değiş tokuşu vardır; öyle ki her biri ötekinin kategorilerini güçlendirir. Bu etkileşimin bir sonucu olarak, bedenin kendisi yüksek derecede sınırlandırılmış bir dışavurum aracıdır. Hareket ve durağanlık halinde iken uyarladığı biçimler, türlü şekillerde sosyal baskıları ortaya koyar. Douglas'a göre, doğal dışavurum her zaman kültürel olarak belirlenir; dolayısıyla kişinin bedensel ve duygusal deneyimine karşı tavrını kültürel ya da toplumsal deneyiminden öncelikli saymak için bir neden yoktur. Dünyanın farklı yerlerinde düzenlenen ritüellerde bedenin

farklı veçhelerinin ele alınış tarzındaki düzensizliğe ışık tutan ipucu işte budur.

Buna göre, bir dışavurum aracı olarak bedenin kapsamı sosyal sistemden gelen kontroller yoluyla sınırlandırılır. Deneyimin tüm aşamalarında uyum yakalamak için dışavurum araçları arasında da bir uyum üretilir. Yani bedenin kullanımı diğer araçlarla koordine haldedir. Sosyal sistem üzerine uygulanan kontrol, araç olarak bedenin kullanımı üzerine sınırlar getirir. Toplumun bir imgesi olma rolü içinde bedenin ana kapsamı bireyin grupla olan ilişkisini dışavurmaktır. Bu, sosyal taleplerin sert, zayıf, kabul edilebilir ya da edielemz olmasına bağlı olarak sert ve zayıf kontrol boyutlarında gerçekleşir. Tüm bunlar, Douglas'a göre, bedenin sosyal bir boyut içermeyen doğal bir algılama yolu olamayacağını ortaya koyar (1996: 71, 74; 1971: 389).

Bedenin sosyal sistemin talepleri doğrultusunda sınırlandırıldığını ve dolayısıyla güçlü sosyal kontrolün güçlü bedensel kontrol gerektirdiğini ileri süren Douglas'a (1996: 74, 77; 2007: 12) göre, eğer sosyal sınırları muhafaza etmekle ilgili bir kaygı söz konusu değilse, bedensel sınırlar için böyle bir kaygının olmasını beklemeyiz. Başın ayaklarla, beynin cinsel organlarla, ağızın anüs ile ilişkisi hiyerarşinin yaygın kalıplarını ortaya koyar. Bedensel kontrol sosyal kontrolün bir dışavurumudur-ritüel içinde bedensel kontrolden vazgeçilmesi dışavurulan sosyal bir deneyimin gerekliliklerine cevap verir. Ayrıca, sosyal formlara karşılık gelmeksizin bedensel kontrol empoze etme başarısı çok muhtemel değildir. Yerleşik sınıflandırmaya yönelik her tehtid, bedenler üzerinden kendisiyle ilişkili bir zarar teorisi ile denetim altına alınır. Bir toplum yapısal açıdan ne kadar sert bir şekilde düzenlenmiş ise, aynı sertlik ve düzen bedensel dışavurumlar ve bunların kontrol edilmesine de aktarılır.

Bedenin sosyal yapı tarafından sınırlandırılmasını ve kontrolünü *"saflık ve kirlilik"* algıları bağlamında detaylandıran Douglas'a (2007: 14, 19, 24, 27) göre aslında kirlilik diye bir şey yoktur; uygunluk gösteremediği belli bir sınıflandırma sistemi olmadığı sürece hiçbir unsur pislik sayılmaz. Bizler kirliliği giderirken etrafımızı kafamızdaki bir fikre uygun hale getirecek şekilde yeniden düzenleriz. Kirlilikten kaçınmamızda korkuyla ya da mantıksızlıkla ilgili bir taraf yoktur: Aksine yaratıcı bir harekette bulunuruz, deneyim birliği yaratmak amacıyla biçimle işlev arasında bir bağ kurmaya çalışırız.

Dolayısıyla, ayırma, temizleme, sınır çizme ve ihlalleri cezalandırmaya ilişkin fikirlerin esas işlevi, bünyesi gereği düzensiz olan bir deneyime düzen dayatmaktır. Bir düzen görünüşünün yaratılması da ancak dahili ve harici, üst ve alt, kadın ve erkek, kandaş ve karşı olan arasındaki ayrımın abartılmasıyla mümkün olur. Bu, saldırıya açık ilişkileri kuşatmaya yönelik uzamsal sınırlardan, fiziksel ve sözel işaretlerden oluşan bir söz dağarı bina eden kendiliğinden bir kodlama pratiği olarak tabu mekanizmasının devreye sokulmasıdır.

Douglas'a (1996: 77) göre, fiziksel beden, aynı zamanda, saflık kuralıyla, kavramsal olarak sosyal bedene karşı kutuplaştırılır. Bedenin gereklilikleri yalnızca baskılanmaz; fakat aynı zamanda bu gereklilikler sosyal gereklilikler ile karşılaştırılır. Bu iki beden arasındaki mesafe, toplumdaki sınıflandırma ve baskılamanın ürünüdür. Kompleks bir sosyal sistem kendisi için belirli davranış yolları üretir; öyle ki bunlar hayvanlarla karşılaştırıldığında insani iletişimin bedensizleşmiş olduğu kanısını uyandırır. Sosyal sistem sosyal hiyerarşiyi dışavurmak için farklı derecede bedensizleşmeler kullanır. Ne kadar çok nezaket ve incelik işe koşulursa, yemek yerken o kadar az ağız şapırdatmak, daha az çiğnemek ve nefes almak söz konusu olur ve yürümek de daha az sesli olursa ve gülüş ne kadar yumuşatılırsa, öfke işaretleri o kadar kontrollü hale gelir.

Eğer beden toplumun bir sembolü ise, o zaman bedenin giriş ve çıkış noktaları kolaylıkla toplumun giriş ve çıkış noktaları olarak hassas hale gelir. Tüm uçların tehlikeli olduğunu ve her türden fikir yapısının uçlarının savunmasız ve saldırıya açık olduğunu belirten Douglas'a göre, bedendeki delikler bu nedenle savunmasız noktalardır. Bu noktalardan çıkan maddelerin marjinal maddeler olduğu gün gibi ortadadır. Tükürük, kan, süt, idrar, dışkı ve gözyaşı dışarı çıkarak bedenin sınırlarına karşı gelir. Bu durum deri, tırnak, saç kırpıntıları ve ter için de böyledir. Bunlar içinde tükürüğün ve genital salgıların neden gözyaşından daha kiretici olduğunu Hindistan örneğinden hareketle açıklayan Douglas'a göre, herşeyden önce gözyaşı kirletici değildir ve diğer salgılar gözyaşı kadar berrak değildir. Bu düşüncede, kısmen, gözyaşının doğal olarak yıkanma sembolleştirmesiyle akla geliyor olmasının payı vardır. Gözyaşları akan nehirlere benzer. Gözleri arıtır, temizler ve yıkar. Ama daha da önemlisi gözyaşının sindirim ya da dölleme gibi bedensel foksiyonlarla ilintili olmamasıdır (2007: 26, 153, 157).

Toplumsal baskının artışına, katılığına ve tehtid altına olup olmamasına bağlı olarak bedenle ilgili sınırlandırmaların ve kaygıların yoğunluğundaki artış tezini en kısa yoldan açıklamak için Douglas, İsrailoğulları kavmini örnek verir. Buna göre (2007: 155), İsrailoğulları kavmi, tarih boyunca hep çok baskı görmüş bir topluluk olmuştur. İnançlarına göre bedensel maddelerin hepsi kirleticidir: kan, irin, dışkı, meni vs. Topluluklarının tehdit altındaki sınırları, fiziksel bedendeki bütünlük, birlik ve temizlik kaygılarına açık şekilde yansımıştır.

Bedensel sembolleştirmenin ortak semboller bütününün bir parçası olduğunu ileri süren Douglas (2007: 64, 94-95), tam bu noktada bu sembolleştirme mekanizmasının yalnızca ilkel kültürlere özgü bir mekanizma olarak anlaşılmaması gerektiği uyarısında bulunur. Ona göre mesele, örüntüleme kuralının ilkel kültürde daha büyük bir etkinlikle ve daha bütünsel bir kapsayıcılıkla işlerken; modern kültürde birbirinden kopuk ve ayrı varoluş alanlarında devreye girmesidir. Yoksa, aramızdaki fark, bizim davranışlarımızın bilime, onlarınkinin sembolleştirmeye dayanması değildir. Bizim davranışlarımız da sembolik anlama sahiptir. Asıl fark, hep daha güçlenen bir semboller dizisini bir bağlamdan diğerine aktarmamamızdır. Bizim deneyimlerimiz parçalanmıştır. Ritüellerimiz çok sayıda küçük ve birbiriyle ilintisiz alt dünya yaratır. Onların ritüelleri ise sembolik açıdan tutarlı tek bir evren tayin eder.

Bedenle ilgili genel yaklaşımının eleştirilen yönleri bir tarafa bırakılacak olursa bizce Douglas'ın sembolleştirme ile ilgili bu vurgusu, çağdaş postmodern yaşam bağlamında bedensel ritüellerin ortadan kalktığını ileri süren görüşlerin yanlış olduğunun anlaşılması bakımından oldukça önemlidir. Bazı uzmanlar açısından geleneksel kaynaklar ve ritüeller hükümsüz hale gelmiştir ve bireyin bedensel biçimlenimi kollektif çerçevelerden ziyade öz-belirlenim altındadır. Şüphesiz bu noktada problem yaratan geleneksellik nosyonunun nasıl algılandığı ve bireyin kişisel kimliğini belirleyen kollektif yapıların birden fazla olabileceğinin gözden kaçırılmasıdır. Eğer gelenekselliği geçmişten gelmesi gerektiği ve yıllanmış bir tarihsellik içermesi gerektiği şeklinde alırsak, karşımıza çıkacak ilk soru gelenekselliği belirleyen geçmişin nerede başladığı ve hangi döneme atıf yaptığı olacaktır. Örneğin Batı kültürünün geleneksel beden teknikleri derken hangi dönemi kastederiz? Bu bağlamda gelenek-

sellik, geçmişle ilişki üzerinde değil; fakat mevcut zaman diliminde bir ortaklık unsurunu paylaşan ve bu unsur etrafında kalıplaşmış anlam, işlev, form ve icra üreten bir grubun yorumcul ve yaratıcı çerçevesi olarak görülmelidir. Şüphesiz bu yorumcul ve yaratıcı çerçevelerin sayısı ve bütüncül doğası, modern yaşamda yerini çoklu grup çerçevelerine bırakmıştır. Çağdaş bireyin bedenleşme deneyiminin bileşenlerini anlamak bu nedenle oldukça zor ve karmaşıktır. Çünkü, birden fazla ve belki de çatışan belirlenim çerçevelerini göz önüne almak zorundayızdır. Artık karşımızda içine doğulan homojen toplumsal yapılar ve kültürler yoktur; fakat onun yerine deneyimlerimizin bizlere verdiği anlamlar doğrultusunda seçerek dahil olduğumuz ve üstlendiğimiz halk grupları ve grup kimlikleri vardır.

Douglas'ın beden teorisinin bir diğer boyutu da bedenin bir *iletişim aracı* olmasıdır. Bu konuyla ilgili görüşlerini *"Do Dogs Laugh? A Cross-Cultural Approach to Body Symbolism"* (1971) başlıklı çalışmasında ortaya koyan Douglas'a göre, bizler, gereğinden fazla sözel kanalı öncelemiş ve bedensiz formda da etkili olabileceğini varsayma eğilimi göstermişizdir. Aynı şekilde şimdi, bedeni, ağızdan dökülen kelimelerden ayrı, kendine özgü bir (iletişim) aracı olarak düşünme eforu göstermeliyiz. Konuşmaya insani iletişimin öncelenmiş aracı olarak aşırı vurgu yapılmış ve beden göz ardı edilmiştir. Şimdi sıra bu eksikliğin telafi edip, fiziksel bir anlam kanalı olarak bedenin farkına varmaktadır.

Douglas'ın (1971: 388) varsayımına göre, iletişim kanalları arasında genel bir uyum vardır. Normal olarak fiziksel kanal konuşulan ile uyumludur ve onu destekler. Tersi durumda ya bir ironi ya da kasıt söz konusudur. Bilinçli ve bilinçsiz bedensel dışavurumlar arasında bir ayrım yapma gereği yoktur. Çünkü her ikisi de konuşmayı destekleme işlevi görür. Beden, konuşulan bir iletişimin anlamını desteklemek için devreye girer. Duruş, ses, hız, ifade, ton, anlama katkıda bulunur. Kelimeler tek başına çok az anlam ifade eder. Sözel semboller, konuşmacının gerekli anlamı verebilmek için çevresini manipüle etmesine bağlıdır.

Açıkça farkedilebileceği gibi, Douglas bedeni bir iletişim aracı olarak tanımlarken, bedeni sözlü iletişime ve dile tabi olarak görür. Douglas'ın yaklaşımı içinde daha genel anlamda sosyal yapının edilgen sembolü olan beden, burada sosyal olarak belirlenmiş ve

önceliğe sahip sözlü iletişimin yardımcısı haline gelir. Bu yönüyle iletişim aracı olarak beden, yalnızca bir araçtır ve çok boyutlu kişisel deneyimin yerlemi değildir; faillik ya da direniş potansiyeli yoktur ve bu haliyle de sosyal yapılandırmacı yaklaşımın proto-bedenidir.

Bu bağlamda Douglas'ın beden yaklaşımının eleştirilen yönlerine girmeye başlarız. Bedeni sosyal yapının üzerine yansıtıldığı bir yüzey ve zemin olarak teorize eden Douglas'ın yaklaşımı doğal olarak fenomenolojik açıdan eleştirilmiştir. Bu eleştiriler içinde özellikle Michael Jackson'ın (1983) eleştirisi oldukça dikkat çekicidir. Jackson öncelikli olarak bedensel deneyimi kavramsal ve sözel formülasyonlar içinde asimile etme eğilimini ve kendisi dışındaki bir şeyin semboliği olarak görme yönündeki entellektüelist eğilimleri eleştirir. Ona (1983: 328-329) göre, beden antropolojisi, bedenleşmiş deneyimin bilişsel ve linguistik anlam modelleri açısından yorumlanması nedeniyle berbat edilmiştir. İlk problem, entellektüelist eğilimin beden uygulayımını sözel uygulayım açısından ikincil olarak görmesidir. Beden pratiğinin anlamı her zaman bilişsel ve semantik operasyonlara indirgenebilir değildir: beden hareketleri çoğunlukla, konuşmanın dışında ya da onun öncesinde yer alan düşünceleri ya da şeyleri ileterek, kodlayarak, sembolize ederek, işaret ederek, linguistik anlamda bir niyetsellik ortaya koymaksızın anlam ifade ederler. Dolayısıyla, bir beden hareketini anlamak, hareketin ne için olduğunun çıkarsanmasına bağlı değildir. İkinci problem bağlamında, beden bir dışavurum ya da iletişim aracı olarak tanımlanma eğilimi gösterdiği müddetçe, yalnızca bir işaret statüsüne indirgenmiş olmaz fakat aynı zamanda sosyal kalıplaşmaların üzerine yansıtıldığı bir şey, safi mental operasyon nesnesi haline gelmektedir. Dolaysıyla, Douglas bedenden "o"(it) olarak söz eder ve toplumun bir imgesi olma rolü içinde bedenin bireyin grupla olan ilişkisini dışavurduğunu açıklar. Sonuç olarak da bir Kartezyen ayrıştırma yapılır ki, bu da konuşan ve bilen özneyi bilinmeyen bedenden ayırır. Aynı zamanda bilen öznenin maddeleşmesi yoluyla/içinde-ki toplum ya da sosyal beden ile eş anlamlı hale getirilir-toplum bireylerin fiziksel bedenlerini anlamla doldurucu, yönetici ve aktif bir rol sahibi olur. Bu görüşte insan bedeni basitçe anlamanın nesnesidir ya da rasyonel aklın bir enstrümanıdır, somut hale getirilmiş sosyal rasyonelliğin dışavurumu için bir araçtır. Üçüncü problem bağlamında, pek çok beden antropolojisi çalışmasında beden atıl, pasif

ve statik olarak görülür. Beden nötral olarak gösterilir, kişilikten çıkarılır ve böylelikle de yerel söylem içinde bedenin çeşitli parçalarının sembolik değeri sıralanabilir. Sonuç olarak Jackson'a göre, Douglas'ın şemasında bedenin somut sosyal rasyonelliğin emrinde bir işaret ve bir iletişim aracı olması kabul edilemezdir. Çünkü Douglas'ın bedeni, bizim öncül, yaşanan gerçeklik olarak kişisel beden deneyimimize karşıttır.

Fenomenolojik beden antropolojisinin en önemli ismi olan Thomas Csordas'a (1994: 5) göre, Douglas'ın "iki beden" anlayışı, akıl ve beden, kültür ve doğa ayrımını pekiştirir. Folklorist Kathy Neustadt'a (1994: 190) göre ise, Douglas'ın yaklaşımında olduğu gibi bir toplum sembolü olarak bedenin aşırı sistematize edilmesi ancak kadın psikolojisinin bir penis kıskançlığına indirgenmesi kadar geçerli olabilir; ancak maalesef tüm entellektüel soyutlamalarımız gerçek bedensellik deneyimini belirsizleştirme/karartma/örtbas etme eğilimi göstermektedir.

Eleştiriler bir yana bırakıldığında, tahmin edileceği gibi Douglas'ın beden yaklaşımı en büyük desteğini ve açılımını sosyal yapılandırmacı beden yaklaşımını benimseyen uzmanlar arasında bulmuştur.

Doğal beden diye bir şey yoktur; ya da Durkheim ekolünün söylemi içinde beden ve birey sosyal yapının bir sonucudur yaklaşımı, antropoloji içinde 1977'lerden sonra görülmeye başlanan ve fiziksel organizmanın kültürün kaynağı ve sınırlayıcısı olduğu yönündeki bütünleştirici beden yaklaşımlarının ortaya çıkmasından önce ve hatta eşzamanlı olarak hakim bir yaklaşım olarak etkisini sürdürmüştür. Kökenini Durkheim'ın görüşlerinden alan ve açılımını Douglas'ın çalışmalarında bulan bu yaklaşım kültürü sembolik bir dışavurum ve bedeni de bu sembolik biçimlendirmenin okunabileceği yüzey olarak görür. Clifford Geertz'in (1973) antropolojisi içinde doğal kültür ya da insan doğası diye bir şey olmadığı versiyonu içinde karşımıza çıkan bu yaklaşımın çağdaş beden yaklaşımları içinde kendini devam ettirmiş olmasında en büyük katkı şüphesiz sosyal yapılandırma görüşünü söylem nosyonu üzerinden kemikleştiren Michel Foucault'ya aittir.

Çağdaş beden antropologlarından olan ve bu yaklaşımı savunan John Burton, *Culture and the Human Body: An Anthropological Perspective* (2001) adlı çalışmasında bu yaklaşımı, evrimsel olarak beden

kültürün bir sonucudur, söylemi çerçevesinde son derece özet bir şekilde açıklamıştır. Kolaylıkla anlaşılacağı gibi, bu antropolojik yaklaşım açısından bedenin materyal ve fizyo-biyolojik doğası diye bir şey söz konusu değildir.

Bu yaklaşımın geçerliliğini savunan Burton'a (2001: 12, 22, 23) göre, kültürün ortaya çıkışı yalnızca yaşam şeklimizi dönüştürmedi; fakat aynı zamanda bu süreçte insan bedenini de dönüştürmüştür. Homo erectus dönemi ile birlikte insan kültürü, insan bedeninin geleceğinin tasarımı bağlamında doğal seçilimin yerini almaya ve ona üstün gelmeye başlamıştır. İnsan kültürü evrim sürecinde doğal sürece üstün gelerek kültürel icatlar yoluyla insan bedeni üzerinde çeşitli dönüştürücü etkiler yaratmıştır. Bir diğer deyişle, insan kendi tasarımın ürünü olan bir hayvandır. Aynı şekilde doğanın kendisi kültürel bir yapılandırmadır. Kültürel reçeteler içilen suyu ve yenen yemeği filtreler ve tüm bu doğal unsurlar kültürel anlamlar çerçevesinde biçimlendirilir. Kültür insan formunu hem yaratmış hem domine etmiştir.

Bu bağlamda Butron'a (2001: 26, 57, 31, 59) göre insan bedeni kültürel bir aynaya benzetilebilir. İnsan bedeni kültürel bir kostümdür; farklı kültürel gelenekler tarafından doğumdan ölüme kadar dekore edilmektedir ve dolayısıyla her zaman bir kültürel iletişim aracıdır. Örneğin giyim ve beden süsleme, yaşı, cinsiyeti, kişisel ve etnik mensubiyetleri işaretleme işlevi görür; ancak tüm bunlar türe özgü adeta doğal fenomenler şeklinde bir davranış kalıbı içinde yapılmaz. Hatta menstruasyon gibi doğal beden süreçleri bile farklı kültürel pratikler tarafından yönlendirilir. Bu noktada beden dönüşümünde doğal bir şey yoktur; tüm bu süreç kültürel eğilim ve gelenekler tarafından yönetilir. Evrensel olanın bedenin doğallığı değil; fakat belirli bir kültürel estetiğe uyum sağlama yönündeki sosyal yönelim olduğunu iddia eden Burton'a göre, bedenlerimiz kültürel kurallar matrixi içinde dönüştürülür; ki bu da bize davranışı okuma, yorumlama ve kestirme imkanı sağlar. Tüm bunlar bağlamında, insan bedeni ve insan psişesi verili şeyler değillerdir; bunlar daha çok kültürel ayrıntılandırma yoluyla/içinde biçim ve doku kazanan boş tuval gibidir. Bir bedeni anlamlandırma ve tanıma gözlemlenebilir dünya üzerine empoze edilebilecek bir şemayı gerekli kılar. Bu tür kültürel tarif ve reçeteler bazı özelliklere dikkati çevirirken bazılarını minimize eder. Dolayısıyla beden algısı seçici

bir algısal süreçtir. Örneğin Yeni Gine'nin yüksel bölgelerindeki erkekler için beden bezeme ve süslemesi yüz kozmetiklerinden, saça takılan kuş tüylerinden ve burun ile penise takılan domuz dişlerinden oluşur. Bu unsurları taşımayan bir beden onlar için yaşayan bir ölü olarak görülebilir.

Burton'un iddia ettiği gibi, belirli toplumlarda kültürel unsurları taşımayan bedenler ölü olarak görülebilir; ancak bizce bu durum yine de bedenin materyal gerçekliğinin ortadan kalktığını göstermez. Eğer bedeni, bu yaklaşımdaki gibi sembolik bir yüzey olarak görürsek ve bedenin materyal ve fenomenolojik boyutlarını göz ardı edersek, doğal olarak sembollerin ve sembolik dışavurumların olmadığı yerde bedenlerin de olmadığı kanısına kapılırız.

Kozmolojik Yapı ile Bütünleşme Aracı ve Mikrokozmos Olarak Beden

Kariyerinin büyük çoğunluğunu Amazon kültürlerini araştırmaya adamış ve bu süreçte özellikle Kayapo kültürü bağlamında beden algısını çalışmış olan Terence Turner, beden antropolojisine "sosyal ten" (social skin) yaklaşımıyla katkıda bulunmuştur. T. Turner'ın (2007: 103) yaklaşımının temel söylemine göre, beden yüzeyi her toplumda eşzamanlı olarak bedenin her iki tarafındaki boyutları ayıran ve sosyal, bireysel ve içsel psişik farklı anlam düzeylerini birleştiren bir sınır işlevi görür. Ten (skin), kendilik ve öteki, birey ve toplum arasındaki somut sınırdır.

Kayapo toplumunun beden algısı üzerinden yaklaşımını ortaya koyan Turner'ın (2011: 102-103, 111) tespitine göre, beden kozmik hiyerarşinin temel birimi ve öğesidir. Bu algı biçimi genel olarak halkın kozmik algısı ile özdeştir. Bu bağlamda hiçbir bedenleşmiş form münhasıran kendi aktivitesinin bir ürünü ve sonucu olarak anlaşılamaz; fakat her zaman formasyonunu diğer bedenler ve unsurlarla ilişkisine borçludur. Kayapo bedenleri Kayapo kozmolojisinin tümleyici elementleridir ve komzolojinin esas ilgisi materyal gerçeklik iledir; yalnızca soyut ruhlarla değil; fakat bunların objektif gerçeklikler haline getirilme süreçleriyledir.

Kayapo halkına göre, beden, sosyal kimliğin edinilen formal atıfları yoluyla sağlanan, form ve içeriğin doğal hayvani niteliklerinin hibrid bir kombinasyonudur. Kayapo sistemi, doğal güçlerin sosyal formalar kanalize edilmesi esasına dayanır. Kayapo için bedensel-

lik bedenin hayvani ve kültürel yönlerini, tekil bir nesne olmanın ötesinde bedenin diğer bedenlerle ilişkisini, ayrışma ve formasyon, nesneleştirme ve nesneleştirmeden çıkarma süreçlerini, subjektivite ve subjektivitelerarası ilişkilerin yapılandırmasını içine alır. Tüm bu açılardan, bedensellik basitçe kategori ve sınıflandırmalar olmaktan ziyade, aktivitelerden ve dönüşümlerden oluşan aktif bir ilkedir. Bu aktif bedensellik süreçleri yalnızca yaşamı değil ölümü de içine alır. Bedenselliğin bu dinamik yönlerinde, form ve içerik yalnızca betimleyici kategoriler olarak davranmazlar; fakat materyal bedenleşme ve bedensizleşme güçleri olarak davranırlar (2007: 88; 2009: 35; 2011: 117).

T. Turner'a (2009: 31-35; 2011: 103) göre, Kayapo toplumunda iç-dış sentezi ve birliği olarak bedenleşme algısı onların ruh ve fiziksel beden kavrayışlarıyla ilgilidir. Buna göre objektif fiziksel beden içeriklerinin belirli formlar almasına neden olan yönlendirici aktivite kalıplaşmaları olarak, şeylerin formları kendi materyal içeriklerine tanım ve yön verir. Bu formatif ilke kendisini, spiritüel güç olarak tahayyül edilebilecek bir subjektif faillik olarak ortaya koyar. Canlı varlıkların objektif formları bu nedenle subjektif, niyetsel olarak yönelinmiş aktivite ifadeleri ya da ürünleri olarak algılanırlar. Varlığın ruhu, varolmak için materyal içeriğe ihtiyaç duyan bir imge ya da kalıp olarak düşünülen bir form'dur. Ölüm, ruh formunu beden içeriğinden kalıcı olarak ayıran ve böylelikle organizmanın objektif varoluşunun temeli olan form ve içerik bileşimini çözer. Fizyolojik beden ise ruhun ya da subjektif bilincin bir zarfı olarak görülür; diğer bir deyişle içsel subjektif içeriği belirlemez. Donatılmamış/süslenmemiş bedenin doğal formu bedensel güçlerin içsel içeriği ve duyular ve de harici dünya arasındaki etkileşimin vuku bulduğu bir tabula rasa'dır. Bu açıdan fiziksel beden, özne ya da ruhun içsel karakterini belirlemeyen, zarf olarak tanımlanabilecek bir yüzey formu olarak görülürken; kültürel bedensel dekorasyon formları, bedenleşmiş öznenin içsel subjektivitesi ve onun harici etkileşim nesneleri üzerinde belirli bir perspektivel biçim empoze etme rolü üstlenir.

Bu bağlamda, beden yüzeyinin kültürel olarak stilize edilmiş dekorasyonu yoluyla ortaya konan, sosyal bedenin içsel ve dışsal eklemlenme sistemi, Amazon toplumlarında fiziksel bedenin sosyal ve doğal çevresi için sosyal anlamını şekillendirir ve tanımlar. Bu

sentez birliği bedenin yaşam sürecidir. Sosyal beden tarafından aracılık edilip yönlendirilen fiziksel bedenden oluşan bu kompleks sentez, perspektiflerin kaynağı ve kişinin formal subjektif kimliğidir (T.Turner 2009: 31-32; 2011: 103).

Nesneleştirmenin ontolojik sürecini oluşturan aktivite formları, aynı zamanda nesneleşmiş kişi ya da insan olmayan varlıkların dünyaya olan perspektiflerini tanımlayan epistemolojik kategoriler olarak iş görürler. Nesneleştirme, kombine bir fikirsel ve materyal aktivite olarak, bu nedenle öznelleştirme, ya da subjektivite yapılandırmasını içerir. Kalıplaşmış yüzeyler ya da beden uzantıları, bedenlerin kimliklerine uygun biçimler almasını sağlayan subjektif bir faillik ya da spiritüel bir güç içerir. Kozmolojik açıdan, canlı varlıkların objektif formlarının ve hatta bazı canlı olmayan varlıkların, bundan dolayı subjektif niyetsel eylem güçleriyle dolu oldukları düşünülür.

Bu bağlamda bedensel donatım ve süsleme sistemlerinin her kültürde özne yapılandırmasının neleri içerdiğini anlamanın bir yolu olduğunu belirten Turner (2007: 101; 2009: 33), Kayapo kültürü özelinde bu mekanizmanın nasıl işlediğine örnek verir. Buna göre, Kayapo algısı içinde sosyalizasyon, doğal güç ve atıfların sosyal formalara dönüştürülmesidir. Bunun için temizlikten sonraki temel sembolik araç bedenin kırmızı ve siyah renklerde boyanma biçimidir. Bedenin doğal ve sosyal bölgelerinin bu renklerle boyanmasına, saç stilleri eşlik eder. Kısa ve uzun saç arasındaki karşıtlık, başarılı gelişimsel aşamaları ve bireyin libidinal ve üremesel güçlerinin sosyal uzantılarını işaretlemek için kullanılır. Penis kılıflama ise erkeğin üremesel potansiyelinin sosyal ve kollektif temellükünü işaretler. Sosyal failliğin aktif ve pasif nitelikleri arasındaki ayrıştırma ve ilişki yine çocuk ve yetişkin beden boyama stillerindeki fark ile işaretlenir. Sosyal faillik aşamaları ve konumlarını kulak deliklerinden, dudak deliklerinden ve dudak plakalarından izlemek mümkündür. Kutsal ve seküler aktiviteyi ayırmada ve işaretlemede yine bedensel donatım kullanılır. Özetle Kayapo ve Amazonlular için beden yüzeyinin donatımı kimliğin ve kişinin sosyal ilişkilerinin tanımlanması ve düzenlenmesi yoludur. Bu pratiğin önemi, subjektivite ya da ruhun kişinin sosyal ilişkilerinin bir ürünü olma durumundan kaynaklanır. Diğer bir deyişle bu, bedenin içsel güçleri ve duyuları, bilme modları, aktivite ve gelişim kapasitesi ile harici dünyanın sosyal ilişkileri ve aktiviteleri arasındaki etkileşimin bir ürünüdür.

Turner'a (2011: 106) göre, sosyal beden, bedensel dekorasyonla ilgili kültürel formlardan oluşan meta-yüzeyiyle, "sosyal ten" olarak bedenleşmiş kişinin subjektif kimliği üzerine, onun harici sosyal dünya ve diğer sosyal bedenlerle olan ilişkilerini şekillendiren belirlenmiş perspektivel formlar empoze eder. Bu "sosyal ten" tarafından yapılandırılan sosyal kimlikle ilgili kritik nokta şudur ki, beden yüzeyinin boyanması ve süslemesi ile yapılan modifikasyonların, cinsiyet, sosyal yaş ve farklı sosyal güçler, roller ve durumlarla ilgili total bir ayrıştırma sistemini oluşturdukları düşünülmektedir. Bu total sistem, bireysel fiziksel bedenden ayrı, "sosyal bedeni", yani kollektif bir birliği ve bütünlüğü oluşturur. Bu, tüm sosyal, bedensel ve durumsal ayrışmaları içeriyor olsa da, bireysel fiziksel beden bir yandan, köy topluluğu ve kozmos öte yandan, aynı yapısal boyutları içerir. İşte bu sosyal bedendir ki, içsel bedensel içerik ve bütün olarak sosyal yaşam döngüsünü oluşturan harici sosyal ve nesne ilişkilerinin yönlendirici sentezini oluşturur.

Kayapo kültürü içinde bedensel ritüeller ve modifikasyonlarla ilgili ayrıntılı bilgiler veren Turner'a göre bütün olarak bakıldığında beden yüzeyi, biyolojik ve psikolojik bir varlık olarak yalnızca bireyin sınırı değil; fakat aynı zamanda sosyal kendiliğin sınırıdır. Bu haliyle beden yüzeyi, hem içsel bedenin sınırı ve materyalliği ile enerjilerinin konteynırı ve hem de bireysel beden, onun kimliği ve başkalarının bedenlerini ve ilişkili kimlikleri içine alan harici nesne dünyası arasındaki aracı ve filtredir.

Bütünleştirici Beden Antropolojisine Doğru: Kültürün ve Toplumun Biyolojik Temelleri Vardır

Sosyo-kültürel yapılandırmacı beden yaklaşımının hakimiyetini sürdürdüğü bir atmosfer içinde başta John Blacking olmak üzere bazı antropologlar beden antropolojisinin bedensizleşmeye doğru giden teorik yönelimine karşı çıkarak kültürün kaynağı ve sınırlandırıcısı olarak bedenin biyo-fiziksel boyutunun yeniden gündeme getirilme aciliyetini vurgulamışlardır.

Bu yeni yaklaşımın teorik bileşenleri ve iddiası önce John Blacking'in önderliğinde yapılan bilimsel tartışmalar içinde ortaya çıkmış ve ardından 1977 yılında *The Anthropology of the Body* adıyla yayınlanmıştır.

Çalışmanın editörü olarak John Blacking burada giriş mahiyetindeki yazılarıyla hem beden antropolojisinin gidişatı ile ilgili tespitlerde bulunmuş ve hem de antropolojinin bundan sonra ihtiyacı olan teorik yönelimin nasıl bir beden yaklaşımına sahip olması gerektiğini açıklamıştır.

Blacking'in (1977b: 1-3) yaklaşımına göre, beden antropolojisi herşeyden önce şu varsayıma dayanmalıdır: insan davranışı ve eylemi belirli fiziksel ve sosyal çereveler içindeki eşsiz tür karakteristikleri ile birlikte organizmanın fonksiyonlarıdır ve bunlar biyolojik evrim bağlamı içinde adaptifir. İnsan davranışı ile ilgili açıklamalar total fiziksel bir sistem olarak bedenle ilgili tam bir anlayışla başlaması gerekir. Diğer şekilde, insan davranışının bütünüyle kültürün bir fonksiyonu olduğunu söylemek ve biyolojik faktörleri göz ardı etmek doğru değildir. İnsan davranışı ve eylemi, kısmi olarak kültürün bir fonksiyonudur ve tarihin bir aşamasında kültürün, aklın, dilin ya da teknolojik uzmanlığın gelişiminin homo sapiens sapiensi kendi türünün karakteristikleri ve evrimsel süreç tarafından empoze edilen sınırlamalardan, güçlerden ve eğilimlerden kurtardığını düşünmek için bir neden yoktur. Kültür aktarımı kendi başına insanı öteki türlerden ayırmaz, çünkü pek çok diğer hayvanın da kendine göre bir kültürü vardır. Ve kültürün gelişiminin modern insanın biyolojik evriminde kritik bir faktör olarak görünmesine rağmen, insan kültürünün özel niteliklerinin açıklanmasına diğer davranışsal ve biyolojik değişimleri de koymalıyız.

Bugüne kadar beden antropolojisi ile ilgili anlayışın Marcel Mauss, Robert Hertz ve Mary Douglas'a dayandığını belirten Blacking'e göre, bu uzmanların yaklaşımlarını belirleyen sosyal bedenin biçimlendirme gücü açıklamasında problem vardır. Öncelikle, beden teknikleri (Mauss) bütünüyle başkalarından öğrenilmez. Hem sosyal hem sosyo-fiziksel bedenleri mümkün kılan bilişsel uzlaşım her zaman tam olarak algılanıp kavranmaz. Bizlere, toplumun onlarla ilgili hiçbir etiketlemesi olmayan şeyler olur. Çünkü beden sonsuz bir şekilde eğilip bükülebilir bir şey olmadığı için, böyle bir durumda insanların beden teknikleri terbiyesi ve eğitimleri ile bedenlerinin içsel güçleri ve yatkınlıkları arasında bir gerginlik olacaktır. Daha da ileri giderek şunu söyleyebiliriz ki, içsel ve dışsal gerçeklik arasındaki bu gerginlik insan davranışını ve eylemini motive eden

hayati faktördür ve bu etkinin ölçümü herhangi bir durumdaki bir hissiyatın anlamında bulunabilir (1977b: 4).

Blacking'e (1977a: vii-v) göre, bugüne kadar antropoloji biçim, yapı, fonksiyon, sosyal etkileşim ve kurumların objektif tanımlaması ve incelenmesi üzerine yoğunlaşmış ve subjektif deneyim göz ardı edilmiştir. Ancak bundan sonra, bedenin durumlarına ve insanların nasıl hissettiklerine daha yoğun dikkat harcanmalıdır. Burada mesele insan davranışı ve eyleminde hissetme ve duygu problemini göz önünde bulundurmaktır. Blacking bu cümleleriyle antropolojinin bügüne kadar analiz kapsamına almadığı çok önemli iki konuyu öne çıkarır: deneyim ve duygular.

Bu bağlamda insan duyguları beden antropolojisinin önemli bir konusu olarak tanımlanır. Blacking'e (1977b: 2-6) göre hissetme, edinilen bilgiyi anlayışa dönüştüren bir katalizördür ve eyleme bir taahhüt ekler. Beden ve genel olarak akıl dediğimiz şey arasında bir aracılık eder; çünkü, bize paylaşılabilir ve kavramsallaştırılabilir olan ile özel duyumsama arasında seçim yapma değeri sağlar. İnsan aklı temel olarak sosyal bedenin hislerinin bir dışavurumudur. Benim bilgim toplumumun algıları ve bilişsel süreçleri tarafından üretilir ve sınırlandırılır; fakat benim bedenim yoluyla ben bazen toplumum yoluyla bildiğimden çok daha fazla şey anlarım, çünkü benim toplumun etiketlediğinden daha çok deneyimim vardır. Dolayısıyla bu noktada antropologlar olarak görevimiz başkalarının bedenlerini kendi bedenlerimiz yoluyla deneyimlemek ve toplumun sözel yetersiz betimlemeleri haricinde çok az bilgi sahibi olabileceğimiz somatik durumlar hakkında daha çok öğrenmek ve anlamaktır. Bizler duygularla ilgili rasyonel olabilir ve olmalıyız ve bu bilinçli subjektivite bilimsel olarak oldukça üretken olabilir.

Blacking'e (1977b: 9, 17, 24) göre yapılan çalışmalarda sosyal etkileşimin temsili ve gerçek yapıları arasında analitik ayrımlar yapılmıştır; fakat bunlar çoğunlukla sözlü dil yoluyla dışavurulan davranışların gözlemlenmesinden hareketle yapılmıştır. Halbuki dil, iletişim formlarından yalnızca biridir ve sıradışı bir şekilde belirsiz ve gerçeğin dışında olabilir, özellikle duyguları tarif ederken. Dil, insanlığın kültür tarihi içinde geç sayılabilecek bir gelişmedir. Dolayısıyla, her ne kadar dil homo sapiens sapiensin kültür tarihinin en temel bileşeni olsa da, bu tarihin kökleri ve hatta dilin kendisi,

diğer iletişim modları ile tesis edilmiştir. Akıl yapay olarak bedenden ayrıldığında, ya da düşünce hislerden ve beden hareketlerinden ayrıştırıldığında, her taraf zarar görür. Kültürler duyguların uzantıları ve adaptasyonlarıdır ve eğer davranışın biyolojik temeli yok sayılırsa ya da yanlış gösterimlenirse, doğanın kanunları insanın onlardan kaçış teşebbüslerini hükümsüz hale getirecektir. Tüm bu nedenlerden dolayı, beden antropolojisi, evrimin genel çerçevesi ve biyolojik yatkınlıklar ve sınırlandırmalarla bağlantılı olarak kültürel çeşitliliğin çalışılması yoluyla insan eyleminin genel ilkelerini daha iyi anlamaya çalışmaktır.

Beden antropolojisinin problematik yönleri ile ilgili bu tespitlerinden sonra Blacking antropolojinin ihtiyacı olan beden yaklaşımının öncüllerini (1977b: 8-23) açıklar.

Bu yaklaşıma göre, toplum organik-somatik bir ortaklıktır, toplumun ve kültürün biyolojik temelleri vardır. İnsan toplumu sadece tekil bir organizma gibi değildir: biyolojik bir fenomendir, evrim sürecinin bir ürünüdür. İşbirliği ve sosyal etkileşim rasyonel bir sözleşme ya da uzun yetişme periyodunda öğrenilen alışkanlıkların sonuçları değillerdir; bunlar biyolojik olarak programlanmışlardır ve belirgin-farklı insan organizmalarının gelişimi için gerekli bir koşuldur. Kültürel formların gelişimi içinde hayati faktörler paylaşılan somatik durumların imkanları, bunları paylaşan bedenlerin yapıları ve ortak olarak deneyimlenen içsel duyumsamaları dışsal olarak görülebilir ve aktarılabilir formlara dönüştüren etkileşim ritimleridir. Bu süreç, teoride sözlü dili ya da dilsel kavramları gerektirmez; fakat partikte dil kullanımı ve bunun bilişsel sonuçları normal insan varlıklarının deneyiminin tümleyici bir parçasıdır. Farklı bedenlerin paylaşılan durumları, bir nesilden ötekine aktarılabilen, zaman ve uzam içinde tekrar edilen hareketler yoluyla, eylem ve davranış yapılandırması için farklı kural setleri üretebilir. Bu nedenle, paylaşılan somatik durumların değişkenlerine, beden hareketlerine, organizmaların sayılarına ve şekillerine, mekan boyutlarına ve zaman sürekliliklerine bağlı olarak sonsuz sayıda kültürel çeşitlenme mümkündür.

Tüm insanlar genel olarak ortak biyolojik kapasiteleri paylaşırlar. İnsan davranışı ve eylemi halihazırda bedende bulunan yeterliliklerin uzantılarıdır ve bu uzantıların formları ve içerikleri farklı sosyal ve fiziksel çevreler bağlamında bedenler arasındaki etkileşim kalıp-

ları tarafından üretilir. Bu noktada hemen şu soru ortaya çıkar: eğer temel insan becerileri türe özgü yeterliliklerden geliyorsa, o zaman neden ontojenik olarak tıpkı dil gibi türün bütün üyelerinde ortaya çıkmaz? Çünkü, bazı beceriler uygun zamanda devreye sokulmazsa körelir. Somatik sıradışılıklar-kendine özgülükler, eğer belirli bir durum içinde bir kişinin eylemini açıklamak için gerekli ise ya da bir sosyal grup tarafından kültürünün bir parçası olarak üstlenilmiş ise, beden antropolojisinin ilgi alanına girerler. Bir beden antropolojisi, esas olarak, normal organizmaların paylaşabildiği somatik durumlarla ya da yeterliliklerle ilgilenmelidir.

Blacking bedenin ritüel boyutuna vurgu yaparken *proto-ritüel* olarak yeni bir nosyon kullanır. Buna göre farklı kültürlerin belirli ritüel formları ve proto-ritüel olarak adlandırabileceğimiz evrensel biyolojik model arasında kullanışlı bir ayrım yapılabilir. Proto-ritüel, belirli türden duygulanımlar ve açık şekilde spontan hereketler, zaman ve uzam içinde bedenler arasında etkileşim üreten sosyal bedenin paylaşılan somatik durumlarıdır. Bu gibi durumların kültürel formlarının gözlemlenmesi yüz ifadesi ve beden hareketlerinin dönüşümünü gösterir. Hareketlerin aldığı biçimler kültürel çerçeveden ve bedende şekillenen kültürel deneyimden etkilenir. Proto-ritüel durumlarda dil ve semboller olmaksızın bir iletişim ve organizasyon düzeyi vardır. Tüm olaylar kültürel kategorilerle ilgili değildir. Dikkatli bir beden hareketi analizi yoluyla belirli formları evrenselden ayırmak mümün olabilir.

Yeni beden antropolojisnin bir başka öncülü de aklın ve bedenin ayrıştırılamazlığıdır. Patolojik akıl/beden dikotomisi, aynı zamanda fiziksel deneyimin karşıtlık oluşturucu kültürel kavramsallaştırmaları içinde de yansıtılmaktadır. Ancak, beden ve akıl birdir. Bu bağlamda, beden antropolojisi davranışın içgüdüsel temellerini aramak değildir ve kesinlikle içgüdüleri, kavramsal düşünce ve sözle ifade ile karşı karşıya koymak değildir.

Bütün olarak alındığında Blacking ve ona katılan antropologların bakış açısından yeni beden antropolojisi yaklaşımı herşeyden önce bedenin sosyal biçimlendirmenin pasif bir sonucu olmadığını; yerine sosyalleşme ve kültürlenme sürecinin şekillendirici ve sınırlandırıcı bir faktörü olduğunu varsayar. Douglas gibi antropologların iddia ettiği gibi sosyal beden fiziksel bedenin algılanma biçimini etkiliyor olsa da, bu, toplumun bedeni istediği gibi biçimlendirebile-

ceği anlamına gelmez (McDougall 1977: 403). Sonuç olarak bedenin biyo-fizyolojik boyutu başlı başına önem arzeder ve fark yaratır. Bu boyutun ayrıştırılamaz bir parçası olarak akıl bedensizleşmiş olarak iş gören bir güç değildir.

Fenomenolojik Beden Antropolojisi ve Semiyotik Beden Anlayışının Eleştirisi

Antropoloji içinde fenomenolojik beden yaklaşımının ortaya çıkışı diğer beden yaklaşımlarına göre görece daha yakın tarihli bir gelişmedir. Beden antropolojisi bağlamında bu fenomenolojik eğilimin ortaya çıkışı, şüphesiz hakim bir yaklaşım olarak gerek kültürün ve gerekse bedenin antropoloji içinde semiyotik-sembolik-temsili ve yapılandırmacı bir teori doğrultusunda ele alınmış olmasıyla bağlantılıdır. Dolayısıyla fenomenolojik beden yaklaşımının antropoloji içindeki gerekliliğini ileri süren uzmanlar bu yakaşımın sunduğu imkanlardan söz etmeden önce semiyotik yaklaşımın ortaya çıkardığı problemlere işaret etmişlerdir.

Antropoloji içinde fenomenolojik beden yaklaşımının en önemli temsilcileri sayabileceğimiz Thomas Csordas (1999: 183) ve Michael Jackson'ın (1983: 328, 332) tespitlerine göre, 1970 ve 1980'ler boyunca bedenle ilgili pek çok çalışma yapılmıştır; ancak bu analizler hakim bir semiyotik modeli esas almışlardır. Deneyim nosyonunun dışlandığı bu teorik varsayım içinde deneyim dile, söyleme ya da temsile indirgenmiştir. Herşeyin bir başka şeyi işaret ettiği bu yaklaşıma göre, eylem burada ve şimdinin ötesinde kendisi dışında bir şey için vardır.

Csordas'a (1994: 8-12) göre, antropoloji için bedeni, kültürün üzerinde işlem yaptığı ham bir madde olarak anlamak, bedeni kültür öncesi bir alt katman haline getirerek kültürel alandaki katılımını göz ardı etme etkisine sahiptir. Bu şekilde de akıl özne ve beden de nesne olmaktadır. Dolayısıyla subjektivite kaynağı olarak bedenin ve nesneleştirme yerlemi olarak aklın alternatif formülasyonunu problematize etmeye yer bırakmaz. Bedenin bir gösterimleme olarak anlaşılması noktasında, gösterimleme ve dünyada olma arasında bir ayrım yapmak oldukça önemlidir. Çünkü bu, kültürü nesneleştirilmiş bir soyutlama ya da varoluşsal bir dolaysızlık olarak anlamak arasındaki farka tekabül eder. Gösterimleme temsilidir dolayısıyla biz bir gösterimlemeden söz ederiz. Dünyada olmak ise bağıl ve koşulludur dolayısıyla varoluştan ve yaşanan deneyimden

söz ederiz. Bu bağlamda temsil ve dünyada varolma arasındaki ayrım, semiyotik ve fenomenoloji arasındaki ayrıma tekabül eder. Semiyotiğin fenomenoloji üzerindeki hakimiyeti, yani gösterimleme ve dünyada olma meselesi bağlamında, dil ve deneyim arasındaki ayrım üzerinde de ortaya çıkar. Bu durum deneyim ile ilgilenen pek çok kişinin deneyimin gerçek anlamda çalışılamayacağını, çünkü deneyimin dil tarafından aracılık edilip yönlendirildiğini ve bu nedenle de yalnızca dil, söylem ve gösterimlemenin çalışılmasının mümkün olduğu iddiasını ileri sürmesine neden olmuştur. Semiyotiğin bu hakimiyeti, çağdaş kültür teorisi içinde metinsellik metaforunun öncelenmesi içinde de kendini ortaya koyar. Geertz'in (1973) metin metaforu versiyonu, gösterimleme kutbuna yaslanır; burada kültürün bir semboller sistemi olarak tanımlanması ve kültürel ile biyolojik/genetik arasında ve de kamusal ile özel arasındaki dikotomileri ortaya koyan bir düşünce teorisinin kombinasyonudur. Bu da, metin dışında hiçbir şey yoktur mottosununu işleten Derrida ve yapıbozumcuların etkisi altındaki iklimin bir ürünüdür.

Semiyotik yaklaşımın ortaya çıkardığı bu problemler Csordas'a (1990: 5; 1999: 3, 181-184; 2002: 241) göre, bedeni deneyimleyen bir fail olarak görme imkanı tanıyan fenomenolojik yaklaşımla çözülebilir. Semiyotik yaklaşım bize temsili ve gösterimlemeyi anlamak için metinsellik sunar; ancak fenomenoloji dünyada varoluşu anlamak için bedenleşmeyi öne çıkarır. Dolayısıyla bu noktada beden ve bedenleşme arasında ayrım yapmak oldukça önemlidir. Beden, biyolojik ve materyal bir varlığı ortaya koyarken; bedenleşme, bedenin aklın ve deneyimin bütüncüllüğünü ve farklı modlar içindeki çeşitliliğini görme imkanı verir. Bedenleşme deneyimi insanın kültürel dünyaya katılımını analiz etmek için bir hareket noktasıdır. Bu yaklaşım, bedenin kültürle ilişkili olarak çalışılabilecek bir nesne olmadığı, fakat kültürün bir öznesi olarak, ya da kültürün varoluşsal temeli-zemini olarak görülmesi gerektiği görüşüne dayanır.

Bu bağlamda fenomenolojik beden antropolojisinin temel kavramı *"bedenleşme"*dir. Strathern ve Stewart'a (2011: 388-389, 397-398) göre, bedenleşme teorisi, varsayılan beden/akıl dikotomisini aşmaya ve yaşam sürecinin merkezini oluşturan bedenleşmiş deneyim bağlamlarını anlamaya çalışır. Bu, akıl yerine bedenin bir analiz objesi haline getirilmesi değildir. Bedenleşme teorisi, bedenin, aklın ve deneyimin bir araya getirildiği bütüncül bir yaklaşımdır. Bedenleşme, bedene kazınmış davranış kalıplarına ya da bedensel bir form

içinde ortaya konan, insanlar tarafından canlandırılan davranış kalıplarına refere eder. Bu şekilde bedenleşme, bir algı kaynağı olarak bedeni faillik, pratik, hissetme, adet, beceri egzersizleri, performans ve performativite alanlarına bağlayan bir köprü işlevi görür. Bedenleşme, birey olma(personhood) durumuyla ilişkilidir. Bedenleşme aklın yok sayılması değildir; yerine aklın pratiğin içine konulmasıdır. Bedenleşme, doğrudan doğa ve kültür ayrımını iptal eder, çünkü bedenleşme zaten doğa ve kültürün birlik olarak deneyimlenmesi durumudur. En yalın ifadesi içinde bedenleşme, bedenin ontolojik öneminin reddedilmeden tarihsel ve kültürel bağlamlar içine konulmasıdır.

Mascia-Lees'in (2011: 2) görüşüne göre ise, bedenleşme üzerine yoğunlaşma, beden antropolojisinde hem epistemolojik hem paradigmatik bir değişime işaret eder. Kişilikten cinsiyete, ırktan acıya, estetikten avatar ve biyoetiğe kadar herşey bedenleşme olarak canlılık kazanır. 1990'lardan itibaren bedenleşme üzerine yoğunlaşmanın bir tezahürü olarak, bedenleşmiş materyalliğimizin ve sosyalliğimizin bir özü olarak duygular, duyumlar üzerine yoğunlaşmayı beraberinde getirmiştir.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, fenomenolojik beden antropolojisinin teorik çerçevesinin belirlenmesine katkı sağlayan en önemli isim, bedenleşmeyi ve deneyimi kültür ve kendiliğin varoluşsal temeli olarak tanımlayan *Thomas Csordas* olmuştur. Csordas görüşlerini temellendirirken Ponty'nin fenomenolojisinden istifade eder. Csordas'ın (1990: 9-10) Ponty okumasına göre, Ponty, hareket noktamızın, tüm zenginliği ve belirsizliği içinde algılama deneyimi olmasını ister; çünkü, aslında algıdan önce bizim için nesne yoktur. "Algımız nesnelerde sona erer". Özne-nesne ayrışması analitik bir ürün olduğu ve nesnelerin kendileri algılamanın bir sonucu olduğu için, başlangıçtan sona bedenleşmiş algılama sürecini çalışmamızı sağlayacak bir kavrama ihtiyaç vardır. Bunun için Ponty, "objectif-öncesi" (preobjective) kavramını önerir. Fenomenoloji, varoluşsal başlangıçların betimleyici bilimidir; zaten inşa edilmiş kültürel ürünlerin değil. Eğer bizim algımız "nesnelerde sona eriyorsa" fenomenolojik algı antropolojisinin amacı, algılamanın başladığı aşkınlık ve belirszliğin tam ortasında kültürü oluşturma ve kültür tarafından oluşturulma anını yakalamaktır. Belki de bu noktada, pre-objective kavramının, bedenleşmiş varoluşun kültürün dışında ya da öncesinde olduğu imasını taşıdığı itirazı yükselebilir.

Bu itiraz, Ponty'nin bedeni "dünya ile ilgili kesin bir ortam" (1962: 303) ya da "dünyanın içerdiği tüm çevreler içinde ikamet etme genel gücü"(1962: 311) olarak tanımlarken kastettiği şeyi kaçırmaktır. Aslında, beden daha en başından dünyanın içindedir: "...farkındalık/bilinç kendisini fiziksel bir dünya içinde yansıtır ve bir bedeni vardır..."(1962: 137). "Kendimizi toplumda diğer nesnelerin içinde bir nesne olarak konumlandırmak da tıpkı toplumu içimizde bir düşünce nesnesi olarak konumlandırmak gibi yanlıştır ve her iki durumda da hata sosyalin bir nesne olarak görülmesidir..."(1962: 362). Bu bağlamda Csordas'a göre, preobjective ile başlayarak, bir kültür öncesi değil; bir soyut(lama) öncesi varsayarız.

Csordas'a (1990: 36-40) göre, algısal fenomenlerin yaşanan dünyası ile başladığımızda, bedenlerimiz bizim için nesneler değillerdir. Onlar algılayan öznenin bütünleyici parçasıdır. Algısal düzeyde aklı ve bedeni ayırmak söz konusu değildir. Algılamadan başlarsak, o zaman yansıtma süreçleri içinde/yoluyla nasıl nesneleştiklerini sormamız mümkün hale gelir. Bedeni deneyimsel düzeyde bir nesne olarak değil fakat bir özne olarak görürsek, akıl-beden ayrışması çok daha belirsiz hale gelir. Kendi bedenlerimizi nesne olarak algılamadığımız zaman, başkalarını da nesne olarak algılamayız. Bir başka kişi bir başka ben olarak algılanır. Objektivite, hiçbir yerden bakış değildir; fakat bedenin diğer kendi(m)lerin perspektifleriyle bağlantılı olarak konumunu alabildiği, her yerden bakıştır. Burada kritik olan bedenin en başından dünyada olmasıdır. Çağdaş fenomenolojinin indirgenemez objektif gerçekliği reddettiği doğru değildir. Daha farklı bir şekilde, fenomenoloji, belirlenmemiş (indeterminate) objektif bir gerçeklikte ısrar eder. Bundan hareketle de, bedende temellenen algının (preobjective) ve pratiğin(habitus) analizi, özne ve nesne arasındaki geleneksel ayrışmayı çürütür. Bu çürütme hareketi, kültürel nesnelerin(kendilikler dahil), ontogenesis ve çocuk sosyalizasyonu süreci içinde değil; fakat devam eden bir belirlenimsizlik ve yetişkin kültürel yaşamın akışı içinde, nasıl oluşturulup inşa edildiği ya da nesneleştirildiğini araştırma imkanı sağlar.

Bu bağlamda Csordas'a (2011: 137-148) göre bedenleşmenin on bileşeni vardır. Bunlar; bedensel form, duyumsal deneyim, hareket ve hareket etme kapasitesi, oryantasyon, kapasite, cinsiyet, metabolizma/fizyoloji, bedenlerarasılık ve intersubjektivite, duygu ve zamansallık'tır.

Kuzey Amerikadaki Karizmatik Hristiyan ritüelleri ve bu bağlamlardaki karizmatik iyileşme ve bedenleşme deneyimleri üzerine çalışmalar yapan Csordas, bu çalışmalarında kötü ruhlardan sıyrılmanın somatik deneyimi ve ilahi gücün bedensel olarak deneyimlenmesi üzerinde yoğunlaşır. Bu yoğunlaşmanın neticesinde Csordas, Tanrısal bilginin kavramsal ve bilişsel bir şey değil; fakat somatik bir bedenleşme deneyimi olduğunu ortaya koyar.

Csordas'ın (1990: 12-23) incelediği iyileşme pratikleri karizmatik hristiyanlığa özgüdür ve 1950'lerden beridir Amerika'da görülen bu inanç, Tanrı ile doğrudan iletişim kurduğu ve özel iyileştirme güçleri olduğu varsayılan kişilere dayanır. İyileşme ritüellerine katılan ve kötü ruhların istilasına maruz kalan kişiler, bu süreci somatik bir nesneleştirme süreci olarak bir bedenleşme biçiminde deneyimlemektedir. Kişiler içlerinde bir şeytan ya da kötü güç algılamazlar; onun yerine bu kişiler kontrollerinin dışında olan belirli bir düşünce, davranış ya da duyguları hissederler/duyumsarlar. Csordas'a göre bu noktada önemli olan kültürel nesneler olarak şeytanlar ve onların dinsel katılımcılardaki somut nesneleştirilmeleri olarak deneyimsel dışavurumları arasında ayrım yapmaktır. Kültürel nesneler olarak şeytanlar, psikolojik açıdan, kendilik kavramından daha kurgusal değildirler. Bunlar katılımcılar tarafından bedenleşmiş bir öz-nesneleştirme süreci olarak deneyimlenen bu tezahürlerdir. Deneyimin bu somatik tezahürleri, içsel bir deneyimin dışavurulması değildir; bedenleşmiş bir iyileşmenin nesneleşmesi ve inşasıdır. Dolayısıyla, yaşanan beden indirgenemez bir ilkedir, kültürün ve kutsalın varoluşsal temeli/zeminidir.

Bu iyileşme ritüelleri bağlamında Csordas oldukça dikkat çekici bir unsurdan söz eder. Bu, semantik bir bileşene sahip olmayan ritüel konuşma ve ses çıkarma biçimi olarak "glossolalia"dır. Csordas'a göre bu unsur, dışavurumsal yaklaşımlara meydan okur. Fenomenolojik açıdan bakıldığında konuşma, düşünceyi dışavurmaz; çünkü düşünce konuşulmasına kadar tam oluşmuş değildir. Yerine, konuşma bir kişinin dünya içinde varoluşsal bir pozisyon üstlendiği bir eylem ya da fonetik bir jesttir. Glossolalia da linguistik yapının semantik düzeyini elimine eden biçimsel karakteristiği ile, anlamlı bir dünya içinde ikamet eden zeki bedenlerin varoluşsal gerçekliğinin altını çizer. Bu şekilde konuşan kişi kutsal bir dünyada ikamet ettiğini ortaya koyar. Bu, söylemsel perdenin açılarak, bedensel bir eylem olarak dilin doğal yaşama dayanan temelini gün yüzüne

çıkarmaktır. Glossolalia dili mücessem olarak ortaya koyar ve bu varoluşsal gerçeklik, Tanrı kelamı ve onun ete kemiğe bürünmüş hali bütünlüğü ile uyumludur. Glossolalia sözlü olmayan düşüncenin bedenleşmesidir. Onunla kutsal, bedenleşmiş deneyim içinde somut hale gelmektedir (1990: 25-26).

Fenomenolojik beden antropolojisini savunan ve daha önce belirttiğimiz gibi Mary Douglas'ın yaklaşımı ile ilgili eleştirisiyle dikkat çeken bir diğer isim de *Michael Jackson*'dır. Eleştirel bir çerçevede fenomenolojik yaklaşımını açıklayan Jackson'a (1983: 330-339) göre, insan davranışını, linguistik modeller, sosyal organizasyon kalıpları, kurumlar ya da roller, aklın yapıları ya da sembolik anlam açısından açıklayan eğilimlere karşı, savunduğumuz görüş organize edilmiş bir çevre içinde insanların etkileşimleri ve hareketleri ile başlar ve bu bağlamda ortaya çıkan beden pratiği kalıplaşmalarını detaylı olarak ele alır. Beden pratiği üzerine yoğunlaşan Jackson'a göre bu fenomenolojik yaklaşım sosyal ve materyal çevre bağlamında insan deneyiminin nasıl bedensel harekette temellendiğini göstererek ve beden kullanımının kalıplaşmaları ve dünya ile ilgili geleneksel görüşler arasındaki karşılıklı etkileşimi olay düzleminde inceleyerek naif subjektivizmden uzaklaşır. Ona göre, habitus içinde yaşanan deneyimin bedenleşmiş karakterine yoğunlaşmak aynı zamanda antropolojik analizin yerel anlayış ile uyumlu olması gerektiği fikrini yansıtır; ki bu yerel anlayış yazı öncesi toplumlarda çoğunlukla pratikler içinde gömülüdür.

Jackson'a (1983: 340-341) göre, sembolik analizlere hakim olan tekbencilik ve etnosentrizm bertaraf edilerek empatik bir anlayışa erişilebilir. Eylemden uzak durmak, belirli bir bakış açısı benimsemek ve sonu gelmeyen sorular sormak yalnızca başkasının deneyimini nasıl bilebilirim gibi fenomenolojik bir probleme yöneltir. Ancak bunun yerine, benim yaptığım gibi, bedensel olarak insanların gündelik pratiklerine iştirak etmek bana onların bedenlerini kullanmalarıyla ilgili bir görü sağladı. Bu aynı zamanda, bana bedensizleşmiş kavramlar ve bağlamsızlaştırılmış söyleyişler düzeyinde gerçekliği arama alışkanlığımı kırmamda yardım etti. Sözcükler ve kavramlar ayırıp bölerken, bedensellik birleştirir ve empatik, hatta evrensel bir anlayışın temelini oluşturur.

Tüm bu teorik açılımlar yalnızca beden antropolojisine yeni imkanlar sağlamamıştır; fakat aynı zamanda antropolojinin esas meselesi

olarak kültürün duyular ve duygular dahil olmak üzere deneyimlenen boyutlarıyla incelenmesinin yolunu açmıştır. Bu yaklaşım herşeyden önce kültürün yalnızca sembolik dışavurumlar üzerinden değil; fakat araştırmacının deneyimini de içine alan ve gerektiren duyusal, duygusal, kinestetik ve mental bedenleşme süreçleri içinde anlaşılması gerektiğini ortaya koymuştur. Bu kapsamda antropoloji bugüne kadar içteki bir şeyin yansıtılması olarak beden yüzeyine ve hareketlerine odaklanmıştır. Bu araştırma çizgisi içinde bedenleşme deneyiminin asli ancak kayıp durumundaki bileşenleri olarak duyulara ve duygulara ilgi gösterilmemiştir. Bu geleneksel tavrın değişmesini ve günümüzde duyu ve duygu antropolojisi adı altında pek çok çalışmanın literatüre kazandırılmasını sağlayan fenomenolojik antropoloji hareketi olmuştur.

Çağdaş antropolojinin geldiği noktada bedenin nasıl anlaşıldığı, çalışıldığı ve teorize edildiği ile ilgili tespitlerde bulunan Judith Farquhar ve Margaret Lock'a göre, yaklaşık 20 yılı aşan bir süredir bedenle ilgili kavramsal yaklaşımlar, bilginin bilişsel yapılandırmasını merkezinden kaydırarak, bilgi ve pratik arasındaki radikal ayrışmanın üstesinden gelmeye çalışmıştır. Bu bağlamda yorumlamalar düaliteleri yıkmaya ve diyalektik bir ilişki ortaya koymaya çalışmıştır. Beden artık sosyal organizasyon için bir şablon ya da akıldan koparılmış bir biyolojik kara kutu olarak resmedilmez; doğa/kültür ve akıl/beden düaliteleri bilinçli olarak sorgulanır. Bu kavramsal dönüşüm, antropoloji ve diğer sosyal bilimlerde görülen teorik değişimleri yansıtır. Çağdaş insani bilimlerde beden artık tekil bir beden terimiyle refere edilemeyen daha dinamik, intersubjektif ve çoğul bir bedensellik deneyimi çerçevesinde ele alınmaktadır. Yaşanan boyutuyla insan bedenine ilginin ortaya çıkardığı şey, pek çok interdisipliner bakış açısının ve yorumlama biçiminin işe koşulmasını gerektiren, bedenlerin çokluğu ve çoğulluğu olmuştur. Eğer bedenler ve yaşamlar, tarihsel olarak bağıl, kültür, söylem ve politika tarafından derin bir şekilde etkilenmiş ise, o zaman tekil bir anlatı içinde ve yoluyla özetlenip açıklanamazlar. Günümüzde beden, tarihsel olarak çeşitlenme gösteren, söylemler tarafından nüfuz edilmiş, pratiği içinde bilinçli bir failliktir. Bu, içsel organların mekanik fonksiyonelliği tarafından organize edilen doğal bir öziçerimsellik değildir; bu, irade ve kişilik alanı değildir; bu yiyecek, giyecek ve barınma ihtiyaçları için kaynak değildir. Ya da en azından, yalnızca ve bütünüyle bunlar değildir. Bedenleri antropolojik,

hümanistik, sosyolojik ve tarihsel araştırmanın bir konusu haline getirmek, insan yaşamının nasıl yapılandırılabildiği, tahayyül edilebildiği, subjektif olarak bilinir hale getirildiği ve kısacası yaşandığı sorusunu sormaktır (Lock 1993: 136; Farquhar & Lock 2007: 2).

Farquhar ve Lock'a (2007: 2-15) göre, medikal antropoloji'de, feminist ve politik etnografide bedenleşmiş yaşam dünyalarına doğru yöneliş, insani olasılıklarla ilgili algılarımızı genişleten pek çok ampirik araştırma üretmiştir. Duyuların antropolojisi, sembolik antropolojidedeki mentalist önyargıya karşı bir meydan okuma olarak ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda, antropolojide yeni bir materyalizm mümkündür. Kültürel antropologlar için materyalizm, doğal bilim metodlarını kullanan ve pozitivist sosyal bilim yapan uzmanlara karşı kullanılan olumsuz bir yaftadır. Bazı medikal antropologlar materyalizm terimini, biyomedikal indirgemeci yaklaşımı eleştirmek için olumsuz anlamda kullanırlar. Onlara göre biyomedikal materyalizm hastaların deneyimlerini ve hatta insanlığını yok saymaktadır. Sembolik antropologlar da materyalizmle bağlantılı olarak Kartezyen konumdadırlar. Onların ritüel ve kültürel metinleri yorumlamaları, soyutlamaları belirleme peşinde olmaları ve somut olanı dekode etmeleri nedeniyle materyal dünyayı çözer. Onlara göre görünür materyal işaret ediciler yalnızca soyut ideal işaret edilenlere işaret etme işi görür. Sembolik antropolojik analiz bizleri çoğunlukla sosyal yapı, kozmoloji ya da biliçaltı gibi soyutlamalara yönlendirir. Doğa/kültür ayrışmasının kültür tarafında kalma ve doğanın kültürel olarak yapılandırılmışlığına vurgu yapan yaklaşımlarlar da dahil, çabalar indirgemeci yaklaşım dışında, somut varoluş ve cismani yaşam ile ilgili düşünmeyi oldukça zorlaştırır. Tam bu noktada materyalist bir bedenleşme antropolojisinin amacı politik ekonomi ya da biyolojik antropolojiyi yerinden etmek, ya da farkındalık ve anlam antropolojisini sürgün etmek değildir. Onun tanımlayacağı sosyal olarak yapılandırılmış biçimlenimler ve deneyimler oldukça gerçektir. Sonuç olarak, beden antropolojisine yöneliş/dönüş, insanın çalışılmasına basitçe bir konu eklemek ya da insan doğası ile ilgili yığılan bilgimize bir dipnot ilave etmek değildir. Yerine, antropoloji uygun bedenin ötesine geçmeye çalışırken, Kartezyen sosyal bilimin kutupları arasında iken bir araştırmanın sunamayacağı yeni boyutlar sunar; ki bu boyut ne yalnızca kültürel bir akıl ne de biyolojik bir bedendir; fakat kelimeler, imgeler, duyular, arzular ve güçler tarafından nüfuz edilmiş canlı bir cismaniliktir.

TIP ve MEDİKALİZE EDİLMİŞ BEDEN

İnsanlık tarihi boyunca beden pek çok sosyo-kültürel söylem tarafından tanımlanmaya ve yapılandırılmaya çalışılmıştır. Ancak bu gerçeklik rejimleri ve pratikleri içinde belki de hiçbiri tıp söyleminin ve pratiğinin beden üzerinde sahip olduğu otoriteyi ve müdahale etme yetkisini elde edememiştir. Tıbbi söylemin beden üzerindeki eşi benzeri görülmemiş etkisinin boyutlarını anlamak için mevcut yaşantımıza yakından bakmak yeterlidir. Pek çok çağdaş uzmanın dile getirdiği gibi, şu anda içinde yaşadığımız gerçeklik "medikalize edilmiş bir gerçekliktir" (Frank 2008: 15; Turner 1992: 159). Anne Marie Moulin'in (2006: 15-17) belirttiği gibi, 18.Y.Y.'da mutluluk, 19.Y.Y.'da özgürlük olarak karşımıza çıkan yaşam sloganı, 20.Y.Y.'da "sağlık" sloganı ile yer değiştirmiştir. Dolayısıyla bedenin tarihi açısından 20.Y.Y. daha önce görülmemiş bir şekilde tıbbın yaşantımıza dahil olmasının tarihidir. Bunun sonucu olarak tıp, bugün birtakım davranış kurallarına karar vermekte, zevkleri sansürlemekte, günlük hayatı zincirleme emirlerle kuşatmaktadır. Mazereti ise, organizmanın işleyişi hakkındaki bilgisinin artmış, insan ömrünün istikrarlı bir tempoyla uzamasından da anlaşıldığı üzere hastalıklara karşı eşi görülmemiş zaferler kazanmış olmasıdır.

Tıp söyleminin ve pratiğinin beden üzerindeki kontrol ve müdahalesi günümüzde yaşantımızın her boyutuna nüfuz etmiş olmakla birlikte birdenbire ortaya çıkmış bir iktidar biçimi değildir. Turner'a (1996: 94) göre, bedenin yönetilmesi ve rasyonalize edilmesi olarak bu süreç, tıbbın seküler bir kontrol pratiği olarak ortaya çıkışının bir sonucudur. Bunun ilk aşamasında tıp mesleği içinde teorik yönelimli fizisyenler ve parayla tutulmuş beden iyileştiricileri-medicus arasında keskin bir ayrışma vardır. Teorik tıbbın klinik deneyimden ayrışması, üniversite temelli tıp okullarının artışıyla daha da keskin hale gelmiştir. Ayrıca tıp eğitiminin temel aracı olarak Latincenin belirlenmesi gibi dışlayıcı pratikler, tıbba giriş ile ilgili olarak bu mesleğe çok büyük bir kontrol vermiştir. Galen ve Aristo'nun pagan hümanizmi çevresinde organize edilmiş olan seküler tıp

mesleğinin ortaya çıkışı ve Ortaçağ ve Rönesans üniversitelerinde hakim bir pozisyona gelişi, Katolik Avrupa'nın dinsel kültürü ile gerginliklerin yaşanmasına neden olmuştur. Dolayısıyla seküler tıp karşıtlığı Hristiyan bir karakter kazanmıştır. Medikal teori, insan bedenini, hastalığın bilinen, fiziksel nedenlerin bir etkisi olarak görüldüğü mekanistik analojilere gönderme yaparak tanımlarken; Galenik tıbbın Hristiyan eleştirisi, doğal ve sosyal çevresine eşsiz bir biçimde bağlı olan birey olarak hastanın önemini vurgulamıştır. Seküler tıbba olan Hristiyan karşıtlığı, hümanist empirisizme dinsel tıp kavramını nüfuz ettirerek, rasyonalizmin empirist eleştirisini bünyesine katma eğilimi göstermiştir.

Turner'a (1996: 208-210) göre, bu sekülerleşme sürecini doğru anlamak oldukça önemlidir. Çünkü, bu sekülerleşme süreci, dinsel fonksiyonların büsbütün ortadan kalması süreci değil; fakat Weber'in yaklaşımının ileri sürdüğü gibi, dinsel fonksiyonların seküler kurumlara aktarıldığı, diğer bir deyişle dinsel beden çileciliğinin seküler çilecilik pratiklerine dönüştüğü bir süreçtir. Buna göre, dinsel inanç ve pratikler, bir başlangıç noktası ve seküler toplumda yeni kisve altında yeniden ortaya çıkan aktiviteler için bir model sağlar. Dolayısıyla sekülerleşme, bir aşınma ve zayıflamadan ziyade bir mutasyon ve yeniden tahsis etmeyi içerir. Hem Weber'in hem de Foucault'nun yaklaşımı birleştirildiğinde varılacak sonuç şudur: Seküler kurumlar ve endüstriyel kapitalizmin değerleri -hesap yapma, etkinlik, çok çalışma, bürokratik yönetim ve idare, rasyonalizasyon ve hizmet- kökenlerini Protestan Reformunda bulur. Kalvinist bireycilik ve çilecilik, bu nedenle, kapitalist iş alanının seküler dünyasına mutasyon yoluyla aktarılmıştır. Protestanlığın, manastırı aile içine aktarması gibi, sekülerleşme dinsel çileciliği fabrika zeminine aktarmıştır. Protestan rasyonalizmi bu nedenle, sekülerleşme sürecinin bir sonucu olarak kapitalist kültürde yeniden yapılandırılmış ve yeniden mevzilenmiştir. Manastır disiplini, okulda, orduda ve fabrika'da bedenin düzene sokulması için biçimlendirici bir model sağlamıştır. Dinsel disiplinler zayıflayıp inişe geçmemiş; fakat onlar daha geniş ve ikna edici bir sosyal sistemin içinde yeniden tesis edilmiştir.

Batı Hristiyan kültüründe varoluşun bedenselliği ile ilgili üç temel kurumsal düzenleme (din, hukuk ve tıp) olduğunu belirten Turner'a (1992: 198-200) göre, bu sosyal kurumlar ve kültürel standartlar

içinde/yoluyla bedeni düzenleme teşebbüsleri, dünya uzmanlığı etiğinin çekirdek bileşenidir. Bu dünya uzmanlığı etiği, doğa, sosyal ilişkiler ve kişilik üzerine enstrümantal bir akıl empoze etme biçimi olarak modernite projesinin temeli olarak görülebilir. Bu bağlamda tıp, çeşitli anormallik biçimlerinin inşa edilmesinin bir parçası olarak gözlemlediği hastalık söylemlerini yaratması noktasında insan bedeninin güçlü bir sınırlandırması ve düzenlemesidir. Din, tıp ve kontrol arasındaki bağlantıların klasik Yunan medikal sisteminde oldukça derin kökleri söz konusudur. Diyet nosyonu, bedenin ve toplumun yönetilmesi için bir model olarak görülebilir. Sistemli sosyal ilişkiler metaforu ve modeli olarak bu diyet nosyonu, Batılı kendilik nosyonunun ortaya çıkmasıyla bağlantılı olarak Yunan medikal pratiğinin karakteri üzerine Foucault'nun çalışmasında entellektüel kökenlerine sahipti. Etimolojik olarak regimen nosyonu, insan ilişkilerinin yönetilmesi ve düzenlenmesi olarak antik rejim nosyonuyla oldukça yakından ilişkilidir. Foucault'nun paradigması çerçevesinde, medikal pratiği toplumun yargısal-politik düzenlemesi olarak değerlendirebiliriz.

Tüm bu faktörler çerçevesinde sekülerleşme sürecinin bedenle ilgili ortaya çıkardığı sonuçlar şunlardır: sekülerleşme, bedeni kutsal güçler arenasından, diyetin, kozmetiğin, egzersizin ve koruyucu hekimliğin sıradan gerçekliğine transfer etmiş bir süreçtir. Tüketimin bir değer haline geldiği bir toplumda diyet, seküler eğlenceler ve hazlar için kapasite vadeden bir metodtur. Diyet, bedenin genel rasyonalizasyonunun bir yönüdür; doğal bilimlerin bedene uygulanması yoluyla insan bedeni, jimnastik sistemleri yoluyla/içinde disipline edilmiş ve şeyleştirilmiştir. İllet ve günah arasındaki ayrışma da, seküler entellektüelizmin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Beden artık, kutsal ritüelizmi içeren bir kutsal dramanın yoğunlaşma noktası değildir. Beden, devlet gözetimi altında seküler uzmanlaşmanın nesnesi haline gelmiştir (Turner 1996: 206).

Bedenin tıbbi söylem ve pratik tarafından yönetilmesinde, bilimsel beden söyleminin ve diyet sınıflandırmalarının gelişiminde şüphesiz mekanistik beden metaforlarının ortaya çıkması son derece belirleyici olmuştur. Descartes'ın düşüncesinde mekanik kurallara göre işleyen bir makine olarak tanımlanan beden, bu süreçten sonra tıbbi söylemin beden tanımını ve bedene yaklaşımını derinden etkilemiştir.

Tıbbi Söylemin Tanımı İçinde Beden

Bilimsel tıp, insan bedenine bir makine olarak dar, kişisellikten arındırılmış, özelleşmiş ve teknik bir yaklaşımla bakar. Medikal pratiğin arazisi ve alanı olarak medikal bilim tarafından tanımlanan ve yaratılan beden, hem gündelik beden anlayışımız hem de sosyal bilimler içindeki beden yaklaşımları için oldukça önemlidir. Medikal teori ve pratiğin bedeni tanımlayan üç niteliği vardır. Birincisi, medikal epistemolojinin kökenindeki biyo-bilimsel model, bedeni, onunla ilgili bilgi kazandıran incelemeler için bir nesne olarak varsayar. İkincisi, medikal model hasta ve hastanın bedeni üzerinde doktora açık bir kontrol yetkisi verir. Tıbbın becerileri tanı koyucu ve tedavi yönelimlidir ve bunlar hastanın doktora tabi olmasını gerektirir. Üçüncüsü, biyo-tıp ve uygulayıcıları bedenin hasarlı, hastalıklı organları, altsistemleri ve de onların semptomları ile uğraşır; dolayısıyla bütün bir bedenle uğraşmaz (Lyon & Barbalet 1994: 52).

Bu medikal yaklaşım içinde beden son derece pasiftir. Ancak bedenin ortaya koyduğu aktif kapasiteler onun fizyolojisine dahil olarak görülür ve bunlar objektif bir bilgi olarak harici gözlemciler için ortaya çıkarılabilir. Bu açıdan beden, medikal pratiğin otoritesine tabidir.

Bedeni objektivite söylemi içinde gören tıbbın bedeni, bedenleşmiş sosyal bireyler olarak bizleri tanımlamaz. Gündelik süreçlerde bizler kendimizi bedenleşmiş olarak deneyimlerken, tıp düzleminde beden bir nesne olarak görülür. Bu, incelenen, açılıp kapanan bir bedendir. Burada beden, kendilik lokasyonu olmaktan inceleme nesnesine dönüştürülmüştür.

Bedenin medikal pratik içinde nesne olarak tanımlanması yalnızca bir tanım meselesi değildir. Tıp pratiği açısından bu bir nesneleştirme sürecidir. Bu nesneleştirme sürecinin nasıl işlediğini ayrıntılı bir şekilde ele alan folklorist Katharine Young'a (1997: 1-6) göre beden medikal söylemin üzerine monte edildiği fizyolojik bir katman ve madde olarak verili bir şey değildir. Daha çok medikal söylem tarafından icad edilir ve dönüştürülür. Tıp beden imal eder. Tıp alanında bedenin objektivite söylemi içine konulması eğilimi, gündelik alandaki bedenin subjektivite söylemi içine konulma eğilimine karşı olarak kurulur. Bedenin bir kendilik yerlemi olarak görülmesi, bedenin materyalliğinden hümanistik bir ideoloji anım-

satır. Kişinin uhrevi ve materyal özü arasındaki kıyaslanamazlık, farklılık, uyumsuzluk tıp içinde bedensizleşme yönünde bir hareketi mümkün kılar. Dolayısıyla, tıp içindeki asıl kontrast, kendilik olarak beden ve nesne olarak beden arasındadır; ki bunların ikisi de bir beden olma deneyiminin yönleridir. Bu noktada, fiziksel nesne hipotezindeki problem bedenin materyalliği ile ilgili değildir; fakat onun materyalliğinin farazi maddesel olmayan kendiliğe karşı gösterdiği direniştir.

Sosyal öznelerin medikal nesneye dönüştürülmesi sürecinin en önemli aşaması olarak "muayene"yi gören Young'a (1997: 11-16, 39) göre, dışarlıklı kişiler olarak hastalar tıp alanı içindeki katılımcılar haline gelebilmek için bir dönüşümden geçmeleri gerekir. Medikal muayeneler ve rutin tetkikler bu bağlamda, bu dönüşümün gerçekleşmesi için uygulanan ritüellerdir. Aynı şekilde hastane ve dışarısı, hastanenin kendi içindeki kısımları, doktorun muayene alanı ve masası gibi mekanlar arasındaki fiziksel sınırların devam ettirilmesi, alanlar arasındaki kavramsal ve algısal sınırların korunmasını sağlar ve devam ettirir. Ardından hastaların kıyafetlerini çıkarması, kendiliğin sosyal uzamdaki uzantısını sınırlandırır. Kendiliğin bedensel çıplaklığa sınırlandırılması, bedenin nesne olarak değerlendirilmesine doğru bir adımdır. Doktorlar daha en başından rolleri için uygun kostüm içinde görünürler; ancak hastalar performans sırasında kostümlerini değiştirirler. Hastaların bedenleri bir inceleme nesnesine, et çuvalı içindeki organlara dönüştürülür. Doktorun bedeni, kişiliği daraltılır fakat silinmez, incelemenin ve tetkikin araçları, algısal aparatların ikamet ettiği yer haline gelir. Medikal söylem içinde doktor cinsiyet açısından nötraldir. Hem doktorun hem hastanın beyaz önlüklü giysileri, bedenin kıvrımlarının yok edilmesiyle, her türden cinsel işaretlemeyi ortadan kaldırır.

Young'a göre bedenin nesneleştirilmesinin diğer aşamasını hastanın öyküsünü almak oluşturur. Hastanın öyküsünü alma, kişinin dikkatini bir nesne olarak bedenine yöneltme yoluyla, kendiliğin bedenden uzaklaştırılmasını başlatır. Öykü alma iki şekilde kişinin bedeniyle ilgili tavrını yeniden oryante eder: hastayı bedenine içerden değil fakat dışardan bakmaya ve bedenini bir bütün olarak değil parçaları içinde görmeye davet eder (1997: 23, 26, 35). Bu tespitlere ilave edilebilecek çok sayıda kişisel deneyimden söz etmek mümkündür. Hasta kimliği içinde derdini anlatmaya çalışan hemen

herkes, bu noktada kullanacağı perspektif ve dil ile ilgili bir sıkıntı yaşar. Gündelik dil kullanımı ve deneyimsel perspektif, sorunu dile getirmenin en kestirme yolu olsa da, doktor tarafından anlaşılamama riski taşır. Öte yandan tıbbi terminoloji içinde hastalık deneyiminin aktarılması da risklidir; çünkü hasta bu dili ve jargonu kullanma yetkisine ve otoritesine sahip değildir. Gündelik süreçlerde hemen hepimiz, doktorların en sevmediği hasta tipinin bilgili hasta olduğu cümlesini duyarız. Bu da şüphesiz, hem bedenimizle ilgili söz hakkının doktora verilmiş olmasıyla ve hem de doktorların bakış açısından hastanın diğer tüm insani ve sosyal yönlerinden soyutlanmış bir biyolojik beden olarak tanımlanmasıyla ilişkilidir.

Bedensel sınırlarımızın korunması ya da bedenimize dokunulması ile ilgili hassasiyetlerimiz aynı zamanda kendilik sınırlarımız ile ilgili hassasiyetlerimizin bir göstergesidir. Bu nedenle bizim için bedensel sınırlarımızın ihlali istisnai kişiler ya da durumlar dışında çoğunlukla taciz ya da tecavüz olarak değerlendirilir. Bu istisnaya sahip olan kişilerden biri de doktordur. Muayene de bu istisani durumlardan biridir. Bedenselliğimizin sosyo-kültürel olarak kontrol altına alınan, baskılanan, gizlenen tüm boyutları muayene sırasında transparan bir açıklıkla ortadadır. Young'ın (1997) görüşüne göre bu durum, uygunsuz yakınlaşmalar riski taşır ve bu yönüyle de kendilik için bir tehtid oluşturur. Bizce hasta deneyimi açısından bu, savunmasızlık ve utanma duyguları biçiminde yaşantılanır. Young'a göre, tam bu noktada tıp, sosyal kendilik olarak bedeni bir inceleme nesnesine dönüştürerek, bedenleşmiş kendiliğe yönelen bu tehtidin yönünü değiştirir. Bunun için doktor, muayene sırasında her türlü göz temasından kaçınır. Doktorun muayene sırasında teknik jargon kullanması hastayı söylemden dışlar. Muayene sırasında hastanın duyumlarını ya da acısını dışavurması doktor tarafından hoş karşılanmaz ya da göz ardı edilir. Çünkü hastanın acısını tanımak, hastanın beden içindeki varlığını tanımak olacaktır. Aynı şekilde hastanın kişisel hikayeler anlatması doktorlar tarafından hoş karşılanmaz; çünkü, hikaye anlatımı medikal gerçeklik ve gündelik sosyal gerçeklik alanları arasındaki devamlılığa işaret eder ve doktorlar hikaye anlatımını tıbbi alanın kesintiye uğratılması ve bu alana tecavüz olarak algılar. En genel ifadesi içinde, tıbbın nesneleştirme yönündeki baskısı subjektivitenin nesneleştirilme çabasıdır; diğer bir deyişle, hissetmeyi, düşünceyi, içsel süreçleri beden maddesi içine koyma çabasıdır.

Katharine Young çalışmasında bedenin tıbbi söylem tarafından nesneleştirilmesiyle ilgili çarpıcı tespitlerde bulunur; ancak Young'ın genel olarak beden yaklaşımıyla ilgili bazı problemler vardır. Young'a göre beden söylemsel olarak şekillendirilir; beden pratik içinde bizim bedenlerimiz haline gelir. Buna göre subjektivite pratik bir evren içinde materyalize olmaktadır. Böylece kişi kültürün bedeni üzerindeki kazımalarını bedensel bir hafıza olarak taşır. Buradaki ilk sorun, bedene söylem dışında bir varlık alanı tanınmıyor olmasıdır. Buna göre bedenlerimiz söylemsel biçimlendirme içinde bizim haline gelmektedir. O zaman bedenlerimiz bizim haline gelmeden önce kime aittir?

Bedenler var olmak için söyleme gerek duymazlar. Ancak tüm söylemler gerekçelendirilmek ve geçerli kılınmak için bedene ihtiyaç duyarlar. Bedenin varlığını söylem içinde kabul etmek, söylemi de subjektivite ile eşitlemek ve subjektiviteye izin verilmeyen tıp gibi alanlarda bedenin aşırı derecede nesneleştirildiği yönünde bir korku ortaya çıkarır. Bizim bu noktada merak ettiğimiz, bedenin materyal düzeyde algılanmasının aşırı derecede bir olumsuzlama olduğu yönündeki söylemin altında hangi söylemin yattığıdır. Bedenin bir yandan kültür tarafından daha az fakat tıp tarafından daha fazla söylemsel biçimlendirmeye maruz kaldığını iddia etmek için geçerli bir neden yoktur. Bedeni kıymetli kılan şey, üzerine geçirilen kendilik değildir; onu temel bir varoluşsal zemin yapan şey tam da kendisini ve işleyişini algımızın odağından uzaklaştıracak derecede mükemmel işleyişidir ve böylelikle bizim diğer soyut ve algısal kavramları üstlenmemize tanıdığı imkandır. Dolayısıyla bizce Young, tıbbın bedeni aşırı nesneleştirmesi ve subjektif deneyimi kesintiye uğratması ile ilgili aşırı bir kaygı duymaktadır. Çünkü, teorik olarak mümkün gibi görünse de, yaşamın deneyimsel akışı bağlamında bir kişinin bir söylem altında bütünüyle materyalize edilip kendiliksiz bir bedene indirgenmesi mümkün değildir. Öyle görünüyorsa, bu mutlaka harici bir gözlemin iddiasına dayanır. Deneyimsel boyutta, kavramsal boyutta olduğu gibi kendilik-beden ayrışması kesin bir biçimde mümkün değildir. Dolayısıyla tıbbın bedeni nesneleştirmesi eğilimi yönündeki bir gözlem aynı zamanda bizim bedeni ağırlıklı olarak söylemsel bir varlık olarak görme eğilimimizi ortaya koymaktadır.

Kültür ve tıp bedenin söylemsel olarak yapılandırılması açısından iki ayrı iktidar odağı olsa da, aynı zamanda bilimsel gerçekliğin temsilcisi olma iddiası ile tıbbi söylem, ürettiği metaforlar ve bu metaforlar yoluyla beden algımızı belirlemesi nedeniyle kıyas götürmez bir yapılandırma gücüne sahiptir. Tıbbi söylemin üstünlüğü hastalıklara şifa bulmasından ziyade, bilimsellik iddiasına ve bizim bu iddiaya koşulsuz şartsız atfettiğimiz doğruluk ve güvene dayanır.

Hakikat algısını biçimlendiren geleneksel ve dinsel kaynakların yetki ve otoritesinin bilime aktarılmasıyla birlikte, bilimsel söylem gerçeklik algısına yön vermeye çalışan tüm diğer iktidar odaklarının meşruiyet aracı haline gelmiştir. Bu aşamadan sonra bizler için bedenimiz ve kendilik algımız, bilimin ortaya koyduğu söylemlere göre algılanmalıdır. Bu söylemsel biçimlendirme bağlamında tüm bilimsel disiplinler işbirliği içinde çalışırlar. Susan Ritchie'nin (1993: 214-215) belirttiği gibi, tıp fiziksel bedeni klinik söylemin nesnesi olarak icad ederken; felsefe bedeni, insani bireyin güçlü, eşsiz ve bütünüyle idealistik olarak tahayyül eden burjuva öznesine hizmet edecek bir şekilde tanımlar. Bu disiplinler yalnızca birbirleri için birbirlerinin gerekliliğini icad etmezler fakat birbirlerinin varlığına bağlıdırlar. İnsan öznesinin bedeni aştığı nosyonu, ilk önce bedene gösterilen dikkat olmaksızın düşünülemez. Dolayısıyla, ne zaman ki patoloji bedende konumlanmıştır, bedenden fazlasının kategorisi, Kartezyen ruh ya da fiziksele indirgenemeyecek insan özü olarak, düşünülebilir olmuştur. Nüfuz edilemeyen, anatomik olmayan insan öznesi icad edildiğinde, tıp beden iddiasında, insani bilimler de eşsiz biçimde ve ampirik olmayan biçimde insani olanın iddiasında bulunmuştur.

Tıbbi söylem ve pratiğin aristokrat bir söylem olduğunu ve bu nedenle de otoriter, monolojik, tek anlamlı ve kutsallaştırılmış olduğunu belirten Young'a göre, bu söylem sıradan söyleme göre özel ve hiyerarşiktir (1993b: 118-124). Tıbbın üstünlüğe, kutsallığa ve dokunulmazlığa dayanan bu söylemi, her etkili söylem gibi, kendini doğallaştırmak, gerekçelendirmek ve normalleştirmek için bir kültürleştirme mekanizması kullanır. En yalın ifadesi içinde bu, tıbbi söylemin kendi kültürünü ve folklorunu inşa etmesidir. Bu folklor bir yandan temelini oluşturan üstünlük söylemine dil, davranış, görünüş, inanç, bilgi, hafıza vb. buyutuyla maddi bir gerçeklik kazan-

dırırken; öte yandan kendi söylemine uygun özneler üretir. Tıbbi söylem çerçevesinde inşa edilen folklor, bu bağlamda, çoğu bileşeni ve unsuruyla hekimlerin üretilmesi olarak zihinsel, bedensel, duyusal ve duygusal bir insan formasyonu sürecini içerir.

Tıbbi söylemin tarihsel süreçte bedenin makine ve kişiselliğinden arındırılmış nötral bir nesne olarak görülmesi üzerindeki güçlü etkisi, yalnızca tıbbın rasyonel metodlarla elde ettiği objektif beden bilgisine dayanmaz. Tıbbi söylemin beden üzerindeki yapılandırıcı gücü, kaynağını, inşa ettiği ve derin bir şekilde ritüelize edilmiş hekim folklorundan ve bu folklorun ürettiği özneler olarak hekimlerden alır. Bu açıdan hekim folkloru tıbbın ürettiği beden anlayışının neden bu kadar güçlü ve kemikleşmiş bir niteliğe sahip olduğunun ve bunu besleyen mekanizmaların neler olduğunun anlaşılması açısından oldukça önemlidir.

Tıp bilimi ve pratiğinin tarihsel serüveni, temsil ettiği söylemlerin beden anlayışını genel olarak nasıl biçimlendirdiğini göstermektedir. Bununla birlikte hekim folkloru, bize daha özelde tıbbi söylemin bu anlayışı tesis etmek için öncelikle kendi icra öznelerinin (hekim adayı ve hekimlerin) bedenleşme deneyimlerini ve beden algılarını nasıl dönüşüme uğrattığını gösterir. Bu bağlamda, Türkiye'de bugüne kadar hekim folkloru ile ilgili yapılmış en kapsamlı çalışma olarak Pınar Karataş'ın (2017) çalışması, hekimlerin beden algısının formasyonu ile ilgili oldukça önemli bilgi ve tespitler içermektedir.

Karataş'a (2017: 86-87, 524) göre, hekim folklorunun formatif kurucu bileşeni üstünlük ve kutsallık anlayışına dayanan meslek kimliği algısıdır. Hekim olacak öğrenciler eğitim süreçlerinin başlarından itibaren bu mesleki üstünlük söylemi ile karşılaşmakta ve kendilerine ne denli önemli bir mesleği icra edecekleri ve dolayısıyla ne denli önemli kişiler oldukları hissettirilmektedir. "Mesleklerin en yücesi"nin bir mensubu olduğu kendisine bildirilen hekim adayı, böylelikle üstün meslek kimliği inşasının oluşumu sürecine girmektedir. Adayın içine girdiği dünyanın tüm folklorik unsurları ona "İnsanlar ikiye ayrılır; doktorlar/hekimler ve diğerleri" söylemini hatırlatır. Bu söylemin ortaya koyduğu anlayışa göre, diğer meslekleri icra edenler de hayat kurtarabilir; ancak hiçbiri aktif olarak bedene müdahale yoluyla ölüme sebebiyet verecek sorunu ortadan kaldırmak ve kişinin hayatını kurtararak acılarını dindirmek noktasında hekim ile kıyaslanamaz.

Hekimliğe geçiş sürecinde aday üstünlük söylemiyle zihinsel ve duygusal motive edici bir formasyona tabi tutulur; ancak bu motivasyon kendisiyle birlikte adaydan bedel olarak kendi bedenleşme deneyiminin ve beden algısının ortadan kalkmasını talep eder. Hekim olmak adına ödenmesi gereken bu bedel, adayın kendi bedenini kişiselliğinden, sosyo-kültürel ve öz-belirlenim söylemlerinden, mahremiyetinden ve dokunulamazlık sınırlarından feragatini içerir. Karataş'ın (2017: 360) belirttiği gibi, hekimin ödemesi gereken bu bedel hekim folkloru içinde ritüelize edilmiş bir yapıda karşımıza çıkar. Adeta şok tedavisi izlenimini veren bu ritüel pratikler, eşzamanlı olarak hem bir geçiş riti hem de tıp folklorunun temelini yapılandıran "kıdem" sisteminin içselleştirilmesi işlevi görür. Bu pratikler, çoğunlukla kıdemli hekimler tarafından çömezlere yapılan şakalardan oluşur. Karataş'ın tespitlerine göre bu şakaların yoğun olarak yapıldığı tıbbi branşlar daha çok tıbbın genel beden söyleminin daha net olarak görülebileceği cerrahi branşlardır. Örneğin bu şakalarda, çömezin hiç beklemediği bir anda pantolonu indirilmekte ve cinsel bölgesine batikon sürülmektedir. Böylelikle çömezin kişiliği ve ruhu geri plana itilerek önce sadece beden haline getirilmekte ve ardından bedensel kontrol ve mahremiyet sınırları ihlal edilmektedir. Buna ilave olarak, bu şakalar üst düzeydeki kişilere değil alt kademedeki kişilere yapılmakta, böylelikle kişinin statüsü şakanın biçimi ile de vurgulanmaktadır.

Her ne kadar tıp pratiği diğer tüm bilimsel disiplinlerden daha belirgin şekilde kanlı ve canlı insan bedenleriyle iç içe olsa da, bir tıp öğrencisinin insan anatomisi ile ilgili algısını ve imgelemini yapılandıran kaynak, materyal bedenler değil; fakat söylemsel bir yapılandırmanın ürünü olan anatomi atlaslarıdır. Armstrong'un belirttiği gibi, tıp öğrencileri anatomik atlas'ı bedenin bir temsili olarak görmek üzere değil; fakat bedeni atlas'ın bir temsili olarak görme yönünde eğitilirler (1983: 2). Dolayısıyla, tıp söylemi, klinik gözetim olarak pratikler içinde kendini göstermeden evvel, önce metinselleştirilir ve estetize edilir. Öğrenciler uygulamaya geçmeden önce atlasları okumakla başlar (Ritchie 1993: 210).

Tıp öğrencilerinin zihinsel ve bedensel formasyonu içinde bir diğer önemli aşama ölü bedenlerle karşılaşmadır. Bu karşılaşma, öğrenciler için nesneleştirmeyi gerektiren tıbbi dünya görüşüne girişin bir ritüeli gibidir. Hart ve Timmermans'ın (2012: 233) belirttiği gibi,

bu eğitim ve deneyimin en önemli getirisi, sıradan insan yaşamı ve deneyimini, ölümün ve hastalığın profesyonel bir soğukkanlılık ve mesafe içinde algılandığı evrenden ayırmaktır. Korku ve iğrenme duyguları bu süreçte yerini nesnel bir perspektife ve rahatlığa bırakır. Bu rahatlık ve nesnel tavır doktor haline gelmenin önemli bir aşamasıdır.

Bedenlere ve özellikle ölü bedenlere karşı soğukkanlılık geliştirmek hekim formasyonu içinde bedenin kişiselliğinden arındırılması sürecinin bir parçasıdır. Bu süreçte hekim folklorunun şaka mekanizması, yalnızca içsel bir tepkisizliğin geliştirilmesini değil fakat aynı zamanda dışsal bir tepki ile bu duygunun doğru tavır olarak pekişmesini ve normalize edilmesini sağlar. Karataş'ın (2017: 361) tespitlerine göre bu tür şakalar, kadavradan kesilen çeşitli organların kişi farkında olmadan onun cebine konulması şeklinde gerçekleşmektedir. Bu organlar kulak, parmak gibi organlar da olabilmekle beraber daha çok penisin kesilerek kadınların cebine konulmaktadır.

Tıbbın hiyerarşik ve özel evreni içinde öncelikli amaç tıp öğrencilerinin zihinsel ve bedensel dönüşümünü sağlamaktır. Bir bakıma çömezlikten başlayarak uzmanlığa doğru giden bu dönüşüm süreci, bir uhrevileştirme sürecidir. Tıp öğrencilerinin otoriter söylemin temsilcileri haline getirilmesi sürecinde tıp dilini öğrenmek bu uhrevi dünyaya girişin temel bir aracıdır. Bu nedenle Latince gündelik konuşmanın bayağılığından ve sıradanlığından arınmış yüksek ve saf bir dil olarak tıp evreninin sınırlarını bir üstünlük iddiası ile çizer. Daha önce belirttiğimiz gibi, Young (1997) açısından hastanın gerçek yaşama ait dilinin ve dolayısıyla kişiselliğinin yok sayılması işlevi gören bu dil, hekim folklorunun kendi bağlamında hekimler için ideal hekim olmanın başlıca göstergesidir. "Halk gibi, sokaktaki insan gibi ya da kamyoncu gibi" konuşmamak anlamına gelen bu dil, Karataş'a (2017: 425-429) göre, hasta üzerinde hekimin otoritesine duyulan güveni ve kendisine gösterilen saygıyı arttırmaktadır. Bu noktada, anlaşılmaz bir dil kullanmak ulaşılmaz bir bilgiye sahip olmak izlenimi vermektedir.

Makine metaforu, Descartes'tan beridir tıbbi söylemin beden anlayışını biçimlendirmiş olmakla birlikte, bu metaforu hekim folkloru içinde de görmek mümkündür. İnsan bedeninin makine ya da motora benzetilmesi durumu, Karataş'a (2017: 324-325) göre özellikle hekim fıkralarında karşımıza çıkmaktadır. Bu fıkralarda mekanik

motor ve insan bedeni, hekim ile tamirci arasında bir benzerlik kurulmaktadır. Bu fıkralarda bir yandan tıbbın beden algısı ortaya konmakta, bir yandan da, tamiricinin motor tamirini, çalışmasını durdurarak yapması, fakat hekimin motoru çalışır durumdayken tamir etmesi durumu üzerinden hekimin mesleği ve yaptığı iş üstünlük söylemi içinde vurgulanmaktadır.

Tıbbi söylemin bedeni kişiselliğinden çıkararak nesne konumuna indirgemesi, şüphesiz hastanın kişiselliğinden çıkarılmasına ve hekim folklorunda görüldüğü gibi, biraz da "tektipleştirilmesine ve olumsuzlanmasına"[6] bağlıdır. Bu mekanizma içinde eşzamanlı olarak hem beden insani boyutundan sıyrılmakta, hem de bu insanilik kendisiyle empatik bir deneyimsel yakınlık kurulamayacak boyutta stereotipik kalıplaşmış bir tip boyutuna indirgenmektedir. Bu tektipleştirme aynı zamanda hekimin de kendisini diğer insani boyutlarından ve kimlik algılarından uzaklaşarak hekim kimliğine girişini kolaylaştırmaktadır. Bu noktadan sonra hekim ve hasta ilişkisi, intersubjektif bir bedenler ve deneyimler-arasılık olarak değil; fakat tip-beden ve bedensiz objektif akıl arasındaki mesafeli ilişki haline gelmektedir.

Bu bağlamda, başından sonuna kadar zihinsel, duygusal, duyumsal bir dönüşümü gerektiren tıp mesleğinin, diğer tüm meslekler-den daha zengin, ayrıntılı ve bağlayıcı bir folklora sahip olması ve bu kültürleşmiş mekanizma içine derin bir şekilde gömülmüş olan tıbbi söylemin beden algısının da kemikleşmiş olması hiç şaşırtıcı değildir.

---

6 Karataş'ın tespitlerine göre, hekim folklorunu oluşturan anlatılarda "hastaların bir karakterden çok tip olarak çizildiği görülmektedir. Her ne kadar hekimlerin meslek düsturlarından olan 'Hastalık yoktur hasta vardır' sözü hastanın bireyselliğine vurgu yapsa da, anlatılarda hasta daha çok bireyselliğinin ötesindeki tipleşmesiyle dikkat çeker. Hekim anlatılarında karşımıza çıkan ve aynı tavrı sergileyen hastalar, adeta tüm hekimlerin karşısına çıkan tek bir hasta izlenimini yaratmaktadır. Anlatılarda hastalar genellikle bilgisizlikleri ve cehaletleri ile yer almaktadır. Komik vaka anlatılarında ve fıkralarda ilaç kullanımı ve tedavileri yanlış anlamalarıyla cehaletleri, şiddet anlatılarında anlayışsız, saygısız ve saldırgan tutumları, trajik vaka anlatılarında zavallı durumları ile çizilmektedir. Hekimler ise kendilerini bu anlatılarda genel itibari ile sağlık sisteminin mağdurları olarak inşa etmektedir. "Zorluklara mücadele eden, tahammül sınırı geniş" ve son dönemlerde şiddetin artmasıyla birlikte "mağdur" konumundaki hekimler, hasta için türlü fedakârlıklara katlanırken gerektiği gibi saygı görmediklerini ve emeklerinin hiçe sayıldığını ifade etmektedir" (2017: 309, 345)

Medikal Söylemin İcadı Olarak Patolojik Beden(ler)

Tıbbi söylemin temelini oluşturan makine metaforu, insan bedeninin hem mekanik bir işleyiş içinde görülmesini ve hem de parçalı bir sistem olarak gerektiğinde müdahale edilebilecek, parçası çekip çıkarılabilecek ve tamir edilebilecek bir nesne olarak görülmesini sağlar. Bu metafor genel olarak tıbbın hastalık ve hasta kavramlarını tanımlama biçimiyle ilgili bilgiler ortaya koyar. Her ne kadar bizler gündelik deneyimlerimizden hareketle hastalığın ve hasta olmanın gayet basit ve sabit bir tanımı olduğunu düşünsek de, bilimsel ve profesyonel bağlamda hastalığın ve hastanın tanımları tarihsel olarak çeşitlilik gösterir.

Altında yatan Kartezyen dualizm ile uyumlu olarak Batı tıbbı hastalığı bedenin "patolojik" bir durumu olarak görür. Bu anlayış içinde fizyolojik patoloji olarak tanımlanmayan durumlar psikosomatik olarak görülür ve "herşey kafada" söylemi içinde değerlendirilerek gerçek dışı ilan edilir (McGuire 1990: 286). Tıbbi söylemin patoloji nosyonunu bu noktada iyi anlamak gerekir. Çünkü Ritchie'nin (1993: 216-217) belirttiği gibi, patoloji yalnızca insan bedeni üzerinde bulunan bir şey değildir; fakat insan bedeni olarak kazınan bir şeydir. Patoloji ilk önce metin olarak varolur ve ardından bedenin fizikselliğine konulacak ve kazınacak bir soyutlama olarak iş görür.

Modern tıp modeli içinde beden ve kendilik ayrı ve farklı varlıklar olarak anlaşılır; hastalık ya bedende ya da akılda ikamet eder. Sosyal ilişkiler daha kısmi, parçalanmış ve durumsal olarak görülür-genel olarak sağlık ya da hastalık ile bir devamlılığı olmaksızın değerlendirilmektedir. Buna karşın, pek çok etnomedikal sistem, mantıksal olarak, beden, akıl ve kendiliği ayırmaz ve dolayısıyla hastalık tek başına bedende ya da akılda konumlanmaz. Sosyal ilişkiler aynı zamanda bireyin sağlığı ya da hastalığına katkısı bağlamında anahtar olarak görülür. Özetle, beden kendilik ve sosyal ilişkilerin bir bütünleşmesi ve bütünlüğü olarak görülür. Beden, duygulara, isteklere ve ruhlar ve ölü atalar da dahil olmak üzere başkalarının eylemlerine duyarlı ve bağlıdır. Beden, koca ve kompleks bir makine olarak değil; evrenin bir mikrokozmosu olarak anlaşılır (Scheper-Huges & Lock 1987: 21). Geleneksel sistemlerde teşhis, çoğunlukla hastanın bütüncül olarak gözlemlenmesi yoluyla sezgisel-bütüncül bir yargıda bulunma şeklinde gerçekleştir (Polunin 1977: 88).

Turner'a (1996: 198-203) göre, "illet" (disease) ve "hastalık" (illness) arasındaki çağdaş ayrışma, hukuk, din ve tıbbın profesyonel ve kültürel olarak ayrışmasının bir fonksiyonudur. Bu bağlamda, illet, biyolojik normdaki bazı bozulmalara işaret eder; hastalık ise sağlıksız olmanın kamusal boyutunu ortaya koyan bir sosyal rol olarak, hastalığın ve sağlıksız olmanın kişisel deneyimidir. İllet doğaya; hastalık ise kültüre aittir. Sosyal hastalık ve doğal illet arasındaki ilişki, toplumun sekülerleşmesi bağlamında görülmek durumundadır. Bu argümanı ortaya koymak için, üç ideal tipik toplum arasındaki farklılıkları göz önüne almalıyız: modern-öncesi, geçiş ve modern. Argümanın esası şudur ki: tıp, ahlakın sosyal koruyucusu olarak dinin yerini almıştır. Bu yer değişimi, "bedenin ve toplumun medikalizasyonunu içermektedir" (Zola 1972).

İlletin bir dil, bedenin bir gösterimleme/temsil ve tıbbın da politik bir pratik olduğunu belirten Turner'a (1996: 205, 206, 213) göre, dinsel normların tıbba transfer edilmesiyle birlikte tıp iddia edildiği gibi nötral bir illet bilimi olarak normallik kriteri sağlayarak hukukun ve dinin ırzına geçmiştir. Tıp, geçmişin kollektif bilincine alternatif olarak illet dili tarafından maskelenen bir ahlak ve düzen çerçevesi sunmuştur. Geçmişte Hristiyan teoloji çerçevesinde ruhun hastalığının bir işareti olarak görülen illet, günahkara verilen bir ders olarak teolojik önemini yitirmiş ve doğal bir varlık, biyolojik çevre içindeki bir sürece indirgenmiştir.

Bu bağlamda karşımıza çıkan en önemli sorun sağlık ve hastalık tanımlamalarının yalnızca biyolojik düzleme indirgenmesi değil; fakat bu indirgemenin başlı başına toplumsal sınıflandırma kategorileri ortaya çıkarması ve bunları bilimsel söylem içinde gerekçelendirmesidir. Çünkü sağlık ve hastalık aynı zamanda normalliğin ve anormalliğin tanımlanmasıdır, birey olarak kabul görecek insanların ve toplumdan soyutlanması gereken insanların belirlenmesidir. Buradaki asıl tehlike, Polunin'in (1977: 86) vurguladığı gibi, bu kategorilerin bize dışardaki hayatta karşılığı olan gerçek ayrıştırmalara tekabül ettiklerini düşündürmeleridir. Foucault'nun yaklaşımından baktığımızda tıp pratiğinin bu etiketleri gerçekliklerle ilgili açıklamalar değildir; fakat belirli söylemlerin ürünleri, gücün ve bilginin etkileridir. Bu söylemsel yapılandırmaya tabi olan yalnızca sağlık ve hastalık değildir; çok daha kapsamlı olarak doğum, ölüm, kişi olma ve sosyal üyelik tıbbi söylemin patoloji mekanizması üzerinden işleyen söylemsel yapılandırmalarıdır.

Pek çok uzmanın ortaya koyduğu gibi, bilimsel tıbbın altın çağı, sağlık sisteminde ekonomik temelde meydana gelen değişimlerle ve kapitalist ekonomiye tam anlamıyla geçişle birlikte dönüşmüştür (Turner 1992: 135). Şüphesiz beden artık korkulacak tehlikeli bir şey olmaktan çıkmış ve bir haz kaynağına dönüşmüştür. Yeni medikal gelişmeler hem bedenle ilgili yaklaşımları daha rahat ve olumlu bir hale getirmiş hem de bedenin sekülerleşmesine katkıda bulunmuştur (Synnott 1993: 28). Bir başka açıdan, bilimsel tıp alanında doktorları karakterize eden profesyonel otonomi, aşamalı olarak yerini devletin yönlendirmesine bırakmıştır (Turner 1992: 138).

Gelişmiş endüstri toplumlarında sosyal ve kamusal yaşamın organizasyonunda meydana gelen, bireysel ve kollektif hoşnutsuzlukların dışavurulması için kullanılan geleneksel kültürel deyimlerin ortadan kalmasını içeren yakın dönem değişmeleri, tıbba ve psikiyatriye insani kaygı ve stresin şekillendirilmesinde ve tepki verilmesinde hegemonik bir rol çalmasına izin vermiştir. Hastalık somatizasyonu, bireysel ve sosyal yakınmanın dışavurulmasında hakim metafor haline gelmiştir. Olumsuz ve şiddet içeren duygular doktorlar ve psikiyatristler tarafından yeni hastalıkların semptomlarına dönüştürülerek şekillendirilebilmektedir. Hastalık deyimleri içine yedirilen yakınmalar, çağdaş gelişmiş emdüstriyel toplumlarda medikalizasyon ve hastalığın aşırı üretimi problemine yol açmıştır. Bu süreç içinde sosyal konsensusun failleri olarak doktorlar, sosyal çalışanlar, psikiyatristler ve kriminologlar hayati bir rol oynar. Bu bağlamda medikal gözetleme, aktif protesto biçimlerinin pasif arıza eylemlerine dönüştürüldüğü, kontrol edici bir gözetleme haline gelmektedir (Scheper-Huges & Lock 1987: 27).

Hedonistik reklamcılığın çağdaş çerçevesi içinde, "tüketim kültürü, bireyleri yaşlanma ve bozulmaya karşı mücadelede enstrümantal statejiler adapte etmeye teşvik eden ve bunu beden kendini dışavurmanın ve hazzın bir aracıdır nosyonuyla kombine eden, yaygın kendini muhafaza edici bir beden algısına yaslanmaktadır" (Featherstone 1982: 18). Turner'a (1992: 165) göre, güzel beden kültürü içinde kendini muhafaza etmeye ve kişisel bakıma yapılan bu yeni vurgu, Batı endüstriyel toplumlarında popülasyonun yaşlanmasıyla çok yakından ilişkilidir. Çünkü, yaşlanmanın kişisel imajında, aktiviteye, fitnese ve koruyucu tıbbi bakıma yapılan yeni vurgu ile bir değişim söz konusudur. Bu yeni materyalizmi, basitçe önceki beden

algılamalarındaki dinsellikten uzaklaşma olarak görmek yanlış olacaktır. Aslında şu şekilde yorumlanabilir ki, spora ve fitnese kendini adama durumu, çileciliğin dinsel alandan seküler alana transferidir.

En yalın ifadesi içinde Batılı kültür bağlamında hastalık bir anomalidir ve ortaya çıktığında kişisel projeler içinde gizlenmelidir. Çünkü artık bireyler sağlıklarından tek başına sorumludur. Modern dünyada hastalıklardan korunma ve iyileştirme algısının yaygınlığı ve de bireylerin sağlık durumlarından kişisel olarak sorumlu oldukları düşüncesi, sağlığı yüksek bir statü ile, hastalığı da düşük bir statüyle ilişkilendirme eğilimi ortaya çıkarmaktadır.

Arthur Frank'in (2008: 16) belirttiği gibi, bu yüzyılda hastanın yaman çelişkisi şudur ki; hastalar kendi sağlıklarından sorumlu olarak yapılandırılmışlardır ve dolayısıyla kendilerini suçlu hissetmektedirler ve eşzamanlı olarak kendilerini bedenleri üzerinde giderek daha az kontrol sahibi olarak görmektedirler. Fakat, hastalar kendilerini sorumlu hissederken, profesyonel tıp hastalığın nedenini hastaların kontrolünün ötesine konumlandırmaktadır.

Drew Leder'e (1990: 147) göre ise, çağımızda "hasta ölmüştür". Çünkü, tanı ve tedaviler acı içindeki hastadan ziyade, gözlemlenen lezyonlara, ölçülebilen niceliklere indirgenmiş durumdadır. Hastanın kendi deneyimi ve subjektif sesi medikal karşılaşma sırasında önemsiz hale gelmiştir. Tıp anormallikleri atomistik hastalık ve tedavi anlayışı içinde görmeye başaldıkça, hastanın sesi de kısılmıştır. Hastaya yaşayan, arzulayan, acı çeken bir varlık olarak muamele edilmediği, rıza aranmadığı, belirti görmeden gelindiği, uygun olmayan tedaviler belirlendiği zaman, gerçek iyileşme "makinenin tamirine" imkan verir.

Ancak tıbbın tahakkümü ile ilgili ne kadar teorik açıklama yapılırsa yapılsın, pratik düzlemde yarattığı yıkıcı sonuçlar kadın bedenleri bağlamında gösterilmeksizin anlaşılamaz. Çünkü, unutmamak gerekir ki, tıbbi söylemin norm olarak gördüğü insan bedeni erkek bedenini, patolojik olarak tanımladığı beden de kadın bedenidir.

Tıbbi Söylem İçinde Kadın Bedenlerinin Patolojikleştirilmesi

Kadınlar, geleneksel maskülen imgelemde yalnızca medeni ve sosyal tahakkümün kaçınılmaz ve gerekli aşağı varlıkları değiller-

dir; fakat aynı zamanda korku ve tiksinti nesneleridir. Kadınlar, erkeklerin olmadığı şekilde yalnızca bedenleridir; rasyonelliğin öncelendiği tüm alanlarda biyolojik olarak kadınların kaderi önceden belirlenmiştir. Kadınların mens olması, bedenlerinde bir canlı taşıyabilmesi ve doğurmaları, bedenlerinin tehlikeli, kontrol dışı ve aklın ötesinde ve karşısında konumlandırılması için yeterli neden oluşturmaktadır. Dolayısıyla kadın bedeni dikkat ve düzenleme talep eder (Shildrick & Price 1999: 3). Tarihsel olarak bu ataerkil ideoloji, kadınların tüm doğurganlık aşamalarının potansiyel olarak patolojik ve dolayısıyla da uzman (erkek) kontrolüne ihtiyaç duyar şekilde tanımlandığı bilimi ve tıbbı içine alan tüm sosyal kurumlara nüfuz etmiştir (Williams & Bendelow 1998: 114).

Medikal söylem, kadın bedenlerinin doğa ile ve doğa tarafından belirlendiği, istikrarsız ve güvenilmez, hastalıklı ve eksik olarak yapılandırılmasında önemli bir rol oynamıştır (Davis 1997a: 6). Medikal kültür, katılım bedeli olarak uyum ve onay telep eden güçlü bir sosyalizasyon sistemidir. Modern tıp biliminin pek çok elementi kişinin birliğinin parçalanmasına hizmet etmiştir. Bilim kişiye bir makine olarak muamele ettiğinde ve bedeni de mekanik manipülasyonlar yoluyla tamir edilebilecek bir şey olarak gördüğünde, duygularımız ya da başka insanlarla olan ilişkilerimiz gibi kendiliklerimizin diğer yönlerini yok sayar ve bizi de yok saymamız yönünde teşvik eder (Martin 2001: 13, 19-20).

Kadın bedenlerinin tıbbi söylem tarafından nasıl patolojik bir kategori olarak inşa edildiği ile ilgili en yetkin çalışmaları ortaya koyan Emily Martin'e göre, 17. Y.Y.'da Hobbes ve Locke'un yeni liberal iddiaları ve Fransız Devrimi, sosyal düzenin doğal düzen ile temellendirilebileceği ile ilgili şüphelere yönelten önemli faktörler olmuştur. Ancak 1800'lerden sonra sosyal ve biyolojik bilimler erkek üstünlüğünü kurtarma misyonu yüklenmiştir. 1800'lerle birlikte yazarlar cinslerin hem fiziksel hem ahlaki olarak karşıt olduklarını vurgulamaya başlamışlardır. Bu bağlamda ortaya çıkan şey; cinsel kimliğin karşıt cinse göre belirlenmesidir. İddia'ya göre, kadınların ve erkeklerin sosyal rollerinin temeli, bedenlerinin dikte ettiklerinin bir gereği olarak doğaya dayanmaktadır (Martin 2001: 31-32). Laqueur'in (1990) çalışmasına göre, kadın ve erkek bedenlerini hem fonksiyonel hem yapısal açıdan benzer gören uzun soluklu gelenek bir saldırıyla karşılaşmıştır. Artık tüm yazarlar kadın ve erkek ara-

sında keşfedilebilir biyolojik farklılıklar olduğu iddiasında bulunmaya başlamıştır.

Kadınlar daha çok doğal, bedensel fonksiyonların meydana geldiği aile ile ilişkilendirilmiş; erkekler ise iş-çalışma dünyası ile, yani kültürel, mental ve dolayısıyla çok daha yüksek fonksiyonların meydana geldiği alan ile ilişkilendirilmişlerdir. Dolayısıyla, biyoloji ile ilgili iddialar içinde kadınlarla ilgili doğal gerçeklerin cinsiyete dayalı sosyal katmanlaşmanın gerekçelendirilmesinde kullanılması hiç şaşırtıcı değildir (Martin 2001: 17). 19.Y.Y.'daki histeri'den ninfomanya'ya, 20.Y.Y.'da postnatal depresyon, mens öncesi sendormu, anoreksia nervosa ve menapoz varyantlarına, kadın bedenleri erkeklerden çok daha patolojik olmaya müsait olarak görülmüştür. Kadın bedeninin erkek bedenine göre doğaya daha bağlı olduğu yapılandırması, kadınların yüksek öğretimden uzak tutulmasının geçerli hale getirilmesinde oldukça enstrümantal olmuştur (Davis 1997a: 6).

Webster'a (2008: 329-331) göre, 19.Y.Y.'daki kadın biyolojisi ile ilgili kavramlar, kadınların sosyal rollerini çevreleyen ve kadınlarla ilgili bir ahlak bekçiliği ideolojisi ile yakından ilişkiliydi. 19.Y.Y. Amerikasında Viktoryen dünya görüşü, rasyonellik, bireyselcilik, bilimsel düşünce, ahlaki otorite nosyonları üzerine kurulu bir görüştü. İdeal Viktorya kadını, sezgisel, pasif, hassas, duygusal, besleyici-bakıcı ve domestik olarak algılanıyordu ve bu özellikler ona ahlaki bir üstünlük atfediyordu. Bu özsel nitelikler kadını endüstiyel toplumun mücadeleci gerçeklikleri karşısında uygun olmayan bir hale getirmişti. Kadının sahip olduğu nitelikler en iyi şekilde evlilik ve annelik kurumu içinde dışavurulabilirdi ve bu da kadını evsel bir ortama yerleştiriyordu. 19.Y.Y.'da rahim kadınlığın en önemli tanımlayıcısıydı ve menapoz kadınlığın sonunu işaret ediyordu, menapoz kadının yaşlanmasının habercisiydi.

Bu şekilde cinsler açısından sosyal ve kültürel farklılıklar, Laqueur'in (1990: 23) "karşılaştırılamazlık biyolojisi" dediği şeye dayandırılır olmuştur. Yumurtalıklar doğumun kontrol merkezleri ve kadınsallığın özü olarak tanımlanmaya başlanmıştır. Bu görüşler daha sonra menstruasyon ve hamileliğin normal bedensel işlevler olmasından ziyade bir anormallik ve hastalık olarak muameleye tabi tutulduğu 19. ve 20.Y.Y'da daha da güçlendirilmiştir. Ataerkil tıp içinde kadınlar yumurtalıkları ve rahimleri tarafından kontrol ediliyormuş

gibi görülmüş ve doktorlar baş ağrısından, boğaz ağrısına ve mide bulantısına kadar her türlü kadın şikayetinin arkasında doğurganlıkla ilgili rahatsızlıklar bulunduğunu iddia etmiştir (Ehrenreich and English 1974: 29). Bu durum da, menstruasyondan çocuk doğumuna, mens öncesi gerginlikten menapoza kadın yaşamlarının ve bedenlerinin gittikçe daha çok medikalize edilmesine yol açmıştır.

Özellikle kadın hastalıkları, sosyolojik olarak bağımlı olmanın ürünleridir. Histeri, depresyon, melankoli, agorafobia, anoreksia, otoritenin kamusal dünyası ve duyguların özel dünyasının ayrışmasına istinaden inşa edilmiş olan duygusal ve cinsel gerginlik ve kaygıların psikosomatik dışavurumlarıdır (Heller 1979). Hastalığın anlamı, kabul gören sosyal davranış kalıplarıyla ilgili sosyal gerginlikleri ve kaygıları yansıtır. Buna göre, histeri, profesyonel iş ortamında kendi bireysel bağımsızlıklarını dışavurma girişiminde bulunan orta sınıf kadınlarının sosyal olarak baskılanmasının bir metaforudur. Agorofobia, şehir ortamının belirsizliğini sembolize eder; market korkusu kadınları evde tutar; fakat aynı zamanda ev kadınının bakımı için erkeğin ekonomik kapasitesini onaylar (Turner 1996: 125).

Tıbbi söylemin kadın bedeni ile ilgili patolojik teşhislerinden en iyi bilineni histeridir. *Histeri* Eski Yunan tıbbına uzanan ve vücudun içinde patolojik biçimde dolaşan bir rahmin, uğradığı yerlerde bir dizi semptom ürettiği düşüncesine dayanır. Buna göre, rahim gırtlak bölgesine uğradığında sanki kişinin boğazı bir bilyeyle tıkanmış gibi (globus hystericus) boğulma, nefes alamama, tıkanma hissi yaratır. 17.Y.Y.'ın ikinci yarısından itibaren histerinin yeri rahimden beyne ve sinir sistemine kaymıştır. Histeriyi sinir sistemiyle ilişkilendiren yaklaşım 18.Y.Y.'da da devam eder; kadını "sinirli cins" olarak tanımlayan yaklaşımlar ortaya çıkar ve bayılmak, kendinden geçmek histeri semptomlarına dahil edilir. Aynı dönemde erkeklerde ortaya çıkan histerinin, bu erkeklerin kadınsı yapılarından, çekingen, ürkek, cilveli ve eksantrik özelliklerinden kaynaklandığı düşünülür. 19. Y.Y.'da Martin Charcot ve etrafındaki doktorlar görsel bir histerik imgesi yaratırlar. Histeri sistematikleştirilmiş duruşlar ve göstergeler ile hastanın bedeninin ve davranışlarının görünür yüzeyi olarak kurulur. Patoloji ikonları olarak kurulan kadın histeriklerin fotoğrafları kültürel dolaşıma girer; fakat sayıları çok az olan erkek histeriklerin fotoğraflarında yüzleri net olarak görülmezken, kadınların yüzleri net olarak sunulur. 1890'larda Pa-

ris'teki oyunlarda kabarelerde histerik kadın tiplemesi yaygınlaşır ve histerik kahkaha imajı popüler kültürün kadına yaklaşımının bir parçası haline gelir. Dönemin eril söylemi histeri bağlamında kadını bedenini sergileyen gösteri nesnesi, erkeği ise aklını kullanan, bakan özne olarak kurar (Çubuklu 2006a: 3-6).

Histeri, 19.Y.Y.'ın son çeyreğinde tıp söylemi tarafından bir kadın hastalığı olarak kurulur. Bu süreç aynı zamanda kadınların kamusal alanda seslerinin yükselmeye başladığı dönemdir. Bu süreçte, Freud, kendisine gelen kadınlardaki histerinin nedeninin, onların çocukluklarında babaları tarafından taciz edilmeleri olduğunu söyler. Ancak bu iddia nedeniyle Freud ağır eleştirilere maruz kalır ve mesleki hayatını tehlikeye atmak istemediği için çark edip baştan çıkarma kuramını terk eder. Yeni iddiasına göre, histerik kadınlar çocukluklarında babaları tarafından taciz edilmemişlerdir ve olay kız çocuklarının kurduğu fantezilerden kaynaklanır. Freud ve Breuer'in "Histeri Üzerine Çalışmalar"ı yayımlanır. Freud histerinin nedeni olarak çocuklukta yaşanan travmaları gösterir. Buna göre, söz konusu travmaların anısı bastırılıp bilinçaltına itilmiştir; ama daha sonra bastırılan travmanın fiziksel metaforları, bedensel semptomlar (öksürme, katılma, topallayarak yürüme, dilsel çarpıtmalar) biçiminde ortaya çıkmaktadır (Çubuklu 2006a: 6-8).

Şüphesiz feminist hareket, kadın bedenlerini rahimlerine indirgeyen ve rahim tarafından kontrol edilen bir patoloji kaynağı olarak inşa eden eril medikal söylem karşısında beklenen reaksiyonu göstermiştir. "Bizim bedenlerimiz, bizim kendiliklerimiz" sloganı ve fikri medikal bedene karşı gelişen feminist reaksiyonun taşıdığı "Ne olursa olsun benim bedenim benim" (Frank 1990: 131) anlamını ortaya koyar. "Bedenime yaptığın şeyi bana yapıyorsun" feminist iddiası hem tıbbın otorite ilişkilerini hem de medikal pratiğin ethosuna bir meydan okumadır (Lyon & Barbalet 1994: 53).

1960'lar ve 1970'lerdeki feminist hareket, 19.Y.Y.'ın kadın histeriklerini kadın kahramanlar, kız kardeşler olarak kabul eder. 1972'de Paris'teki kadın mitinginde "hepimiz histerik kadınlarız" sloganı atılır. Feminist teorinin histerik kadını sahiplenmesiyle, histerinin eril dilin dışında bir kadınsal ifade biçimi oluşturduğu, kadının gasp edilen dilinin ortaya çıkabilmesi için bir imkan yarattığı, onun preödipal dönemde annenin bedeniyle kurduğu ilişkiyle, bu döneme ait semiyotik dille bağlantılı olduğu ifade edilir. Bu bağlamda Luce

Irigaray fallik normlarına dayalı eril dilsel kodun dayatılmasıyla kadının sözsüz bırakıldığını, kadın histeriğin, bedensel bir söylemi ifade ettiğini, histerinin bir meydan okuma olduğunu söyler. Irigaray histeriğin taklitçiliğinin eril sembolik düzeni bozmadaki önemini vurgular. Buna göre histerik sistemce dayatılan kadınlık rollerini taklit ederek ve kadından beklenen hegemonik davranışları abartarak, uç noktalara taşıyarak egemen düzene uyumu meydan okumaya dönüştürür ve kendine ait olmayan eril dili taklit ederek onu karikatürize ederek şeklini bozar (Çubuklu 2006a: 11-12).

Histerik performansın yıkıcı etkisi değerlendirilirken, bizce dikkat edilmesi gereken çok önemli bir nokta vardır. Histerik deneyimin bir performans olduğunu söyleyebilmek için öncelikli olarak bu performansın tıpkı queer ve parodide olduğu gibi icracıların da bu performansı bilinçli ve istemli olarak gösterimlemeleri gerekmektedir. Ancak histerik durumda tıpkı anoreksia'da olduğu gibi, sağlıklı bir feministin harici olarak yaptığı gözlemden farklı olarak, deneyimlenen beden üzerinde ve bilinçte acı verici bir etki söz konusudur. Diğer bir deyişle burada protest bir faillik ve bilinçli bir performatifliğin var olduğunu iddia edebilmek için deneyimleyen öznelerin bakış açısının onayına ihtiyaç vardır.

Tıbbi söylemin patolojikleştirme mekanizması çerçevesinde karşımıza çıkan bir diğer kadın bedeni *"nenfomanik"* bedendir. Bir başka deyişle bu, kadının cinsel arzusunu tehlike kaynağı olarak görmek demektir. Buna göre kadın aklı yerine rahmi tarafından kontrol edildiği için onun şehveti kolayca patolojiye dönüşebilmektedir. 18.Y.Y.'ın erkek doktorlarına göre, yüksek kalorili ve baharatlı yiyecekler ve et vücuttaki kan miktarını arrtırmaktadır ve böylece kadınlar nenfomaniye daha açık hale gelmektedir. Bu noktada doktorlar, nenfomaninin sonunun ölüm, fahişelik ya da akıl hastanesi olacağı yönünde kadınları uyarırlar. 19.Y.Y.'ın hakim söylemine göre kadınlar aslında erkeklerden daha az cinsel arzuya sahiptir; ancak kadınların patolojik cinsellik olarak nenfomaniye kapılması daha kolaydır. Bunu çözmeye çalışan yüzyıl jinekolojisi nonfoman teşhisi konulan kadınların yumurtalarını almayı bir çözüm olarak görür. Nenfomaninin kurumsallaştığı bu dönemde hastalığın tedavisi için uzmanlaşmış tıbbi kurumlar ve akıl hasatneleri açılır. Nenfomanik teşhisi konulan yoksul kadınların akıl hastanelerine kapatılması önemlidir; çünkü onlar toplumdaki namuslu ve orta sınıftan

kadınlara da bu hastalığı bulaştırabilirler. Yüzyılın sonunda, Gustave Bouchereau nonfomaniyi muhtelif zihinsel rahatsızlıklarla, zeka geriliğiyle, histeriyle, epilepsiyle, felçle, beyin dejenerasyonu ile ilişkilendirmiştir. Ama daha da önemlisi aynı dönemde doktorlar nenfomanları lezbiyenlerle ve fahişelerle bir arada gruplandırmaya başlamıştır. 20.Y.Y.'a gelindiğinde psikolojik yaklaşımların etkisiyle nenfomani önce psikoseksüel bir rahatsızlık olarak, ardından da cinsel bağımlılık olarak tanımlanır ve nihayet 1994'ten sonra kavramsal olarak terk edilmiştir (Çubuklu 2006c: 26-32).

Günümüze gelen süreçte tıbbi söylemin kadın bedenini nasıl patolojik hale getirdiğini daha iyi anlayabilmek için kendini bu konuya adamış olan Emily Martin'in temel tespitlerine değinmek gerekir. Öncelikli olarak şunu bilmek gerekir ki, biyolojinin bilimsel dili içinde cinsiyetçi stereotipler gizlidir. Bu dil içinde, örneğin yumurta pasif olarak tanımlanır, büyüktür ve hareketsizdir; sperm ise küçüktür ve aktiftir. Sperm genlerini yumurtaya aktarır, yumurtanın gelişimsel programını aktive eder ve bir hıza sahiptir, kuyruğu son derece güçlü ve etkilidir. Yumurta sperm tarafından kurtarılmazsa ölür gider; ancak sperm bir süre daha yaşayabilme kapasitesine sahiptir (Martin 2008: 176-178).

Martin'e (2001: 42, 77-78, 87) göre, bu metaforlar seti bir kez fizyolojik olayların tanımlanmasında temel olarak seçildikten sonra, sistemin temel organizasyonundaki değişimlerin algılanma biçimlerini derinden etkiler ve etkilemiştir. Bu bağlamda tıbbi metaforlara en yoğun olarak maruz kalan kadınlar bu metaforları bilimsel gerçeklik olarak eğitim ve sosyalleşme sürecinde içselleştirmiş olan kadınlardır. Geniş kapsamlı derlemeler yürüten Martin'in tespitlerine göre, kadınlar tarafından kullanılan merkezi imgeler şunlardır: Beden, kendiliğin uğraşması gereken bir şeydir; bedenin kendilik tarafından kontrol edilmeye ihtiyacı vardır; beden kadına sinyaller gönderir; menstruasyon, menapoz, doğurma, bunlar (kadının yaptığı değil) kadına olan durumlardır; menstruasyon, menapoz ve doğum kasılmaları kendilikten ayrıdır. Bunlar, "kasılmalardır" "ateş basmalarıdır"; bunlar gelir, kadın onları alır. Martin'in tespitine göre, kadınların menstruasyon, menapoz ve doğumdan söz ederken tarif ettikleri bu kendiliğin bedenden ayrışması durumu, sezeryan'dan söz ettiklerinde ekstrem boyutlara ulaşmaktadır. Tüm bunlar, medikal bilimin kadınlara rahimin istemsiz bir kas olduğu yönündeki dayatmasının sonuçlarıdır.

Şüphesiz Martin'in (2001: 31-35, 45-46, 50, 176-177) de işaret ettiği gibi, modern tıbbi söylemin el attığı ve patolojik olarak tanımladığı durumlardan ilki *"menstruasyon"*dur. Tbbi söylem içinde kadınların menstruasyon döngüleri doğum yapma amacı doğrultusunda yumurtlamak ve döllenme için hazırlanmak söylemi içinde tanımlanmaktadır. Bu bağlamda döllenme meydana gelmediğinde menstruasyon bir başarısızlık, moloz gibi görülür. Menstruasyon yalnızca üretmede başarısız olan bir üretim sistemi açısından değil; fakat aynı zamanda araya gitmiş bir üretim açısından değerlendirilir. Ancak erkeğin spermleri boşunalık söylemi içinde tanımlanmaz. Menstruasyonun patolojik bir süreç olarak tanımlandığı dönem yine 19.Y.Y.'dır. Daha önceki dönemlerde kanın saf olmadığı yönündeki söylem bu kez yerini sürecin tamamının bir hastalık olduğu düşüncesine bırakmıştır. 19.Y.Y. yazarları menstruasyonun elden ayaktan düşürücü ve hasta edici doğasını ve özellikle kadınların yaşamı ve aktiviteleri üzerindeki olumsuz etkilerini vurgulamışlardır. Menstruasyonun patolojik olarak görüldüğü bu dönemde, menapoz da hastalıkların arttığı bir kriz dönemi olarak görülmüştür.

Martin'e (2001: 47-48, 101, 103) göre, menstruasyona atfedilen başarısız üretim imajının bir nedeni de, menstruasyon sırasında kadınların kontrol dışı bir yıkıcı duygu içinde olmalarıdır. Bu süreçte kadınlar, doğurmazlar, türün devamlılığını sağlamazlar, bebekle birlikte evde kalmaya hazırlanmazlar, erkeğin spermeleri için korunaklı ve sıcak bir rahim sağlamazlar. Menstruasyonu tanımlamak için tıbbi metinlerde kullanılan kesilme, ölme, kaybetme ve kovma gibi terimler nötral terimler değildir. Tabii ki, tüm tıp metinleri bu tür negatif terimlerle dolu değildir. Fakat, kabul görmemiş kültürel tavırlar değer atfedici sözcükler yoluyla bilimsel yazıma sızabilirler. Martin'in derlemelere dayanan tespitine göre, pek çok kadının menstruasyon ile ilgili hisettiği en olumlu duygu, onlara kendilerini kadın olarak hisettirmesidir. Bazen bu tanımlayıcı karakteristik yakın bir şekilde bebek sahibi olabilme ile bağlantılandırılmaktadır. Menestruasyonun bir zorluk olarak ve kadınlığın bir işareti olarak tanımlanması tüm derlemelerde ortak olarak çıkmaktadır. Diğer yönler sınıf faktörüne göre değişiklik göstermektedir.

Sınıf faktörünün algı üzerinde yarattığı farklılığa değinen Martin'e göre, çalışan sınıfa mensup kadınların diğerlerine göre medikal menstruasyon görüşünü daha az ortaya koymalarındaki farklılık,

bu sınıfa mensup kadınların bilimsel dağarcığa sahip olmamaları, bilimsel tıbbi metinlerle haşır neşir olmamaları ve okul eğitiminden uzak olmalarına dayandırılabilir. Fakat derlemeler şunu çok açık şekilde ortaya koymaktadır ki, bu kadınlar başka şeyleri gayet kolay ve rahatlık içinde açıklayabilmektedir ve kitaplardan edinilen bilgileri bütünleştirebilmektedir. Bu noktada Martin'e çok çarpıcı gelen, bu kadınların hegemonik bilimsel görüşe direniş göstermeya daha yatkın oluşlarıdır; çünkü bu görüş onlara hiç anlamlı gelmemektedir, suçlayıcıdır ve negatif bir bakış açısı içermektedir. Orta sınıfa mensup kadınlar bilimsel modele daha çok itimat ediyor gibi görünmektedir. Çalışan sınıf kadınları belki de toplum içindeki üretim işinden daha az kazandıkları için, üretim modellerinin bedenlerine uygulanmasını reddetmektedir (2001: 110).

Medikal söylemin bir diğer patolojik icadı *"pre-menstrual-adet öncesi sendrom"*dur. Buna göre, bu sendrom kendisini, kadınlarım muzdarip olduğu fiziksel, duygusal ve davranışsal semptomlar olarak ortaya koymaktadır. Odak noktası menstruasyondan, menstruasyondan birkaç gün öncesine kaydığında, kadınların evlerinin dışında çalışıp çalışamayacakları anahtar mesele idi. Genel kabule göre bu sendromu ilk olarak tanımlayan kişi 1931'de Robert T. Frank olmuştur. Premenstual sendrom ile ilgili en dramatik patlama 1970'lerden sonra ortaya çıkmıştır (Martin 2001: 113, 117-120).

Neredeyse tüm feminist uzmanların vurguladığı gibi, premenstrual sendromun etkilerinin vehamet derecesi kadınların kamusal yaşam ve iş yaşamına dahil olmaları faktörüyle yakından ilişkili olmuştur. İş gücünün gerekli olduğu noktada bu sendromun etkileri daha az vurgulanırken, özellikle ikinci dalga feminist hareketten sonra daha çok vurgulanmaya başlanmıştır.

Martin'e (2001: 135-136) göre premenstrual sendrom ile ilgili kadınların ifadelerine ve yazılanlara bakmak, toplumumuzda erkek otoritesinin doğallığını, onun görünmezliğini ve gözden geçirilmemiş, sorgulanmamış doğasını görmenin kesinlikle bir yoludur. Çünkü dikkatlice bakarsak kadınların bile bu süreci bir isyan, direniş ve savaşta olma sözcükleriyle tanımladıklarını görürüz.

Günümüzde kadının mens olması ile ilgili temsillerin nasıl eril bir söyleme dayandığını görmek için yalnızca reklamlara bakmamız yeterlidir. Sözümona bu reklamların bazıları hijyenik ürünle-

ri pazarlarken eril söylemin bir üretimi olarak sınırlandırılmışlık imgesini altüst etmeye çalışmakta ve bu ürünlerin kullanılmasıyla kadınların 365 gün rahat ve aktif olarak yaşama katılabileceklerini iddia etmektedir. Görünüşte özgürlük vadeden bu söylem, eril dilin stereotiplerini kullanarak dikkatleri söylemin kendisinden çok özgürleşme vadeden tüketim ürünlerine çekmektedir. Böylelikle eril söylem özgürleşmenin bir önkoşulu olarak kalmakta ve bir hedef şaşırtmacası altında yıkıcılığını sürdürmektedir. Aynı şekilde pek çok reklamda kadınların mesn dönemlerinde sinirli, depresif, karasız, duygusal ve edilgen oldukları yönündeki eril streotipler, elinde bir çikolata ile kadının kapısını çalan bir erkeğin mutluluk vadeden varlığıyla ekişmektedir. Ne de olsa depresif olmak kadın için bilimsel bir gerçekliktir ve bunun çözümü ancak bir eril kurtarıcılığa dayanmaktadır. Bunların dışında gündelik iletişim süreçlerinde neredeyse her kadın, agresif tavırlar sergilediği zaman çevresindeki erkekler tarafından ya "muayyen gününde" olmakla, ya "gerginliğini alacak bir erkeğin hayatında olmamasıyla ya da histerik olmasıyla", ya "annelik duygularını tatmin edememesiyle" ya da "menapozda olmasıyla" etiketlenmektedir. Normal şartlarda eril kimliğe atfedilen tüm bu agresif dışavurumlar, bir kadın tarafından sergilendiğinde, doğrudan patolojik ve olumsuz olarak yaftalanmaktadır.

Menstruasyondan sonra patolojik hale getirilen bir diğer süreç *doğum*'dur. Graham ve Low'un (2008: 190-193) belirttiği gibi, çağdaş Batı toplumunda bir kadının doğurma zamanı ile ilgili kültürel beklentiler yüksek oranda kadın bedenleri ve doğurganlık süreçleri ile ilgili medikal söylem tarafından şekillendirilmektedir. Kadınların doğurgan bedenleriyle ilgili medikal söylemler bu şekilde kadınların kendi doğurma deneyimlerini şekillendiren çok önemli sosyo-kültürel bir faktör olmaktadır. Tıp bilimine göre, kadının doğurma deneyimi yaşına göre ve tıbbın uygun olarak belirlediği yaşta deneyimlenir. Bu söylem içinde kadınlar 13'lerinde mens olurlar, 20'lerinde doğururlar ve 45'lerinden sonra da menapoz girerler. Bu süreçler kadınların yaşamlarında geçtikleri statü dönemlerini işaretler: çocukluktan kadınlığa, kadınlıktan anneliğe ve annelikten işlevsiz olarak tanımlanan yaşlılığa. Ne zaman ki bir kadın doğurganlık süreçleriyle ilgili deneyimlerini sosyo-kültürel beklentilerin dışındaki daha erken ya da daha geç bir zamanda deneyimler, normların dışında bir konumda bulur kendisini. Bir kadın doğurma

sürecini zamansız olarak yaşarsa, statü değişimi süreçlerinde bu kadına eşlik edecek ritüel pratik ve bilgiden ve yardımdan da mahrum kalır. Zamansız doğuran kadının bedeni kültürel bir anomali haline gelir ve Douglas'ın deyimiyle sanki sosyal sitem içinde kendisine bir yer bulamaz ve bu nedenle de marjinal bir varlık haline gelir.

Martin'e (2001: 54-63) göre, doğumun tıbbi değerlendirmesini anlamak için Batı düşüncesi ve tıbbının gelişiminde bedenin bir makine olarak görüldüğünü göz önünde bulundurmamız gerekir. Bu mekanik metafor önce 17. ve 18. Y.Y. Fransız hastanelerinde meceresına başlamış olmakla birlikte, pek çok iddiaya göre 20.Y.Y. medikal pratiğini domine etmiştir. Buna göre kadın bedeni bir makinedir ve doktor da bu makineyi tamir eden, düzelten teknisyendir. Eğer doğurma bir üretim biçimi olarak değerlendirilirse, o zaman menstruasyon ve menapoz üretimdeki başarısızlık formu olarak görülebilir. Üretim metaforu, makine/mekanist metaforundan daha farklı çıkarımlar ortaya koyar. Bu bizim, acaba doktorun yalnızca bir mekanist mi yoksa bir fabrika yöneticisi ve hatta sahibi gibi bir şey olup olmadığını sormamıza izin verir. Eğer doktor bir müdür-yönetici ise, o zaman kadın da rahim makinesi, bebek üreten bir işçi-çalışan gibidir. Doktor olarak mekanist ve hasta olarak makine, bize her iki üretim alanında da benzer güç ve kontrol ilişkilerinin iş görüp görmediğini düşünmemizi sağlar. Eğer rahim belirli etkin iş standartlarına bağlı ise, o zaman bu noktada kadının rolü, rahim taşıyıcı bir pasif sağlayıcı olmaktadır. En nihayetinde tıbbi imgelem iki resim ortaya koymaktadır: bebek üreten bir makine olarak rahim ve bebeği üreten işçi olarak kadın. Bu durumda doktor da, bu iş sürecini yöneten idare eden kişidir.

Teknolojik imkanların gelişmesiyle birlikte kadının doğum süreci içindeki ve üzerindeki failliği giderek azalmıştır. Sezeryan doğum, bu noktada doğumun bedensel deneyimini teknik bir işleme indirgemektedir. Sezeryanla ilgili kadınların ifadelerine başvuran Martin, çoğu kadının bu doğum biçimiyle ilgili tariflerinin sünnet, tecavüz, iç organlarının çıkarılması gibi benzetmeler içerdiğini belirtir. Bu noktada Martin oldukça önemli bir vurgu yapar. Ona göre, şu gerçeği kaçırmamak gerekir ki, üretim araçlarına ve güçlerine erişimin son derece sınırlı olduğu bir toplumda, doğurmak, dünyada eylemde bulunmanın, bir kişinin yaşamını değiştirmenin, paylaşılacak bir kaynak üretmenin yegane yolu olabilir (Martin 2001: 84,

104). Dolayısıyla normal yollardan yaşanan bir deneyim olarak doğumun kadının elinden alınması bu fallik hissinin elinden alınması anlamına gelebilir.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, günümüzde hasta, medikal pratiğin tüm aşamalarından saf dışı edilmiştir. Ancak şüphesiz, pek çok uzmanın dikkat çektiği gibi, günümüzün teknolojik ve kapitalist medikal işleyişi kapsamında saf dışı edilen tek kişi hasta değildir; doktor da makinelerin ve çalıştığı kurumun sermaye sahibi olan işvereninin edilgen aracı haline gelmektedir. Muayene süreci bile artık online olarak, yüzyüze iletişim kurmadan gerçekleşebilmektedir. Öyle görünüyor ki, kapitalist bir gerçeklik rejimine tabi olan bir yaşamın fail konumunu koruyabilen tek iktidar biçimi sermayenin ve metanın kendisidir. İkinci konumda faillik sahibi olan ise, tüketim imkanlarını tüketicilere sağlayan sermaye sahibidir.

Kadının saf dışı bırakıldığı süreç doğum süreciyle sınırlı değildir. Kadının hamile kalmasıyla birlikte fetusun izlenmesiyle başlayan süreçte kadın bedeni adeta fetusun izlenmesi için görsel bir araç haline gelmektedir. Balsamo'ya (1999: 282, 287-288) göre, bu görselleştirme teknolojilerinin kullanılması, yeni kültürel kimlikler yaratır ve yeni güç faillerinin oluşumuna imkan verir ve müteakiben de, anacıl bedenin disiplini için yeni olasılıklar yaratır. Bu şekilde kültürel söylemler yalnızca materyal bedenlerin anlaşılmasını yapılandırmaz; fakat aynı zamanda bu bedenlerin özgürlüklerini sınırlar. Bedenin teknolojik parçalanması medikal parçalanması ile benzer yoldan işlev görür: beden parçaları nesneleştirilmekte ve kültürel anlam atfedilmektedir. Müteakiben, bu parçalanma, yalnızca farklı bedenlere değer atfetmeyen; fakat aynı zamanda geleneksel, düalistik cinsiyet doğalarına göre bedenleri yönlendiren ve işlemden geçiren, kültürel olarak belirlenmiş farklılık sistemine eklemlenir. Bu farklılaşma sistemi, cinsiyet kimliğinin düalistik kodlarının cisimleşmesi olarak sonuçlanan, materyal bedenin konum ve statüsünü belirler. Beden yeniden yapılandırmasının teknolojik olasılıklarına rağmen, biyoteknoloji söylemleri içinde kadın bedeni, ısrarla doğal, cinsel ve doğurgan olanın kültürel işreti olarak kodlanmaya devam edilmektedir. Şöyle ki, örneğin rahim, doğuracak-anacıl beden olarak kadın bedeni biçimindeki özcü bir kimlik algısını güçlendirecek şekilde kadın cinsiyetini sembolize etmeye devam etmektedir. Fetus'un ana rahmi içinde görselleştirilmesini sağlayan yeni üreme

teknolojilerinin çalışılmasıyla açık hale gelen şey, cinsiyet kimliğinin boş bir sayfasının olmadığıdır. Bizler her zaman ve zaten kazınmış bedenler olarak dünyaya geliyoruz.

Kadın bedeninin tüm boyutlarıyla medikal söylem tarafından işlevsiz ilan edildiği dönem *"menapoz"*dur. Menapoz da tıpkı kadınların üreme biyolojisinden kaynaklanan diğer olaylar gibi, anlamı ve değeri, içinde meydana geldiği kültür tarafından verilmektedir (Webster 2008: 329). Menapoz, doğduğu andan itibaren bedeninin doğurganlık süreçlerine indirgendiği kadının artık bu işlevi de yerine getirememesi nedeniyle bütünüyle boşu boşunalık haline gelmesini ima eder.

18.Y.Y.'ın sonlarına doğru menapoz patolojikleştirilerek, orta yaşlı kadınlarda görülen neredeyse tüm rahatsızlıkların (bayılma, bulantı, kusma, sersemlik hissi, baş ağrısı, hıçkırık, çarpıntı vb) nedeni olarak gösterilmeye başlanmıştır. Doktorlar kırk yaşın üzerindeki kadınlara seks yapmamayı, kumar oynamamayı, mastürbasyon yapmamayı, baharatlı yiyecekler yememeyi, aşk romanları okumamayı önereceklerdir. İffetli bir yaşam sürdükleri takdirde kadınların menapoz döneminden sonra uzun ve sağlıklı bir yaşam sürmemeleri için hiçbir neden yoktur. 20.Y.Y.'ın başlarına gelindiğinde, tıp literatürü menapozun nedeni olarak yumurtalıklardaki bozulmayı öne çıkarmaya başlamıştır. 1920'lerde menapozun yumurtalıkların salgıladığı dişilik hormonuyla ilişkili olduğu dile getirilmiş ve 1920 sonlarında östrojenin laboratuvarda ayrıştırılmasıyla birlikte 1940'larda menapoza yönelik hormon tedavisinde kullanılmaya başlanmıştır. 1963'te kitap yazan Robert Wilson'un söylediğine göre, menapoz vücuttaki östrojen eksikliğinden kaynaklanmaktadır ve östrojen tedavisi uygulandığı takdirde kadınlar ilelebet kadınlıklarını ve cinselliklerini koruyabileceklerdir. Wilson'un çözümü menapoz buhranıyla sarsılan orta sınıf ailesini kurtarmakla kalmıyor ekonomiye de katkıda bulunuyordu. Wilson büyük ilaç firmalarının desteğini alacak, medya onun görüşlerini popülerleştirecektir. Refah toplumunun kapitalizmi bundan böyle sadece kitlesel ölçekte buzdolabı, çamaşır makinesi, araba, televizyon satmakla kalmayacak kitlesel ölçekte östrojen satacaktır. 1960'larda östrojen eksikliğinin mutlaklaştırılmasından sonra ise kadın ölene kadar eril tıp söyleminin egemen olduğu terapi sektörüne bağımlı hale getirilecektir. 1970 ortalarında östrojen tedavisinin kansere neden olduğu yolundaki bulguların ortaya çıkmasıyla birlikte hormon tedavisi ru-

tin bir uygulama olmaktan çıkıp inişe geçmiştir. 1980'lerden sonra menapoz ve sonrasında kadının vücudundaki hormonal eksikliği gidermesi onun kişisel sorumluluğu haline getirilmiş ve büyük ilaç firmalarının, uzmanlar ve danışmanlar ordusunun eşlik ettiği terapi piyasası müşterilere dönüştürülmek istenen orta yaşlı kadınların hizmetine girmiştir (Çubuklu 2006b: 14-15, 19-23).

Martin'e (2001: 42, 45, 51, 177) göre menapoz dönemiyle ilgili negatif bakış açısı yalnızca toplumda yaşlanmakta olan kadınla ilgili olumsuz stereotiplerden değil; fakat bedenin hiyerarşik bir bilgi işleme sistemi olarak görülme mantığından kaynaklanır. Fonksiyonlar zayıflayınca sistemin üyeleri de düşüşe geçer. Menstruasyona uygulanan terimler bir başka şekilde menapoza da uygulanır. Menapoza atfedilen imgelemin bir parçası merkezi kontrolde meydana gelen bozulmadır. Bu imaja eşlik eden ise başarısız üretimdir. Menapozu, beden içinde bir otorite yapısının başarısızlığı olarak görmek, menapozla ilgili negatif görüşümüze katkıda bulunur. Menapozu olumlu ve hatta koruyucu olarak tanımlayan metinler varolmakla birlikte, mevcut pek çok açıklamada menapoz, yumurtalıkların östrojen üretmede başarısız olması durumu olarak tanımlanmaktadır. 1981 Dünya Sağlık Örgütü raporunda menapoz, östrojen azalımı hastalığı olarak tanımlanır. Martin tam bu noktada östrojenin daha fazla salgılandığını ileri sürmekten ziyade, bu metinlerin yazarlarının yumurtalıkların kadınsal hormon salgılamadaki düşüşün negatif yönlerini vurgulamayı seçmesine dikkat çekmek gerektiğini vurgular. Ona göre, gençler medikal modelin kontrol dışılık söylemine daha yakın bir duruş sergilese de, menapozda olan kadınlar bu şekilde görmek yerine, menapozu yeni bir enerji salınımı ve potansiyeli olarak görmektedir. Martin'in bu tespitleri bir kez daha feminist teori ve hareket için kadın deneyimlerine başvurmanın ne kadar önemli olduğunu ve söylemin yapılandırıcı etkilerini ve bu etkilerin çeşitlenen boyutlarını ancak fenomenolojik bir yaklaşımla ortaya çıkarabileceğimizi hatırlatmaktadır.

Medikal söylemin kadınların beden algıları üzerindeki yıkıcı etkileri bir tarafa bırakılacak olursa, yeri gelmişken kadın bedenselliği ile ilgili bazı direniş formlarından ve mahrem alanlardan söz eden uzmanların tespitlerine de değinmek gerekir. Bu bağlamda, Emily Martin kadın tuvaletlerinin bir direniş formuna imkan sağladığından söz eder. Buna göre, kadınların mestruasyon da dahil olmak üzere bedensel fonksiyonları ile ilgilendikleri bir alan olarak tuva-

lete yakından bakacak olursak, günümüzde geçmiş dönemlerden farklı olarak tuvaletler kadınların menstrual kanlarını saklama yerleri olarak değil yalnızca; fakat aynı zamanda fiziksel hareketlerinin epey sıkı şekilde kontrol edildiği bağlamlar içinde kadınların bir nebze otonomi kurdukları kendileri için bir oda olarak işlev gördüğünü söylemek mümkündür. Kadınların bedensel fonksiyonlarıyla ilgili utancının iki ucu keskin doğası bu bağlamda onların yararına çalışır. Eğer özel alanlar utanılacak ve iğrendirici olanın ilgilenilmesi için bir alan temin ediyorsa; o zaman bu özel alanlar yıkıcı yollardan kullanılabilirler (2001: 94-95).

Beverly Gordon (2003) ise kadınların sosyal dünyadan farklı olarak bedenleşmiş, holistik ve birbirine bağlanmış şekilde davrandıkları ve deneyimledikleri *dinlenme odalarını* ele alır. Kadınlar için sosyokültürel yaşamın normlarından bağımsız bir sahne arkası olarak işlev gören bu odalarda kadınlar bir yandan eğlenme ve mizah yapma imkanı elde ederken; öte yandan tüm bedensel duyulara hitap eden estetik bir ortam yaratırlar. Gordon'a göre bu ortamın en dikkat çeken karakteri samimiyet, rahatlık ve kolaylıktır; bu da bedenleşmiş niteliğinden kaynaklanmaktadır. Bu ortamın bedenleşmiş niteliği, bu ortamda paylaşılan deneyimlerin elementinin fiziksel olmasından kaynaklanır ve bu ortamda kadınların kendilik algısı somatiktir. Dolayısıyla kadınların birlik ve bağlantılılık hissi büyük oranda onların paylaştıkları fiziksel deneyime dayanır. Burada onlar beden ile ilgili rahatlıkla konuşabilmekte, deneyimlerini paylaşmaktadır. Bu ortam kadınların bedenleriyle kendilerini rahat hissettikleri bir yerdir. Bedenleşmenin kendisini ortaya koyduğu bir diğer şey de odanın kendisinin donatılmışlığıdır. Oda ve odanın içindeki nesneler giysiler giydirilmiş şekildedir. Bu şekilde oda onu kullanan kadınların ortak kadın kendiliğidir. Estetik/duyusal olarak nüfuz edilmiş bu dünya aynı zamanda duygusal bir dünyadır. Bu ortamda kadınların nesneler ile ilişkisi bir ürün ile olan ilişki olmaktan ziyade bir hediye ilişkisidir. Nesnenin hediyeleşmesi sürecinde nesne kişiselleşir; çünkü kavramsal olarak verene, alana ve aralarındaki bağa bağlanır.

Bezeme-desen pratiği ve kadın bedenleri arasındaki ilişkiyi ele alan Jane Przybysz'in (1993) tespitlerine göre, parçalanmış ve parçalayıcı gerçeklik ve kendilik deneyimine bütünlük, tutarlılık ve devamlılık sağlayarak ve kadın bedeninin kendi kendine yeterli, duyumsal ve arzulayan bir haz kaynağı olarak yeniden iddia ederek ve yeniden

çerçevelendirerek, Bezeme-Desen yapma potansiyel olarak kadınların kendiliklerini konuşan özneler olarak idrak etmelerini sağlamakta ve sosyal-politik failler olarak tarihin içine girişlerini işaretlemektedir. Desen yapma, tarihsel olarak Batılı ataerkil kültürlerde feminize edici bir kültürel aktivite formu olarak karşımıza çıkar. Buna göre desen yapma, kadınların ataerki altında sosyal ilişkilerle olan hastalıklarını iyileştirmek için kullandıkları beden uygulamasıdır. Freud ve Breuer, puritan aile yapısı, histeri ve dikiş-nakış arasında bir korelasyon görmüşlerdir. Bu durum kadın sağlığı için tehlike arzetmektedir. Diğer bir deyişle, bir beden uygulaması olarak dikiş-nakış kadın sağlığı ve aile sağlığı için potansiyel bir tehlike oluşturur. Çünkü bu öyle bir kafa durumu yaratır ki, burada kadınlar kendilerini erkeklerin erişimi olmadığı özel bir tiyatroda yaratıcı olarak deneyimler. Kadını erkek arzularının pasif nesnesi olarak konumlandıran hakim kültürel anlatıların düzene sokucu varlığı olmadan, erkek gözetiminin düzene sokucu varlığı olmaksızın, Freud ve Breuer kadınların hastalığa açık ve yatkın olduklarına inanmıştır.

Bu birkaç örnek şüphesiz kadın bedenlerinin mucizevi kurtuluşunu sağlayacak direniş formlarının tamamını ortaya koymaz. Ancak eril bir bilimsellik söylemi içinde gerekçelendirilmiş ve açıklanmış ve de bu nedenle bilimsel geçerliliği konusunda sorgulama gereği duyulmayan söylemsel inşaların yapı-bozumu ve yeniden yazımı açısından bu çalışmalar son derece önemlidir. Bu noktada biz, kadınların ve kadın bedenlerinin tahakkümüne katkı sağlamış tüm bilimsel anlatıların, bu kadar temel bir konu ile ilgili doğru yaklaşım sergilemedikleri noktada, dünyanın sırrını çözdüklerini iddia etseler bile asla kapsayıcı bir hakikat iddiasında bulunamayacakları kanaatini taşıyoruz. Bu noktada feminist gerçeklik vizyonunun kuşatıcılığının çok doğru anlaşılması gerekmektedir. Feminist vizyon safi bir kadın perspektifi değildir; erkek ve kadın için insan olma deneyiminin inşa edilmiş kategorilerden arındırılarak çok temel bir hak olarak "mutluluk" doğrultsunda özgürleşmesi çabasıdır. İnsan deneyiminin niteliğini tanımlayan yalnızca iki kategori vardır: acı ve mutluluk. Dolayısıyla bilimsel teorilerin neyi ne kadar açıkladıklarından ziyade, deneyimin bu iki niteliğine ne ölçüde katkı sağladıklarını da düşünmek gerek. Bunun için de insanlığın ilk bilimsel merakını harekete geçiren temel motivasyonları hatırlamak gerek.

DİN ve BEDEN

İnsanlık tarihinde bedenin görülme, algılanma, tanımlanma, anlamlandırılma, biçimlendirilme ve dışavurulma süreçleri üzerinde belirleyicilik etkisi öne çıkan en önemli faktör din ve inanç olmuştur. Dinin ve inancın bu biçimlendirici potansiyeli yalnızca dinin bir bedenleşme deneyimi olarak yaşantılanması ile ilgili değildir; fakat aynı zamanda insana varoluşunun temel bir boyutu olarak bedeniyle ilgili kozmolojik bir açıklama, anlam ve nedensellik sunması ile ilgilidir. İnanç sistemleri içinde bedenin tanımlanması, bu bağlamda, dünyevi ve aşkın bir hakikat algısı çerçevesinde bedenin tanımlanmasıdır. Şüphesiz günümüzde hakikat algısı yaşam deneyimimizin parçalanmışlığına paralel olarak kucaklayıcı ve bütünleştirici bir anlam çerçevesi oluşturmaktan oldukça uzaktır. İnsan her zaman evrenin ve kendi kökeni ile ilgili sorular sormuş ve bunları bağlantılı olarak bir bütün içinde cevaplamaya çalışmıştır. Arkaik süreçlerde insan varoluşun tüm boyutlarını birbiriyle ilişkili bir hakikat anlatısı içinde açıklarken; zamanla bu kutsal anlatı parçalanmış ve kutsallık diğer bilgi ve gerçeklik kategorilerinden biri haline gelmiştir. Bütüncül hakikat algımızdaki parçalanmanın en yıkıcı sonucu insanın evreni, doğayı ve kendisini ayrıksı varlıklar olarak görmesi ve bir sonraki aşamada da kendi varoluşsal bütünlüğünü akıl, beden ve ruh gibi ayrıştırıcı ve karşıt bileşenler olarak tanımlaması olmuştur. Artık aklın hakikati başka, bedenin ve ruhun hakikati başkadır. Bu parçalanmışlık içinde bilim akıl ve bedenin hakikatini, din de ruhun hakikatini açıkladığı iddiası taşımaktadır. Dolayısıyla arkaik toplumlarda beden mikrokozmos olarak görülürken; çağdaş toplumda beden hangi hakikat çerçevesinden bakıldığına bağlı olarak tanımı anlamı ve nedenselliği değişebilen bir fenomendir. Jonveaux'un (2015: 215-216) daha bilindik terimlerle ifade ettiği gibi, geleneksel toplumlarda dinsel ve seküler alan arasında keskin bir ayrım söz konusu değildir; mitler toplumun düzenini, onun içinde bireyin yerini ve bütün evreni bütün olarak açıklama işlevi görür. Dolayısıyla beden tanımlamaları bu bütünün içine so-

kulur, dinsel olarak biçimlendirilmiş bu dünya görüşü bağlamında beden evrenin dinsel düzeninin bir yansıması olarak işlev görür. Bu bağlamda beden yalnızca dine ya da dinsel kategorilere göre/içinde tanımlanmaz; fakat kendisi bu bütüncül dünya düzeninin yapısal bir parçasıdır. Bu nedenle de bedenin nasıl anlaşıldığı ve tanımlandığı, sosyal yaşamın çeşitli yönleri için önemli sonuçlara sahiptir.

İnanç sistemlerinin ve dinin beden ile ilişkisi oldukça ilksel bir niteliğe sahip olmakla birlikte; bilimsel düzlemde bu ilişkinin ele alınışı hem beden hem din çalışmalarının teorik yaklaşmlarına ve eğilimlerine bağlı bir seyir izlemiştir. Roberts'e (2006: 226) göre, din içinde bedenin tarihi, hem dinlerin kendi içlerinde ve hem de onların çalışılmasında kullanılan metodlardaki kompleks dikotomiler tarafından karakterize edilmiştir. Din'in çalışıldığı sosyal bilimler içinde, klasik formülasyonlardan (Freud, Marx ve Weber) günümüze değin, özellikle dinin bedenin sosyal kontrolü içindeki rolü üzerine odaklanılmıştır. Bu teorizasyonun içinde akıl/beden düalizmi vardır (McGuire 1990: 290). Öte yandan, din çalışmalarının tarihsel süreç içinde temel yoğunlaşma noktası resmi din, metin ve formal ritüeller olmuştur. Din çalışmalarının rasyonel akademik bir disiplin olarak görülmesi gerekliliğinden kaynaklanan bu yaklaşım içinde beden göz ardı edilen bir konu olmuştur. Ancak zamanla dinin tüm boyutlarıyla yaşanan bir deneyim olarak incelenmeye başlanmasıyla beden din çalışmaları içinde merkezi bir konu haline gelmiştir (Sachs Norris 2015: 325).

Dinsel Düşünce ve Deneyimin Bedensel Kaynakları

Din ve beden ilişkisinin pek çok boyutu olmakla birlikte bilimsel açıdan merak uyandıran sorulardan ilki, dinsel düşüncenin bedensel, biyolojik-nörolojik kaynaklarının olup olmadığıdır. Diğer bir deyişle, eğer din insani bir düşünce, duygu ve deneyim ise, bunun biyolojik temelleri var mıdır?

Bu soruya cevap arayan uzmanlardan biri olan ve dinin biyolojik bir alt katmanı olduğunu belirten Fuller'e (2008: 7-12) göre, din bedenin çevreye devamlı adaptasyonunun parçası olarak gerçekliği yeniden inşa etme çabası içinde evrimsel ve adaptif bir mirasın sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu sonuç, eşzamanlı olarak insan biyolojisi ve çevresi arasındaki etkileşimin ürünüdür. Her ne kadar mutasyonlar kendi sonuçlarını kestirme açısından kör olarak tanımlansa da, do-

ğal seçilim türlerin çevresel dünya ile olan daha gelişmiş ilişkilerine doğru eğilim gösteren kümülatif bir değişim ortaya koyar. Nöral yapımız, bütüncül bir biyolojik iyi oluşumuza yönelik şekilde gerçekliği yeniden inşa etmemizi sağlayacak şekilde evrimleşmiştir. Din, DNA'nın daha fazla DNA yapmayı öğrendiği bazı mekanizmaların efektif varyasyonudur.

Fuller'e (2008: 13-15) göre bu bağlamda evrim sürecinde insana kompleks organizasyon ve çevre ile ilgili bilgiyi işleme yetisi sağlayan "cerebral cortex"in ortaya çıkışı önemli bir aşamadır. Biyolojik olarak bize özgü olan, çevresel uyaranlara karşı içgüdüsel tepkilerimizi baskılamayı sağlayan cerebral cortex'e sahip olmamızdır. Bu durum davranışlarımız üzerinde bilişsel bir kontrol uygulamamızı sağlamıştır. Bu noktada insan beyni yalnızca genler tarafından kodlanmış bilgi tarafından kontrol edilmez; insan beyni plastiktir ve biçimlendirilebilir bir yapıya sahiptir. Kültür ise, biyolojik temellerini aşan bilgi toplama ve işleme için kompleks organizasyon ve sistem düzeylerine imkan sağlayacak şekilde genetik kodlarımızı bütünler. İnsan yalnızca hayatta kalma amacı taşıyan bir varlık değildir; insan aynı zamanda subjektif memnuniyetlerini geliştirmek isteyen bir varlıktır. Bu bağlamda dinin kendisi doğrudan evrimsel bir adaptasyon değildir. Tremlin'in (2006: 108) belirttiği gibi, dinsel düşünce diğer normal düşünce formlarının bir yan ürünüdür. Bilişsel yaklaşım açısından, insanlar dinsel düşünmek için evrimleşmemiştir; fakat dinsel düşüncenin kendisi, farklı fakat bağlantılı amaçlar için dizayn edilmiş normal mental yapılara ve süreçlere dayanır.

Dinsel düşüncelerin, çıkarımlar yapmak, faillik aramak, niyetleri sezinlemek ve gündelik problemlere pratik çözümler üretmek için doğuştan gelen mental kapasitelerden inşa edilen tahayyülsel ya da hipotetik yapılandırmalar olduğunu belirten Fuller'e (2008: 18-19) göre, bir düşünceyi dinsel yapan, şeylerin gerçek dünyada nasıl çalıştığına dair beklentilerimizi ihlal eden bir "insanüstü failliğe" olan inançtır. O zaman din, faillik arayışı için oldukça doğal ve sıradan bir kapasitenin oldukça spesifik bir varyasyonudur. Dinsel düşüncenin çeşitli insani ihtiyaçlara cevap vermesi, bu düşüncelerin insanlar tarafından neden icad edilmeye, kültürlerin bunları neden muhafaza etmeye ve bunların tarihsel değişim sürecinde neden hayatta kalmaya devam ettiğini açıklar. Belirli ihtiyaçlar, ilgiler ve motivasyonlar yalnızca dinsel yollardan karşılanabilir.

Fuller'e göre genetik ve nöroloji alanında yapılan bazı deneyler de dinsel düşünce ve deneyimin bedensel temelleri ile ilgili oldukça önemli sonuçlar ortaya koymaktadır. Bunlardan biri Dean Hammer'ın spiritüel deneyim ve inançla ilgili spesifik bir gen olduğunu ortaya koyduğu çalışmasıdır. Hamer'ın argümanına göre, spiritüellik, kendilik algımız ya da hissimizde belirli türden değişimlerle ilişkilidir. İnsanlar, yaratılışın bütünü ile bağlantı içinde hissetmeleri bakımından spiritüeldir. Bilincimizi, özellikle de kendilik algımızı düzenleyen belirli beyin süreçlerini belirlemek için Hamer nörobilime döner. Onun keşfine göre, VMAT2 olarak bilinen belirli bir gen, beyin süreçlerini düzenleyen monoaminlerin azalıp-çekilmesini ve akışını etkilemektedir. Bazı kişilerde VMAT2 monoamine sinyallerinde daha az değişimler yapar ve bu nedenle bu kişiler kendiliği çevreleyen dünyadan ayıran çok daha keskin ve ayrı sınırlara sahip bir kendilik algısı inşa ederler. Böyle bir kişinin spiritüelliğe kendini bırakması ya da kaptırması kolay değildir; çünkü kendini evrenle bağlantıda hissetmez. Ancak, diğer kişilerde VMAT2 geni, bilinç üzerinde daha güçlü etkiler yaratmak için dopamine, seratonine ve noradrenaline neden olarak, monoamine sinyallerinin çok daha dramatik olmasına neden olur. Hamer'a göre, sonuç beynin ön ve arkası arasındaki iletişimde radikal bir değişimdir ve bu bireyde çok temel bir haz, kendini gerçekleştirme ve huzur hissi yaratır. Hamer'a göre genler ve çevre insan davranışı üzerindeki etki bağlamında kombine çalışır. Buna göre bu bulgular, kişisel deneyim ve kültürel çevre tarafından şekillendirilen spiritüel inanç için bir yatkınlığı gösterir. Spiritüel bilinç durumları, bize zor deneyimler karşısında direnme ve tahammül etme isteği vererek insanlara doğuştan gelen bir optimizm hisssi sağlamıştır. Bu yönüyle de inanç bireysel ve kollektif olarak hayatta kalma şansımızı yükseltmiştir. Genetik tek başına dinsel davranışı açıklamaz. Genlerimiz inanma yönünde bir yatkınlık sağlar; ancak bize neye inanacağımızı söylemez (Hamer 2004: 8, 139, 215; Fuller 2008: 75-77).

Benzer bir başka çalışma da *"Tanrı Neden Gitmeyecek: Beyin Bilimi ve İnancın Biyolojisi"* (2001) adıyla Andrew Newberg, Eugene D'Aquili ve Vince Rause tarafından yapılmıştır. Onlar, bir deney ile spiritüel deneyim içinde iken kişinin beyninde neler olduğunu görmek istemişlerdir. Tibet Budist rahipleri için mumlu ve tütsülü bir oda hazırlamışlar ve deneklerden derin mistik deneyime daldıklarında

haber vermelerini istemişlerdir. Mistik duruma geçtiklerinde Newberg onlara beyin taramasını yapabilmek için bir kimyasal enjekte etmiş ve SPECT tarayıcısı yoluyla bu sırada beyinlerinde neler olup bittiğini görmeye çalışmıştır. Bulgularına göre, meditasyon, beynin dikkatle ilişkili bölgesi olan frontal kortekste kan akışını hızlandırmış ve yükseltmiştir. Bu durum, onların beklentileriyle uyumludur. Beklemedikleri ise, aynı süreçte, posterior superior parietal lob içinde konumlanan oryantasyonla ilişkili bölgede beyin aktivitesinde bir düşüş olmasıdır. Bu beyin bölgesi, kendiliğimizin fiziksel sınırlarını hissederek fiziksel uzam içinde kendimizi konumlandırma yetimizle ilişkilidir. Onlara göre, bu iki değişim birlikte kişinin bilinci üzerinde oldukça derin bir etki yaratmaktadır. Eğer kişinin dikkat süreçleri yükselip, bir taraftan da kendilik sınırlarını tanımlamak için kullandığı bilgide azalma olursa, beyin oldukça farklı bir kendiliğin çevresindeki dünya ile olan ilişki imgeleri inşa eder. Bu bağlamda eğer oryantasyonla ilişkili bölge bütünüyle kapanırsa, kişi kozmik bir farkındalık ya da bütünleşmiş bir varlık olarak tanımlanabilecek mistik bir deneyime sahip olabilir. Nöropsikolojik yaklaşım tüm dinlerde evrensel olarak mevcut olan çekirdek elementleri belirlemeye yardım edebilir. Buna göre, kültürel olarak çeşitli ve farklı yollardan dışavurulan tüm mitler, ritüeller ve mistik deneyimler materyal olarak aynı olan nöropsikolojik durumlara bağlıdır.

Tüm bu bulgulardan hareketle dinsel düşünce ve deneyimin bedensel bir temeli olduğu ve bunun da bedenin biyolojik ve nöro-psikolojik kapasitesine dayandığı söylenebilir. Ancak şüphesiz dinin bedenleşmiş bir fenomen olduğu iddiası meselenin nasıllığını ortaya koyan çok daha kapsamlı ve karmaşık bir boyutu olduğunu ima eder. Bu bağlamda bedenleşmiş bir fenomen olarak din ne yalnızca biyolojik bedenle ne de yalnızca soyut bir dinsel düşünceye indirgenerek açıklanıp anlaşılamaz. Mellor'un vurguladığı gibi, dinin bedenleşmiş doğası sosyo-kültürel yapılandırmacılığa direniş göstermekle birlikte safi bir fizyolojik indirgeme içinde de açıklanamaz. Her ne kadar bedenleşme üzerinde yoğunlaşmak gerekli bir şekilde, dinlerin öncelikle bilişsel soyut inanç sistemlerine bağlı olarak açıklanabileceği görüşünü reddetmeyi içerse de; aynı şekilde bedenleşmiş din deneyimi içinde bilişsel faktörlerin önemli rol oynadığını göz ardı etmek de yanlıştır (2007: 599, 603). Bu bağlamda

deneyimin kırçıl alanına girilmiş olunmaktadır ve bu kırçıl alanda dinsellik akıl ve beden, düşünce ve duygu, duyum ve eylem olarak ayrıştırılamayacak bütüncül bir bedensel bilme deneyimi olarak yaşantılanır. Archer'in (2000: 184) deyişiyle, din kutsal ile ilgili önermesel bir bilgiden ziyade kutsal için bir hissetmeyi, soyut prensiplerin bilişsel kabulünden ziyade spiritüel bir bilme deneyimini içine alır.

Dinsel Kimliğin, Anlamın ve Deneyimin Aracı Olarak Beden

Hiçbir dinsel sistem bedenin aracılığı olmaksızın kendisini gerçekleştirme aşamasına getiremez. Dinsel sistemlerin kendi hedeflerine ulaşmalarında beden en temel araçtır. Bu bağlamda beden, dinsel iletişim süreçlerinin hem temeli, hem kanalı, hem ürünüdür. Beden, dil ve deneyim, içkinlik ve aşkınlık, belirlenimsellik ve belirsizlik, geçmiş, şimdi ve gelecek gibi farklı oluş ve bilme alanları arasında aracılık etme kapasitesi sayesinde dinler içinde önemli işlevler görür. Beden hem aşkınlık deneyimine ve hem de bireyin kendisi dışındaki topluluğun bir parçası olma deneyimine aracılık eder. En genel ifadesi içinde beden bir araç olarak işlev gördüğü ve bu nedenle dünyaya ve onun hakkında bildiklerimize şekil verdiği için, bedensel deneyim içinde kazanılan görü ya da gerçeklik, bedenleşmiş varoluşumuzda izlerini bırakır ve bu şekilde de belirli bir somutluluk ve materyallik kazanır (Ornella ve diğer. 2015: 15-21).

Bedenin dinsel sistemler içinde bir iletişim aracı olduğunu belirten Ornella ve diğerlerine (2015: 14-15) göre bedenin bu işlevi basit bir anlam aktarımından daha fazlasını ima eder. Çünkü bedenin buradaki iletişimselliği anlam yapılandırmasına aktif bir şekilde katılımı demektir. Bedenler pasif nesnelerden ziyade aktif failler olarak, iletişim sürecini yaratıcı bir sürece dönüştürürler. Diğer bir deyişle, bedenler bir dinsel sistemin inşa edilmesi için uysal inşaat blokları değillerdir. Belirsizlik ve çok anlamlılıkları yoluyla/içinde iletişim süreçlerinde kendi dinamiklerini geliştirirler ve üzerlerine kazınandan çok kendi hikayelerini anlatırlar. Bu bağlamda bedenler yalnızca sosyo-dinsel söylemlerin sonuçları değillerdir; fakat dinsel anlamın yapılandırmasına ve transferine dahil olan aktif katılımcılardır.

Beden aynı zamanda dinsel sınırların işaretlenmesi, ayrılması ve onaylanması işlevi görür. Dinsel kimliklerin sınırlarını oluşturan semboller beden yüzeylerinin donatılması, beden modifikasyonları,

bedensel hareketleri vb. yoluyla dışavurulur. Bu bağlamda beden hem dinsel inanç ve düşüncelerin ve hem de dinsel inancın birey tarafından deneyimlenme ve sahiplenilme boyutlarının dışavurulmasında temel bir iletişim aracıdır. Dinsel kimliğin beden üzerinden nasıl dışavurulacağını belirleyen temel faktör söz konusu inanç sisteminin insan bedeni ile ilgili kozmolojik açıklamasıdır. Pek çok inanç sistemine bakıldığında bedenin nadir olarak kendi haline bırakıldığı görülür. Beden çoğunlukla ruhsal tekâmüle, spiritüel geçiş aşamalarına, kutsal ile yaşanan deneyimlere göre, dönüşmesi gereken zâhiri bir boyuttur. Dinsel sistemlerin çoğunun bileşeni olarak bâtın-zâhir ilişkisi, bu bağlamda dinin neden bir bedenleşme deneyimi olarak görülmesi gerektiğini ortaya koyar.

Mellor'a (2007: 587, 600) göre deneyim nosyonu bu bağlamda oldukça önemlidir. Çünkü bütüncül bir deneyim olarak din, dikkatimizi bedenleşmeye yöneltir. Deneyim üzerine yoğunlaşılarak inançların ve pratiklerin bedenleşmiş doğası açıklanabilir. Dinsel deneyim, belirli beyin fonksiyonları, duygular ya da biliş içinde konumlandırılabilecek bir şey değildir; çünkü, dinsel deneyim biyolojik, sosyal ve dinsel fenomenler arasındaki kompleks etkileşimler yoluyla/içinde oluşan ve ortaya çıkan bir fenomendir.

Mellor'un vurgusu oldukça önemlidir; zira spiritüel ya da dinsel deneyim yaşayan hemen herkes çok iyi bilir ki, bu deneyimleme sürecinde aşkınlık ya da kutsal ile kurulan ilişki ne yalnızca bir düşünceye, bir duyguya, bir duyuma ya da bir eyleme tam olarak karşılık gelir. Burada yaşanan bütüncül ve etkileşimsel bir deneyimdir.

Leder'e (1990: 168) göre, Batı'da spiritüel deneyim, bedensel alana karşıt ve ondan ayrı olarak düşünülmüştür. Bir tehtid olarak Kartezyen beden anlayışı oldukça uzun bir felsefik/teolojik geleneğe dayanmaktadır. Bu bakış açısı, bedensel pratiklerin spiritüel yaşamını deneyimlemezi engelemekte ve bizi fiziksel çervreye karşı körleştirmektedir. Bedensellik spiritüel deneyim için basitçe bir engel değildir; yerine onun gerçekleştirilme süreci için merkezidir. Dinsel ritüel ile ilgili Zuesse şöyle belirtir: "Ritüel bedene dayanır ve ritüeli anlamak istiyorsak dinsel deneyimin bir aracı olarak bedeni ciddiye almalıyız... Çoğu ritüel sembolizm, yeme, cinsellik ve acı gibi en basit ve en yoğun duyumsal deneyimlere dayanır. Bu deneyimler, bedensel farkındalığın temel formları haline gelecek şekilde sıklıkla tekrar edilirler ya da beden tarafından yinelenir. Ritüel içinde bun-

lar kutsalın sembolik deneyimlerine ve hatta kozmik dramanın kendisi biçimine dönüşürler" (Zuesse 1987: 406).

Dinsel sistemler bedenleşme formları ve deneyimleri üzerinden bedenleri şekillendirirler. Bu şekillendirme yalnızca yüzeysel bir boyuta sahip değildir; fakat aynı zamanda düşüncelerin, duyguların, anlamların, eylemlerin dinsel doktrinlere göre şekillendirilmesidir. Mellor'a (2007: 587, 596, 598) göre, beden dinsel olmayı başkalarını taklit ederek öğrenir. Diğer bir deyişle, dinsel yaşam, insan deneyimini ve eylemini belirli yollardan yeniden oluşturan belirli mimetik modellerin uyarlanmasını içerir. Bu yeniden inşa, yalnızca bedensel eylem ve içsel konuşma yoluyla geliştirilen uygulayımsal bilginin aşamalı olarak yığılması değildir; fakat çok daha radikal yoldan bedenleşmiş habitus'un yeniden şekillendirilmesidir.

Bu bağlamda mimetik eylemler dinsel bir bedenleşme modeli sağlar. Kollektif ve kalıplaşmış özellik gösteren bu bedenleşme modelleri yalnızca dinsel topluluğun spiritüel senkronizasyonu için değil; fakat aynı zamanda bireyin kendi spiritüel deneyimi için güvenilir bir hareket noktası olarak işlev görmesi bakımından önemlidir. Kalıplaşmış semboller, eylemler ve bedenleşme formları bir yandan bireye kendisi dışındaki kollektivite ile ortak bir deneyim ve anlam paylaşmasına imkan tanırken; öte yandan bireye sabit bir deneyim ve anlam dayatmaksızın kendi kişiselliği çerçevesinde dinsel deneyimini yaşantılama ve anlamlandırma imkanı sağlar. Bireye kendi deneyimi ve anlamı için tanınan bu sembolik imkan, aynı zamanda performatif bir potansiyele sahiptir. Dinsel sistemler bedenleşme üzerinden gerçekleşme aşamasına getirilirler. Bu icrasal zorunluluk bir yandan dinsel doktrinlerin bedenlere kazınmasını sağlarken; öte yandan dinsel doktrinlerin performatif deneyimsellik süreci içinde sorgulanmasına ve değişmesine neden olur. Bu, spiritüellik ve dinsellik derecesinin neden sembolik eylemler ve görünüşlerden hareketle çıkarsanamayacağını göstermektedir. Çıkarsanamaz; çünkü subjektif deneyim için ortak ve kalıplaşmış sembol ya da eylem yalnızca bir hareket noktasıdır. Bu aşamadan sonra deneyimsel boyut başlar ve burada ne duygular ne düşünceler ne de anlamlar denetlenemezler.

Dinin beden üzerindeki şekillendirici etkilerini "beden pedagojisi" adını verdikleri bir yaklaşım çerçevesinde inceleyen Mellor ve Shilling'e (2010: 28-30) göre, din kültürel olarak tasdik edilmiş

bedenleşmiş kendilik ve dünya yönelimleri üretme potansiyeline sahip, içkin sosyal gerçekliklerin bir konfigürasyonu tarafından karakterize edilen bir sosyal olgu olarak görülmelidir. Buna göre, dinsel yaşam bedenleşmiş pedagojiler ya da beden pedagojileri formu olarak formüle edilebilir. Beden pedagojisi çalışması, bir dinsel kültürün kendi esas bedenleşmiş tekniklerini, hareketlerini, inançlarını aktarmaya çalıştığı merkezi kurumsal araçları/yolların, bu atıfların edinilmesi ve kazanılmasıyla ilişkilendirilmiş deneyimlerin ve bu süreçten ortaya çıkan bedenleşmiş çıktı ve sonuçların araştırılmasıdır. Bu şekliyle beden pedagojisi, dinsel sosyal olay ve gerçekliklerin harici gösterimlemelerinin belirlenmesinden ayrılır ve bedenleşmiş öznelerin bu gerçeklikleri nasıl deneyimlediklerine, dinsel habitus olarak refere edilebilecek bir çıktılar dizisi içinde gerçekten bedenleşip bedenleşmedikleri noktasının analiz edilmesiyle bu sosyal gerçeklerin içsel boyutlarına yönelir.

Mellor ve Shilling'e (2010: 30-34) göre, en genel terimi içinde, habitus, her neslin duyularını belirli hiyerarşiler içinde organize eden, insanları belirli bilme ve eylemde bulunma yollarına yönelten ve hazırlayan ve dünyaya karşı belirli yönelimler vadeden sosyal olarak yapılandırılmış bedensel temayül/yapıdır. Belirli bir dinsel habitusun üretimi herhangi tekil bir beden pedagojisi aracı/yolunun bir çıktısını ve bunların ilişkili deneyimlerini garanti etmez; insanların yönelim ve eğilimleri bedensel kapasitelerine ve dinsel güçlere tepki verme hassasiyetlerine olduğu kadar, sosyal etkilerin tüm yapısına dayanır. Bedenleşmiş sonuçlarla/çıktılarla ilgilenmek, bu araç ve deneyimlerin gerçekten de insanların değerlerinde, eylem kapasitelerinde ve yönelimlerinde ve habituslarının diğer yönlerinde değişime neden olup olmadığına yoğunlaşır. Beden pedagojisi yaklaşımı basitçe bir neden sonuç ilişkisi değildir. Çünkü burada bir durumsallık ve bağlamsallık söz konusudur ve araçlar ile deneyimler otomatik değildir.

Mellor ve Shilling'in yaklaşımı, beden pedagojisini araçlar, deneyimler ve sonuçlar arasındaki ilişki olarak ele alması ve bunlar arasındaki ilişkinin otomatik ve doğrusal değil durumsal olduğunu vurgulaması açısından oldukça önemlidir. Bu yaklaşım içinde deneyim daha önce de vurguladığımız gibi fail özneye performatif bir içselleştirme ve anlamlandırma alanı sağlar. Dolayısıyla beden

pedagojisini oluşturan araçlar, bireyin deneyimsel failliği çerçevesinde öngörülemeyen sonuçlar ve çıktılar ortaya çıkarabilir.

Dinsel sistemlerin bedenler üzerindeki şekillendirici etkilerini gözlemleyebileceğimiz en dramatik alan ritüel'dir. Ritüeller her durumda bedensel katılım talep ederler. Bu katılım sürecinde beden yüzeylerinde ve hareketlerinde gözlemlenir dönüşümler meydana gelebilir. Bedenin en hareketsiz hali bile ritüel bağlamda bir bedenleşme formudur. Ancak ritüelin asıl etkisi düşünceleri, duyuları, duyguları ve subjektif kendilik ve dünya algısını içine alan bedenleşme deneyimi üzerinde gerçekleşir. Tam bu noktada ritüelin değişim ve dönüşümü beraberinde getiren performatif etkisinin temel referans kaynağının ne olduğu; diğer bir deyişle ritüelin neyi bedenleştirmeye çalıştığı sorusunun cevabı oldukça önemlidir. Cevabı basit gibi görünen bu soru farklı yaklaşımlar açısından ele alınabilir. Örneğin bir yaklaşım açısından dinsel ritüel toplumsal gerçeklik deneyimlerinin ve kategorilerinin geçerli kılınması işlevi görebilir. Burada sosyal yapı dinsel ritüelleri araç olarak kullanır ve böylelikle bedenler sosyal gerçekliğe bağlı olarak ritüel bağlamlarda sürekli olarak dönüştürülürler. Bir başka yaklaşım açısından dinsel ritüel, bedenleri dinsel metafizik doğrultusunda dönüştürür. Temel referans kaynağı burada dinin soyut metafiziğidir ve bedenler toplumsal gerçekliklere göre değil; fakat dinsel hakikat bilgisine göre dönüşür ya da asıllarına irca olunurlar.

Dinsel ritüellerin bedenleri neye göre şekillendirdiği konusuna eğilen Schilbrack'a (2004b: 131-133) göre, sosyal yapılandırmacı yaklaşımlar dinsel ritüellere ve pratiklere odaklandıkları zaman, bu odaklanma çoğunlukla dinin sosyal kategorileri nasıl geçerli kıldığı ile ilgili olmaktadır. Dolayısıyla da bu yaklaşım bağlamında ritüelin geçerli kıldığı şey dinin metafizik değer ve ifadeleri değildir. Sosyal yapı bu noktada belirleyici addedilirken; dinsel metafizik göz ardı edilmektedir. Bu yaklaşım çerçevesinde beden yok sayılmaktadır ve dinsel anlamlar aklın ürünleri olarak değerlendirilmektedir. Halbuki, ritüel bedenler hem felsefik nesneler hem öznelerdir. Bu, bedenleşmiş bir fenomen olarak metafizik anlamına gelir.

Schilbrack'ın yaklaşımı özellikle İslâmiyet gibi dinlerin beden ile ilgili metafizik çerçevesinin anlaşılması için oldukça önemlidir. Bu bağlamda ritüel, stabil kendilikler üzerinde onların dünyayı değiştirmesini sağlayan bir deneyim değil; fakat stabil bir hakikat ideali

sağlayarak katılımcıları değiştiren bir eylemdir. Ritüel eylem burada değiştirilemez bir dünya ile bağlantılıdır ve ritüele katılanların da bunu değiştirmek gibi bir hedefleri yoktur. Tam tersi ritüele katılım yoluyla kendileri dönüşmeye çalışırlar.

Schilbrack'a (2004b: 134-142) göre, koşullarla ilgili olan ve elzem-esas arasında bir ayrım yapmak, bize dinin en soyut öğretilerini somutlaştırdığı bir süreci görmemize izin verir. Bu bağlamda ritüelin somutlaştırdığı şey, insanın belirli bir koşul içindeki yönü ya da durmu değil; fakat zaten hali hazırdaki her koşul öncesi ve sonrası metafizik olarak belirlenmiş durumudur. Dolayısıyla bu ritüeller insanı X haline getirmez ya da X haline gelmeyi öğretmez; fakat zaten X olduğunun farkına varmasını ya da bunu takdir etmesini öğretir. Burada amaç, ritüel katılımcıların metafizik gerçeklikleri bedensel olarak algılamaları ve farkına varmalarıdır. Ritüel yoluyla/içinde bedenlere kazınan böylesi bir bilgi, aynı zamanda uygulayımsal bir bilgidir. Bu ritüel gerçeklik bilgisi, davranışı şekillendirmek, kişileri münasip bir şekilde, yani gerçek bir insan gibi, tabiri caizse Tanrı gibi davranmaları doğrultusunda ikna etmektir. Bu şekilde, ritüel metafizik, esas gerçeklikle uyum içinde olmayan olası pek çok davranışı uzaklaştırmak için kullanılır. Böylelikle de, otantik insanoğlu, evrenin işleyişinin doğasıyla uyumlu ve onun tarafından yönetilen insan ve insan davranışı imal eder. Ritüel bilgi metafiziktir; bu niteliği onun dünyadan kopukluğu ya da insan deneyiminin ötesinde olmaklığını ima etmez. Tam tersi, dinsel ritüel bilgi, insanın ve dünyanın tek bir durumdaki hali de dahil olmak üzere genel oluşu, karakteri ve esası ile ilgilidir. Ritüel uygulayım, bu bilginin bedensel idrakidir. Çok açıktır ki Müslümanlar için hacca gitmek Mekke ziyareti değildir; bu hacılık durumu müslümanın ve insanın dünya yaşamı içindeki genel metafiziğidir.

Dinsel metafizik insan deneyiminin tüm boyutları için bir eksen olarak işlev görür. Bu durum özellikle yoğun, denetlenemez, karmaşık ve acı içeren sıradışı deneyimler yaşadığımızda daha net ortaya çıkar. Bu tür sıradışı deneyimlerin yaşanması sırasında kişisel ve sosyo-kültürel olarak yapılandırılmış anlamlandırma kaynakları güvenilirliğini, gerçeliliğini ve etkisini kaybeder. Bu deneyimlerin üstesinden gelebilmenin en etkili ve güvenilir yolu, kişiselliği ve dünyeviliği aşan uhrevi anlamlandırma kaynaklarını devreye sokmaktır. İşte tam bu noktada dinsel metafizik yaşadığımız deneyimi

bizim için bilinir kılar, ona nedensellik atfeder ve onunla başa çıkma yolu sunar. Ariel Glucklich'e (2001: 15, 99, 207) göre, bedensel acı ve teolojik yapılandırmalar arasındaki bağlantı "kültürün biyoloji ile buluştuğu kırçıl bir alanda" var olur. Burası duyuların temsiller haline geldiği ve bilincin de somatik olarak bedende deneyimlendiği bir yerdir". Ritüelize edilmiş acı, kişiyi bütünüyle spiritüel anlamlar ve amaçlar için mücadele etmesini mümkün kılacak şekilde yeniden organize eder. Acı oldukça özel bilişsel-duygusal değişimler üretir. Düşünce ve duygularımızdaki bu değişimler, kendilik algı ve hissimizde, önceliklerimizde ve motivasyonlarımızda bir değişim gerektirir. Bir açıdan bu bir yeniden doğuş sürecini başlatır. Acı önceki kendilik algı ve hissimiz ile hedef yönelimlerimizi yerle bir eder. Bunu yaparken, eşzamanlı olarak dinin içeriye bir adım atmasını ve bizi çok daha yüksek bir gerçeklikle bağlayacak şekilde kendilik algımızı yeniden biçimlendirmesine imkan verir. Bedene ne kadar çok rahatsızlık uygulanırsa, merkezi sinir sistemi o kadar daha az istikrarlı bir kendilik hissi ve algısını yapılandıran sinyaller üretir. Acı, bireyin ayrı bir fail olma hissini zayıflatır, beden-kendiliği transparan hale getirir ve yeni bir kimliğin ortaya çıkmasını sağlar. Metaforik olarak, acı bedenleşmiş bir yokluk yaratır ve çok daha yeni ve büyük bir varlığa yol açar. Ritüelleştirilen acı yoluyla, dinler acının yıkıcı ve parçalayıp koparıcı etkilerini pozitif dinsel-psikolojik bir mekanizmaya dönüştürmeye yardım eder. "Kutsal acı", kişiyi daha geniş topluluk ile ya da daha temel-esas bir varoluş ile yeniden bütünleştirir.

Şüphesiz dinsel sistemlerin bedenleşme deneyimlerine dayanması bedenleşmenin duygusal boyutuyla da ilişkilidir. Bir din ya da dinsel düşünce bizim için basitçe gerçeklik ile ilgili bir bilgi, açıklama ve hareket tarzından daha fazla bir şeydir. Din, çoğunlukla tanımlarken kullandığımız "dini inanç" ifadesinin de ima ettiği gibi duygularla ilgili ve duygusal yatırım yapılan bir deneyimdir. Dinsel ritüellerin etkisi bu duygusal etkiden ve sıçramadan kaynaklanır. Eğer yoğun meditatif durumlarda nörolojik olarak beynimizin kendilik bilinci ile ilgili kısımları de-aktif duruma geliyorsa, dolaysız kutsallık deneyimi aktif bir bilişsellikten ziyade hassas ve yoğun bir duyumsallık ve duygusallık olarak bizi etkiliyor demektir. İslâm tasavvufunda bu hal, aklın geride bırakılması olarak tanımlanır. Akıl hakikate giden birleşme yolunda ayrıştırıcı bir engeldir; bu noktada

akıl yük taşıyan eşeğe benzetilir. Halbuki kalp ve aşk duygusu tıpkı Hz. Peygamberi Miraca çıkaran ve hakikatin birliğine eriştiren burak atı gibidir. Akıl ve bilinç her durumda gerçekliği kendi kategorilerine sığdırmaya ve onlara indirgemeye çalışır. Bu nedenle kutsalın dolaysızlığını kavrayamaz; ancak bir hadis-i kutside belirtildiği gibi "Allah hiçbir şeye sığmaz durumdayken yalnızca inanan kişinin kalbine sığabilir". Bu nedenle İslâm sûfîleri demişlerdir ki; "tatmayan bilmez, tadan da anlatamaz".

Hristiyanlık ve Beden

Beden çalışmalarına bakıldığında din ve beden ilişkisinin çoğunlukla Hristiyanlık örneği üzerinden ele alındığı görülür. Bunun nedeni basitçe beden çalışmalarının daha çok Hristiyan kültürü içinde yaşayan Batılı bilim insanları tarafından yapılıyor olması değildir. Hristiyanlık Batı kültürünün bir parçasıdır; ancak daha da önemlisi insanlığın sosyo-kültürel tarihinde bedenin algılanma biçimini etkileyen Batı düşünce geleneğinin temel bileşenlerinden biridir. Ancak şüphesiz Batı düşüncesi içinde bedenin olumsuzlanması doğrudan soyut bir Hristiyanlık kategorisine bağlanamaz. Çünkü tıpkı bedenin ve bedenlerin tarihi olduğu gibi Hristiyan bedenlerin de bağlamsal olarak anlaşılmayı talep eden farklı ve çeşitli bedenleri vardır ve bu bedenler yalnızca dinsel düşünce tarafından değil fakat aynı zamanda diğer sosyo-kültürel, politik ve ekonomik faktörler tarafından etkilenmişlerdir.

En genel çerçevesi içinde, pek çok uzmanın vurguladığı gibi Hristiyanlık açısından bedenin bir engel ve olumsuzluk olarak görülmesi Aziz Paul öğretisiyle billürlaşmıştır. Aziz Paul sıcak inançtan uzaklaştırma etkisi yaratarak gelecek kuşaklara fatal bir miras bırakmıştır (Roberts 2006: 216). Hristiyanlığa göre, birey hiçbir zaman bütünüyle bedeninin esiri olmamalıdır ve mevcut bedenselliğinin sınırlamalarının ötesine geçmekle yükümlüdür (Mellor & Shilling 1997: 37). Hristiyanlıkta beden algısı ve bedenleşme deneyimi Hz. İsa'nın bedenine dayanır. Buna göre, Hz. İsa Tanrı'nın vücut bulmuş halidir. Günahların affedilmesi ve sonsuz hayat İsa'nın çilesi ve diriltilmiş bedeni ve dirilişi yoluyla mümkün olabilir (Mellor & Shilling 2010: 31).

Hristiyanlığın Katolik fomları içinde bu bağlamda Hristiyan olmak demek, bir kişinin Kilise'ye girmesi ve bu yolla bedenleşmiş bir ce-

maate katılarak Kutsal'ın bedenine katılmasıdır. Kutsal'ın bedenine katılım öncelikle bütünüyle fiziksel bir bedenleşme süreci olan vaftiz ritüeli ile gerçekleşir. Bu ritüel sırasında adayın bedeni dönüşüme uğratılır ve İsa'ya olan aidiyet bedenin üzerine kazınır. Vaftiz edilmiş olan beden "İsa'nın bedeni ve ruhu haline gelir" (Miles 1992: 37). Bu bütünleşmenin doğası ve önemi, Şarap ve Ekmek Ayini ya da Kutsal Komünyon'a katılımda kendini daha net ortaya koyar. Bu ritüel İsa'nın kanı ve bedeninin kutsal bir tüketme formudur. İkili bir bütünleştirme kalıbı içinde, bir taraftan birey İsa'nın bedenine katılırken, öte taraftan ekmek ve şarap formu içinde İsa'nın bedeni bireyin bedeni ile bütünleşmektedir (Falk 1994). Bu ritüel, dirilişe katılmak olarak anlaşılır: İsa Tanrı'nın vücut bulması iken, Tanrı Hristiyanların bireysel bedenleri içinde bedenleşmiş hale gelmektedir (Mellor & Shilling 2010: 31).

Komünyon ayini bu bağlamda bir temsil değildir; yerine, İsa'nın bedenininin ve kanının inananların bedenine geçtiği ve "böylelikle fiziksel beden ile spiritüel bedenin yakınlaştığı" (Quartier 2010: 282) bir deneyimdir. Komünyon kutsalın bedenine katılımdır; ancak Tanrı haline gelmek değildir. Buna göre İsa'nın ekmek olan bedeninin ve şarap olan kanının yenip içilmesiyle İsa'nın inananın içinde yaşadığına inanılır. Burada beden artık bir araç değildir; fakat beden kutsalın ikamet yeri haline gelmiştir. Bu noktada inanan ve Tanrı arasındaki ilişki dolaysız ve aracısızdır. Ancak bazı ele geçirilme durumlarında insanın bedeni Tanrı'nın irade alanı haline gelebilir ve Tanrı onun yerine eylemlerde bulunabilir (Jonveaux 2015: 222-223).

Hristiyanlık bağlamında Kilise hem kollektif bedenleşmenin alanı hem bu bedenleşmenin kendisidir. Odenthal'ın belirttiği gibi, Kilise'nin yığılmış yaşam bilgisi, ritüel içinde insanlara kendi yaşam deneyimlerini yorumlamaları için bir düzlem haline gelir. Bu bağlamda bir kişi kendi yaşam deneyimini inancının ışığında yorumlar. Bu, Yahudi-Hristiyan geleneğinde geçmişten gelen deneyimlerin bir kişinin yaşam tarihi ile bağlantılanması demektir (2010: 416). Böyle bir bağlantılama ritüel süreçte meydana gelir ve icra sırasında bu eski deneyimler tekrar yinelenerek tarihsel Hristiyan bedenleşmesine katılma imkanı sağlar.

Ortaçağ Katolik Bedenleşme Deneyimi ve Ritüel Duyumsallık

Ortaçağ Katolikliği kutsal bilgiye beden yoluyla ve beden içinde ulaşıldığı bir bedenleşme deneyimi olarak tanımlanır. Ortaçağ insanları tarafından varolduğu düşünülen şekliyle düşünme, duyma ve anlama arasındaki ayrıştırılamaz bağlantılara refere eden bu bilme biçimi "bedensel bilme" (carnal knowing) (Miles 1992: 9) biçimidir. Buna göre, Ortaçağ'da bilgi, deneyim ve anlama bedensel üretimlerdi; yani bunlar akıllarını ve bedenlerini ayrıştırılamaz şekilde bağlantılı deneyimleyen insanlara aitti. Bedensel deneyimlerin anlamlandırılması için bilişsel olarak düşünülmesine ve ardından akıl tarafından kavramsallaştırılıp değerlendirilmesi gerekmiyordu. Bilgi, bedenin tüm duyularının içinde olduğu duyumsal bir anlayış içinde düşünen bir bedenden sağlanıyordu (Mellor & Shilling 1997: 23).

Ortaçağ Katolik bedenleşme formunun ayırıcı özelliklerini ele alan Mellor ve Shilling'e (1997: 38-39) göre, Protestanların insanları çevrelerinden uzaklaştırmak ve dili bireyin bilgiye ve ilhama erişiminde rota haline getirmek için kelimeler üzerine yaptıkları vurgudan farklı olarak; ortaçağ insanları doğal, sosyal ve kutsal çevreleriyle daha aracısız bir ilişki paylaşıyordu. Bu bağlamda, Kilise, ritüelleri bedeni dinsel deneyimde bir rota olarak kullanıyordu. İnsanları çevrelerinden koparmak ve uzaklaştırmak yerine Ortaçağ Kilisesi insanların doğal ve doğaüstü dünyalar içine nüfuzunu yönetme yolu arayışındaydı. Kendisini İsa'nın Bedeni olarak görerek ve ana kült eylemi olan İsa'nın Bedeninin Ekmek ve Şarap Ayini olarak yenmesi ritüeline sahip olarak, Kilise müminlerinin kimliklerini yemek istiyordu. Bunu, kutsal ile temas yoluyla doğru/yanlış ve iyi/kötü kategorilerinin duyusal ve duygusal deneyimini harekete geçirerek yaptı. Bu, bilişsel seçimin önemini en aza indirmeyi ve dinsel bilgiye giden yol olarak dokunma ve tatmanın yakın temas duyularını vadetmeyi içine alıyordu. Dinsel ritüeller sadece daha spiritüel, kozmolojik ilgilerin bir simgesi değildi. Yerine, duyusal beden deneyimlerini keskin hale getirerek dinsel bir gerçeklik üretme amacındaydı.

Mellor ve Shilling'e (1997: 65, 68, 77-79) göre, tüm ayinler içinde en önemlisi Ekmek-Şarap Ayini idi. Bu ayin, Ortaçağ bedenlerini şekillendiren ve dinsel uygarlaşma süreçleri için bir bağlam temin eden komünal formlar için bir anahtar sağlamaktadır. Tüm duyumların

içine alınarak gerçekleştirilen bu bedensel bütünleştirme bağlamında, duyuların organize edilmesinin, Kilise'nin insanların fizikselliği ile bağlantı kurması ve belirli dinsel pratik ve anlamın devam ettirilmesi noktasında önemli sonuçları olmuştur. Kilise bu fizikselliği kuşatarak onu yöneltme peşindeydi. Bu bağlamda kelimelerin bedenselliğin diğer yönleri üzerinde önceliğinin olduğunu söylemek mümkün değildir. Bu, duyumsal bir tat idi. Katolik Kilisesi Ortaçağ'da anahtar bir sosyal ve kültürel güç idi. Kilise bu konumunu diğer sosyal güçlerle olan ilişkisinin sonucunda ve bu güçlerin elementlerini kendi dünya görüşüne ve iş görme moduna entegre etmede gösterdiği esneklik ile kazanmıştı. Kilise, politik otoritenin Tanrı'nın bir temsilcisi olduğu yönündeki görüşü yaymada oldukça başarılı olmuştur. Kilise tarafından çileci pratikleri desteklemek üzere kullanılan ayinler, bedenin temel rasyonalizasyonu ve içselleştirilmiş bir kontrol derecesi ile ilişkilendirilmişti. Bu açıdan Katoliklik, bedenin erken uygarlaşmasına katılmış oluyordu. Yine de bu uygarlaşma süreçleri öz-sınırlandırıcı nitelikteydi. Bir yandan Kilise, Kutsal'ın bedenin içinde olduğu görüşünü desteklerken, öte yandan Ortaçağ dini doğal, sosyal ve doğaüstü arasında tüm ilişkilendirmeleri yapıyordu. Bu ilişkilendirme ve bağlantılamalar insanları duygularını belirli aktivitelere yönlendirme ve belirli kutsal pratiklere yapılan referans ile kendi bedenlerini ve başkalarının bedenlerini terbiye etmeye yöneltiyordu. Tüm ayinlerin merkezinde Kilise ile olan ilişkinin geliştirilmesi ve devam ettirilmesi yatıyordu; ki bu da zaten başlı başına ayinsel olarak bedenleşmiş bir fenomendi.

Ortaçağ Hristiyan bedenleşmesinin duyusal ve duygusal yönleri aynı zamanda "hagiography" (azizlerin yaşam anlatıları) külliyatı içinde de kendini ortaya koyar. Mellor ve Shilling'e (1997: 57) göre, bu anlatılar, azizlerin bedenselliğinin kutsal yönlerine vurgu yapar; bu bedensellik, coşkun dinsel sosyallik yoluyla/içinde kutsal anlam kazanan bir bedenselliktir. Ortaçağ'da oldukça önemli addedilen bu metinler, kutsal ile duyumsal ve duygusal bir temasa dayalı bir anlama biçimini öne çıkarmakla bedensel bilmenin hakim olduğu bir döneme işaret etmektedir. Bu anlatılar, bedensel kimliklerin ve dünyanın ritüel yapılar ve insanları aşan anlam sistemlerinin parametreleri içinde keşfedildiği bir zamanın ürünleridir. Bu durum, şu anda bu metinlerin bize neden gerçek yaşam temsilleri olarak çok

az şey ifade ettiğini açıklamaktadır. Çünkü onlar kutsal ile bağlantının deneyim yoluyla yaşantılanmasını sağlayan ritüeller tarafından sözcüklerin çevrelendiği bir bağlama aittirler. Bu bağlam içinde dil, öz-göndermesel değildir; yerine insanlar için kutsala ve kutsal deneyime giden bir rota işlevi görür.

Bu bağlamda, Ortaçağ Katolik Hristiyan bedenleşmesinin en önemli bileşenlerinden biri de kadın mistikler ve onların spiritüel deneyimlerinin somatik niteliğidir. Pauline teolojisi içinde iyice olumsuzlanan kadın bedenselliği göz önüne alındığında, kadın mistiklerin kutsallık deneyimlerini somatize etme eğilimleri başlı başına bir kırılma yaratır. Bu konu üzerine yaptığı çalışmasında Caroline Walker Bynum, kadın mistiklerin bu somatik deneyimlerinin kadınların üzerinde bir baskılama olarak değil bir imkan olarak görülmesi gerektiğini belirtir. Ona göre, bu bedenleşme deneyimleri pek çok kadına hakim eril tahakküm sınırlamalarından kaçma imkanı sağlamıştır. Erkek rahiplerin bu uygulamaları şeytansı addetmelerine karşılık, bu kadınlar belirli dinsel geleneklere dayanmışlar ve bunları kendilerine dinsel kariyer anlamında bir statü sağlayan ve erkek hiyerarşilerine meydan okuma imkanı temin eden kişisel biyografik anlatılarla bütünleştirmişlerdir. Bynum'a göre, kadınlara özgü acayip mucizelerin ortaya çıkışı Batı'da bedenin tarihinde önemli bir dönüm noktasını işaretler. Ortaçağ kadın spiritüelliği, yoğun bedensel niteliğini bir ölçüde filozofların ve teologların kadını beden ile ilişkilendirmelerine borçludur. Fakat onun somatik niteliği aynı zamanda 13.Y.Y.'da yaygın olan, kişinin psikosomatik bir bütün-birlik olduğu kavramından gelmektedir (Bynum 1987: 221, 227; 1989: 162; Mellor & Shilling 1997: 38; Kugle 2007: 97). Turner'a (2003: 25) göre, kadın mistiklerin bu bedensel mucizeleri Kilise tarafından sapkınlık ve inançsızlık ile mücadele için kullanılmıştır. Dinsel ekstazi kadınlar arasında, toplum içinde kadınların rolünü meşru kılmak için bir araç olarak kullanılmıştır.

Ortaçağ Katolik duyumsallığı ve bedenleşmesi zamanla Protestan reformlarına karşı bir *"kontra-reformasyon"* atağı geliştirmiş ve "barok duyumsallık" olarak tanımlanan bir bedenleşme eğilimini ortaya koymuştur. Mellor ve Shilling'e (1997: 133-138) göre, Barok'u basitçe çileci Protestanlığın karşıtı olarak görmek yanlış olacaktır. Barok sanatında yeni vurgu natüralizm ve görsel realizm üzerine yapılıyordu. Natüralizme gösterilen bu ilgi, bilimsel gelişmelerin

etkisi altında bilginin sekülerleşmesinin gelişimini ve Protestanlıkta görülenden bütünüyle farklı olmayan, dünyaya insani müdahalenin önemine dair yeni bir hissi dışavuruyordu. Protestanlar için doğal dünyanın mitolojilerden arındırılması insanların rasyonel müdahaleleri yoluyla/içinde anlaşılabilir ve uygulanabilir iken; Barok kültürü için, doğanın gerçekliği ve güzelliği insani sanatsal müdahale olmadan kendisini ortaya koyamaz. Diğer bir deyişle, bir taraftan Reformcuların disipline edilmiş bedenleri aklı öncelemek için kendilerini doğal çevreden soyutlarken; öte yandan Barok kültürü benzer şekilde bedeni yenilenmiş bir kutsal deneyimi için kışkırtıyordu. Bu bağlamda, Katoliklik Protestanlığa karşı kontra-reformasyonu içinde dinsel duyusallığı kışkırtma peşindeydi. Ortaçağ duyumsallığından farklı olarak, kontra-reformasyonun vurgusu daha çok görsel harekete geçirme üzerineydi. Barok tüm duyuları mest ediyordu; fakat göz dinsel ekstazinin üretilmesi için dizayn edilmiş materyal imgelerin tüketilmesinde merkezi bir konuma sahipti. Barok'un bu imgelerle büyülemesi basitçe görselliğin kutsal gerçekliklerle ilişkilendirmesi değildi. Görmek inanmaktır mantalitesini adapte etmekten ziyade, Barok görsel'in aldatıcılığına karşı duyarlıydı. Ancak egoizm ve bireyselliğin gelişiminin kitlelerin anonimliği ile birlikte varolduğu bir kültür olarak kontra-reformasyonun barok ile bağlantısı, kontra-reformasyon Katolik sosyallik formlarının kısmi olarak soyutlanmasına neden olmuştur. Kilise yine de ritüel boyutlarını savunmaya devam etmiştir ve spiritüel bilgi ve temasın harekete geçirilmesinde imgelerin gücüne dayanan barok tarafı bu yönünü korumasına yardım etmiştir.

Çağdaş Spiritüellikler ve Alternatif Duyumsallıklar

Rasyonelleşme ve sekülerleşme, pek çok uzmanın vurguladığı gibi, dünyanın ve varoluşun kutsallığına bizleri inandıran büyük anlatıların ortadan kalkmasına neden olmuştur. Artık ne bedenimiz ne de doğa kendisinden korkulan ve açıklanamayan fenomenler değillerdir. Geleneksel dinsel referans kaynaklarından koparılan ve anlamlarından sıyrılan her unsur, hakkındaki rasyonel malumatımızın artması gerekçesiyle kişisel yaşam performansımız içinde istediğimiz şekilde kullanabileceğimiz birer araç haline gelmiş durumdadır. Bu bağlamda günümüzün Hristiyan beden görüşü içinde beden artık günahın faili ve kendisinden korkulacak bir şey değildir. İşin tuhaf yanı, bedenin Tanrısal referansı ve tanımlanma biçimleri bir

yandan yok sayılırken; öte yandan çağdaş birey doymak bilmez bir açlık duygusu içinde spiritüel aşkınlık deneyimi yaşamak için bedenselliğine araçsal bir yönelim göstermektedir.[7]

Çağdaş yaşamın kültürel çoğulculuğu, Turner'ın deyimiyle dinde bir market durumu ortaya çıkarmıştır. Bu bağlamda insanlar tıpkı mal seçer gibi dinsel stiller seçmektedir (2003: 36). Her türlü deneyimin pazarlandığı bu ortamda dinsellik ve dinsel deneyimler de paket programlar içinde tüketicinin hizmetine sunulmaktadır. Jonveaux'un (2015: 223) belirttiği gibi, hac gibi geleneksel Hristiyan pratikler bile dinsel olmaktan ziyade birer bedensel performans olarak görülmektedir.

Daha önce de vurguladığımız gibi, çağdaş birey için spiritüellik uzun soluklu bir yaşam süreci değildir; fakat hemen şu anda burada duyumsal ve duygusal olarak yaşanmak istenen bir deneyimdir. Bu, gerçekleşme aşamasına getirilmesi gereken dinsel bir metafizik değildir; bireyin hemen şu anda doyurulması gereken ihtiyaçlarıdır. Temel referans noktasının dinsel metafizik olmadığı bu bağlamda senkretizm, en etkili duyumsal ve duygusal araçların bireyin hizmetine sunulması açısından son derece işlevseldir. Bunun bir sonucu olarak bedenle ilgili Doğulu dinsel gelenekler giderek Batılı tüketici senkretizmin hedefi haline gelmektedir (Coakley 2003: 1).

Fuller'e (2008: 148) göre, fiziksel bedenler ve metafizik enerjiler arasındaki bağlantıya gösterilen bu ilgi alternatif bir spiritüelliktir. Bu spiritüel yaklaşım içinde metafizik din, spiritüelliği bir hedef ya da varış yeri olarak değil, bir macera-yolculuk olarak görür. Tüm dinsel geleneklere değer atfeder fakat herhangi birinin gerçeklik üzerinde bir monopolisi olduğuna inanmaz. Metafizik din, Doğu dinlerine, mistik pratiklere, değişen bilinç durumlarına ve çeşitli okült geleneklere, kişisel olarak spiritüel bir enerji ile bağlantı kurma umudu içinde ilgi gösterir. Metafizik spiritüellikler Tanrı'yı aşkın bir varlık olarak tanımlamaz fakat daha çok harici bir aracı ihtiyacı olmaksızın tüm canlı varlıklara ulaşılabilir olan içkin bir enerji olarak tanımlar.

Spesifik bir din ya da Tanrısallıktan arındırılmış bu spiritüellik formlarından biri de "enerjetik-bedene erişme" dir. Bu bedenleşme

7 Beden ve dirilen duyumsallık bağlamında Hristiyanlığın çağdaş Karizmatik formları ile ilgili değerlendirmeler için bkz. (Mellor 2007).

formu, geleneksel dinsel sistemlerde *"lâtif beden-subtle body"* olarak karşımıza çıkar. Lâtif beden, cismânî bedenin sınırlarının ötesine genişleyen ve aynı zamanda fiziksel bedenin içinde olduğu düşünülen bir bedenselliktir. Bu konu üzerine yaptığı çalışmasında Johnston, çeşitli doğu dinsel geleneklerinden temelini alan lâtif bedenle ilgili bu şemaların Batılı esenlik-mutluluk kültürüne yedi kılıflı lâtif beden modeli olarak geçtiğini belirtir. Bu şemalarda lâtif bedenleri teşekkül ettiren madde ne yalnızca ruhsal bir öz ne de maddedir. Çoğunlukla bir enerji ya da lâtif öz olarak tanımlanır. Lâtif bedenlere ulaşmak ve onları takdir etmek için spiritüel uygulamacılar bilinçli olarak bir kapasite geliştirirler ki bu kapasite yalnızca subjektivitelerinin fiziksel ve spiritüel olarak ikisi arasında yaşandığını farkına varmak için değil; fakat aynı zamanda böyle genişleyen enerjetik bir bedenin bireyi çok daha geniş kommunal, sosyal ve çevresel fenomenlerle lâtif öz ilişkileri içine koyduğu ile ilgili bir farkındalık için geliştirilir (Johnston 2010: 351-352).

Lâtif bedene erişme başlı başına ritüel bir bedenleşme sürecidir. Bireyler bu süreçte içsel bir kavrayış ve lâtif enerjiler elde eder. Ritüel olarak uygulanan bu teknikler birer kendini geliştirme yöntemleri olarak kullanılır. Bu egzersizler bireyin algısal kapasitelerinde bir değişim meydana getirir; böylelikle bu gelişim kişiye kendi lâtif anatomisinin çalışmasını idrak etme imkanı tanır. Ritüel bağlamlarda çalışan uygulayıcıların perspektifinden onların lâtif bedenleri gerekli bir şekilde diğer kişilerin lâtif bedenleri, çevre ve kozmos ile etkileşim içindedir. Böyle bir intersubjektif ilişki aynı zamanda, lâtif öz ile ilgili felsefik spekülasyonların bir özelliğidir; ki burada ben ve öteki lâtif bedenlerin ontolojik doğası nedeniyle yakın bir şekilde ilişkilerarasılık durumu içindedir. Lâtif bedenler anlayışını içeren bir subjektivite bireysel kendiliği harici fenomenlerle, nesnelerle, kişilerle ve çevre ile etkileşim içine koyar, yani intersubjektiftir. Kendilikle ilgili lâtif beden modelleri, bireylerin radikal bir şekilde diğer bireylerden ayrı oldukları anlayışına meydan okur. Bu kendilik kavramı bireyi radikal bir ötekilik formu ile devamlı bir mücadele içine koyar. Enerjetik lâtif bedenin dinamikleri, kaba fiziksel kanlı canlı beden üzerinde yalnızca şekilsel olarak değil; işleyiş kapasitesi açısından da etki eder. Bu lâtif anatomiyi idrak ve yönlendirme kapasitesi doğrudan fiziksel sağlık ve spiritüel iyi oluş ile bağlantılıdır. Batılı iyi oluş kültürü içinde çakralar ve enerjetik anatomi ile ilgili

pek çok yayın vardır. Bu metinler lâtif bedenin idraki ve kontrolü ile ilgili bir kapasitenin gelişimini savunur. Bunu, bireyin kutsallık ile olan bağıntısallığını idrak etmesi şeklinde yapar. Burada kendilik kutsallık ile bağıntılıdır fakat kendiliği de bütünüyle silinmiş değildir. Bu ilişki, fiziksel-spiritüel süreç ve eylemler aracılığıyla geliştirilen bir ilişkidir. Bu nedenle de mistik bir ilişki formunun çok daha gündelik formudur. Bu aktiviteler Ben-Öteki; Kendilik-Kutsal ilişkilerarasılığı ile ilgili bilinçli bir farkındalık ortaya çıkarır (Johnston 2010: 353-358).

Şüphesiz tüm bu spiritüellik formları bedenleşme deneyimine dayanmaları ve gaspedilen duyumsallıkla ilgili kollektif bir talebe işaret etmeleri açısından önemlidir. Ancak tüm uzmanlar açısından bu çağdaş duyumsallık arayışları bedensizleşme yönündeki gidişatın anlam içeren inandırıcı telafileri olmaktan çok uzaktır.

Turner'ın (2012a: 13) eleştirel yaklaşımına göre, artık, bizler bedeni düzenleyecek seküler kurallar sistemine sahibiz ve bizim kollektif ritüellerimiz muğlak hale gelmiştir; bu ritüellerin artık duygusal coşma ve dramatik ritüeller yoluyla temel inançlar aşılayacak kapasitesi yoktur. Dinsel ritüellerimiz seküler kurallar içine gömülmüştür ve bedensel kodlarımız kutsal bir formülden ziyade hijyenik bir formülü dışavurmaktadır. Ritüel dünyamızdan geriye kalan doğru davranış ile ilgili seküler bir ahlak tarafından etkisiz hale getirilmiştir ve geleneği ya da ilkel pratikleri herhangi bir restore etme teşebbüsü, geçip giden bir dünyanın yalnızca taklitleri olacaktır.

Senkretik dinsellik ve yapay ritüelistik yönelimler pek çok uzman açısından çağdaş yaşam deneyiminin patolojik yönlerinden biridir. Dinsel unsurların, inançların ve pratiklerin yaptakçı bir mantık içinde geleneksel bağlamından koparılarak farklı bağlamlarda farklı unsurlarla kombine edilmesi şüphesiz postmodern yaşamın hiçbir perspektifin öncelenmediği akış halinde yaşam deneyimi mottosuyla uyum içindedir. Bu bağlamda karşımıza çıkan ritüelistik eğilimlere şüphe ile yaklaşan Connerton'a (1999: 97, 102-103) göre, modernite koşulları altında karşımıza çıkan icad edilmiş ritüeller mitolojik bir özdeşleşme deneyimi olmayıp, bir onarma stratejisinden başka bir şey de değildir. Olmaz; çünkü modernite ilkesinin kendisi yinelemelerin kutlandığı yapıya sahip bir yaşam düşüncesinin yadsınmasıdır. Çağdaşlaşmanın mantığı tören yoluyla yeniden canlandırma ve özetleyici öykünme eylemlerini düş gücü bakımın-

dan olanaklı ve inandırıcı kılan koşulları kemirir. Kapital birikimin ayrılmaz bir öğesi kurulan çevrenin bilinçli olarak yıkılıp yeniden kurulması sonra yıkılıp yeniden kurulmasıdır. Tüm tutarlılık işaretlerinin hızla değişen giyinme, konuşma ve davranış modlarına dönüşmesi de bunun ayrılmaz bir öğesidir. Pazarın ve pazar kanalıyla dolaşım içinde bulunan malların geçiciliği, içinde her bir anın, sonra gelmesi sayesinde ötekinden farklı olduğu, eski ve yeni, önceki ve sonrakilerden oluşan bir kronolojik ardısallık içine yerleştirilmiş durumda bulundukları, sayısal ve sanki bir yönde akan bir zaman deneyimi doğurur. Pazarın geçiciliği, böylece, nitelikçe farklı zamanların biri ötekine indirgenemeyen bir dünyevi zaman ile bir kutsal zamanın birlikte varolabilmeleri olanağının varlığını yadsır.

Eğer modernitenin bütünüyle yineleme mantığına ters işlediğini düşünecek olursak, acaba modernite kendi modern bedenlerini hangi mekanizma üzerinden üretmektedir, diye sormamız gerekir. Bu noktada bir güç olarak modernitenin kendisini idame ettirmek için dayattığı anti-stabilite mantığı da yine modernite tarafından yineleme ve törensellik kalıpları yoluyla dayatılmaya çalışılır. Burada törenselliğin azalmasından ya da törenselliğin işlevinin bayağılaşıp asıl halinden çıkıp bir telafiye dönüşmesinden söz edemeyiz sadece; burada mesele ister modernite ister modernite içinde telafi imkanı bulmaya çalışan insan olsun, amaç ve işlevler farklı olmakla birlikte hedeflenen bir deneyimselliğin törensel yolla yaratılmaya çalışılmasıdır. Yani her boyutta yaşamın törensel deneyim üzerinden idamesidir. Şu anda törenlerin bize aşırı yapay gelmesinin en önemli nedeni, bir yaşam boyutu kapsamındaki bir tören ve ona özgü deneyimimizi diğer bağlamlar ve diğer törenler ile doğrudan bütüncül bir çerçevede bütünleştirip bağlantılayamamamızdan kaynaklanır. Yapaylık hissini veren boyutlar arası geçişin yarattığı kopukluk hissidir.

Postmodern yaşam deneyimi içindeki bedenleşme modlarının ve bu bedenleşmeye imkan tanıyan ritüellerin yapaylık ve orjinallik, geleneksellik ve yenilik, mitolojik ya da icad edilmişlik gibi karşıt kategoriler bağlamında değerlendirilmesi herşeyden önce orjinal kaynaklara dayanmadıkları ya da bu bağlamlarından koparıldıkları için, bedensizleşmenin bir kader olduğu ve mevcut bedenleşme modlarının da yapay olmaları nedeniyle bu süreci geri döndüremeyecekleri yönünde bir düşünceye neden olmaktadır. Bir yandan

postmodern bireyin ürettiği tüm mekanizmalar yapay addedilirken; öte yandan geleneksel mekanizmalar orjinal bağlamlarının korunması adına bireyin senkretik yaptakçılığının erişiminden uzak tutulmaya çalışılmaktadır. Bu bağlamda pek çok bireyin dolaysız bir bedenleşme deneyimi yaşamak için kendi bedeninde yaralar açması, kan akıtması ya da anoreksik vakalarda olduğu gibi yaşadığını hissedebilmek için bedenselliğin sınırlarına kadar zorlaması hiç de şaşırtıcı durumlar değildir. Ne de olsa postmodern yaşamın baş döndürücü kontrol edilemezliği içinde bireye, üzerinde kontrol uygulayabileceği tek bir alan kalmıştır; o da bireyin kanlı canlı kendi bedenidir.

İslâm ve Beden

Din ve beden ilişkisi kapsamında yapılan çalışmalara bakıldığında bu çalışmalarda bedenin neredeyse her türden inanç sistemi ve dinsel gelenek bağlamında ele alındığı görülür. Buna karşılık, birkaç çalışma dışında, din ve beden başlığını taşıyan temel referans çalışmalarında bile İslâm ve beden ilişkisi konusu göz ardı edilmiştir. Kugle'ın (2007: 14-15) son derece yerinde tesbit ettiği gibi, *Fragments for a History of the Human Body* gibi son derece kapsamlı bir proje çalışmasında bile İslâm'a yer verilmemiştir.

Doğrudan olmamakla birlikte İslâm ve beden ilişkisinden söz edilen çalışmaların çoğu tipik bir Oryantalist bakış açısını yansıtmakta ve konu mutlaka saplantılı bir biçimde, İslâm'ın kadın bedenleri üzerinde yasaklayıcı ve tahakküm edici bir anlayışa sahip olduğu söylemine dayandırılmaya çalışılmaktadır. Çağdaş spiritüellikleri en ince ayrıntısına kadar bağlamsallaştırma gayreti içinde olan bu tür çalışmalarda, İslâm ve beden ilişkisi yalnızca Batılı anti-İslâmist izlenimler doğrultusunda kadın bedeninin örtünmesi ile yasaklar ve cezalara indirgenerek genelleştirilmektedir. Daha da kötüsü, bu bakış açısı çerçevesinde Kur'an, Hadis, İslâm'ın kültürel içselleştirilme biçimleri ve Oryantalist klişelerin iç içe geçirilerek İslâm dini olarak sunulmasıdır. Kur'an ya da Hadis kaynaklarına yapılan referanslar bağlamlarından koparılmakla birlikte, dinsel geleneğin güvenilirlik ve sahihlik kriterlerine başvurma gereği bile duyulmamaktadır.

Bu tespitler yalnızca bize özgü değildir; konu üzerine eğilen bazı araştırmacılar da aynı tespitlerde bulunmaktadır. Örneğin Scott

Kugle'a göre, beden ve din üzerine çalışanlar sanki İslâm'dan utanmaktadır ve daha da kötüsü bu durumun onların yazılarında büyük bir boşluk yarattığının farkında bile değillerdir. Durum, sanki Batılı uzmanlık eşsiz şekilde bedensizleşmiş bir din olarak tanımlamak için İslâmı Vahhabi puritanların eline bırakmıştır (2007: 14). Benzer tespitlerde bulunan Richard Roberts'e göre, İslâm ve beden ilişkisi, Oryantalizm ve postkoloni tartışmalarının gölgesinde kalmıştır. İslâm'daki beden ile ilgili Batılı açıklamalar Oryantalist söylemlerden beslenmiştir. Buna göre kadın bedeni egzotik fakat kapalı bir cinsellikten, erkek bedeni de vahşi arzulu bir bedenden oluşmaktadır (2006: 222).

Tüm bu stereotiplerin aynı anda görülebileceği çalışmalardan biri de Fuad Khuri'nin *The Body in Islamic Culture (2001)* adlı çalışmasıdır. Başlığıyla İslâm ve beden ilişkisinin ele alındığı izlenimini veren bu çalışmada yazar çalışmasının neredeyse her yerinde geçen "İslâm'da beden bir utanç kaynağıdır" söylemini haklılaştırmak ve Hristiyan inancı bağlamında bedenin ne kadar olumlu bir yaklaşım içinde ele alındığını ortaya koymak çabası göstermektedir. Genel başlıklar taşıyan ancak içinde spesifik bir örneklemin ele alındığı pek çok çalışma vardır. Ancak bu çalışmada yazar genelleme eğilimini en uç noktalara kadar götürmüş ve incelediği Arap toplumundan ve kültüründen hareketle tüm Arap toplumlarını tek bir kültürel topluluk olarak görmüş ve bu kültürü İslâm dini ile eşitlemiştir. Gördüğü kültürel (dinsel kaynaklı değil) unsurları dinsel açıdan bağlamsallaştırma gereği duymayan yazar, bu şekilde yerel-kültürel unsurları doğrudan genellemiştir. Yazar, Kur'an'dan aldığı âyetleri bağlamından soyutlamış ve kendi rasyonel sorgulamalarına tabi tuttmuştur. "İslâmik Kültür" (islamic culture) teriminin içine hemen herşeyin konulabileceği düşüncesini taşıyan Khuri, mezhep farklılıklarını da İslâm'ın buyruğu olarak göstermiş; fakat Hristiyanlığa gelince ele aldığı unsurları Ortodoks ve Katolik olarak bağlamsallaştırma gereği duymuştur.

Genel olarak bakıldığında İslâm ve beden ile ilgili Batılı çalışmaların neredeyse tamamına yakınında İslâm dikotomik, beden düşmanı (özellikle de kadın bedeni), yasaklayıcı, korkutucu, cezalandırıcı, yerel ve etnik kültürlerin ayrıştırılma gereği duyulmayan bir eşiti, her türden tarihsel, sosyal, kültürel ve politik içselleştirilme biçimlerinin patolojik kaynağı, utanç ve kirlilik müsebbibi bir inanç sistemi olarak resmedilmektedir. Kültür ve din arasındaki sembiyotik ilişki

doğal olmakla birlikte, bilimsel analiz noktasında ele alınan bir unsurun doğrudan dinsel mi yoksa kültürel mi olduğu sorgulaması yapılmaksızın genelleştirilmesi kabul edilebilir değildir. Eski koloni kültürleri ile ilgili bile teorik ve metodolojik klişelerini sorgulayan Batılı bilim dünyasının, İslâm ile ilgili bu bilimsel, fakat patolojik tavrını devam ettirmesi oldukça ilginçtir.

Din ve beden ilişkisini ele alan çalışmaların çoğunda uzmanlar Hristiyanlığın ve özelde de Protestanlığın Batılı olumsuz beden anlayışının ve bedensizleşmenin kaynaklarından biri olduğunu vurgulamaktadır. Bu hakim tavır, Budizm ve Hinduizm ve de bazı egzotik-yerel inanç sistemlerine gösterilen romantik tavır dışarıda tutulacak olursa, İslâmiyet'in değerlendirilmesinde de sürdürülmektedir. Bu kültürel kolaj mantığı içinde İslâm'ın da İslâm toplumlarının mevcut görüntüsüne neden olan olumsuzlayıcı bir cezalandırma hukuku kültürü olduğu iması verilmeye çalışılmaktadır. Sonuç olarak da İslâm, ilâhî vahiyden, hadis'ten, deneyimlenme boyutu olarak tasavvufî geleneğinden ve kendi içinde güvenilirlik kriterlerine tabi tutulan İslâm ilâhîyâtı kaynaklarından koparılmış, zâhiri bir beden şeriatı olarak karşımıza çıkmaktadır. İngilizce ile yazılan tüm kaynakları ve ortaya konulan tüm teori ve yaklaşımları bilmek ve okumak durumunda olan Müslüman Doğulu bilim insanlarının beden ile ilgili teoriler ortaya koymuş olma ihtimalleri bir yana, onların yerel dillerinde yazdıkları çalışmaların Batılı uzmanlar tarafından okunması ve refere edilmesinden de söz etmek mümkün değildir.

İslâm ve beden ilişkisinin genel çerçevesini belirleyen temel kaynaklar Kur'an-ı Kerîm, Hz. Muhammed'in Sünneti ve ilâhî kelamın ve buyruğun deneyimlenme ve tahakkuk ettirilme yolu ve boyutu olarak Tasavvuf'tur. İslâm'ın beden ve bedenleşme anlayışını oluşturan ve filtreleyen bu üç temel kaynak birbirine alternatif olmadığı gibi, birbirinden ayrıştırılamazlar. Bu noktada özellikle tasavvufun, İslâm hakkındaki bir bilgi alanı olarak görülmek yerine, İslâm'ın deneyimlenen ve duyumsanan boyutu olarak anlaşılması oldukça önemlidir. Allah'ın birliğine ve O'ndan başka ilah olmadığına teslimiyet olarak İslâm'ın var olduğu her zaman ve uzamda, tasavvuf, bu teslimiyetin ve beraberinde getirdiği buluş ve oluş yöntemi, usulü ve süreci olarak var olmuştur. Tasavvufun adlandırılma ve sistemleştirilme sürecinin tarihsel olarak zamanla ortaya çıkışı, tasavvufun ortaya çıkmasından ziyade İslâm'ın öngördü-

ğü hakikat algısından uzaklaşma eğilimleri karşısında yapılan bir hatırlatma ve ihyâ etme girişimidir. Dolayısıyla tasavvuf en yalın haliyle İslâm'ın kendisi ve birey düzleminde deneyimlenme biçimi, yolu ve sürecidir. İslâm'ın insani deneyimlenme boyutu olarak tasavvuf, bu bağlamda basitçe ilâhî hüküm ve kuralların icra edilmesi değildir. Bunlarla birlikte Allah ve mahlukatın özdeşliğini gizleyen cehalet örtüsünün kaldırılma süreci ve yöntemidir. İnsanın, verdiği sözü ve şahitlik ettiği hakikati hatırlamasıdır. Hakikat ve insan arasındaki her türlü nefsânî perdenin kaldırılmasıdır. Bu, insanın kendisi dışındaki bir bilgiyi edinme süreci değildir. Allah'ın tüm esmâsını ve hakikatini potansiyel olarak bünyesinde barındıran insanın, bu potansiyeli bulma, bilme ve olma sürecidir. Şüphesiz bu bulma, bilme ve olma süreci de insanın, dünya hayatının ve yaşamın yaratılmasındaki hakikat, amaç ve beklenti ile ilişkilidir.[8]

Bu bağlamda, İslâm ve beden ilişkisi yalnızca Kur'an'da geçen bedenle ilgili âyetlerle anlaşılamaz. İslâm'ın beden anlayışı öncelikli olarak insanın yaratılma sürecine, amacına ve niteliğine dayanır. Buna göre, Allah bilinmeyi sevdiği ve istediği için insanı yaratmıştır. Bu yaratma ve oluş, insanın ve eşyanın yaratılması, hiçlik'ten bir yaratılış değildir; onun yerine, yalnızca Allah'ın var olduğu bir bağlamda Allah'ın isim, sıfat ve fiillerinin çeşitli derecelerde kombine olarak tecelli etmesi, zuhur etmesidir. Bu tezahür, hakikatin olduğu gibi yansıması değildir; dünya hayatına uygun olarak perdelenerek maddeleşmesidir[9].

İnsanın yaratılması diğer varlıkların yaratılmasından farklı bir mahiyete sahiptir. Çünkü Allah yaratma maksadı olan emanetini göklere ve dağlara teklif etmiş ancak hiçbiri bunu yüklenmek istememiştir; yalnızca insan bu emaneti yüklenmiş[10] ve "elest bezmi"[11]nde

8 Bu bağlamda tasavvuf, Kılıç'ın belirttiği gibi, bir ilim değil, bizatihi bir metoddur ve ilim, o metodu izlemenin sonunda hasıl olacaktır (2013b: 75).

9 Mahmud Erol Kılıç'ın belirttiği gibi, "ruh gerçekte aydınlanmış varlıktır. Ama madde âlemine inmek suretiyle üstü örtülmeye başlanır. Tasavvuf dilinde buna "hicap" denir. Hicap hicap üstüne bohçalanmak suretiyle ruhun aktivitesi, etkinliği daraltılmış olur (Kılıç 2013b: 296).

10 "Biz emaneti göklere, yerküreye ve dağlara teklif ettik, ama onlar bunu yüklenmek istemediler, ondan korktular ve onu insan yüklendi. Kuşkusuz insan çok zalim, çok bilgisizdir"(Ahzab 72, Diyanet).

11 Allah'ın tüm ruhları yaratarak huzuruna topladığı ve onlardan misak aldığı ilk meclis.

Allah'a "Rabbimizsin, buna tanıklık ederiz" (Araf 172, Öztürk) sözü vermiştir. İnsan bu mecliste verdiği söz ile yalnızca Allah'ın birliğine ikrar getirmemiş fakat aynı zamanda yaratılma gayesi olarak Allah'ı bileceğini, bulacağını ve emaneti aslına rücû ettireceğinin sözünü vermiştir.

Zamansal ve mekansal olarak öncelik ve sonralığın söz konusu olmadığı bu yaratma ve oluş sürecinin bir diğer aşaması insanın hem kırılgan ve cismânî ve hem de Allah'ın ruhunu üflediği en üstün ve şerefli varlık olarak aşamalı ve mertebeli olarak yaratılmasıdır. Bu noktada dikkat edilmesi gereken en önemli husus, İslâm inancı ve düşüncesinin bütününe hakim olan aşamalı ve mertebeli oluş sürecidir.[12] Allah tüm mevcudiyeti ve mahlukatı aşamalı olarak ve dereceli biçimde yaratmıştır[13]. Buna göre insanın cismânî varlığı temel olarak Kur'an'da belirtildiği şekilde "su/meni" ve "çamur/balçık"tan yaratılmıştır[14]. İnsanın özü su ve balçıktan oluşmakla

12 Mertebeli ve dereceli yaratılma anlayışı bu bağlamda yalnızca yaratma süreci ile sınırlı ve ona özgü değildir. Bu prensip aynı zamanda yaratma ile zuhura gelen herşeyin tabi olduğu yasadır. Öncelikle zâhirden başlayarak bâtına doğru geçiş şeklinde kendini gösteren bu durum, bâtınî boyutta da iç içe açılan kapılar ve mânâ katmanları olarak devam eder. Kılıç'ın belirttiği gibi, bu mertebe prensibi Kur'an-ı Kerîm için de söz konusudur. Buna göre, zâhîren elimizde öncelikle hakikatin kelimelere bürünmüş hali olarak Mushaf vardır. Bu, çoğumuzun gördüğü Kur'an'dır. Ancak aynı Mushaf'ın bir üst mânâ katmanı Kur'an'dır. Onun da üst katmanında Levh-i Mahfuz ve hepsinin bâtınında da Ümmü'l-Kitap vardır (Kılıç 2013c: 105). Bu dereceli mânâ katmanlarına ve âlemlere erişebilmek için yine dereceli ve aşamalı bir nefsâni arınmadan geçmek, hakikat ile aramızda perde olan her türlü dünyeviliği, âdeta üst üste giyilmiş giysilerin bir bir çıkarılması gibi, üzerimizden atmamız gerekir. Hakikate erişmek, bu nedenden dolayı âni bir aşkınlık ve olma durumu değildir. Bundan ziyade aşamalı ve dereceli bir bulma, bilme ve olma sürecidir. Bu prensip, aynı zamanda sûfî deneyiminin dayandığı şeriat, tarikat, hakikat ve marifet'ten oluşan dört kapı anlayışının temelinde yer alır. Bu aşama, derece ve deneyimlerin herhangi birine atlamak mümkün değildir. Çünkü bu her aşama bir diğerine açılır ve katedilen her aşama bir sonraki tarafından içerilir.

13 "Oysa O sizi türlü evrelerden geçirerek yaratmıştır"(Nuh 14, Diyanet); "Gerçek şu ki biz insanı çamurdan alınmış bir özden yaratıyoruz; sonra onu sağlam bir korunakta nutfe haline getiriyoruz. Ardından nutfeyi(döllenmiş yumurta) alakaya(rahimde asılıp beslenen embriyo) çeviriyor, alakayı şekilsiz et(görünümünde) yapıyor, bu etten kemikler yaratıyor, daha sonra da kemiklere adale giydiriyoruz; nihayet onu bambaşka bir yaratık halinde inşa ediyoruz..."(Müminun 12-14, Diyanet).

14 "Sizi (özel) bir çamurdan yaratan.." (En'am 2, Diyanet); "Andolsun ki biz insanı şekillenebilir özlü balçıktan, (şekil verilip) kurutulmuş çamurdan yarattık"(Hicr 26, Diyanet); "O'nun kanıtlarından biri sizi topraktan yaratmış olmasıdır..."(Rum 20, Diyanet); "....Biz onları yapışkan bir çamurdan yarattık. Doğrusu sen hayranlık duydun, onlarsa alay etmektedirler"(Saffat 11-12, Diyanet); "İnsanı pişirilmiş çamur gibi kuru bir balçıktan yarattı"(Rahman 14, Öztürk); "İnsanı bir damla sudan yarattı..."(Nahl 4, Diyanet); "O inkar edenler, gökler ve yer bitişik iken onları ayırdığımızı ve her can-

birlikte, Allah'ın ifadesiyle son derece güzel ve ölçülüdür.[15] İnsanın bedenleşmesi olarak bu süreç insanın zâhiri boyutunu oluşturmaktadır. Bu bedenleşmiş nitelik diğer yaratılan varlıklarla insanın ortak yönünü oluşturur. Ancak insanı Allah'ın halifesi konumuna getiren ve henüz bedenleşmemiş durumda iken Allah'ı bilme sözü vermesini sağlayan ve bunun gerçekleştirilmesi sırasında dayanacağı eşsiz potansiyel Allah'ın insana kendi ruhundan üflemesidir. Bu potansiyel ve özellik diğer varlıklara verilmemiştir ve bu nedenle diğer varlıklardan farklı olarak bir tek insan Allah'ı kendisinden beklendiği gibi bilebilir ve idrak edebilir. İnsan hem Allah'ın ruhunu taşımakla sınırsız bir potansiyele sahiptir ve hem de bedenleşmiş ve kırılgan doğası ile zayıf bir varlıktır[16]. İnsan ne öldükten sonra doğrudan toprak olacak bitki ve hayvanlar gibi yalnızca topraktan yaratılmıştır, ne de melekler gibi bütünüyle nurdan. Hem her iki niteliği bünyesinde barındırır hem de yaratılmış hiçbir varlıkta olmayan bir nitelik olarak bir ruha ve kalbe sahiptir.

İnsanın bedenleşmiş doğası insanın zâhiri boyutunu oluşturur ve bu boyut insanın yaratılmasından sonra Allah'ın meleklerden ve şeytan'dan insana secde etmelerini istemesi karşısında şeytanın itirazına neden olur. Meleklerin secde ederken şeytanın secde etmeyişinin en önemli nedeni insanı yalnızca zâhiri boyutuyla görmesi ve değerlendirmesidir. Şeytan insanın Allah'ın ruhunu ve özünü

lıyı sudan yarattığımızı görmezler mi?..."(Enbiya 30, Diyanet); "Allah hareket eden her canlıyı bir sudan yarattı. Bunlardan kimi karnı üzerinde sürünür, kimi iki ayak üzerinde yürür, kimi de dört ayak üzerinde yol alır. Allah dilediğini yaratıyor, Allah herşeye kadirdir"(Nur 45, Diyanet); "İnsan türünü sudan yaratıp onların arasına soy ve sıhriyet bağı kuran da O'dur.."(Furkan 54, Diyanet); "İnsan neden yaratılmış olduğuna bir baksın. Fırlayan bir suyun bir parçasından yaratıldı o. Bel ile kaburgalar arasından çıkar o su"(Tarık 5-7, Öztürk).

15 "Yedi göğü birbiriyle tam uygunluk içinde yaratan O'dur. Rahmanın yaratışında hiçbir uyumsuzluk göremezsin. Gözünü çevir de bir bak, bir bozukluk görebiliyor musun?"(Mülk 3, Diyanet); "Şüphesiz biz herşeyi bir ölçüye göre yarattık"(Kamer 49, Diyanet); "...herşeyi yaratan, yarattığına belli bir ölçüye göre düzen veren Allah'tır"(Furkan 2, Diyanet); "Allah gökleri ve yeri hikmetli olarak yarattı, size şekil verdi, şeklinizi güzel yaptı..."(Teğabun 3, Diyanet); "Rabbin seni yarattı, düzgün hale koydu, ölçü ve ahengi tam bir varlık olarak şekillendirdi. Dilediği herhangi bir biçimde seni oluşturdu"(İnfitar 7-8, Öztürk); "Sizi önemsenmeyen bir sudan yaratmadık mı? Onu belli bir süreye kadar sağlam bir yere yerleştirdik. Ölçüleri biz koyduk, ne de güzel ölçmüşüzdür"(Mürselat 20-23, Diyanet); "O yarattığı herşeyi güzel yapmış ve ilk başta insanı çamurdan yaratmıştır. Sonra onun neslini önemsenmeyen bir suyun özünden yaratıp sürdürmüştür. Sonra ona düzgün bir şekil vermiş ve ruhundan ona üflemiş; sizi kulak, göz ve gönüllerle donatmıştır..."(Secde 7-9, Diyanet).

16 "Allah yükünüzü hafifletmek ister; çünkü insan zayıf yaratılmıştır" (Nisa 28, Diyanet).

taşıdığını görememiş ve kendisinin ateşten yaratıldığını ileri sürerek insandan üstün olduğunu iddia etmiştir.[17] Bu sahne genel olarak İslâm'ın temelini oluşturan hakikatin zâhir ve bâtın olarak ikili, ancak ilişkili boyutunu vurgulaması ve insanın kendi bedenleşmiş ve rûhânî doğasını nasıl anlaması gerektiğini göstermesi açısından önemlidir. İnsanın bedenleşmiş doğası onun hakikatinin bir, ancak tek olmayan; ilk, ancak son olmayan; başlangıç, ancak hedef olmayan; araç, ancak sonuç olmayan bir boyutudur.

Yaratılışın bu aşamasından sonra insan, Allah'ın tüm esmâsını bünyesinde taşıyan halife olarak dünya hayatının sınırlılıklarına uygun bir sınırlandırma ve perdelenmişlik içinde Kur'an'daki ifadesiyle "..aşağıların aşağısına indirilmiş" (Tin 4-5, Diyanet)'tir. Âyette dünya hayatının aşağıların aşağısı olarak belirtilmesi, insanın dolaysız ve bâtıni hakikatten ve mânâdan uzaklaşma, birlik halinden ayrılma ve unutma durumuna karşılık gelir. Sebepler ve fenomenler, görünüşler ve çokluklar âlemi olan bu boyutta hakikat her durumda zâhiri bir niteliğe sahiptir ve ancak bu zâhiri boyuttan bâtıni mânâya yapılacak olan bir mücahede ve mücadele ile hakikatin aslına erişilebilir.[18]

İnsanın diğer varlıklardan farklı olarak Allah'ın tüm esmâsını ve ruhunu bünyesinde taşıyor olması, onu bedensel, aklî, rûhânî -kalbî bütünlüğü içinde Allah'ın en önemli âyeti-işareti haline getirmektedir. Diğer bir deyişle insan, Allah'ın en önemli tecelligâhıdır ve âlemde yaratılan herşeyin bir numunesi insanda vardır. İnsan, Gazali'nin ifade ettiği şekilde "âlemin küçük bir örneğidir" (Kimyayı Saadet: 34).

Sûfî düşüncesi içinde makrokozmosu yansıtan bir mikrokozmos olarak insan da kendi kozmik bütünlüğü içinde temel olarak iki bo-

17 "Andolsun ki sizi yarattık; sonra size eşekil verdik; sonra da meleklere 'Adem'e secde edin'diye emrettik. İblis'in dışındakiler secde ettiler. O secde edenler arasında yer almadı"(Araf 11, Diyanet); "Allah buyurdu: 'Ben sana emretmişken seni secde etmekten alıkoyan nedir?' İblis:'Ben ondan üstünüm; çünkü beni ateşten yarattın, onu çamurdan yarattın'dedi"(Araf 12, Diyanet); "Hani meleklere, 'Adem'e secde edin' demiştik. İblis'in dışında hepsi secde ettiler. İblis 'Ben çamurdan yarattığın kimseye secde eder miyim!' dedi. Ve ekledi: 'Şu benden üstün kıldığına bak!..."(İsra 61-62, Diyanet).

18 Burada hiçbirşey mutlak âlemde olduğu gibi tezahür etmez, bir zarfın içinde tezahür eder...O zaman bu âlemde tezahür eden din de fiziğiyle beraber gelir ki ona şeriat, normlar, kurallar denir. Ama esas gaye kurallar değildir. Kurallar, o ruhu taşımak içindir. O kuralların altına gizlenmiş olanı bulmaktır mesele (Kılıç 2013b: 55).

yuta sahiptir: Zâhir ve Bâtın. Buna göre insan bedeni zâhiri boyut olarak küçük âlem, insan ruhu da bâtını boyutu olarak büyük âlemi oluşturur. Bu bağlamda insanın hakikat ile ilgili ilk müşahade edeceği ve Allah'ın birlik ve yüceliğine şahitlik edeceği kaynak ve delil kendi bedeni ve bedenleşmiş doğasıdır. İnsanın Rabbini bilmesi ve bulması için fenomenler dünyasının tamamına bakmasına gerek yoktur; insan, "kendini bilen Rabbini bilir" düsturundan hareketle, yalnızca kendi bedenleşmiş doğasına bakarak önce kendini ve ardından da Rabbini bilebilir. Dolayısıyla İslâm inancı bağlamında beden rûhânî tekâmül, spiritüel aşkınlık, idrak, hakikate erişme ve oluş için engel teşkil eden bir düşman değildir. Hakikatin bir boyutu olarak beden, öncelikle Allah'ın yüceliğinin ve kudretinin işaretidir, yaratılışın gayesinin anlaşılmasında ilk hareket noktasıdır, insanı hakikatin zâhiri boyutundan bâtını boyutuna eriştirecek en dolaysız araçtır. İslâm inancı ve düşüncesi içinde hiçbir unsur dikotomik bir ayrıştırma içinde ele alınmaz. Burada ne akıl ne beden ne de ruh ayrı ve karşıt boyutlar değillerdir. Bedensellik insan için bir "imtihan süreci olarak tanımlanan dünya hayatı"[19] içinde onun imtihanını zorlaştıran bir yöndür; ancak, bedensellik, organları ve tüm işleyiş mekanizması açısından daha en başından Allah'ı bilme, O'na yönelme ve O'na erişme amacına bağlı bir fıtrat üzere yaratıldığı için doğru usullerle birlikte insanı Allah'a yaklaştıran bir potansiyeldir.

Bedenin ve bedenselliğin İslâm inancı bağlamında kutsallığı ve olumluluğunun anlaşılması açısından Kur'an'daki organlarla ilgili âyetler oldukça önemlidir. Bu âyetlerde öncelikle insanın bedensel özelliklerini oluşturan organlarının Allah tarafından neden kendisine verildiğini açıklanır. İnsanın bedensel yetisi ve failliği dünya hayatı içinde ona kendisini güçlü hissettirir ve hatta hemen herşeyin kendi isteği ve eylemine bağlı olduğunu düşündürür. İslâm düşüncesi açısından insanın imtihanı bu noktada başlar; çünkü insan bedensel yetileri ve yeterliliği sayesinde görmediği bir İlah'ın varlığını kabul etmeyebilir. Halbuki, Kur'an'da Allah, sebepler âleminde

[19] "...İğreti hayat, aldatıcı bir yararlanmadan başka bir şey değildir"(Al-i İmran 185, Öztürk); "Şu iğreti, basit hayat bir oyun ve eğlenceden başka bir şey değildir. Sakınıp korunanlar için ahiret yurdu elbette ki daha iyidir. Hala aklınızı işletmeyecek misiniz?"(En'am 32, Öztürk); "Andolsun ki sizi biraz korku ve açlıkla, mallardan, canlardan ve ürümlerden eksiltmekle sınayacağız. Sabredenleri müjdele!"(Bakara 155, Diyanet).

tutan elin, duyan kulağın, gören gözün bizim organlarımız olabileceğini; ancak tüm bu oluşun yalnıza Allah'ın iradesiyle gerçekleştiğini hatırlatmaktadır:"Savaşta onları siz öldürmediniz, onları Allah öldürdü; (oku) attığında da sen atmadın, Allah attı.."(Enfal 17, Diyanet).

İnsanın bedenselliği onu hem yaratılmışların en aşağısı konumuna getirebilir ve hem de bu bedenselliğin yaratılma fıtratına uygun kullanılması ve lâtif hale getirilmesiyle onu yaratılmışların en şereflisi konumuna yükseltebilir. Bu iki uç arasındaki deneyim insanın dünya yaşamındaki imtihanının bir parçasıdır. Kur'an'daki ifadesiyle: "Hakikatte biz insanı katışık bir nutfeden yarattık; imtihan edelim diye onu işitir ve görür kıldık" (İnsan 2, Diyanet).

Kur'an'a göre insanın bedeni tüm potansiyeli ile birlikte başlı başına Allah'ın kurdetinin bir delili ve bir şükür vesilesidir.[20] Beden ve bedeni oluşturan organlar her ne kadar insanın iradesinin bir parçası olsa da, onlar daha en başından Allah'ın iradesine uygun bir fıtratta yaratıldıkları için, bunun tersi bir yönde insan tarafından kullanılmaları durumunda âhirette hem yaptıklarından sorumlu tutulacaklar ve hem de insan lehinde ya da aleyhinde şahitlik edeceklerdir: "Nihayet oraya geldiklerinde vaktiyle yaptıklarından dolayı kulakları, gözleri ve derileri onların aleyhine şahitlik eder. Derilerine 'Niçin alyhimize şahitlik ettiniz?' diye sorarlar. 'Herşeyi konuşturan Allah bizi de konuşturdu' derler. İlk önce sizi O yarattı, şimdi de yine O'na dönüyorsunuz. Vaktiyle siz, ne kulaklarınızın ne gözlerinizin ne de derilerinizin aleyhinize şahitlik etmesinden sakınıyordunuz; üstelik yaptıklarınızın çoğunu Allah'ın bilmediğini sanıyordunuz" (Fussilet 20-22, Diyanet).[21]

[20] "De ki: Sizi yaratan, size işitme duyusu, gözler ve kalpler veren O'dur. Ne az şükrediyorsunuz!"(Mülk 23, Diyanet); "Sizi gözler, kulaklar ve akıllarla donatan O'dur. Ne de az şükrediyorsunuz"(Müminun 78, Diyanet); "Ona iki göz, bir dil, iki dudak vermedik mi?"(Beled 8-9, Diyanet); "....Allah dileseydi onların işitme ve görmelerini büsbütün giderirdi. Şüphesiz Allah herşeye Kadirdir"(Bakara 20, Diyanet).

[21] "Hakkında ilim sahibi olmadığın şeyin ardına düşme! Çünkü kulak, göz ve gönlün hepsi bundan sorumlu tutulacaktır"(İsra 36, Öztürk); "O gün onların ağızlarını mühürleriz; yapmış olduklarını elleri bize anlatır, ayakları da tanıklık eder"(inkar edenler için)(Yasin 65, Diyanet); "İmanlı, saf ve namuslu kadınlara iftira atanlar dünyada ve ahirette lanetlenmişlerdir, onlara büyük bir ceza vardır. O ceza gününde dilleri, elleri ve ayakları yapıp ettikleri hususlarda aleyhlerine tanıklık edecektir"(Nur 23-24, Diyanet).

İslâm inancına göre her oluş Allah'ın iradesine bağlı olmakla birlikte, insanın Allah'a teslimiyeti başta olmak üzere onun yüceliğini tüm varoluşsal potansiyeliyle idrak etmesi ve îmân etmesi de Allah'ın dilemesine ve lutfuna bağlıdır. Bu bağlamda insanın bedensel yetilerine dayanarak herşeyi görebileceğine, işitebileceğine, hissedebileceğine ve en önemlisi dilediği zaman kendi iradesiyle îmân sahibi olabileceğini düşünmesi söz konusu değildir. Çünkü, "Allah dilemeden insan dileyemez". İnsanın bedensel iradesinin nasıl yalnızca Allah'ın iradesine bağlı olduğu ile ilgili birçok âyet bulunmaktadır. Bu âyetlerin bazılarında îmânsız olan insanların durumu organlar üzerinden tasvir edilmektedir: "O küfre sapanların durumu, bağırıp çağırma dışında bir şeyi işitemeyen varlıklara haykıranın durmuna benzer. Sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler. Bu yüzden akıllarını işletemezler" (Bakara 171, Öztürk); "Allah katında canlıların en aşağı derecede olanları sağır, dilsiz ve düşünemez olanlarıdır" (Enfal 22, Diyanet); "Andolsun ki biz, cinlerden ve insanlardan birçoğunu cehennem için yaratmış olduk. Bunların kalpleri vardır ama onlarla kavrayamazlar; gözleri vardır ama onlarla göremezler; kulakları vardır ama onlarla işitemelzer. Onlar hayvan gibidir, hatta daha da şaşkın. İşte asıl gafiller onlardır" (Araf 179, Diyanet).

Kur'an'da îmânsızlığın bedensellik üzerinden tarif edildiği en çarpıcı âyetler, gözlerin, kulakların ve kalplerin mühürlenmesi ile ilgili olanlardır. Bu âyetlere göre, Allah'ın birliğini tanımayanların, O'nun sınırlarını aşanların ve cehennemlik olanların gözleri, kulakları ve kalpleri Allah tarafından mühürlenmiştir ve bu noktadan sonra onlar bedenselliklerinin ve ruhlarının iradesini kendi ellerinde zannediyor olsalar bile, asla hakikati göremeyecek, duyamayacak ve hissedemeyecektir.[22]

[22] "Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir, gözlerinde de kalın bir perde bulunmaktadır ve onlar için büyük bir azap vardır" (inkar edenler) (Bakara 7, Diyanet); "Onlar artık sağırdırlar, dilsizdirler ve körlerdir; bu yüzden geri de dönmezler" (sapkınlığı satın alanlar) (Bakara 18, Diyanet); "Ahidlerini bozdukları için onları lanetledik ve kalplerini katılaştırdık...(İsrailoğulları için)" (Maide 13, Diyanet); "İçlerinden sana kulak verenler vardır; ama biz onu gereğince anlamamaları için kalplerine kılıflar geçirmiş, kulaklarına bir ağırlık koymuşuzdur. Tüm mucizeleri görseler de onlara inanmazlar..." (En'am 25, Öztürk); "Ayetlerimizi yalanlayanlar, karanlıklar içinde kalmış sağırlar ve dilsizlerdir. Allah kimi dilerse onu şaşırtır; dilediği kimseyi de doğru yola iletir" (En'am 39, Diyanet); "De ki: 'Ne dersiniz; eğer Allah kulaklarınızı sağır, gözlerinizi kör eder, kalplerinizi de mühürlerse bunları size

İmansız ya da îmânlı olmanın bedensel tezahürü hem dünya hayatında görülebilen hem de âhiret hayatında cennetlik ya da cehennemlik olmanın bedensel işaretleri ile somut biçimde görülebilecek bir durumdur. Bu bağlamda gerek cennet ve gerekse cehennem tasvirlerinin yalnızca metaforik olduğunu söylemek mümkün değildir. Zira insanın bedenselliği ölüm ile birlikte sonlanacaktır; ancak âhiret gününde bu bedensellik Allah'ın emriyle yeniden oluşacak ve insanın âhiret yaşamı dünya yaşamındaki sınırlılıklarından daha farklı olmakla birlikte bedensel ve rûhânî olarak bütünleşmiş bir deneyim biçiminde yaşantılanacaktır.[23]

Kur'an'a göre âhirette insanlar yüzlerinin "kara" ya da "ağarmış" olmalarına göre ayrılacaktır. Cennetlik olan kişiler için Kur'an'da, "nurlarının onlarla birlikte ve sağ yanlarında yürümekte olacağı" (Hadid 12, Diyanet); bu kişilerin "amel defterlerinin sağ yanların-

geri verebilecek Allah'tan başka tanrı kimdir?' Bak delilleri nasıl açıklıyoruz. Onlar hala yüz çeviriyorlar"(En'am 46, Diyanet); ".....kalpleri mühürlendi; artık anlayıp kavrayamazlar"(Tevbe 87, Diyanet); "....Allah da onların kalplerini mühürledi; artık doğruyu bilemezler"(Tevbe 93, Diyanet); "....Sınırı aşanların kalplerini işte biz böyle mühürleriz"(Yunus 74, Diyanet); "Bunlar Allah'ın kalplerini, kulaklarını ve gözlerini mühürlediği kimselerdir; gaflette olanlar da işte bunlardır"(iman edip sonra inkar edenler)(Nahl 108, Diyanet); "....Biz onların kalplerine, bu uyarıyı algılamalarına engel olan bir örtü koyduk, kulaklarına da sağırlık verdik..."(Kehf 57, Diyanet).

23 Bu konu ile ilgili değerlendirme yapan Kadir Canatan'a göre, cennet ve cehennem tassvirlerinde bizi ilgilendiren nokta, teşbihi bir dil kullanılmış olmasıdır. Sözü edilen objeler, Arap toplumunun bildiği şeyler olup cennette olan nesneler özlem uyandırmakta, cehennemde olan şeyler ise kendisinden kaçınılan şeylerdir. Su, yeşillik, meyveler ve buna benzer şeyler, çok sıcak bir iklim ortamında yaşayanların ilgisini çekerken, ateş, azap, zakkum ağacı ve benzer şeyler de kaçınmalarına vesile olmaktadır. Teşbihi dil, hiç bilinmeyen bir dünya anlatılırken, bilinen dünyanın nesnelerine atıf yoluyla gerçekleştirilen bir dildir. Bu dil anlattığı şey hakkında fikir verir ancak söz konusu nesnelerin birebir şeyler oldukları anlamına gelmek zorunda değildir. Belki bu açıdan dile, teşbihi dilden ziyade temsili dil demek daha uygundur (Canatan 2011a: 93). Canatan, Kur'an'da kullanılan bedensel dili ve ifade tarzını Arap toplumunun somut zihinsel durumuma ve kültürüne bağlamaktadır. Bizce bu değerlendirme doğru değildir; çünkü İslâm ve Kur'an yerel ve coğrafi bir din değildir. Bu tür bir değerlendirme hem Kur'an'daki ifadelerin bütünüyle sembolik olduğu ve bâtını yorumlarda olduğu gibi zâhirinden bambaşka bir tevile ihtiyaç duyduğu yönünde bir anlayış ve hem de İslâma göre ahiret deneyiminin bütünüyle rûhânî olduğu yönünde bir ima taşır. Eğer bu şekilde olsaydı, Kur'an'da kıyamet gününde Allah'ın tüm insanları yeniden dirilteceğini bildirmesine gerek kalmazdı. Çünkü ruh zaten ölüm sırasında ölen bir şey değildir ve eğer ölüm söz konusu ise buradaki diriltilme bedenselliği de içine almaktadır. Aksi durumda bedensel organların şahitliğinden söz edilmesi gerekmezdi. İslâm açısından bedenleşme insan varlığından söz ettiğimiz her bağlamda söz konusu olmak durumundadır. Çünkü insanı meleklerden ve bitki ile hayvanlardan ayıran nokta tam da bu bedenleşmiş fakat aynı zamanda ruhsal bütünlüktür.

dan verileceği" (Vakıa 8-12, Diyanet; Hakka 19, Diyanet; İnşikak 7-10, Diyanet) bildirilmektedir.

Kur'an'da bedenleşme deneyimi bağlamında en dehşet verici âyetler cehennemde maruz kalınacak durumlarla ilgili olanlardır: "..inkarcı olanlar için ateşten giysiler biçilmiştir, başlarının üstünden de kaynar su dökülecektir. Bununla karınlarının içindekiler ve derileri eritilir. Onlar için bir de demirden sopalar vardır. Istıraptan ötürü oradan çıkmaya her teşebbüs ettiklerinde oraya geri döndürülecekler ve onlara 'Tadın bakalım bu yakıcı azabı' denilecek"(Hac 19-22, Diyanet)[24].

İslâm inancının temel çerçevesi içinde beden herşeyden önce Allah'ın bir âyeti/işareti ve emanetidir; dolayısıyla bir müslüman için bedeni Allah'ın kudret ve esmâsının müşahade edilebileceği, bu nedenle hakkında bilgi sahibi olunması gereken ve en önemlisi yaratılma gayesine uygun olarak temiz, hoş, sağlıklı, bakımlı tutulması ve asla eziyet edilmemesi gereken bir emanettir. İslâm anlayışına göre, Allah'ın yarattığı hiçbir unsur ya da varlığın öldürülmesi ve ortadan kaldırılması söz konusu değildir. Temel prensip, herşeyin kemale erdirilerek aslına rücû ettirilmesidir. Bu bağlamda amaç nefsin öldürülmesi değil; fakat tıpkı yaratılmanın aşamalı ve mertebeli olmasındaki gibi, aşamalı ve mertebeli bir süreç dahilinde arındırılması ve yeniden Mutlak Hakikat ile birleşecek bir

[24] "Şunda kuşkunuz olmasın ki, zulme başvurarak yetimlerin mallarını yiyenler karınlarına doldurmak üzere bir ateş yemekten başka bir şey yapmazlar. Ve onlar yakın bir zamanda korkunç acılar veren bir azaba dalacaklardır"(Nisa 10, Öztürk); "Şüphe yok ki, ayetlerimizi inkar edenleri gün gelecek bir ateşe sokacağız; onların derileri pişip acı duymaz hale geldikçe, derilerini başka yenisiyle değiştiririz ki acıyı duysunlar" "(Nisa 56, Diyanet); "....İnkar ettiklerinden dolayı onlar için kaynar sudan ibaret bir içecek ve elem verici bir azap vardır"(En'am 70, Diyanet); O gün bunlar cehennem ateşinde kızdırılıp onların alınları, böğürleri ve surtları dağlanacak..."(Tevbe 35, Diyanet); "Ardından da cehennem gelecek, orada zorbaya yanan gövdelerden sızan su içirilecektir. Onu yutmaya çalışacak fakat boğazından geçiremeyecektir, ona her taraftan ölüm gelecek, ama ölmeyecektir, ardından da oldukça ağır bir azap vardır"(İbrahim 16-17, Diyanet); "O gün, suçluların –sıra halinde-zincirlere vurulmuş olduklarını göreceksin. Onların giysileri katrandandır; yüzlerini de ateş bürüyecektir"(İbrahim 49-50, Diyanet); "....Kıyamet gününde onları kör, dilsiz ve sağır bir halde yüzükoyun süründürerek toplarız...."(İsra 97, Diyanet); "...(Susuzluktan) imdat dileyecek olsalar buna, erimiş maden gibi yüzleri haşlayan bir su ile cevap verilir. Ne fena bir içecek ve ne kötü bir barınak!"(Kehf 29, Diyanet); "Biz onların boyunlarına çenelerine kadar dayanan halkalar geçirdik, bu yüzden kafaları yukarı kalkık durmaktadır"(Yasin 8, Diyanet); "Zakkum ağacı günahkarın yiyeceğidir. O, karınlarda, fokurdayan su misali kaynayan bir tortu gibidir"(Duhan 43-46, Diyanet); "Günahkarlar simalarından tanınır, perçemlerinden ve ayaklarından yakalanırlar"(Rahman 41, Diyanet).

saflığa eriştirilmesidir. Sûfî düşüncesine göre, insanın ve diğer varlıkların dünya hayatına uygun olarak zuhur etmesine "nuzûl"; insanın dünya yaşamı içinde bu perdelenmiş halinden sıyrılarak aşamalı olarak geçici benliğinden ve dünya hayatından sıyrılmasına ise "urûc" adı verilir. Tıpkı tezahür etmenin aşamalı bir usule sahip olması gibi, insanın bu unutmuş ve perdelenmiş nefisli durumundan sıyrılarak hakikate erişmesi de bir usule ve aşamalı bir sürece dayanır. İnsanın "ölmeden önce ölmesi" olarak tanımlanan ve bir bakıma insan-ı kâmil noktasına gelerek aslına rücû etmesi anlamına gelen bu ikinci dikey süreç, İslâm inancı içinde insanın yaratılmasının temel gayesini ve dünya hayatının insan tarafından ne olarak anlaşılması gerektiğini göstermektedir. İnsanın kendinden, âlemden ve Kur'an'dan hareketle, bilmek, bulmak ve olmak aşamalarından geçerek hakikate doğru yaptığı bu yolculuğa ve sürece "seyr-i sülûk" denir. Bu süreç baştan sona sûret-sîret, zâhir-bâtın, şekil-mânâ ilişkisi olması nedeniyle ne safi ruhsal olarak deneyimlenen, ne de sadece aklî olarak idrak edilen bir süreçtir. Ruh, akıl ve beden bu süreçte ayrıştırılamaz bir ilişki içindedir ve bu bileşenleri eşzamanlı kucaklayan ve bünyesinde içeren varoluşsal bir temel olarak beden seyr-i sülûk sürecinin gerçekleştiği dolaysız yerlemdir.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, İslâm inancının temeli zâhir ve bâtın, sûret ve sîret ilişkisine dayanır. Bu bağlamda beden, hakikatin zâhiri ve bâtını arasındaki arakapı, bu boyutları birbirine bağlayan ve ilişkisel olarak birbirlerini dönüştürmesini sağlayan araçtır. Beden bu noktada bir bağlantı kablosu değildir, onun yerine zâhiri de bâtını da bünyesinde içeren total bir boyut ve yerlemdir.

Bu bağlamda müslüman için beden kendini ve ardından Rabbini bilmenin ilk hareket noktasıdır. Her durumda esas olan bâtına, mânâya ve hakikate ulaşmak ve erişmektir. Ancak bu boyuta erişim öncelikli olarak zâhiri bir boyut ve mikrokozmos olarak insan bedenini bilmek, anlamak ve idrak etmekle başlar. Bedenin bu ilksel durumu ve önemi, anatomi ve fizyonomi ilmini İslâm inancı ve sûfî düşüncesi içinde önemli bir konuma yükseltir. Pek çok sûfînin eserlerinde anatomi bilgisinin ve ilminin önemi vurgulanmaktadır. Buradaki vurgu, seküler medikal tıbbın bir nesne olarak rasyonel bir şekilde beden hakkında malumat edinmesinden oldukça farklıdır. Çünkü, buradaki anatomi bilgisi, herşeyden önce Allah'ın

âyetini müşahade etmek, onun bilgisine ve hikmetine haiz olmak ve onu yaratılma amacına uygun olarak kullanmak amacına dayanır. Sebepler âlemi içinde beden zâhiri bileşenlerden, gözlemlenen bir işleyişten müteşekkildir; ancak bu görüngüler bedenin ve bedenle ilgili hakikatin zâhiri tarafını oluşturur. Asıl amaç bu görüngülerin mânâsına vakıf olmaktır.

Beden ve anatomi ilmi ile ilgili görüşler ortaya koyan sûfîlerden biri de Gazali'dir. *Kimya-yı Saadet* adlı eserinde Gazali, bedeni bir kozmos olarak tanımlar. Okuyucularına, çok daha uzak gerçekliklerin keşfinde ilk adım olarak insan bedenini müşahade etmelerini telkin eder. Ardından bedenin fiziksel özellikleri ile dünyanın topografyasını karşılaştırır: Buna göre kemikler tıpkı dağlar gibidir, saçlar ağaçlar gibi, duyu organları da yıldızlar gibi vb. Kozmostaki yaşayan canlı türlerinde içkin olan bu nitelikler bedende de bulunmaktadır: hayvanlar, şeytanlar, melekler için doğal olan şeyler beden organlarının hassalarında da bulunabilir. Tüm insani meşgaleler bedenin parçalarının işlevlerinde temsil edilir. Gazali'nin temel görüşüne göre, her kim ki bedenin formunu müşahade eder, tabiatı gereği Allah'ın şu üç niteliklerini idrak eder: Birincisi, kişi bu formun yapıcısı ve yaratıcısının kusursuzluğa muktedir olduğunu bilir; şöyle ki, O'nun gücünde ne kusur ne hata bulunur. İkincisi, bilir ki, O'nun bilgisi herşeyi ve tüm oluşları kuşatır...Üçüncüsü, bilir ki, O'nun insana karşı rahmetinin ve esirgeyiciliğinin bir hududu yoktur. Herhangi bir şeyi, kalp, beyin ve hayvani yaşamın ilkeleri gibi temel şeyleri ve de gerekli olduğu halde asli olmayan eller, gözler, ayaklar ve dil gibi şeyleri ve ne gerekli ne de temel olan fakat süs olan saçın siyahlığı, dudakların kırmızılığı, kaşların sıklığı gibi şeyleri vb. yaratmak O'nun için zor değildir. Gazali'nin beden sınıflandırması deneyimin fiziksel ve sosyal yönlerini iç içe geçirmesi açısından dikkate değerdir; şöyle ki, çeşitli elemetler bir yandan dünya ve cennetler, öte yandan da insani meşgaleler hakkında öğreticidir. Dolayısıyla onun beden tasavvuru, çeşitli parçaları arasında bir dengenin devamını gerektiren düzenler olarak doğa ve toplum tasavvurunu geçerli kılan bir sistemdir. Tıpkı bedenin, sağlıklı olması için çeşitli parçaları arasında bir ahengin olması gerektiği dinamik bir sistem olması gibi; fiziksel dünya ve toplum, Allah'ın doğal düzenine göre çalışması için denetim ve dengede olmak zorundadır.

Anadolu Türk sûfî geleneği içinde eserlerinde bedene oldukça geniş yer ayıran sûfîlerden biri de Erzurumlu İbrahim Hakkı'dır. İbrahim Hakkı'nın *Marifetname* adlı eseri, İslâm hakikat anlayışının oldukça önemli bir örneğini sergiler. Eser dünya hayatını oluşturan tüm hakikat bileşenlerini bir bütün olarak ele alır; evrenin yaratılmasından, anatomi ilmine, matematikten siyaset bilgisine, tarîkat ve aşk ilmine, sosyal yaşantının çeşitli boyutlarından siyasete ve eşler arasındaki en özel münasebetlere kadar pek çok konu aynı hakikat anlayışından beslenen bir yaklaşımla bağlantılı bir bütün içinde ele alınmıştır. Bu bütünlük içinde beden ve anatomi bilgisi oldukça önemlidir. İbrahim Hakkı'ya göre, "Hak Teala iki cihanı ve onlarda olanın tamamını insan için icat ve mevcut eylemiştir. Ta ki âlemde olan sanatlara bakıp, eşyada bulunan hikmetleri bilsin. Hepsinin benzerini kendi vücudunda buldukta; nefsini bilmeye erip, ondan Allah'ı tanıma kolay olsun...Şu halde anatomi...Mevla'yı tanımaya vasıta ve yardımcıdır. Zira ki, anatomi ilmini bilmeyen, tıptan, hikmetten ve kendini tanımaktan gafil, Hakk'ı tanımaya ulaşmaktan uzaktır...Şu halde anatomi, insan nefsini tanımanın anahtarıdır. Allah'ı tanımanın anahtarıdır. Ama nefsi tanımak, Hakk'ı tanımaya nispetle, güneşte zerre, denizden damladır... Beden bir bileşimdir ki insan nefsi ona binmiş gibidir. Allah'ı tanımak asıl maksattır. Şu halde bir kimse bedeninden, nefsini idrak etmeksizin, Âlemlerin Rabbini tanıma davasını eylese, o kimse öyle bir müfsile benzer ki; kendi yiyeceği ve içeceği olmayıp, beldenin fakirlerini toptan ziyafete davet eder" (2015: 279-280; 362).

Görüldüğü gibi beden ilmi kendi içinde bir hedef değildir; yerine bâtınî hakikat ilmine ve deneyimine erişmek için bir vasıtadır. Maddi açıdan bedenler, tıpkı diğer nesneler gibidir, diğer nesneler gibi maddi koşulların etkisine ve mevcut boyutun diğer maddi formları ile ilişki içinde olmaya tabidir. Fakat bedenler aynı zamanda maddesellik içinde ve yoluyla bâtına doğru bir kazı işlemi yapma imkanı verir. Beden, insanları mevcut arzularının ötesine geçebilecek bir düşünme tarzını sınırlayan içgüdülere sahip olduğu için pek çok problemin kaynağıdır. Öte yandan beden, insana maddeselliği aşma imkanı vermesi hasebiyle teorizasyon ve araştırmanın mahallidir. Sûfîler bedeni bu karşıtlık arzeden ikili doğası ile kucaklamıştır. Bu ikili doğa birbirine kanalize edilerek bir avantaja dönüşür (Bashir 2011: 28; Kugle 2007: 2). Canatan'ın ifade ettiği gibi, cevher,

insan hakikatinin derinlikli boyutunu ifade etmekle birlikte, cevherin varlığını ve tezahürlerini biz, adına "beden" denen ve çeşitli unsurlardan ya da organlardan oluşan aletler vasıtasıyla bilmekteyiz. Beden cevherin emrinde ve onun somutlaşmasına hizmet eder. Başka bir deyişle cevher, araz durumunda olan bedeni ve onun organlarını kullanarak kendini gerçekleştirir (2011b: 129).

Gazali ve tüm diğer sûfîler için beden Allah'ın âyetlerini ve delillerini okumak ve idrak etmek için bir başlangıç noktasıdır. Kendini bilmenin bu aşaması bir başlangıç olsa da son değildir. Çünkü varlık her durumda zâhiri ve bâtını bir bütündür ve aslolan bâtına varmaktır. Bu bağlamda Gazali okuyucularına bu durumu şu şekilde hatırlatır: Eğer kendi nefsinden haberdar olmak istersen bil ki, Allah Teala sende iki şey yaratmıştır: Biri zâhiri, diğeri bâtını. Zâhiri olan göz ile görülebilen beden kalıbıdır. El, ayak gibi. Bâtını olana da bazan nefs, bazan ruh ve bazan da kalb derler. Senin hakikatin bâtını yönündür. Bedendeki zâhiri âzâlar bâtının askeri ve hizmetçisidir. Biz buna kalb(gönül) ismini vereceğiz. Kalb dediğimiz zaman biliniz ki, insanın hakikati demek istiyoruz. Kalb demekle, göğsün sol tarafına yerleştirilmiş ve yürek dediğimiz uzun yuvarlak olan et parçasını kastetmiyoruz. Çünkü basiret ehli yanında onun kıymeti yoktur (İmam Gazali-Kimya-yı Saadet: 15).

İbrahim Hakkı da Gazali'ye benzer ifadeler kullanarak okuyucuya beden âleminden geçip kalp âlemine gelmesini söyler. Ona göre, "bedeni gözetmek pek öyle özen ve dikkat istemez. Asıl hizmet edilmesi gereken gönüldür. Beden asıl değil, teferruat olup hizmetçi mevkiindedir..." (2015: 493, 589).

Her iki sûfî de sûretten sîrete doğru gidişe vurgu yaparken bu temel prensibe bağlı olarak beden uzuvlarını ve yetilerini hiyerarşik bir yapı içinde tanımlar. Gazali'ye göre, "insanoğlu'nun bedeni muazzam bir şehre benzer. Onun âzâları, parmakları o şehrin sanat erbabıdır. Şehvet, maliye müdürü, gazap subaşısıdır. Şehrin padişahı kalb, vezir akıldır. Memleketin tamir ve muhafazası için padişahın reayaya ihtiyacı olduğu gibi, gönül padişahının da bunlara ihtiyacı vardır. Ancak bunlarla beden memleketi mamur ve ordusu muzaffer olur...Allah Teala kalbi ve memleket ve askeri onun emrine verdi ve dünya âleminden mânâ âlemine yolculuk yapması için de beden merkezini emrine verdi" (Kimya-yı Saadet: 18-19).

İbrahim Hakkı'ya göre, "uzuvların hepsinden kuvvetli olan dimağ ve karaciğerdir. Zira ki bu ikisi yürekten hayati kuvvet, tabii harareti ve ruhu kabul edip, dimağ bütün hislerin başlangıcı olup; karaciğer, bedenin bütün uzuvlarının besleyicisi olmuştur. Yürekten gayri. Zira ki yürek, göğsün içinde sol meme altında karaciğer nevinden ve onun renginde fincan şeklinde şerefli bir uzuv ve lâtiftir ki, onun aşağı tarafında, alt yüzeyi ortasında gözbebeği benzeri siyah bir nokta vardır ki, en lâtif âzâdır. İsmi süveydadır. Ruhun kaynağı ve kuvvetlerinin toplamıdır. Hayvani ruhun ve insani nefsin birlikte bulunduğu yer ve Rabbâni ilhamların iniş yeri, Hudâ'nın nazargâhıdır. Bütün uzuvlara hayat, hareket, idrak ve gıda verip, besleyendir. Bütün kuvvetlerin ve uzuvların hizmetçisi ve uşağıdır. O, bedenin emiridir. Şu halde bedenin bazı uzuvları reis, bazısı reis hizmetçisi ve bazısı ne reistir ne hizmetçi" (2015: 291).

Zâhirden bâtına, sûretten mânâya, kesret âleminden vahdet âlemine yapılan yolculukta beden bir başlangıç noktasıdır; ancak bu noktadan hareketle varılacak ilk menzil, mânâ ve hakikat âlemine açılan kapı olarak kalp'tir. Kalp, İslâm inancı ve sûfî düşüncesinin beden anlayışının anahtar bileşenidir.[25] Batı düşünce geleneğinin aklı önceleyen yaklaşımından farklı olarak bu bağlamda kalp, insanı insan yapan, insanı Allah'ın halifesi konumuna yükselten ve hakikati sınırlı bir bedensellik içinde olmasına rağmen dolaysız bir yoğunluk ve yakîn içinde deneyimlemesine imkan tanıyan yegane uzuv, potansiyel ve yerlemdir. Çünkü hadîs-i kudsî'de belirtildiği gibi Allah Teâlâ: "Ben, hiçbir yere sığmam; bir tek mümin kulumun kalbine sığarım" buyurmuştur. Sûfî düşüncesine göre, insanın dağların ve taşların yüklenmeyi göze alamadığı kutsal emaneti ve sırrı kabul etmesinin en önemli dayanağı kalbidir. Çünkü insan bedeni zayıf ve sınırlıdır; ancak kalp sınırsız olanın tüm ağırlığını ve dehşetini

[25] "Söyle: Cebrail'e kim düşman ise bilsin ki, Allah'ın izniyle önceden gelen kitapları doğrulayıcı, müminler için bir hidayet rehberi ve müjdeci olarak Kur'anı senin kalbine indiren odur"(Bakara 97, Diyanet); "Yeryüzünde hiç dolaşmıyorlar mı ki ibret almış kalplerle yahut işitmiş kulaklara sahip olsunlar! Şu bir gerçek ki gözler körleşmez, fakat göğüslerdeki kalpler körleşir"(Hac 46, Diyanet); "Kalplerinde hastalık bulunanlar..."(Maide 52, Diynet); "Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslâm'a açar; kimi de saptırmak isterse, göğe çıkıyormuş gibi kalbine darlık ve sıkıntı verir. Allah inanmayanları işte böyle cezalandırır"(En'am 125, Diyanet); "Ey iman edenler! Sizi hayat verecek şeylere çağırdıklarında Allah ve resulünün çağrısına uyun ve şüphesiz bilin ki, Allah kişi ile kalbinin arasına girer. Unutmayın ki onun huzuruna götürüleceksiniz"(Enfal 24, Diyanet).

kaldırabilecek bir potansiyele sahiptir. Bu anlayış gereğince kalp, Allah'ın evi ve nazargâhıdır. Kur'an âyetleri bağlamında kalp, imânın, idrakin ve anlayışın yerlemidir. Diğer tüm organlardan farklı olarak kalp bireyin Allah'a yakınlığı ve uzaklığı ölçüsünde sürekli olarak etki altında olan ve dönüşüm gösteren bir organdır. Zâhirî eylem ve durumların hepsi kalbe yansımaktadır. Tersi durum da geçerlidir ve kalbin sürekli olarak ihyâ edilmesi ve Allah'ın nurunun yansıyacağı şekilde tertemiz kılınması halinde kalp bireyin zâhirinde de dönüşümler yaratır.[26] Bu bağlamda tasavvuf hakikate giden yolun usul ve yöntem ilmi olarak esasen sözünü ettiğimiz bu zâhir ve bâtın etkileşiminin nasıllığı ve niçinliği üzerine kurulmuştur. Esas gaye, bireyin zâhiri ve bâtını, sûreti ve sîreti arasındaki eşzamanlılık, rezonans ve birlik halini tesis etmektir.

Akıl yetisini beyinde konumlandıran Batılı rasyonel düşünceden farklı olarak İslâm anlayışı içinde akıl yetisi ruh ile birlikte kalpte bulunur.[27] Bu bağlamda akıl, ruh, kalp ve bütün olarak beden arasında bir ayrışmadan söz etmek mümkün değildir. Bütün bu yetileri bünyesinde toplayan kalp, bu özelliği nedeniyle en değerli organdır. Sûfîlere göre insanda (mikrokozmos) kalp, evrende (makrokozmos) insan gibidir; insan kalbi bütün olarak kozmostaki en değerli elementtir (Bashir 2011: 43).

13.Y.Y. sûfîlerinden olan Necmeddin Razi Daye'ye göre, kalbin mikrokozmosa olan ilişkisi Allah'ın kürsisinin makrokozmosa olan ilişkisi gibidir. Kalbin kürside olmayan bir asaleti vardır. Çünkü kalp, ruhun letafetinin coşkunluğunu aldığının farkındadır, fakat kürsinin böyle bir farkındalığı yoktur. Daye'nin kalp anlayışını değerlendiren Bashir'e göre, bu anlayışta dikkat çeken şey, kalbin kendisinin beden içinde bir gölge beden olmasıdır. Kalbin, bedenin duyularını yansıtan, kendi beş duyusu vardır ve kalbin doğru işlev görmesi bu duyuların sağlığına bağlıdır. Tıpkı fiziksel duyuların maddi dünyayı insan bilincine ulaşılabilir kılması gibi, kalbin duyuları da bâtınî

[26] Kalbin önemi ve belirleyiciliği Hz. Peygamber tarafından da vurgulanmıştır: Vücutta bir et parçası vardır ki, o sağlıklı olursa, bütün vücut sağlıklı ve iyi olur; o bozuk olursa da bütün vücut bozuk olur. Dikkat edin o kalptir"; "Ey kalpleri halden hale çeviren Allah'ım! Benim kalbimi dinin üzre sabit kıl!"(Hıdır 2011: 226).

[27] Kur'an'da da kalp akletme organı ve melekesi olarak tanımlanmaktadır: "Yeryüzünde hiç dolaşmadılar mı ki, kalpleri olsun da onunla akıllarını çalıştırsınlar, kulakları olsun da onlarla duysunlar. Şu bir gerçek ki, kafadaki gözler kör olmaz ama göğüslerin içindeki gönüller körleşir" (Hac 46, Öztürk).

dünyanın duyumsamalarını kalbin aynasına getirir. Onun gözü görülmeyeni görür, kulağı Allah'ın sesini işitir, burnu cennetlerin kokusunu alır ve onun dokunuşu görünmeyen dünyanın en kapsayıcı deneyimini verir. Tıpkı fiziksel duyuların bedenin fiziksel âlemdeki bulunuşu için bir duygu yaratmak üzere bir araya toplanması gibi, aynı şekilde kalbin içsel duyuları da ruhsal bir idrak-vukuf sağlar. Ve tıpkı doğru çalışan fiziksel duyuların kişiyi muktedir kılması gibi, kalbin duyuları da kişiye metafizik boyutlarda seyahat etme imkanı sağlar (Bashir 2011: 43-44).

Erzurumlu İbrahim Hakkı'ya göre, bedenin zâhirî imkanlarının dış dünyayı idrak etme imkanı sağlaması gibi, kalbin de gayb âlemini idrak edeceği benzer yetileri vardır. "Kalbin gözü vardır ki, onunla gayb işlerini müşahade eder. Kulağı vardır ki onunla gayb ehlinin kelimelerini dinler. Koklama kuvveti vardır ki, onunla gayb kokularını koklar. Tat alma kuvveti vardır ki, onunla îmân tatlılığını ve irfan tadını ve Hannan'ın sevgisini tadar (İbrahim Hakkı 2015: 471). Bu bağlamda kalp, bir berzah'tır. Birbiriyle çelişen fakat ilişkili iki özün karşılaştığı yerdir. Kalpte ruh ikamet eder ve adeta kişinin bedeni ve kişisel varlık arasında bir aracı gibi eylemde bulunur. Dolayısıyla beden ve kişilik arasındaki bu arayüz temiz ve saf tutulduğunda bir uyum meydana gelir ve kalp Allah'ın yeryüzündeki ikametgahı olarak en derin doğasını açığa çıkarır (Kugle 2007: 222).

Sûfîler kalbi açıklarken, önce onu tüm organların yöneticisi olarak tanımlar ve ardından kalbi de kendi içinde mertebeli bir düzene göre detaylandırır. Razi Daye'nin taksonomisine göre, kalp yedi parçaya ayrılır: Göğüs(sadr), kalp(kalb), kalp zarı(şaghaf), içsel kalp(fuad), damar tabaka ağı(hubbat el-kalb), kara nokta(süveyde), kalp kanı(muhcat el-kalb). Kalbin yedi katmanlı yapısı, cennetin yedi katına paralel görülebilir; şöyle ki, kalbin çekirdeğine doğru iniş, makrokozmosta uruc'un mikrokozmik eşitidir (Bashir 2011: 44). Bu sınıflandırma içinde, pek çok sûfîye göre ruhun ikamet ettiği nokta, siyah nokta olarak tanımlanan "süveyde"dir. İbrahim Hakkı'ya göre bu nokta "iki yüzlü bir ayna gibi dönücü ve parlaktır. Yani gayb âlemine ve şahadet âlemine dönük yaratılmıştır. Şu halde eğer bu ayna parlak olsa onda gayb nurları ortaya çıkar. Mânâların sırları onda sûret bulur. Gerçi her insanın içine bu ayna sûretlenmiştir, lakin cehl ve gaflet pasıyla, gazap ve şehvet çengiyle ve para sevgisiyle o ayna bulanıktır. Onun parlaklık ve cilası, haki-

kat ilmiyle ve şeriata uymakla, ibret bakışıyle, hilm ve iffetle, zühd ve takvayla, zikr ve fikretmekle olduğu bilinen bir gerçektir" (İbrahim Hakkı 2015: 481).

Kalbin tüm bu özellikleri ve imkanları, hakikate ulaşma süreci ve yöntemi olarak sûfî deneyimi içinde neden tüm uygulama ve pratiklerin kalp üzerine yoğunlaştığını açıklar. Sûfî deneyimi içinde amaç cismânî bedenin rûhânî değerler çerçevesinde "lâtif"[28] kılınmasıdır. Değerlerin ve mânânın bedenleşmesi, sûfî deyimiyle "tahakkuk ettirilmesi" olarak bu süreç, Batılı anlayışa göre mistik ve aşkın deneyime, sûfî anlayışa göre de ruh ve bedenin bütünleşmesi deneyimine karşılık gelir. Bu deneyim, ne yalnızca zihinsel ne de ruhsal'dır. Bütüncül bir bedenleşme deneyimi olarak bu, insani varoluşun zâhiri ve bâtınının eşgüdümlenmesi ve senkronize hale gelmesidir. Bu deneyimin başlangıç aşamasında hareket noktası tüm dinsel ritüellerde olduğu gibi beden ve bedensel hareketlerdir. Bedenin tüm âzâları ile Allah'ı zikretmeye başlamasıyla kalp harekete geçer ve bir süre sonra cismânî beden onun rûhânî karşılığı olarak kalbin bedensel ritimlerinin kontrolüne kapılır. Diğer bir deyişle bu, cimani beden ile onun ruhsal karşılığı olan lâtif bedenin üst üste binmesi, eşgüdümlü hale gelmesi ve bütünleşmesidir.

[28] Sûfî düşüncesi içinde "lâtife", insandaki ilâhi cevhere işaret etmektedir. Bu bağlamda, sûfiler insanı insan yapan ve onun hakikatini oluşturan rûhani cevhere "lâtife-i rabbaniyye" veya "ruh-ı menfuh", bu ilahi lâtifenin nefse en yakın mertebesine de "lâtife-i insaniyye" adını vermişlerdir. Lâtife-i insaniyyeye "kalb, nefs-i natıka, hakikat-ı insan" da denmektedir. Sûfilere göre, insan, "anasır-ı erbaa" denilen dört unsurla (toprak, su, hava, ateş) altı lâtifeden meydana gelmiştir. Bu altı lâtifeden biri halk alemine, diğerleri ise emir alemine aittir. Halk alemine ait olan lâtifeye "nefs-i hayvani" adı verilir. Emir alemine ait olan lâtifeler kalb, ruh, sır, hafî ve ahfâ'dır. Allah bir insanı yarattığında dört unsurla bu lâtifelerin her birini bedendeki yerlerine tevdi eder. İnsandaki bu ilâhi lâtife bedenin ölümüyle ölmez. Cisim ve araz değildir; kendi kendiyle kaimdir. Sûfî düşüncesine göre, insandaki bu lâtifelerin aktive olması ve fonksiyonlarını yerine getirebilmesi için seyr-i sülûk sürecine girmesi ve bu deneyimi yaşaması gerekir. Amaç ilâhi lâtifenin insan hayatına hakim olmasını sağlamaktır (Türer 2003a: 110). Lâtife, aynı zamanda Nakşibendi-Müceddidiyye tarikati içinde İmâm-ı Rabbânî tarafından bir seyr-i sülûk metodu olarak belirlenmiştir. Buna göre, insanda beşi halk, beşi de emir alemine ait on lâtife vardır. Halk alemine ait lâtifeler anâsır-ı erbaa ile nefistir. Emir âlemine ait lâtifeler de kalp, ruh, sır, hafî, ahfâ'dır. Seyr-i sülûk sürecinde esas olan kalp lâtifesinden başlayarak emir alemine ait beş lâtife (letaif-i hamse) ile sürüdürülmesidir. Beş lâtife için insan vücudunda belirlenmiş yerler vardır ve zikir yoluyla bu noktalar üzerine yoğunlaşılır. Kalp lâtifesinin zikrini tamamlayan sâlikin Hz. Âdem'in kademi üzere olduğu, ruh lâtifesinde Hz.Nûh ve İbrahim'in, sır lâtifesinde Hz. Îsâ'nın, lâtifelerin en lâtifi olan ahfâ'da ise Hz. Peygamber'in kademi üzere bulunduğu, yani onların velâyet makamına ulaştığı kabul edilir (Türer 2003b: 143).

Bashir'in (2011: 37-39) belirttiği gibi, sûfî beden algısını anlamak için sûfîlerin bedenler ve ruhlar dünyası arasında konumlandığını varsaydıkları misâl âlemini (ruh ve cisim âlemi arasındaki geçiş âlemi) bilmek gerekir. Misâl âlemindeki deneyim, fiziksel beden sûretinde biçimlenmiş bir misâl bedeni baz alır. (Lâtif) beden sûfîlere yaşadıkları deneyimlerini somut terimlerle dışavurma imkanı verir. Bu bedenin, misâl âlemindeki diğer lâtif bedenleri görmek, duymak, dokunmak ve koklamak için kendine özgü duyuları vardır. Tıpkı fiziksel bedenin ve duyularının maddi kozmosu idrak etme imkanı vermesi gibi, lâtif beden ve duyuları da misâl âlemini, deneyimlenecek ve dil içinde tanımlanacak varolan bir gerçeklik yapar. Bu bedene ulaşma, kişinin cismânî bedenin duyularının ötesinde bulunan ve ona gizlenmiş cismânî olmayan çok daha yüksek dünyanın deneyimlenmesini sağlayan, bir yeniden doğuş olarak görülür. Lâtif ya da kazanılmış bedenlerin aracılığı ile görülmeyen dünyayı deneyimleyebilecek hale gelerek kurtuluşa erişmek için bedenin dizginlenmesi, donatılması ve zorlanması gerektiği görüşündedir.

Lâtif bedene ulaşmak, en yalın ifadesi içinde, cismânî bedenin kendi hakikatine ve bâtınî mânâsına rücû ettirilmesi ve dönüştürülmesidir. Bu, hakikate erişme süreci olarak "seyr-i sülûk" deneyiminin kendisini ifade eder. Şüphesiz bu süreç sûfî düşüncesinin temel düsturu olan "usulsüz vusul olmaz" prensibi gereğince Hz. Peygamberin sünnetinden ilham alarak ondan bu yana Allah dostları olarak tanımlanan sûfî kişiliklerin güvenli ve hakikate eriştirici olarak tespit ettikleri ve uyguladıkları çeşitli kaide ve yöntemlerine dayanarak başarılabilir. Şeriat-tarîkat-hakîkat ve ma'rifet aşamalarından geçilerek ilerlenen bu süreçte öncelikle bireyin harici bedeni düzene sokulmaya ve kontrol altına alınmaya çalışılır. Şeriat olarak tanımlanan bu aşamada birey Kur'an ve sünnet tarafından belirlenen tüm ibadetleri yoğun bir şekilde icrâ eder. Bedenin şeriat kanunlarına tabi kılınmasıyla, bedenin tüm organları yaratılma gayelerine uygun hale getirilir. İbadetler sırasında yapılan bedensel hareketler yalnızca ruhsal, zihinsel ve duygusal bir yoğunlaşma için yapılan hareketler olarak görülmemelidir. Çünkü, tıpkı İslâm inancında herşeyin bir hikmetinin ve mânâsının olması gibi, yapılan bedensel hareketlerin tümü bu zâhirî hareketlerin temelinde yer alan mânâların açığa çıkmasını ve harekete geçmesini sağlayan rezonansa getirici anahtarlar gibi işlev görür. Bu yönüyle dinsel bedensel

ibadet deneyimlerinin kendileri bir hakikati ve mânâyı temsil etmenin ötesinde bu hakikatin ve mânânın dolaysız olarak bedenleşme deneyimi içinde bilinmesi ve idrak edilmesidir. Bedenleşme deneyimi olarak dinsel deneyimlerin bu bağlamda safi sembolik hatırlama ve canlandırma hareketlerini ihtiva ettiklerini düşünmek son derece yanlıştır. Bu nedenle bir kişinin namaz kılması sırasında çeşitli sembolik hareketlerle Allah'ın yüceliğini ve kendi kulluğunu hatırladığını ve düşündüğünü söylemek yerine; bu yüceliği ve kulluğu bizatihi tahakkuk ettirdiğini ve gerçekleşme aşamasına getirdiğini söyleyebiliriz.

Lâtif bedene ulaşmanın ve beden ile kalp arasında bir eşgüdüm ortaya çıkarmanın incelikli usulleri, bu deneyimin ikinci kapısı olarak "tarîkat" aşamasında çeşitlilik arzeder. Şeriat aşamasında uygulanan dinsel pratikler ortak olmakla birlikte, tarîkat aşamasında uygulanan usuller ve pratikler tarihsel ve coğrafi olarak, önemli sûfî kişiliklere ve ortaya çıkan tarîkatlere bağlı olarak farklı olabilmektedir. Bu farklılıklardan biri de "zikir" ile ilgilidir. Zikir, en yalın anlamıyla Allah'ı anma eylemi olarak hakikate erişme deneyiminin en önemli bileşenlerinden biridir.[29] İslâm inancı ve deneyimi içinde zikrin önemi ve işlevleri doğrudan Kur'an'da Allah'ın zikir ile ilgili âyetlerine dayanır. Bu âyetlerde yalnızca zikrin önemi vurgulanmaz; fakat aynı zamanda niçinliği ve nasıllığı ile ilgili açıklamalar da yapılır. Buna göre zikir herşeyden önce îmân eden kişinin "bedeninin ve kalbinin huzura kavuşmasının" (Zümer 23, Diyanet) ön koşuludur ve "...gönüller ancak Allah'ı zikrederek huzura kavuşur" (Ra'd 28, Diyanet).[30]

Sûfî düşüncesine göre kalp aynasını temiz tutmanın ve parlatmanın yolu devamlı sûrette Allah zikri ile meşgul olmaktır. Zikir, kişinin Allah'ın dışındaki herşeyi unutarak O'nu anmasıdır. Zikir,

[29] Kılıç'ın insan kelimesinin içerdiği manadan hareketle belirttiği gibi, zikir, Allah'ı anmak, hatırlamak için çok önemlidir; çünkü insan nisyan ile malul, unutmakla illetli'dir (Kılıç 2013b: 284).

[30] "Onlar ayakta dururken, otururken, yatarken hep Allah'ı anarlar; göklerin ve yerin yaratılışını düşünürler: 'Rabbimiz! Sen bunu boş yere yaratmadın, seni tenzih ve takdis ederiz. Bizi cehennem azabından koru!'"(Al-i İmran 191, Diyanet); "En güzel isimler Allah'ındır; bu güzel isimlerle O'na dua edin, O'nun isimleri hakkında doğru inançtan sapanları kendi başlarına bırakın. Onlar yaptıklarının cezasını çekerler"(Araf 180, Diyanet); "Rabbini öz benliğin içinde yalvarıp ürpererek, bağırtılı olmayan bir sesle sabah-akşam zikret. Sakın gafillerden olma"(Araf 205, Öztürk).

Türkiye'de tasavvuf alanının en yetkin uzmanlarından biri olan Prof. Dr. Mahmut Erol Kılıç'ın deyimiyle, kilitli durumda olan mânâ ve hakikati açan ve bu mânânın potansiyel ve enerjisinin zikreden kişiyi etkisi altına alarak onda açığa çıkmasını sağlayan anahtar gibidir.[31] Zikirlerin belirli usullerle belirli zamanlarda ve belirli sayılarla yapılmasının temel nedeni budur. Zikir uygulamasının genel amacı kalbin ihyâsı ve mânânın açığa çıkarılması olmakla birlikte, farklı zikirlerin farklı etkileri vardır. Sûfîlere göre zikir ile ilgili usullere uymak zikri uygulayan kişi açısından oldukça önemlidir. Bu noktada tâlip konumunda olan ve yola yeni girmiş olan kişinin rehberi olan şeyhi-mürşidi tarafından bütüncül bir değerlendirmeye tabi tutularak ruhsal, bedensel, aklî, nefsânî durumuna göre zikir programına sokulması söz konusudur. Bu bağlamda sûfî deneyimi, hemen herkesin içine girdiği, aynı eğitime tabi tutulduğu ve sonunda da aynı yetkinliğe ulaştığı bir süreç değildir. Sûfî geleneğine göre, bu sürecin nasıllığını belirleyen faktörler öncelikli olarak ilâhî nasip, talibin cehd etmesi ve mürşidine tam olarak teslimiyeti ve kendisine teslim olunacak belirli bir silsileye bağlanan bir mürşiddir. Dolayısıyla İslâm ve sûfî deneyimi içinde hakikate erişmenin tek ve standard bir bedenleşme deneyiminden söz etmek mümkün değildir. Çünkü İslâm açısından öncelik her zaman Allah'ın esmâsının[32]

31 Allah'ın isimlerinin doğru bir usulle zikredilmesi oldukça önemlidir. Kılıç'ın belirttiği gibi, her bir ismin tedai ettiği kategoriler var, her bir ismin çağrıştırdığı, çekeceği çekim alanları vardır. Telaffuz edilen herşeyin rezonansı, titreşimi vardır ve o, bazı şeyleri davet eder, çeker (Kılıç 2013b: 120, 241).

32 Esmâ, Allah'ın sıfat ve fiillerinin isimleridir. İslâm-sûfî inancına göre evrende yaratılan herşey Allah'ın bu esmâsının bir tezahürü ve eşsiz kombinasyonudur. Bu bağlamda "var olan" yalnızca Allah'tır. Diğer tüm varlık olarak adlandırılan fenomenler yalnızca Allah'ın esmâsının birer tezahürüdür. Aşkınlık ve içkinlik dengesi üzerine kurulu olan bu anlayış Şeyhül Ekber olarak bilinen büyük sûfî ve kendi deyimiyle "muhakkik ve muvahhid" olan İbn Arabî tarafından en kapsamlı şekilde ortaya konmuştur. Kendisi tarafından eserlerinde doğrudan bu şekilde isimlendirimemiş olsa da, Arabî'nin bu anlayışı kendisinden sonra Konevî tarafından "vahdet-i vücûd" terimi içinde ifade edilmiştir. Türkiye'de aşılamamış ve en yetkin ve dünyada da en seçkin Arabî uzmanlarından biri olan Mahmud Erol Kılıç'a göre, İbn Arabî gibi muhakkiklere göre zaten vücûd baştan başa harfler, kelimeler, sûreler ve âyetlerle doludur. Zira, şehâdet âlemindeki bu varlıkların kendilerine ait müstakil bir vücûdları olmadığı ve Hakk'ın isim ve sıfatlarının tenezzüllerinden ibaret oldukları için onlar birer hayali suretler ve gölge varlıklardan ibarettirler..bu gölgeler de abes değildir, bilakis bir Nur'a, bir hakiki varlığa delil ve işarettirler İbn Arabî'ye göre vücûdda yalnızca bir hakikat vardır fakat biz bu hakikati iki farklı açıdan gördüğümüz için ya onu bütün zâhirde görünen şeylerin zâtı (aynı) sayıp buna Hak deriz veya onu o zâtın (aynın) tezâhür ettirdiği zâhirde görünen şeyler sayıp bu sefer halk deriz. Dolayısıyla Hak ve halk, hakikat ve tezâhür, vahdet ve kesret yalnızca o Bir Hakikat'in iki farklı görü-

eşsiz bir kombinasyonu olarak yaratılmış olan ve bu kombinasyona uygun olarak dönüşümü esas alınan bireyin seyr-i sülûkudur. Bu nedenle, Bashir'in (2011) de vurguladığı gibi, sûfî deneyimi içinde birden çok ve çeşitli bedenleşme deneyimleri söz konusudur.

Pek çok sûfî eserlerinde kendi zikir deneyimlerinden hareketle zikir sırasında neler yaşandığını aktarmaya çalışmıştır. Bunlardan biri olan Mekkî'ye göre, kişi Allah'ın adını diliyle zikrederken, bu ismi bilincin derinliklerine doğru iter. Kişi Allah'ın yansıması için kalbin gözünü açarken, Allah'ın isminin görünüşünü görselleştirmek için gözlerini kullanır. Kişi daha derine ulaşmak, ruhun yerlemi ve sezgisel bilginin kaynağı olarak kalple bağlantı kurmak için tenin yüzeyine yakın arterleri ve nabzı kullanır. Mürid, Allah'ın isminin imgesi görünene kadar gözlerini kapamalı, ellerini dizlerinin üstüne bırakmalı ve parmaklarını hafif tutmalıdır. Müridin içsel kalb hareketinin dil tarafından hissedilmesi olarak zikirde bir mükemmelliğe ulaşmasıyla birlikte, kalbin hareketleri tüm bedene yayılır.Böyle bir yayılımın baştaki hissiyatı, her uzvun, normalde kalbe has olan vurma hareketini hissetmeye başlaması şeklinde olur. Bazen el, ayak baş istemsiz olarak hareket eder ya da çarpar. Bu çarpma/vuruş öyle bir noktaya kadar yoğunlaşır ki, kişinin bütün dünyası hareket halinde görünür. Bir kez bu hareket başladığında zikrin nuru tüm bedene yayılır ve tüm bedende sirküle olur ve tüm bedeni kapsar. Bu zikir nedeniyle çeşitli haller müridde meydana gelir. Acayip oluşlar

nüşünün isimlerinden ibarettir. Bâtında hakiki birlik olan şey zâhirde çokluk olarak tezâhür eder...Aslında kesret; esma-i ilâhiyyeden başka birşey değildir: "Hak, kendi zatı için (lizatihi) ve kendi kendisiyle (bizatihi) mevcuttur. O'nun vucudu, mutlaktır. Kendisinden başka bir şeyle mukayyed olmadığı gibi ne birşeyden dolayı sebeplidir ve ne bir şey için sebeptir. O bütün sebeplilerin ve sebeplerin yaratıcısıdır. Alem ise kendi kendisiyle (bizatihi) ve kendi kendisi için (lizatihi) değil ancak Allah'ın yaratması ile mevcuttur. Alem kendi zatında Hakk'ın vucudu ile bağımlı bir vucuddur. Alemin vucudu ancak Hak Teala'nın vucudu ile sahih olur" (el-Fütuhat, I/99; Kılıç 2013a: 201, 281, 286).

Bu bağlamda, insanları bedensel, ruhsal, aklî ve duygusal olarak farklı kılan, Allah'ın bu esmâsının farklı kombinasyonudur. İnsan-ı Kâmil, bu noktada, insanın taşıdığı bu esmânın mevcut ölçüsünden maksimum ölçüye çıkarılmasıdır. Sûfî deneyimi içinde Allah'ın esmâsının sürekli zikri ile amaç mevcut potansiyelin hem açığa çıkarılması ve hem de beslenerek geliştirilmesidir. Ayrıca, sûfî düşüncesine göre, her birimiz Hakk'ın başka bir isminin tasarrufu altındayız. Herkeste Allah'ın isimleri vardır. Bu isimlerin o kişi üzerindeki yerleşimini bilmek "Men arefe nefsehu fekad arefe Rabbehu" dersleriyle alakalıdır. Bu, kişinin kendini tanıması, kendini bilmesi demektir. Kendisindeki genetik yapının dizilişi gibi kendisindeki isimlerin dizilişini bilmesi demektir. Bu bağlamda esmâ, fizik alem ve insanı tanımada, insanın Tanrı'ya ulaşmasında en önemli araçlardır (Kılıç 2013b: 243).

kendini açar ve sunar. Kişi bazen ağlar bazen güler ya da hayret ve şaşkınlığa gark olur. Mürid bu halleri yok saymaya çalışmalıdır ve sakince zikrine ve idrakine yoğunlaşmalıdır. Eğer Allah'ın yardımı hasıl olur ise tüm beden bütüncül olarak kalbe refakat ederek tek bir ritim ile zikretmeye başlar. Bu zikir yekun olmuş organların zikri olarak bilinir (Kugle 2007: 227-228).

Erzurumlu İbrahim Hakkı'ya göre, kalbin hastalığı ve helaki; tabiatının gereğinden ayrı düşmektir. Buna göre kalbin gıdası Mevla'nın muhabbet ve marifetine ulaşmaktır...kalbin tabiatının gereği kendi tasarruf sahibini bulmaktır...dil ile zikir yakıcı, kalb ile zikir aydınlatıcıdır...Yine sürekli zikrin saflığındandır ki, onun eseri gönülden bütün uzuvlara sıçrayıp onları tasarrufu altına aldığında vücudun her yanı atardamar gibi hereketli olur (İbrahim Hakkı 2015: 566, 572, 588).

Görüldüğü gibi zikirde asıl hedef öncelikle bedensel olarak yapılan zikrin kalbi harekete geçirmesi ve ardından kalp zikrinin tüm bedeni etkisi altına almasıdır. Zikrin bedensel olarak yapılması mutlak bir zorunluluk değildir; çünkü hem Kur'an'da insanların her durumda zikir halinde olmaları buyurulmuş hem de gündelik yaşantının farklı durumları gereğince insan bazen tefekkür ederek, bazen yalnızca diliyle ve bazen de duygusal olarak zikir edebilmektedir. İdeal zikir tüm bu zikir biçimlerini tek bir bedenleşme deneyimi içinde senkronize eden en muteber zikir olarak görülmektedir.

Zikir, tarîkatleri birbirinden ayıran önemli bir unsurdur. İslâm- sûfî geleneği içinde zikir ile ilgili genel ayrım zikrin sesli ya da sessiz olmasına dayanır. Genel kabule göre, sessiz zikir Hz. Peygamber tarafından mağara arkadaşlığı sırasında Hz. Ebûbekir'e öğretilmiştir. Sesli zikir ise Hz. Peygamber tarafından Hz. Ali'ye öğretilmiştir. Bu ayrım aynı zamanda sûfî silsilelerinin dayandığı iki temel kaynağı göstermektedir. Kendi silsile ve kaynaklarını Hz. Ebubekir'e dayandıran tarîkatler sessiz zikri esas alırken; Hz. Ali'ye dayandıranlar sesli ve beden hareketlerine dayanan zikri esas almaktadır. Yine de bu genellemeyi tüm tarîkatler için yapmak mümkün değildir; çünkü İslâm'ın içselleştirilme süreci hemen her zaman söz konusu toplumun daha önceki kültürüne ve inanç sistemlerine dayanan öncül çerçeveler tarafından fitrelenmiştir. Özellikle bedene dayalı ritüel unsurlar bu noktada başlı başına bir bedensel hafıza oluşturması açısından içselleştirilmeye çalışılan yeni dinin içinde kendini devam

ettirme eğilimi göstermiştir. Sözlü kültürün kollektiviteyi, bedensel duyumu ve sesi esas alan doğası İslâm'ın soyut unsurlarının dahi somut bedenleşme deneyimleri çerçevesinde içselleştirilmesine neden olmuştur. Bu durum zamanla İslâm coğrafyası içinde önceki yerel inanç sistemlerinden beslenen pek çok İslâmi ritüel ve zikir biçimlerinin ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Sûfî düşüncesine göre içsel, ruhsal ve kalbî temizliği ve olgunluğu ortaya çıkarmayan ve doğrudan bedene eziyet edilmesini içeren çileci uygulamalar Allah'ın emaneti olan bedene yapılan bir zulümdür. Bu bağlamda sûfîler, "dileyebilirsiniz, ancak ihtiyaç duymamalısınız" düsturu gereğince alışkanlık oluşturan, bedensel zorluk ve acı içermesine rağmen bir süre sonra kişide haz ve benlik duygusu ortaya çıkaran bedensel uygulamaları hoş görmemişlerdir. Bu nedenle sûfîler farz ibadetler dışındaki her türlü ibadetin (uykusuzluk, uzlet, açlık, zikir ve namaz vb.) bedeni alıştırmadan aksak düzenler içinde yapılmasını tavsiye etmişlerdir. Sûfî deneyimi içindeki bedensel uygulama ve pratiklerin esas hedefi, sevap kazanmanın yanında, beden ve ruhun ölmeden önce aslına rücû ettirilmesidir. Ancak vurgulamak gerekir ki, bu ruhsal ve bedensel tekâmül süreci, diğer dinsel sistemlerde görülebilen şekilde, bedenden arınmış safi bir ruhsallığa ulaşma deneyimi değildir. Sûfî deneyiminin ikinci kapısı ve aşaması olan tarîkat'ten sonra hakikat aşaması gelir ve bu aşamada kişi hakikatin tüm aşkın ve bâtın boyutunu idrak edebilir; ancak esas varış noktası hala burası değildir. Asıl amaç, bedenden hareketle mânâya ulaşmak ve ardından zâhirî dünyayı oluşturan tüm görünüşlerin hakikatine vakıf bir bedensellik içinde, bekâ makamında "Allah'ın gören gözü, tutan eli, işiten kulağı ve söyleyen dili olarak" tam bir ayıklık içinde gündelik dünya yaşantısına geri dönmektir. Bu noktadan sonra insan-ı kâmil olduğu varsayılan kişinin tüm âzâları yaratılma gayesine uygun olarak işlev görür. "Halk içinde, Hak ile birlikte olma" ya da "halvet der-encümen" biçiminde tanımlanan bu durum, İslâm inancının inanan kişiden varmasını istediği menzildir. Bu nedenle İslâm'da, Hristiyanlıkta olduğu gibi monastik ve ömür boyu süren bir ruhbanlık yoktur. Her durumda esas olan, Hz. Peygamber'in kimi zaman halktan uzlet etmeyi kimi zaman da içinde Hak ile birlikte olarak, halk içinde olmayı içine alan yaşam deneyimidir.

Her ne kadar bedensel çilecilik İslâm inancı içinde var olmasa da, ya da sınırları belirlenmiş çileci pratiklerin esas amacı bâtınî tekâmül

olsa da, ilk bakışta çilecilik olarak değerlendirilebilecek örnekler de İslâm tarihi içinde mevcuttur. Bu bağlamda bedensel görünüşleri ve pratikleri açısından farklılık arzeden bir grup ve Türk-İslâm sûfîliği içinde "melâmet" meşrebinin teşkilatlanmış biçimi olarak "Kalenderiler" karşımıza çıkmaktadır. Melâmet meşrebinin "kendini kınama ve başkaları tarafından kınanına" esası üzerine inşa edilen Kalenderilik aslında çileci bir tarîkat değildir; yerine sosyo-kültürel normlara ve normallik algılarına meydan okuyan bir aykırılık hareketidir. Bu aykırılığın esas gayesi bedensel farklılık yoluyla kişinin kendi nefsini kınaması ve halk tarafından kınanmasıdır. Her iki durum da nefis tezkiyesinin bileşenleridir. Zamanla İslâm'ın haram ve helal sınırlarını da aşan görünümler (evlenmemek, esrar kullanmak) ortaya koyan Kalenderileri zümreler tarihsel olarak çeşitlilik gösterse de, bedenlerinin görünüşleri (bedendendeki tüm kıl ve tüylerin kazınması, yarı çıplak dolaşmak vb.) üzerinden dünyevi her türlü varlığı reddettiklerini ve beğenilme arzusu taşımadıklarını göstermeye çalışmışlardır. Bedene adeta bir ceset gibi davranan Kalenderiler bu görünüşleri ve bazen normallik sınırları dışındaki davranışları yoluyla melâmet meşrebinin "sırrını gizlemek" prensibini ortaya koymuşlardır. Buna göre, bir Kalenderi dervişi, dışarıdan bakıldığında ibadeti ve müslümanlığı ile farkedilmemeli ve hatta mümkünse inançsız olarak kınanmalıdır. Onların içlerinde bir hakikat ateşi yandığı dış gözlerden gizlenmelidir; çünkü Allah herkesten daha kıskançtır, nazar eden gözler bu halvet (birliktelik) durumunu kıskanabilir ve bu Allah dostlarına zarar verebilir.[33]

İnsanın hakikate erişme, bulma ve olma sürecini ifade eden "seyr-i sülûk", yalnızca bu yola giren kişinin kişisel düzlemde yaşantıladığı bir bedenleşme deneyimi değildir. Bu süreçte üç beden söz ko-

[33] Melâmet meşrebinin ortaya çıkmasının en önemli nedeni, İslâm'ı Arap olmak ile eşitleyen ve Araplar dışındaki milletlerin müslümanlığını önceki inanç unsurlarını içermesi açısından kabul etmeyen siyasi söylem ve giderek zâhirî bir boyut ve şekilleşme biçimini alan İslâm'ın genel gidişatıdır. Arap olmayan müslümanlar tarafından her türlü sistemleştirme ve şekilleşmeye bir tepki olarak ortaya çıkan melâmet hareketi, bu tavrına paralel olarak bir tarikate ya da sistemleşmiş bir uygulama biçimine mensubiyete karşı bir duruş sergiler. Bu nedenle melâmet bir tarikat ya da sistemin adı değil; bir meşrebin adıdır. Buna göre esas hakikattir ve gerisi ancak ve ancak buna giden usul ve araçlardır. Araçların zamanla amaç haline gelmesine karşı olan melâmet düşüncesi, inancın ve imanın dışsallaştırılmasına karşı meydan okuyan tavrını, tüm normallik ölçülerine karşı bedensel bir duruş sergileyerek ortaya koymuştur. Melâmet meşrebi ve onun tarihsel teşkilatlanmış biçimi olarak Kalenderilik hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. (Ocak 1992).

nusudur. Biri yola tâlip olan kişinin bedeni, ikincisi bu kişinin her açıdan kendisini teslim ettiği mürşid'in bedeni ve üçüncüsü de bu hakikat algısının ve yolunun bağlandığı sûfî -Allah dostlarının hepsini birbirine bağlayan "silsile" bedendir. Hem cismânî hem ruhsal bir bütünlük olarak bu bedenlerarasılık ilişkisi (râbıta) seyr-i sülûk deneyiminde oldukça önemlidir.

Bashir'in belirttiği gibi, sûfî yolun başlarından sonuna kadar, sûfîler kendi özel güçleri ile ilgili onay almak ve spiritüel güçler kazanmak için diğer sûfî bedenler ile fiziksel bir râbıtaya ve entellektüel bir anlayışa ihtiyaçları vardır. Sûfîleri içeren bu bağlantı ağı içinde, karşılıklı ilişkiler bilgi aktarımına ve bedensel duyumlar yoluyla aracılık edilen bağlantılara dayanır. Allah'ın en yüksek dereceye ermiş dostlarının bedenleri bu bağlamda çok önemli bir yere sahiptir (2011: 12).

Bu bedenlerarasılık ilişkisi, öncelikli olarak "mümin müminin aynasıdır" kabulüne, yaratılmış ilk nurun Hakikat-ı Muhammediyye"[34] olarak Hz. Muhammed'in nurunun olması ve diğer tüm ruhların bu nurdan yaratılması inancına, Allah'ın ruhunun parçasını taşıyan ve Hz. Muhammed'le başlayan ve peygamberler, evliyalar ve Allah dostları ile devam eden bu "velâyet bağı"na ve bu bağın tarihsel süreçte oluşan ve iç içe geçmiş halkalar biçiminde geriye doğru izlenebilen zinciri olarak "silsile" anlayışına dayanır.

Bu velâyet bağının ve bedenlerarasılık ilişkisinin en somut hali yola giren tâlip ve onu irşad eden mürşid arasındaki ilişkide görülür. Bu ilişki, Bahir'in vurguladığı gibi, rasyonel metodlarla sınırlandırılmış pedagojik bir ilişki değildir. Amacı sezgisel ya da esoterik bir tür bilgi kazanımı yoluyla müridin ruhsal tekâmülünü sağlamayı amaçlayan bu ilişki içinde bilginin aktarımı, görme, duyma, dokunma, tatma ve koklama duyularının çalışması yoluyla/içinde absorbe edilen dersler yoluyla gerçekleşir. Bağlantının rüyalar ve görüler ile yer değiştiği durumlarda bile, bunun tarifi fiziksel duyular dilinde temellenir (2011: 13).

[34] Endülüslü muhakkik ve sûfî olan İbn Arabî düşüncesi bağlamında bu kavramı açıklayan Kılıç'a göre, insan olarak hepimizin aslı, hazret-i insan'dır ve hazret-i insan, insan-ı kâmil, o yaratılan ilk prototip, o âdem-i hakiki, bütün mevcudatın ana maddesi olmuştur. Varlığın geri kalan bütün nesneleri o insandan yaratılmıştır. Dolayısıyla felsefe dilinde buna prima materia denir. İnsan-ı kâmil, bu bağlamda Hakikat-ı Muhammediyye'dir (Kılıç 2013b: 267).

Bu süreçte amaç, müridin bedeninin öncelikli olarak mürşidinin niteliklerine bürünmesi ve sonunda da Allah dostlarının silsilesine kutsal bedenlerarasılığa katılmasıdır. Mürşide her anlamda teslimiyet bu sürecin ilk kuralıdır. Bu kural ruhsal tekâmül için gerekli olduğu gibi; aynı zamanda İslâm inancı içinde, insanın yaratılmasından sonra, Allah'a teslim olmakla birlikte yaratılmış bir varlık olarak insana secde etmeyi kabul etmeyen şeytan'la da ilgilidir. Buna göre şeytanı şeytan yapan nitelik Allah'ın birliği ve üstünlüğünü kabul etmemiş olması değildir; şeytan tıpkı kendisi gibi, yaratılmış bir varlığa secde etmeyi kabul etmemiş ve bu kibri nedeniyle lanetlenmiştir. Bu durum, sûfî düşüncesi içinde "mürşidi olmayanın mürşidi şeytandır" anlayışını ortaya çıkarmıştır. Bu, aynı zamanda Hz. Muhammed olmak üzere tüm beşer olarak yaratılan peygamberlerin insan tarafından teslim olunması gereken ilâhî konumuna gönderme yapar. Bu bağlamda bir mürid için İslâm olmanın (teslim olmanın) ilk koşullarından biri Peygamberden sonra bir mürşide teslim olmaktır. Mürşide teslim olmak ve bütüncül bir bedenleşme deneyimi içinde onunla râbıta kurmak, mürid için bâtınî âlemle bağlantıya geçmenin koşuludur. Çünkü mürşid, zâhirî ve bâtınî âlemler arasındaki arakapı ve bağlantı noktasıdır.

Mürşid'in en önemli özelliği, müridinin içinde bulunduğu bedensel, ruhsal ve mental durumu okuyabilmesi ve buna göre bir seyr-i sülûk programı oluşturabilmesidir. Mürşid aynı zamanda bedensel olarak müridini etkileyebilme potansiyeline sahiptir. Bu bağlamda konuşma, dokunma (öpme, ağzına tükürme), bakma, rüyaya girme, zamana ve uzama hükmederek müridin uzakta olduğu durumlarda onun durumunu değiştirme gibi bedenleşme modları yoluyla mürşid müridinin halini etkileyip dönüştürebilir. Bu etki potansiyeli yüz yüze irşad dışında, uzaktan, rüya yoluyla, keşf halinde daha önceki devirlerde yaşamış peygamberler ve Allah dostları için de söz konusudur. Tüm bu etkilerin yalnızca spiritüel düzlemde meydana geldiğini ya da birer astral deneyim olduklarını söylemek mümkün değildir. Müridi ve mürşidi ya da yalnızca birini içine alan bu deneyimler cismânî ve lâtif bedenin senkronize olduğu ve bir bütünlük içinde gerçekleştiği oluşlardır. Bu konu tartışmaya açık olsa da, Hz. Peygamber'in Miracının hem bedensel hem ruhsal bir deneyim olduğu yönündeki yaygın kabul, müminin miracı olarak adlandırılan bu tür kişisel deneyimlerin de yalnızca bir astral seyahat olmadığı yönündeki algıyı güçlendirmektedir.

Allah dostlarının zâhirî görünüşlerin ötesini görebilme ve okuyabilme özelliği İslâm tarihi içinde "kıyâfet ilmi" olarak fizyonomi okuma adı altında özel bir alanın oluşmasını sağlamıştır. Bu ilmin dayandığı hakikat algısını göz önünde bulundurmayanlar için bu bilgiler, rasyonel bilimin tesis edilmesiyle Batı'da ortaya çıkan ve insanların dış görünüşlerinden hareketle onların genetik, sosyal, etnik, dini, cinsel, sağlık ve tehlike açısından sınıflandırılmasında kullanılan fizyonomi bilim dalının İslâmi ya da Doğulu versiyonu gibi görünür. Ancak sûfî düşüncesi içinde sûret-sîret, zâhir-bâtın ilişkisi ve karşılıklı tesiri anlayışına dayanan İslâmi fizyonomi ilmi, kalp-ruh ve beden arasındaki karşılıklılık temeline dayanır. Ancak vurgulamak gerekir ki, İslâmi fizyonomi ilmine göre, Batılı anlayıştan farklı olarak, ne kalbin bedene yansıma biçimi ne de bedenin kalbi etkileme biçimi doğuştan gelen ve değişmez bir şey değildir. Sûfî deneyimi bütünüyle kalp ve beden arasındaki bu ilişkinin formasyonuna, yeniden yapılandırılmasına ve kontrolüne dayanır. Her durumda amaç, arındırılmış ve İlahi yansımaya açık hale getirilmiş kalbin, "yüzüne nur inmiş" halk tabirinde olduğu gibi bedenin zâhirine de yansıması ve bedeni kontrolüne almasıdır.

İslâmi Bedenleşme Deneyimi İle İlgili Bazı Teorik Yaklaşımlar

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Batılı kaynaklarda beden ve İslâm ilişkisi ya göz ardı edilmiş bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır; ya da kadın bedeni ve örtünmesi konusu çerçevesinde son derece indirgeyici ve stereotipik bir yaklaşım doğrultusunda ele alınmaktadır. Öncelikle Batı'da başlayan ve son yıllarda Türkiye'deki bilimsel çalışmalarda etkisini gösteren beden konusuyla ilgili yoğunlaşma eğilimleri umut vadedici olsa da, bu doğrultuda yapılan çalışmaların daha çok sosyolojik zaviyeden hareketle sosyal yapılandırmacı bir yaklaşıma sahip oldukları ve Türk sosyo-kültürel yaşantısı içinde bedenleşme deneyiminin bütüncül ve özellikle fenomenolojik boyutlarını göz ardı ettikleri görülür. Bu durum Türk toplumunun bedenleşme deneyiminin önemli bir bileşeni olan İslâm'ın hem fenomenolojik yönlerinin ele alınmasını ve hem de İslâm ve beden konusunun interdisipliner bir çerçevede analiz edilmesini engellemektedir. Türkiye sahasında yapılan çalışmalarda beden çok boyutluluğuna rağmen disipliner etiket konulmak istenen bir konu hüviyetindedir. Bu etiketleme teşebbüsü özellikle bedeni sosyolojik bağlamda ele alan çalışmalarda dikkat çekicidir. Çalış-

maların içeriği disipliner etiketlerinin sınırlarını aşıyor olsa da, bir okuyucu açısından ortaya çıkan izlenim, beden konusundan ziyade konunun içinde ele alındığı disiplinin aslında çok boyutlu olduğu ve bu disiplinden hareketle bedenle ilgili hemen herşeyin ortaya konulabileceğidir. Disipliner sınırlamalar beraberinde bedenin söz konusu disiplinlerin gündemini oluşturan yaklaşımlardan hareketle ele alınması durumunu getirmektedir. Bu da Türkiye'de yapılan çalışmaların neden söylem merkezli ve yapılandırmacı yaklaşıma sahip olduğunu göstermektedir. Disipliner teşebbüsler önemlidir; ancak bundan hareketle bedenin yalnızca sosyolojik ya da feminist açıdan önemli olduğu izlenimini beslemesi bakımından istenmeyen bir yan etkiye sahiptir.

Bu meseleleri vurgulamamızın en önemli nedeni tüm bunların Türkiye sahasında interdisipliner kapsamda yeterli beden teorilerinin ve yaklaşımlarının geliştirilmesine engel olmasıdır. Bu durum İslâm ve beden ilişkisinin teorik bir düzlemde ele alınmasını da engellemektedir. Bedene ilgi gösteren uzmanların bir kısmı İslâm'ın beden yaklaşımını göz ardı etmekte ya da tıpkı Batılı uzmanların yaptığı gibi İslâm konusuna önyargılı yaklaşmaktadır. İlahiyat sahasındaki uzmanlar ise beden konusunun İslâm bağlamında teorize edilmesinin önemini henüz farketmiş değildir. En nihayetinde sosyo-politik söylemin bedenleri yapılandırması konusuyla ilgili bilimsel takıntı hem bedenin fenomenolojik yönlerinin ve hem de İslâm ile ilişkisinin ele alınmasında başlı başına bir engel konumundadır.

Söz konusu bu problemler çoğunluğu müslüman olan bir ülke ve toplum olarak Türkiye'ye özgü değildir. Beden ve İslâm konusunu Batılı yaklaşımlardan farklı olarak ele alma teşebbüsünde bulunan Doğulu ya da İslâm arka planına sahip Shahzad Bashir ve Scott Kugle gibi uzmanlar benzer problemlerin Doğulu ve müslüman ülkelerin bilimsel temayüllerinde de görüldüğünü vurgulamaktadır. Bu bağlamda karşımıza çıkan en önemli sorun dil'dir. İngilizce dışında yerel dillerde İslâm ve bedenle ilgili yapılmış çalışmalar bilimsel sirkülasyona girememekte ve konu Batılı bilimsel yazımın insafına terkedilmektedir. Adını belirttiğimiz Bashir ve Kugle gibi uzmanların kaynaklarından haberdar olmamızın vesilesi ne yazık ki bu uzmanların da çalışmalarının bir kısmını ingilizce yazmış olmalarıdır. Söz konusu uzmanlar İslâm coğrafyasında bedenleşme teorisi ile ilgili önemli çalışmalar olduğunu hatırlatmaktadır. An-

cak beden konusuna ilgi gösteren bizlerin Arapça bilmiyor olması ve bilen uzmanların da beden konusuna ilgi göstermiyor olması bu önemli kaynaklardan istifade etmemizi engellemektedir.

Bu bağlamda sözü edilmesi gereken isimlerden biri Batılı fenomenolojik yaklaşım ile Faslı ve Arap edebiyatı ile İslâmi kültür çalışmaları konusunda uzman olan Farîd al-Zahî'dir. Zahî'nin çalışmasını etraflıca ele alan ve bundan hareketle teorik bir çerçeve geliştirmeye çalışan Scott Kugle'a (2007) göre, Zahî'nin Arapça yazdığı *Al-Jasad al-Sura wa'l-Muqaddas fi'l-Islâm* (1999) adlı çalışması oldukça önemli bir teorizasyon örneğidir. Zahî, Ponty, Foucault, Ricoeur ve diğerlerinden, çağdaş din çalışmalarından, Lacan yoluyla psikanalizden yararlanmış ve onların görüşlerini Arap İslâm toplumunun kültürel mirasına uygulamıştır. Onun bu çalışması Arap sahasında güzellik ve cinsellik etrafında dönen beden tartışmaları ve çalışmaları üzerinde devrimsel bir etki yaratmıştır.

Zahî, İslâm kültüründe bedenin bütüncül değil fakat parçaları açısından görülebileceği yaklaşımına karşı çıkar. O, Batı teorisi içinde sözü edilen bedenleri farklı bedenler olarak görmez; fakat tekil bedenin farklı boyutları olarak görür. Zahî, bir bedende olma hissimizi yansıtacak bir fenomenolojik modele olan ihtiyacımıza vurgu yapar. Zahî'ye göre, bedensel deneyimimizin dört temel boyutu vardır ve hepsi tekil bir bedende bütünleşmiş niteliktedir. Zahî sistemini Arapça "c-s-d" köküyle oluşturur. Bedensel deneyimin her bir katmanı, cesed, cesedi, cesedani, cesedaniyya kavramları içinde açıklanır. Tüm katmanlar tekil bir bedenleşme deneyimini oluşturur.

Bedenleşme deneyiminin çekirdeği cesed (beden)'dir. Beden ya da cesed, insan oluşun materyal temeline gönderme yapar. Zahî'ye göre: "Beden ilk verilendir. Bu, yaşamın, hareketin, eylemin ve bilincin temelini oluşturan yerlemdir. Beden, ruhtan önceki ilksel kazanımdır. Konumu açısından varoluşumuz için ilk kriterdir, varlığımızın merkezini biçimlendirir" (Zahî 1999: 27). Ten üzerinde düşünmek bizim bedenin basitçe bir madde olmanın ötesinde olduğunu idrak etmemizi sağlar. Deri-ten yaşayan bedenin soyunduğu ölü bir maddedir; ancak altındaki bedenin hareketi tarafından canlandırılan bir maddedir: bir görünüş ortaya koyar, dışavurumsal bir potansiyel ile bedeni sarmalar gibidir (Kugle 2007: 17-18).

Zahî'ye göre, bedenin diğer boyutu cesedî (bedensel) boyutudur. Bu boyut, bedenin materyalinin nasıl dışsal bir görünüş ve iletişim aracı oluşturduğunu ima eder. "Bedensel boyut, dışavurumsal bir boyuttur. Her ne kadar insan bedenleşmiş olarak dünyada mevcut olsa da, insan kendinde içkin olan dışavurum yetisiyle bedenin kendisini aşar. Beden pek çok form içinde kendini teatral bir gösterime iter..." (Zahî 1999: 27-28).

Eğer cesedî-bedensel boyut, bedenleşmiş varlığın dışsal hareketini oluşturuyorsa, Zahî'ye göre, cesedânî olan onun içselliğini, süreçlerini oluşturur. Bu, materyal bedenin biyolojik dinamiğidir. "Cesedânî boyut, bedene hareket etme yetisi veren, bedenin yaşamının biyolojik formudur..." (Zahî 1999: 28). Bu bedensel boyut tüm biyolojik süreçleri içine alır. Bütün olarak bakıldığında, "Beden öncül materyaldir, bedensel ise bedenin dışavurumu ve eylemi içinde gündelik hareketidir. Üçüncü boyut olan cesedânî-bedeni olan ise ilk iki boyutun kişisel içsel boyutudur. Dördüncü olarak cesedâniyye (bedensellik) ise, bedenin daha yüksek pratikleri ve yorumlamalarının görünüşüdür. Bu, holistik bir beden görüşünü tamamlayan mental bir üst yapıdır; fakat aynı zamanda bir yabancılaşma içinde dikkati bedenden uzaklaştırmada enstrümantaldir" (Zahî 1999: 28; Kugle 2007: 19).

Kugle'ın aktarımına göre, söz konusu cesedâniyye (bedensellik) boyutu, insan varlığını bedende kökleşmiş fakat materyal bedenle sınırlanmayan bir şekilde, düşünmemize imkan sağlayan tahayyülün imgesidir. Yani, fiziksel beden aynı zamanda ve her zaman sosyal bir bedendir; sosyaldir, şöyle ki devamlı olarak işaretlerin etkileşimi içinde başkalarına dışsal dışavurumda bulunur ve içsel, kişisel ihtiyaç ve itkileri yalnızca başkalarıyla işbirliği ve bağlantı içinde tatmin eder. Beden ile ve beden yoluyla sosyal etkileşimlerimiz bedene daha geniş topluluklara katılma ve tarafından şekillendirilme imkanı verir. Sosyal etkileşimlerimiz tekil bedenin kollektif bedenin-topluluğun, toplumun bir parçası olmasını sağlar; ki bu boyutta yaşam bedenin biyolojik organizmasına indirgenmiş değildir. Bedensel yaşamın bu gerçekliği, insan kişisinin bedenden daha öte bir şey olduğunu düşünmemizi sağlayan düşüncelerin, imgelerin ve imgelem şemalarının ortaya çıkmasını sağlar. Bedensellik boyutu, bedeni canlı kılan ve onu aşan ruh kavramlarının ortaya çıkmasını sağlar. Bedensellik boyutu, ölen bir beden içindeki bedenleşmemizi

idrak eden ve aynı zamanda içkin sınırlamalarını aşan bir gerçeklik farkındalığıdır. Bedensellik, biz olmadığımızda bedenin ne hale geldiğini değil yalnızca fakat aynı zamanda bir beden içinde olmakla ne olduğumuzu cevaplamak zorunda olan, bedenleşmiş doğamızın gerçekliği ile ilgili farkındalığımızdır. Diğer bir deyişle, bizlerin neden bedenler içinde olduğumuz sorusunun anlamını cevaplamaktır (Kugle 2007: 19-20).

Kugle'a (2007: 20) göre, bu bedenleşme boyutlarının döngüsel diyagramı ile ilgili şunları belirtmek gerekir: Bu iç içe geçmiş döngülerin dış katmanları gereksiz değildir ya da esas olmadıkları anlamına gelmez. Yerine, dışsal sınır merkezi geri besler; biyolojik organizma olarak fiziksel beden, onu çevreleyen ve ona nüfuz eden sosyal, kültürel ve sembolik boyutlar olmaksızın hayatta kalamaz. Bütün, burada, parçalarına indirgenebilir değildir. Bu, modern teorinin çağdaş bir Arap İslâm uzmanı tarafından okunduğunda ortaya çıkan fenomenolojik bedenleşme şemasıdır. Zahî, bu dört boyutu, İslâm'ın yalnızca bedenin bedensel-cesedi boyutu hakkında konuştuğu ve müslümanları yalnızca bedeni-cesedani boyutunda yaşamaları yönünde teşvik ettiği iddialarına karşı durmak için kullanmıştır. Bu iddiaları ortaya koyanlardan biri de Chebel'dir. Ona göre, İslâm beden parça ve organlarına özel bir önem atfeder ancak bedenleşmiş insan varlığını bütüncül bir varlık olarak kucaklamaz. Ona göre müslümanlar bireysel beden parçaları üzerine yoğunlaşmayı yeterli bulmaktadır: İslâm'da bütün bir bedenden ziyade, beden parçalarına gönderme söz konusudur. Dolayısıyla müslüman dünya yalnızca kalbe, ya da ele ya da göz ya da cinsel organa önem verir.

Zahî'nin beden teorisi ve yaklaşımı Scott Kugle'ın kendi beden yaklaşımı ve çalışması için bir hareket noktası olmuştur. Kugle, *Sufis and Saints' Bodies: Mysticism, Corporeality and Sacred Power in Islam* (2007) adlı çalışmasında İslâm ve beden ilişkisini ele alır ve bunu sûfî düşüncesi, deneyimi ve pratiği bağlamında analiz eder. Kugle'ın İslâm'ın bedenleşme anlayışını ele alırken sûfî kaynaklarına yönelmesi sıradan bir kaynak seçimi değildir. Ona göre, sûfîler dinsel deneyimin beden ile, beden yoluyla ve beden içindeki dolaysızlığına vurgu yaparlar. Dolayısıyla beden üzerindeki sûfî vurgusu dinsel anlamlar ve bunların kozmik rezonansları, bu alanı beden için ideal hale getirmektedir. Sûfî külliyatı insan bedenine değer atfeden

deneyimler, pratikler ve dünya görüşleri ile doludur ve bu gelenek insan bedenini bütünsellik içinde tanımlama, idrak etme çabası ve savunusu taşır. Dolayısıyla bizim bu çalışmamız, Zahî'nin yaklaştığı gibi, İslâmi söylemin ancak İslâmın yasal söyleme indirgenmesi durumunda sınırlı ölçüde beden parçalarına vurgu yaptığı görüşünü iddia eder. Ki bu durum Batılı analistler ve bazı müslümanlar arasında son derece yaygındır. İslâmi kanundan farklı olarak, en az İslâmi söylem kadar İslâmi olan sûfî söylem, Hz. Muhammed'in misyonu ve mirasının genişlemesine ve yorumlanmasına katkısı açısından, beden tartışmaları açısından son derece zengindir.

Kugle, çalışmasında sûfî beden anlayışını beden parçalarından hareketle ele alır. Ona (2007: 8-9) göre, beden parçaları üzerinde durulmuş olmasının nedeni, bedenin bir parçalar toplamı olması anlayışından kaynaklanmaz. Tam tersine bu çalışmada insan bedeni, fizikselliği, mentaliteyi ve kozmolojiyi bütünleştiren kültürel bir araç olarak bütüncüldür. Her bölümde belirli bir beden parçası üzerinde durulmasının nedeni Kur'an'ın beden parçalarına ayrı olarak göndermede bulunması ve adeta kendi seslerinin olduğunu belirtmesidir. Kur'an bu stratejiyi insanlıktan etik taleplerde bulunmak ve onları son konusunda uyarmak için kullanır.

Kugle, Zahî'den hareketle ortaya koyduğu bedenleşme yaklaşımını şu şekilde açıklar: Bizim fenomenolojik bedenleşme şemamız, yalnızca bedensel varoluşun fiziksellik, biyolojik itkiler, sosyal bağlantılar, kültürel dışavurumlar ve dinsel spekülasyonlar içindeki dışsal boyutlarını değil; fakat aynı zamanda egonun bedenle ilişkili farklı bilinç durumlarına sahip olmasına izin veren içsel sınıra da işaret etmelidir. Bizim Zahî'nin şemasına eklemleme yapmak sûretiyle belirttiğimiz bedensel farkındalığın dört boyutu vardır. Her bir boyut temel bir beden farkındalığını tanımlar. Her biri, ego ve beden arasında farklı bir ilişki ve bağlantı modunu dizayn eder. Bu durumların üçü uyanık bir farkındalıktır ve burada ego bedenden ayrı olarak kendisinin bilincindedir ve bir diğer dördüncüsü de uyuyan farkındalık olarak egonun kendisini bedenden ayrı olarak farkında olmadığı durumdur. Bu üç uyanık durum, sınırlama, bağlantıya geçme ve kendinden geçmedir ve dördüncüsü açığa çıkarmadır. Sınırlama ve bağlantılama egonun bedenden uzaklığını ve onun üzerindeki aşkınlığına vurgu yapar; buna karşılık kendinden geçme ve serbest bırakma egonun beden ile yakınlığı ve ona içkin-

liğini vurgular. Her bir farkındalık durumu bedenin dahil olduğu çeşitli aktiviteler içindeki durumunu belirler. İlk farkındalık durumu sınırlandırma'dır. Bu durumda ego bedene karşıdır. Bu en çok çileci kontrolde karşımıza çıkar. Bilinç ve farkındalık bu durumda bedenin talepleri ve duyumlarına karşı haldedir. Bu sınırlandırma durumu ritüel aktivitelerin temelini oluşturur. Beden bu halde iken ego tarafından tam kontrol ve gözetim altındadır. İkinci farkındalık durumu bağlantılama, beden yoluyla/içinde olmaktır. Burada beden enstrümantal bir kullanıma kanalize edilir. Üçüncü farkındalık durumu kendinden geçme'dir. Beden ile olma halidir. Dinsel açıdan bu bir trans durumudur. Dördüncü farkındalık durumu ise salıverme/açığa çıkarma'dır. Bedenin içinde olma durumudur. Bu dördüne ek olarak yenilenme vardır. Beden için olmak. Bu durum bedenin kendi biyolojik doğasını sürüdürme halinde olduğu durumdur (Kugle 2007: 22-25).

Bu bağlamda, Kugle'a (2007: 25-26) göre, bedensel deneyim formları hiçbir zaman biyolojik bir organizma olarak bedene indirgenmemelidir. Bizim insani beden deneyimimizin bedenin biyolojik çekirdeğine dayanan kökleri vardır; ancak hızlı bir şekiklde bedensel deneyimin diğer boyutları aşamasına geçer. Bu fenomenolojik bedenleşme şeması bize bedenin aynı zamanda nasıl hem biyolojik bir organizma, dışavurumsal bir araç, psikolojik arzu kaynağı ve dinsellik için bir sembol olabileceğini anlamamızı sağlar. Bu boyutlardan hiçbiri tek başına öne çıkarılamaz. Çünkü insan egosunun kendini bedenden ayrı olarak algılaması dahi bu boyutların kompleks üst üste gelişi ile mümkün olur.

Sûfî bedenleşme anlayışından hareketle İslâm ve beden ilişkisini ele alan bir diğer uzman Shahzad Bashir'dir. Bashir, çalışmalarında (2007, 2010, 2011) İslâm ve beden ilişkisini bedenleşme teorisi çerçevesinde ele almıştır. Bashir'in çalışmalarında vardığı ve vurguladığı en önemli sonuç, her ne kadar İslâm ve beden ilişkisi genel bir çerçeveye sahip olsa da, fenomenolojik bağlamda bizler her durumda zaman ve mekan parametreleri doğrultusunda özgül bedenleşme formları ve deneyimlerinden söz etmek zorundayız. Bu bağlamsal yaklaşımdan hareketle Bashir, *Sufi Bodies: Religion and Society in Medieval Islam* (2011) başlıklı çalışmasında 1300-1500 tarihsel aralığına ait menakıb, tezkire, risale ve minyatürlerden hareketle Acem sûfîliğinin ortaya koyduğu bedenleşme biçimleri ve deneyimlerini

ele alır. Ona (2011: 8-13) göre, kullanmış olduğu sûfî kaynaklarının üreticilerinin bedeni bu metinlere aktarmış olmalarının nedeni özel bir niyetten ziyade, bedenin onlar için dünyayı görme biçimlerinin tümleyici bir parçası olan sosyo-dinsel habitus'un bir yansıması olmasıdır.

Bashir'e göre, sûfî bedenleşme anlayışı ve deneyimi, Batılı bedenleşme teorileri içinde en çok Merleau-Ponty'nin fenomenolojik beden yaklaşımı ile anlaşılabilir. Bashir bu noktada son derece yerinde bir tespitte bulunmuştur. Çünkü, daha önce de belirttiğimiz gibi, sûfî anlayışı ve dolayısıyla İslâm inancı içinde beden insani hakikatin tüm diğer boyutlarının ayrıştırılamaz yerlemi, hakikate erme, bulma ve olma deneyiminin temel hareket noktası ve esas gaye olan lâtif bedensel-ruhsal mütekabiliyet ve senkronizasyonun hiçbir aşamada geride bırakılmayan deneyimsel araç ve boyutudur. Bu nedenle fenomenolojik yaklaşım bir deneyimleme süreci olarak İslâm ve beden ilişkisinin ele alınmasında oldukça önemlidir.

Genel olarak Bashir'in bedenleşme yaklaşımı Merleau-Ponty, Bourdieu ve Gabrielle Spiegel'in yaklaşımlarının bir brikolajıdır. Bu yaklaşıma göre, bedeni çok katmanlı bir yapı olarak ele almak, bize bedenin eylemi içindeki önceden belirlenmişliği ve iradesel olanı görme ve anlama imkanı verir. Habitual bedeni biçimlendiren deneyimsel ve kültürel tabakalar onun belirli şekilde eylemde bulunmasını sağlar. Beden, dil ve düşünceden bağımsız, kendi içinde bir faildir; öyle ki, bir kişinin kendilik ve çeresindeki dünya algısını üretir. Fakat bu failliğin özelliği sürekli bir akış halindedir; çünkü, tortulaşma habitual bedeni değiştirme eğilimi gösteren devem eden bir süreçtir. Dahası, kişinin aktif bilincine tabi olan mevcut beden, habitual bedenin eylemlerini kesintiye uğratıp modifiye edebilir. Bourdieu ve Ponty'nin görüşlerini birleştirdiğimizde, habitus Ponty'nin habitual bedeninin işlev görmesi yoluyla devam ettirilir. Habitual beden, toplum ve bireyin karşılaşma yerlemidir; öyle ki biliş ve aktif bir karar mekanizmasının bir sonucu olmaktan ziyade içgüdüsel olarak işlev görür. Bedenin duruşlarına ve eylemlerine dikkat verildiği zaman, gözlemci dilsel temsil yoluyla tek başına çıkarılabilir olmayan toplum hakkında birşeyler çıkarabilir. İnsan bedenlerinin her zaman sosyal bağlamlarda varolması nedeniyle, bu bedenler ifade edilmeyen sosyal normların anlaşılması için kullanılabilir (Bashir 2011: 15-17).

Bu bağlamda, Bashir'e (2011: 20) göre bedensel temsillerin yer aldığı sûfî kaynaklar, bizim bu kaynakları birer performans olarak görmemizi sağlar. Bu performanların temelini oluşturan sosyal bir mekanizma vardır ve bütün olarak bu süreç "hagiographic process"tir.[35]

Şüphesiz İslâm ve beden ilişkisini ele alan çalışmalar ve uzmanlar bunlarla sınırlı değildir. Ancak konu ile ilgili yararlanabileceğimiz kaynakların ingilizce ile sınırlı olması ancak bu kaynaklardan ve uzmanlardan söz etmemize neden olmuştur. Batılı teorisyenlerin çalışmalarından daha detaylı söz ederken, yerel dillerinde İslâm ve beden ilişkisini teorize eden uzmanların ancak birkaçından ve sınırlı ölçüde söz etmemiz, romantik bir yaklaşım olarak değerlendirilme riskine rağmen, belirtmemiz gerekir ki günümüzde kendi dil ve yaklaşımlarının bilimsel merkeziliği ve belirleyiciliğini kendi diliyle mahküm eden yeni Batılı bilimsel söylem göz önünde bulundurulduğunda, hiçbir şekilde kabul edilebilir değildir. Değildir, çünkü bilimsel değildir; değildir, çünkü bilimsel söylemin kendisi de tarihsel, politik ve sosyo-kültürel bir yapılandırmadır ve bu bilimsel arenada bizler yalnızca Batılı bilimsel kaynaklara refere ediyorsak, bu, aynı zamanda "bilimsel" etiketi altında kendi sosyo-kültürel, politik ve dini söylemlerimizin failliğini kendi elimizle mücadelenin dışına itiyoruz demektir.

Buraya kadar sözü edilen tüm kavram ve yaklaşımlar bağlamında bütün olarak değerlendirildiğinde İslâm ve beden ilişkisinin yalnızca İlahi söylem ve materyal bir fiziksellik arasındaki bir buyruk ve uygulama ilişkisi olmadığı görülür. İslâm'ı ve bedeni, bâtınî ve deneyimlenen boyutu olarak sûfîlikten ayırarak yalnızca Kur'an âyetlerinden ve bu âyetler içinde yalnızca bedenin fıkhi yönleriyle ilgili olanlarından hareketle bir nesne olarak anlamaya çalışmak mümkün değildir. Çünkü İslâm bağlamında beden, zâhir ve bâtın, şekil ve mânâ, ruh ve beden gibi ikili ancak etkileşimli ve bütüncül bir hakikat ve varoluş anlayışının ayrıştırılamaz bileşenidir. Beden insani varoluşun belirleyici yönüdür, Allah'ın kutsal emanetidir, imtihan süreci olarak tanımlanan dünya hayatında insanın hem yaratılmışların en yücesi konumuna yükselmesinin hem de yara-

[35] Bashir'in Acem sûfî kaynaklarından hareketle incelediği sûfî kişilikler, bedenleşme formları ve deneyimleri ile ilgili daha ayrıntılı bilgi için bkz. (Bashir 2011). Ayrıca Bashir'in hurufilik ile ilgili birikimini ortaya koyduğu ve hurufilik düşüncesi, inancı ve tarikati bağlamında bedeni ele aldığı çalışması için bkz. (Bashir 2007).

tılmışların en aşalığı konumuna düşmesinin hareket noktası, aracı ve deneyim yerlemidir. Beden aynı zamanda yaratılmışların en yücesi konumuna yükselme süreci ve deneyimi içinde hakikate erme, mânâ âlemine açılma, Allah ile halvette bulunma durumunun yegane imkanıdır. İslâm düşüncesi içinde aşkınlık ruh, akıl, kalp ve bedenin yaratılma gayesine uygun bir hale getirilmesi noktasında bedensel olarak yaşanan bir deneyimdir. Sûfî düşüncesi, yolu ve yöntemi bu bağlamda yalnızca belirli kişilere ve seçkinlere mahsus özel bir bedenleşme deneyimi olarak görülmemelidir. Kur'an'a ve sünnete dayanan ve bununla birlikte İslâm'ın deneyimlenen boyutunu gözler önüne seren sûfîlik, bir yol ve yöntem olarak tüm müslümanların Allah'ın yaratma gayesine uygun olarak bedenlerini nasıl görmeleri gerektiğini, onu nasıl kullanmaları gerektiğini ve de en önemlisi tüm Batılı Kartezyen spekülasyonlara ve bilimsellik adı altında sunulan gerçelik söylemlerine rağmen bedenin aklı ve ruhu etkileşimsel bir bütünlük olarak birleştiren, içeren ve senkronize eden ayrıştırılamaz bir insanlık durumu ve deneyimi olduğunu gösterir.

RİTÜEL ve BEDEN

Teorik Yaklaşımlar Çerçevesinde Ritüel'in Tanımlanma Problemi

Ritüel, gündelik yaşantımız içinde hepimizin deneyimsel ve sezgisel olarak bildiği fakat tanımlamakta zorlandığı bir nosyondur. Aslında bu tanımlama zorluğu ritüelin bir bedenleşme deneyimi olmasından kaynaklanmaktadır. Gündelik yaşamda fenomenolojik bir bilgi ile ilişki içinde olduğumuz ritüel, bilimsel ve teorik düzlemde oldukça problematik bir konudur. Şüphesiz bunun en önemli nedeni bilimin ve bilim tarihinin, aslında her biri sosyo-kültürel ve politik bağlamlar içinde yapılandırılmış ve adına teori denilen farklı söylemler doğrultusunda çalışıyor olmasıdır. Bu bağlamda denilebilir ki, kültürel nosyonların tanımlanma maceraları, kültür bilimi içinde ortaya çıkan ve dönemsel olarak hakim konumda olan kültürel teoriler ve yaklaşımlara pararlel bir seyir izler. Bu paralelliğin izini sürebileceğimiz nosyonlardan biri de ritüeldir.

Ritüel tıpkı kültür tanımı gibi, kültür teorisi içinde tanımlanmaya başlandığı 19.Y.Y.'dan beridir tanımı, anlamı ve işlevi ile ilgili çeşitli spekülasyonların yapılmış olduğu ve daha çok neliğinden ziyade nasıllığı üzerinde durulmuş olan ve günümüzde dahi tanımı ile ilgili üzerinde uzlaşılamamış bir konudur. Bu problematik durum, doğrudan olmasa bile kısmen beden kavramı ve konusunun önce başlı başına bir analiz kategorisi olarak ve ardından bütüncül bir yaklaşımla sosyal ve beşeri bilimlerin odağına ancak son yıllarda yerleşmeye başlamasıyla ilgilidir. Çok açıktır ki ritüel, yalnızca gündelik deneyimlerimizden hareketle bile tanımlanacak olsa, başından sonuna bir bedenleşme deneyimidir ve bedenin bu bağlamda anlaşılma biçimi doğrudan ritüelin tanımlanma biçimini etkileyecektir.

Genel olarak bakıldığında, ritüel nosyonu, önce, insan deneyiminin evrensel bir kategorisi olduğuna inanılan şeyin belirlenmesinde formal bir analiz terimi olarak ortaya çıkmıştır. Pek çok mit ve ritüel teorisyeni ritüele dini tanımlamak için bakmıştır. Ardından, sosyal işlevciler, toplum ve sosyal fenomenlerin doğasını analiz etmek için

ritüel eylemleri ve değerleri keşfetmişlerdir. Mit ve ritüel arasındaki ilişki tartışması bağlamında, ritüel dinsel fikirlerin sosyal varlığı ve etkilerini izah etmek için kullanılmıştır. Bu bağlamda önemli olan dinsel fikirlerdir ve ritüel, dinsel davranışın bir örneklemi olarak mental yönelimlerin gerekli, fakat ikincil bir dışavurumudur. Ritüel ile ilgili teorik tanımlamalar genel olarak onu, bir eylem olarak tanımlar ve dolayısıyla da onu otomatik olarak dinin inanç, semboller ve mitler gibi kavramsal yönlerinden ayrıştırır. Diğer bir deyişle, düşünce ve eylem birbirinden ayrıştırılır. Benzer şekilde, inançlar, öğretiler, semboller ve mitler mental içerik biçimleri olarak ortaya çıkar; bunlar aktiviteyi yönlendirir, harekete geçirir; fakat kendileri aktivite değillerdir. Ritüel, tıpkı eylem gibi, bu kavramsal yönelimleri ortaya koyacak, dışavuracak ya da icra edecektir. Bu bağlamda ritüel, düşüncesi olmayan rutinize edilmiş, alışkanlık niteliği gösteren bir eylem ve dolayısıyla da safi olarak formal, ikincil ve mantıksal olarak öncelikli fikirlerin yalnızca fiziksel dışavurumu olarak tanımlanır. Bu, ritüel ve inancın, düşünce ve eylem açısından farklılaşmasıdır ve öncelik düşüncenin kendisi üzerinedir (Bell 2009: 14, 19).

Kültür teorisi içinde ritüel ile ilgili ortaya konmuş yaklaşımlar arasında ritüelin daha çok kökeni üzerine yoğunlaşan yaklaşımlardan biri *evrimsel* yaklaşımdır. Buna göre, insan ritüellerinin şarkı söyleme ve dans etmeyi içeren özellikleri, hayvanların pek çok sosyal amaç için kullandıkları ritüel bağırmalar, ötmeler ve grup davranışlarında yatan derin bir evrimsel kökene ve biyolojik temele sahiptir. İnsansıların bu görülen ve görülmeyen ötekilere gözdağı vermek için yaptıkları bu ritüel davranışlar, insani ritüel ve sonunda da dinin ortaya çıkışı için evrimsel bir temel sağlamıştır. Yapısal ve davranışsal benzerlikler göstermektedir ki; primat çağrışmaları insani şarkı söyleme ve müzik yetkinliklerinin iletişimsel öncülleridir. Bu vokalizasyonlarda bizler şarkı söyleme ve müzikalitenin öncül formlarını görüyoruz ki bu da sonuçta çok daha ayrıntılı ve farklı insani duygu dışavurumuna imkan sağlamıştır. Hem gruba hem grup dışındakilere yönelik olarak sergilenen bu şempanze davranışları ve vokalizasyonlar, grup birliği ve bütünlüğünü güçlendirme yoluyla, sosyal bir iyilik durumu, empati, sosyal ve bilişsel bütünleşme sağlayan duygusal bir iletişim sistemi sağlar. Ritüelize edilmiş senkronik grup vokalizasyonu ve işbirliği, şamanik ritüelle-

rin çekirdeğinde yer alır ve tıpkı insan olmayan primatlardaki gibi, duygusal durumların iletimi, türün diğer üyelerini motive etme, sosyal temas ve eş çekiciliğini yönetme için dışavurumsal bir sistem sağlamıştır. Ritüelin gece zamanlaması da, daha fazla gelişime katkı sağlamıştır. Gece ritüeli, rüyadaki bilişsel süreçlerin bütünleştirilmesi için bir imkan sağlar. Sıradan rüya deneyimleri, farklı bilinç durumunun üretilmesine katkı sağlayan bağırma, şarkı söyleme ve diğer faktörler tarafından geliştirilip zenginleştirilmiştir (Winkelman 2010: 333-338).

Winkelman ve Baker'a (2008) göre, ritüel ve dinsel kapasitelerin evrimine dahil olan çeşitli faktörler vardır; bunlar taklit kapasitesi, ki bu iki ayak üstünde durmanın bir yan ürünüdür ki bu da canlandırma yoluyla sembolizm için gelişmiş bir kapasite sağlar. Burada aynı zamanda hipnoz kapasitesinden gelen insani iyileşme kapasitesinin ve müzik kapasitesinden gelen iyileşme etkisinin evrimi söz konusudur. Şempanze-insan ritüel farklılıklarının en dikkat çekeni, değişen bilinç durumu etkilerini ve bağıntısal ruh ve ruhsal dünya deneyimlerini içermektedir. Bu farkı sağlayan unsurlar: opioid bağlanma mekanizmalarının uzantı ve boyutları; psikoaktif bitkiler ve iki ayakta durma ve uzun mesafe koşabilmedir. Bunlar otonomik sinir sisteminin sıradışı manipülasyonu yoluyla mistik deneyime girişi sağlamaktadır (Winkelman 2010: 339).

Evrimsel yaklaşım açısından ritüel davranışlar, duygusal, bilişsel ve sosyal işlevleri nedeniyle ilk insansılardan beridir adaptif evrimsel mekanizmalardır. Başlangıçta ritüel davranışlar spiritüel olmasa da duygusal, sosyal ve materyal amaçlar için daha çok grup salahiyetini, motivasyonunu ve birliğini sağlamak ve ötekilere karşı gözdağı ve ayrılık işareti vermek için kullanılmıştır. Ancak zamanla doğanın insan tarafından psikoaktif birkiler açısından keşfi, insanın anatomik ve nörolojik kapasitesinin gelişmesi ve genişlemesiyle ritüel farklı bir bilinç durmu sağlamak için kullanılmaya başlanmıştır. Önceden görülmeyen ötekilere karşı hakimiyet işareti olarak yapılan davranışlar artık spiritüel ve aşkın deneyimler yaşamak için kullanılmaya başlanmış ve böylece dinsel ritüeller ortaya çıkmıştır. En yalın ifadesiyle, hem doğanın keşfi, hem insana özgü kapasitif davranışlar ve hem de artık zamanla insanın ihtiyaç duyduğu bilinç ve deneyimin farklı gereklilikleri, hepsi birden insana özgü spiritüel ritüel davranışına zemin hazırlamıştır.

Evrimsel yaklaşım açısından bakıldığında ritüel adaptif özellikleri ve buna hizmet eden işlevleri nedeniyle son derece olumlu bir mekanizma olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak bu yaklaşım, insani ihtiyaçların tümünün ve onları karşılamak üzere geliştirilmiş tüm mekanizmaların nötral ve kaçınılmaz olarak kabul edilmesi halinde-koşuluyla bizce açıklayıcıdır. Ancak çok açıktır ki, ne ihtiyaçlar ne de mekanizmalar nötral değildir ve bir insan topluluğunun tüm üyeleri tarafından tatmin edici olmayabilir. Bu alternatif bakış açısını içeren *eleştirel* yaklaşıma göre, ritüel insanın doğadan kopuşunun ilk sistematik tümleyici bileşeni olmuştur. Ritüel, sembolik düşüncenin, sembolik davranışın ve ilk iktidar odağı olarak şamanın ortaya çıkışıyla birlikte, doğa karşısında kültürün zaferinin garanti mekanizması olmuştur. Ritüel, tüm insanların bizim için duyularüstü sayılan bir bilinç düzeyini paylaştıkları bir yaşamdan gerileme olarak görülebilir. Ritüel ile birlikte, bir zamanlar komünal olan algı zirvelerine artık yalnızca uzmanlar ulaştıklarını iddia etmektedir (Zerzan 2000).

Eleştirel yaklaşımı savunan antropolog John Zerzan'a (2000: 21-47) göre, ritüel sembolik kültürün ve yapay iş bölümünün bir neticesidir. Ritüel aracılığıyla büyük mutluluğa geri dönüş, diğer sevinçlerle birlikte ölçülebilir zamanın da yok oluşunu vaat eden evrensel bir mitik temadır. Bu tema ritüelin sahte bir şekilde doldurmaya çalıştığı bir boşluğun varlığına işaret etmektedir; tıpkı sembolik kültürün yaptığı gibi. Önce dil olarak, daha soyut sonra ritüel ve sanat olarak daha amaçsal bir şekilde ortaya çıkan kültürün işlevi, manevi ve toplumsal kaygıları yapay bir tarzda gidermeye çalışmaktır. Bir denetim ve tahakküm anlayışına yol açan ritüel, merkezileşmiş politik yapılara dönüşme eğilimi gösterir ve hatta bizzat otoritenin özgün biçimi olabilir. Önce doğanın kontrol edilmesiyle başlayan süreç beraberinde bu değişimi kurumsallaştırabilecek yapay mekanizmalar ve otoriteler aracılığıyla insanların ve toplumun kontrol edilmesini getirmiştir. Bu noktada ritüel, kültürün ve kültürel söylemi tayin eden otoritenin öngördüğü kültürel bireyleri biçimlendirme işlevi görür. Doğada bulunmayan ve gerekçesiyle ilgili bir neden olmayan sembolik ayrıştırmalar ve kurallar ritüelin doğallaştırma mekanizması içinde içselleştirilir

Zerzan'ın (2013: 16, 37-38) son derece yerinde vurguladığı gibi, ritüelin olumlu bir mekanizma ve süspansiyon aracı olarak olumlu

bir şekilde kucaklanmasının en önemli nedeni, ayrıştırılmış bir zaman ve mekan deneyimi içinde insanlara bir boşalma, rahatlama ve telafi imkanı sağlıyor gibi görünmesidir. Ona göre, aslında ritüel bağlamda üstesinden gelinen şey, sembolik olmayan bağlamda el sürülmeden kalmaktadır. Bu noktada ritüel, aslında sorun haline gelmiş bir toplumsal düzenin güvence altına alınma aracıdır. Ritüelin sembolik düzlemde yaptığı, bir çözüm değildir; tersine sembolik olan eşitsizlik ve yabancılaşmanın tanımladığı ilişkilerin ve dünya görüşlerinin bir çeşit uygulayıcısıdır. Bu nedenle bizatihi ritüelin kendisi bir iktidar çeşididir; devlet öncesi ilk politika şeklidir.

Eleştirel açıdan ritüele yaklaşmak, öncelikli olarak ritüelin insan yaşantısındaki olumlu işlevlerinden ziyade insanın neden, hangi ve kim tarafından belirlenmiş gerekçeler doğrultusunda ritüel yapma ihtiyacı hissettiği sorusunu sormayı gerektirmektedir. Ancak bu soruyu sormak çoğu kişi açısından kültürün varlığını ve ortaya çıkışını sorgulamak anlamı taşımaktadır ve işi kültür bilimi yapmak olan uzmanlar açısından da bu tür bir sorgu yaşamımızı adadığımız bir fenomenin anlamsızlığı ile ilgili istenmeyen bir duygu ortaya çıkarabilir. Bizce kültür bilimi yapmak, kültürün kutsanmasını gerektirmez ve gerektirmemelidir. Çünkü kendi bedenimiz ve kendilik algımız da dahil olmak üzere yaşantımız üzerinde patolojik etkiler yaratan tüm icad edilmiş söylemsel yapılandırmalar kültürün doğallaştırma mekanizması içinde iş görmektedir. Bu bağlamda, icad edilmiş bir etkinlik olarak ritüelin hangi patolojik koşulları doğallaştırmaya, onların birikimsel etkilerini süspanse etmeye ve beraberinde doğal gibi görünen hangi patolojik gerçeklik unsurlarını içselleştirme işlevi gördüğünü sormak oldukça önemlidir.

Zerzan gibi eleştirel antropologların ritüel ile ilgili sorgulamaları ve tespitleri aslında Foucault'nun söylemin etkileri üzerinde temellenen yaklaşımıyla yakından ilişkilidir. Foucault'nun soykütüğü metodu da, pratiğin söylediği şeyin anlamları, yorumlaması ya da anlaşılması ile değil; fakat pratiğin etkisi, bu pratiğe katılanlar üzerinde pratiğin ne yaptığı ile ilgilenir. Foucault ritüelin displiner bir pratikler olarak rolüne dikkat çevirir. Bu bağlamda, insanların nasıl durduğu, hareket ettiği, ellerini tuttuğu doğal kategorisinden çıkar ve insanların ruhları üzerinde etki eder (Schilbrack 2004a: 8).

Foucault'nun yaklaşımına göre, güç ve özgürlük, disipliner pratikler ve direniş alanları birbirlerini iptal etmezler. Hatta söylem ve

güç, kontrol edilmiş bir düzlemde kendi direniş ve özgürlük alanlarını kendi eliyle yaratır. Bu bağlamda ritüel, söylemin, iktidarın ve gücün incelikli ve hatta özgürleştirici görünen gerçeklikler ve belirli failler üreten denetimli pratiklerdir. Gerçeklik, birey, bireysellik ve beden, bu noktada söylem tarafından ve özellikle bedenler üzerinden incelikli ritüeller içinde üretilmekte ve yapılandırılmaktadır.

Foucault'nun söylemsel yapılandırma ve tahakküm mekanizması olarak ritüelizasyondan söz ederken özellikle bedeni merkeze alması oldukça önemlidir. Ona göre beden tüm söylem ve güç ilişkilerinin hedefinde yer alan en temel ve esas düzeydir. Beden güç mikropolitikalarının mikrofiziğidir. Ritüelizasyonda güç, ritüelizasyonun yaptıklarının haricinde değildir; güç ancak hem toplumun bedeni ve sosyal beden olan yaşanan beden ile ve onun yolu/içinde inşa edildiği müddetçe varolabilir. Ritüelizasyon, sosyal beden arenasında, stratejik bir güç, tahakküm ve direniş oyunudur (Foucault 1992, 2007). Ritüelizasyon gücün işleme ve politik bir beden inşa etme yoludur. Bell'in (2009: 207) belirttiği gibi, ritüelizasyonun somutlaştırma/nesneleştirme süreci, katılımcıların kendilerinin, çevrenin kendisinin doğası tarafından yönlendirilen/buyurulan düzenleyici şemalara katılma kisvesi altında bir ilişkiler setinin yapılandırılmasına etki ettikleri bir süreçtir. Bu sürecin en önemli özelliği, katılımcıların hem bu şemaların kaynağını hem de yansıtma ve bedenleşme zamansal sürecinde bu şemaların uğradığı değişimleri doğrudan farkında olmamalarıdır. Bu şemalar her bir failin sosyalize edilmiş insiyaklarından gelir; nesneleştiklerinde bu şemalar öyle bir çevre üretir ki, bu çevrenin kendisi güç ilişkilerinin kopleks bir kalıbı ya da nesneleşmesidir. Güç ilişkileri sosyal bedenden gelir ve ardından deneyim olarak sosyal beden tarafından yeniden uyarlanır.

Eleştirel yaklaşımın ritüel mekanizma ile ilgili sorgulamaları, ritüelin geçiş törenleri gibi geleneksel olarak aşina olunan örneklerinin ötesinde yaşamın çoklu boyutları içinde bedenleşme üzerinden doğallaştırma mekanizması olarak iş gören tüm diğer ritüelizasyon yolları ile birlikte anlaşılmasını gerektirmektedir. Her ne kadar ritüel zamansal ve uzamsal olarak ayrılmış farklı bir deneyim düzlemi olsa da; ritüelistik olarak doğallaştırılan, normalize edilen ve içselleştirilen tüm söylemler, güç ilişkileri ve yapay tahakküm biçimleri ritüel bağlamın dışındaki dünya üzerinde bir formasyonu hedefler

ve tüm ritüellerin asıl gayesi ritüelistik düşünme, duyumsama, hissetme ve hareket etme şemalarını gündelik yaşam deneyiminin algısal ve anlamsal filtreleri haline getirmektir.

Geçmişten günümüze pek çok ritüel incelemesinde ritüellerin konflikt çözme ve rahatlama işlevlerine vurgu yapıldığı görülür. Şüphesiz bu vurgu hem doğaldır hem de bir kültürel unsurun kendini sürdürüyor olmasının onun olumlu bir işlevinden kaynaklandığı genel anlayışını yansıtmaktadır. Ritüelin toplumsal ve bireysel çatışmaları uzlaştırdığı, düşünce ve eylem arasındaki karşıtlıkları çözdüğü doğrudur. Bu noktada çözüm, bireysel olanın toplumsal olana, gerçek yaşam deneyiminin ritüel söyleme göre ayarlanmasıdır. Dolayısıyla ritüelin rahatlama işlevi her durumda gerçek olanın sembolik olan lehine bastırılması ya da ona uyarlanması sonucunda gerçekleşir. Bu durum, ritüelin insan yaşamında bütünüyle olumsuz bir etki yarattığı anlamına gelmez. Eleştirel açıdan ritüel ile ilgili sorun, bu mekanizmanın söyleminin kim tarafından ve niçin, hangi güç ilişkilerinin tesis edilmesi ve sürdürülmesi için icad edildiği ve kullanıldığıdır. Kültür teorisi içinde kültürün kollektif bir kabul ve anonim bir yaratıcılık olarak görülmesinin bir tarafa bırakılarak kültür içinde bireyin ve bireysel yaratıcılık ve deneyimin öne çıkarılmaya başlanmasıyla birlikte, artık kültürlerin ve işlettikleri mekanizmaların bütünüyle adaptif ve sağlıklı olmadıkları ve kültürlerin de hastalıklı olabileceği ve ortak kabule ve onaya dayanıyor olarak görülen kültürel unsurların toplumun tüm bireyleri için kabul edilebilir olmadığı teorik olarak da açık hale gelmiştir. Daha önce de vurguladığımız gibi bunun en açık örneği neredeyse tüm kültürlerde bulunan "cinsiyet belası"dır ve bu belanın en önemli doğallaştırılma mekanizması insanlık tarihi içinde kültürün kendisi ve en etkili bileşeni olarak ritüel olmuştur. Bu noktada ritüelin insanlık yaşantısından bütünüyle çıkarılması gerektiğini düşünen uzmanlar olduğu gibi, Judith Butler gibi sistemi kendi silahıyla yıkmak gerektiğini ve bu nedenle her türden ritüelin ve performansın yapılandırıcı bileşenlerinin en uç noktaya kadar abartılarak kopacak ve un ufak olacak noktaya gelinceye kadar yine ritüelistik olarak yapıbozumuna uğratılması gerektiğini öneren uzmanlar bulunmaktadır. Ancak sorunun yalnızca ritüel olmadığı ortadadır. Çünkü, ritüel sembolik kültürün bir bileşenidir ve bu sembolik dünyanın içine dil de dahil olmak üzere doğadan ve dolaysız deneyimden koparak

dünyayı ehlileştirmede kullandığımız tüm diğer sembolik aygıt ve teknolojiler girmektedir.

Kültürün ve ritüelin ortaya çıkmasını bir kaçınılmazlık olarak gördüğümüzde karşımıza evrimsel yaklaşım ile birlikte *psikanalitik* ve *sembolik deneyim* yaklaşımları çıkmaktadır. Psikanalitik zaviyeden, ritüelistik davranış ile ilgili hareket noktası çocuğun anneden ayrılmasıdır. Buna göre çocuk bu sürece ritüel-sembolik bir tepki ile yaratıcı bir şekilde cevap verir. Çocuk harici bir nesnenin sahipliğini alır ve bu bırakılma-ayrılma duygusuyla baş etmek için sahiplik nesnesi ile ritüelize bir yoldan ilişki kurar. Bu deneyimin iki sonucu ve boyutu vardır: Kendi olmak ve korunuyor olmak. Bunlar ritüel davranışın iki kutbudur. Çocuk erken yaşta sembolik bir alan, her iki kutbun da yerinin olduğu potansiyel bir alan inşa etmeyi öğrenir. Bu gelişimsel adım, insanoğlunun her kültürel başarısının kökeninde yer alır (Odenthal 2010: 413-414).

Bu bağlamda Heribert Wahl, teoloji ve psikanaliz arasında interdisipliner bir diyalog çeşnisi olarak "sembolik deneyim" modelini ortaya koyar. Buna göre sembolik deneyim, kültürel gelenek tarafından ortaya konan kuvvetlendirilmiş ya da katılaşmış deneyim ve bireyler tarafından deneyimlendiği haliyle insan yaşayışının gerçekliği arasında ortaya çıkan ilişkidir. Sembolik deneyim, bir sembolik farklılık tarafından işaretlenir. Sembol içinde bu, tüm ötekilik ve yabancılıkları içinde diğer insanlarla karşılaşmanın "kuvvetlendirilmiş ve pekiştirilmiş" deneyimidir. Bu ötekilerin katılaşmış deneyimi ile yüzleşme sürecinde, bireyin erken çocukluktaki ilişki deneyimleri yansıtılır. Bu sembolik deneyim nosyonunda Wahl, Heinz Kohut'un kişisel psikolojide geliştirdiği şekilde "kendilik-nesnesi" modelini alır. Bu, insanın karşılaştığı her nesne ve özneye kendilik nesnesi olarak muamele etme yetisi ve eğilimidir. Bu bağlamda önemli olan, tüm insani kültürel dışavurumların bir kendilik-nesnesi olarak iş görebilmesidir. Kültürün tüm nesneleştirilmiş dışavurum çeşitleri, sembol ve işaretler içinde dışavurulan şeyler ve insanlar, sembolik deneyim dışavurumları olara iş görebilir. Wahl'ın yaklaşımına göre, sembolik deneyim, kişinin bir yandan kendi deneyimine sahip olduğu algısını, öte yandan da sanat eserinin kendi yorumlama kurallarının olduğu farkındalığını içerir. Bu farkındalık, sembolik deneyimi farklı kılmaktadır. Kişinin hatırlanan yaşam deneyimi ile bağlatılandığı zaman, sanat eseri kendi

yabancılığı içinde deneyimlenir ve bu şekilde, bir kişinin yaşamını yorumlaması için bir düzlem haline gelir (Odenthal 2010: 414).

Genel olarak değerlendirildiğinde psikanalitik yaklaşımın ritüel açıklamasından, kültürün insan yaşamı üzerinde doğadan kopmasını gerektiren bir travma etkisi yarattığı ve insanın da bu travmayla baş etmek için kültürün ritüel gibi yapay telafi mekanizmalarını geliştirdiği anlamı çıkmaktadır. Ritüelin ne bütünüyle olumsuz ne de bütünüyle olumlu olarak değerlendirilmesini engelleyen tam da ritüelin hem bir yandan travmatik etki ile ilişkili kültürün bir bileşeni olması hem de bu etkiyi telafi etme rolünü üstlenmiş olmasıdır.

Ritüel ile ilgili hakim yaklaşımlardan bir diğeri de *metinsel* yaklaşımdır. Bu yaklaşım açısından ritüel, okunup yorumlanabilecek bir metin olarak düşünülür. Bu yaklaşım daha en başından ritüelin bir bedenleşme deneyimi ve başlı başına bir bedensel bilme biçimi olduğu gerçeğini yadsır. Bell'in (2009: 45, 47, 54) belirttiği gibi, bu metinselleştirme eğilimi, beraberinde bir yorumlama çabası getirir ve bu, yorumlamanın bir şeyi çözdüğü varsayımını ortaya çıkarır. Bu bağlamda yine, eylemin gizli anlamının eylemin kendisini değersizleştirmesi ve ikinci plana atması söz konusudur. Eylemin kendisi ve yapılması, sakladığı/ barındırdığı öncelikli anlam ve değerlerin gösterimlenmesinden geri plana düşer. Düşünce/eylem dikotomisi aynı zamanda düşünen özneyi eyleyen nesneden ayrıştırır ya da düşünen özneyi düşünmeyen nesneden ayırır. O zaman da ritüelin bir şekilde düşünce ve eylemi yeniden bütünleştirdiği varsayılır. Ritüeli deşifre edilebilir bir metin olarak yapılandırmak teorisyene basitçe ritüelin yapısını bozarak örümleme öncesi bileşenlerine ayırarak yorumlama imkanı verir. Ritüelin teorik yapılandırması teorisyenin metodunun bir yansıması ve teorisyenin ilgilerinin merkezi konumda olduğu bir söylemin motoru haline gelir.

Schilbrack'ın (2004a: 6-7, 13) eleştirisine göre, hermenötik metin analojisi ritüellerin, anlamlı ve iletişimsel aktiviteler olarak okunmasını sağlar. Fakat bir performans hermenötiği geliştirilmediği sürece, ritüel-metin analojisi, ritüelin duyumsal ve icrasal elementlerini kurutma tehlikesi taşır. Ritüelin hermenötik yorumu duyumsal, bedenleşmiş eylemleri metinsel bedensizleşmiş işaretlere indirgeme noktasında tehlikelidir.

Metin merkezli yaklaşımların ardından kültür teorisi içinde ritüelin tanımlanması ve incelenmesini derinden etkileyen *performans*

yaklaşımı olmuştur. Performans yaklaşımı öncelikli olarak kültürel unsurların ve pratiklerin analizinde bugüne kadar ortaya konmuş tüm yaklaşımların temel analiz kategorilerinin hep birlikte düşünülmesini gerektiren ve önceki yaklaşımların eleştirilen yönlerinin neler olduğunun akılda tutulmasını talep eden bir yaklaşımdır. Performans yaklaşımının kurucu bileşeni "icra-performans" nosyonudur; ancak bütün olarak yaklaşımın kendisi çağdaş kültür teorisi içinde kültürel unsurların neliğini, nasıllığını, niçinliğini belirleyen durumsal ve daha geniş ölçekteki sosyo-kültürel koşullar bütünü olarak bağlamlarının merkeze konularak ele alınması yönündeki paradigma değişimini ortaya koymaktadır.

1970'lerde Victor Turner, Erving Goffman ve tiyatro direktörü Richard Schechner'in katkılarıyla ortaya çıkan ve Ronald Grimes'ın katkılarıyla gelişen bir teori olarak performans teori, ritüel ve diğer tiyatro, oyun, sporlar, dans ve müzik gibi kültürel performans türleri arasında bağlantılar ortaya koyar. Bu yaklaşım, ritüeli, onu diğer performans türleri ile karşılaştırarak, onun canlandırılmasına vurgu yaparak açıklar. Performans teori, kendi icrasallığının doğası yoluyla kendisine dikkati çağıran, şahit olunan eyleme vurgu yapan bir yaklaşımdır. Teori, daha önceki metinsel ya da liturjik olan ritüel metodlarını genişletir. Ritüelin bir performans olarak çalışılması, bizi eylemlerin dinleyiciler tarafından alımına ve ritüelize edilmiş aktiviteleri icra eden bedenin önemi ve varlığına karşı daha duyarlı hale getirir. Teori, aynı zamanda ritüellerin, metin ya da mit olarak sabitlenmiş ya da muhafaza edilmiş olmaklığına karşıt olarak, canlandırılan doğasına vurgu yapar (Campbell 2011: 13).

Performans teori/yaklaşımının en önemli yönlerinden biri geleneksel kategoriler konusunda memnuniyetsizlik sergilemesi ve ritüel, tiyatro ya da sporlara tür/performans olarak yaklaşmasıdır. Bu bağlamda, teorisyenler, sözlü ve yazılı, kamusal ve özel, yapmak ve düşünmek, ilkel ve modern, kutsal ve seküler gibi geleneksel dikotomileri aşma teşebbüsü gösterirler.

Performans Teori içinde Stanley Tambiah eylem ve düşünce karşıtlığına tepki gösterir ve eylemin değersizleştirilmesinin üstünden performans üzerine yoğunlaşılarak gelinebileceğini belirtir. Ona göre, sözcüklerin ve eylemlerin semantik yapısının anlam ve önemi, hem ritüel bağlamındaki sosyal ilişkilerin ve hem de ritin daha

geniş bağlamı içindeki sosyal ilişkilerin önem ve anlamını göz ardı etmemizi gerektirmez (Tambiah 1979).

Bu yaklaşım açısından anlam ritüel işaretlerde gizli ve keşfedilmeyi bekliyor değildir; yerine ritüel icralara dahil olan insanlar işaretleri aktive ederler (Schieffelin 1985: 707). Performans içinde insanlar kültürel anlamları iletişirler; kültürel olarak ilgili ve ulaşılabilir iletişimsel kaynakları devreye sokarak kendi kültürlerini yaratırlar (Atwood 1994: 25). Bu bağlamda, kültürel performanslar ancak icra edildikleri zaman anlam ve işlev kazanırlar (Abrahams 1977: 95). Richard Bauman'ın belirttiği gibi, "Performans tüm insani aktiviteler gibi, durumsaldır; onun formu, anlamı ve fonksiyonu kültürel olarak tanımlanmış sahneler ya da olaylara-eylemlere, değerlendirme ve yorumlama için anlamlı bağlamlar oluşturan sınırlandırılmış davranış ve deneyim akışı parçalarına dayanır/onlardan kaynağını alır" (1986: 3).

Performans yaklaşımının kurucu isimlerinden olan Richard Schechner'in yaklaşımına göre, performans, insanların ve hayvanların icrasal davranışları ve de icrasal sanatlar da dahil, gösterimlenen tüm aktivite formlarını kucaklamaktadır. Performanslar, bedenleşmiş ve icra edilen davranışlardır. Schechner'in yaklaşımında anahtar nosyon "restore edilmiş davranış/davranış restorasyonu"dur. Bu kavram, yeni formlar yaratmak için, davranış ile alımlama, uygulama, adapte etme ve deneyselleştirme sürecine gönderme yapar. Ona göre bu bir süreçtir; fiziksel ya da sözel eylemlerin, daha sonra yeni eylemler içinde yeniden düzenlenebileceği ve biraraya getirilebileceği küçük dizilere ya da davranış bitleri içinde yapıbozumuna uğratıldığı bir süreçtir (Schechner 1996: 441). Bu davranış dizileri, onlara varlık kazandıran olağan sistemlerden (sosyal, psikolojik, teknolojik) bağımsızdır. Onların kendi yaşamı vardır. Davranışın esas gerçekliği ya da kaynağı kaybolmuş, göz ardı edilmiş ya da inkar edilmiş olabilir. Davranış dizilerinin nasıl yapılmış olduğu, bulunduğu ya da geliştirildiği bilinmiyor ya da gizleniyor, ya da gelenek ve mit tarafından bozulmuş olabilir" (Schechner 1996: 441-442). Bu bağlamda, davranışın restorasyonu, ritüelizasyon gibi, formatif, deneysel, ritüelize edilmiş eylemlerdir (Campbell 2011: 97).

Campbell'e (2011: 97) göre, davranışın restorasyonu ve deneysellik, farklı formların geliştirilmesi için bir imkan sağlar. Buna göre örneğin, meditasyon sınıflarında öğrencilere icra etmeleri için belirli

pratikler verilir. Onlar bu pratikleri onlara aşina olmak için tekrar ederler fakat onlar aynı zamanda farklı formlar denemeleri yönünde teşvik edilirler.

Daha fenomenolojik bir zaviyeden bakacak olursak, bizce restorasyon ritüel sürecin bir seçeneği değil; zaten subjektif bir deneyim olması nedeniyle ritüel deneyimin doğasına içkin bir özelliktir. Bu durum, her formal davranışın ve unsurun kişisel düzlemde farklı deneyimsellik çerçevesinde yaşantılanacağını ortaya koyar. Bu bağlamda, ritüel değişim ve dönüşüm öncelikle ritüel formun kendisi ya da gözlemlenen ve önceden tayin edilmiş davranışların yapışsallığı üzerinde değil; fakat bireylerin bedenleşme deneyimlerinde ortaya çıkacak ve gündelik yaşamın pek çok yönüne sirayet edecektir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, hangi kesitten ele alırsak alalım, ritüelin öncelikle açıklayıcı yorumcul çerçevesinin formal ve yapısal biçimlerinde olmadığı; yerine bunların birer sembolik hareket noktası olarak görülerek fenomenolojik deneyimlenme boyutlarına bakmak gerektiğidir. Dolayısıyla da ritüelin, ifade ettiği eylemi, sembolize ettiği değer vs. yani ritüelin hakkında olabileceği herşeyi bir tarafa bırakıp ritüel deneyimin doğrudan kendisi üzerine yoğunlaşmak gerekir. Çünkü birebir ritüel davranışlar, semboller, yapısal unsurlar gibi nitelikler ile ritüelin anlamı, işlevi ve deneyimi ve de ortaya çıkardığı dönüştürücü etki arasında doğrusal bir neden sonuç ilişkisi yoktur. Schechner'in yaklaşımından hareketle ve biraz daha genişleterek diyebiliriz ki, bir sembolün, bir eylemin vs'nin kökeni, köken olarak ne olduğu, niçin seçildiği ve ne için yapıldığı, ritüelin etkisi için gerekli olan kişsel deneyimsel bütünleştirme süreci nedeniyle dönüşüme ve değişime uğrayabilir, unutulabilir, bozuma uğratılabilir. Schechner'in restorasyon ve deneysellik nosyonları aynı zamanda her ritüel performansın başlı başına orjinal olduğu imasını taşır. Bu açıdan da, ritüel her zaman şimdiki zamandaki ortaya çıkan bir performans olarak kendi anlamını ve işlevini tanımlar. Bu durum ritüelin bir bedenleşmiş performans olarak deneyimsel-fenomenolojik boyutunun doğal bir sonucudur.

Performan yaklaşımının hakim bir yaklaşım olarak benimsenmesinde Erving Goffman'ın ve Victor Turner'ın çalışmaları büyük rol oynamıştır. Goffman açısından tüm sosyal etkileşimler birer performanstır. Bu açıdan kendiliğin gösterimlenmesi de dahil olmak üzere yaşamın kendisi sosyal etkileşimlerin vuku bulduğu sahne-

lerde icra edilen performanslardan oluşur. Performans yaklaşımının önde gelen isimlerinden olan Grimes'ın (2006: 385-386) değerlendirmesine göre, Goffman'ın yaklaşımı içinde eylemler yalnızca yapılmayıp, görülmek üzere yapıldıklarında performans olarak değerlendirilirler. Dolayısıyla Goffman'ın teorisinin çıktısı bir şüphe hemenötiğidir. Goffman'dan etkilenen bir yorumcu, sahne arkasını teftiş etme yoluna gider. Goffman perspektifinden, tüm sosyal etkileşimler performanstır ve performanslar kutsallıkları üzerinde iddiada bulunduğunda ya da gösterimlenenin sorgulanamazlığında ısrar ettiğinde ritülize edilmiş hale gelirler. Ritüelize etmek, sahne önü ve sahne arkası davranış arasındaki uyumsuzluğu saklamak ya da yalanlamaktır. Goffman'ın yaklaşımı içinde seremoni, drama ve ritüel birbiriyle değiştirilebilir ve yerine kullanılabilir. Onun için bu kavramlar sosyal etkileşim için yalnızca bir analoji değildir. Bu kavramlar kendiliğin, sosyal etkileşimin ve yaşamın bizatihi inşa edilme ve sürdürülme biçimlerinin kendileridir.

Grimes, Goffman'ı yüksek derecede idare edilmiş bir kişiliğin maskesini alaşağı etmek için performans fikrini devreye sokan ritüel bir şüpheci (2006: 386) olarak tanımlamaktadır. Ancak, daha önce de belirttiğimiz gibi, bizce Goffman'ın kendilik ve kimlik performansları ile ilgili sahne önü ve sahne arkası ayrımları, yaşamın keskin bir şekilde birbirinden ayrılmış kontrollü ve kontrolsüz alanları olduğu iddiasını taşır. Buna göre sosyal etkileşim ortamları sahne önü olarak kendilik icrasının kontrollü ve izlenim yaratmaya yönelik alanlarıdır. Sahne arkası ise, bu kişisel ve sosyal kontrolün ve izlenim kaygısının olmadığı alandır. Çok basit bir yaklaşımdan hareketle, kendilik ve beden algımızın bile sosyal söylemler tarafından nüfuz edilebildiğini kabul edersek, yaşamın en mahrem ve tenha alanlarının bile sahne önü haline gelme potansiyeli olduğunu görebiliriz. Grimes'a (2006: 386) göre, Goffman, gündelik yaşamı performans olarak kurarak, onu kandırmacayla muammalaştırılmış şekilde görür. Bu noktada Goffman, sosyal etkileşim ve izlenim stratejilerine gönderme yapmaktadır; ancak bunların bütünüyle kandırmaca olmayıp, içselleştirilmiş ve doğallaştırılmış sosyal normlar olma ihtimali bizce göz önüne alınması gereken bir faktördür.

Performans yaklaşımının önemli isimlerinden biri de Victor Turner'dır. Turner'ın yaklaşımının anahtar nosyonu "sosyal drama"dır. Turner (1988: 74-75) için sosyal dramalar, uyumsuzluk

ve çatışmalı durumlardan yükselen sosyal süreçlerin uyumsuz birimleridir. Bunlar tipik olarak kamusal eylemin dört özelliğini ortaya koyarlar: Bunlar normatif olarak düzenlenmiş sosyal ilişkilerdeki gedikler, ihlaller ya da bozulmalardır; bunlar, kriz durumlarıdır ve liminal özellik gösterirler; bunlar krizlerin çözümünü sağlayan düzeltici eylemlerdir; bunlar söz konusu krizin ortaya çıktığı sosyal grubun ya da tarafların yeniden entegrasyonu ve sosyal olarak tanınmasını içerir.

Ritüelin tanımlanması noktasında Turner, kendi ritüel kullanımı ile Schechner ve Goffman'ın tanımları arasındaki farka değinir. Onların ritüel ile kastettikleri, seküler ya da kutsal standardize edilmiş birim eylem iken; Turner'a göre ritüel, kültürel süreçlerin büyük ve önemli sınıflandırmalarını, kategorilerini ve karşıtlıklarını ortaya koyan dönüştürücü performanslardır. Bu bağlamda, dramaturjik aşama, gündelik sosyal etkileşimin akışında krizlerin ortaya çıkmasıyla başlar. Dolayısıyla eğer gündelik yaşam bir tür tiyatro ise, sosyal drama bir meta-tiyatrodur; yani, askıya alınmış sosyal süreçler içindeki iletişimi inşa eden sıradan rol oynama ve statü gösterimi dili ile ilgili dramaturjik bir dil'dir (1988: 75-76).

Turner'a (1988: 77, 80, 84) göre, performans ister konuşma davranışı, gündelik yaşamda kendilik sunumu, sahne draması ya da sosyal drama olsun, gözlem ve hermenötik dikkatin odağında olmalıdır. Performanslar hiçbir zaman belirsiz ya da açık uçlu değillerdir; onların diakronik bir yapısı, bir başlangıcı, üst üste binen ancak isole edilebilir aşamaları ve bir sonu vardır. Ancak onların yapısı soyut bir sistem değildir; daha ziyade sürecin aşamalarının ve süreçlerin diyalektik karşıtlıklarından ortaya çıkar. Yapı her durumda sürece bağlıdır ve süreçten ortaya çıkar.

Schechner, Goffman ve Turner görüşlerini farklı gibi görünen terimler ve nosyonlar çerçevesinde ortaya koyuyor gibi görünse de, performans yaklaşımının kurucu ilkeleri olarak sosyal süreçlere, bu süreçlerde bağlamsal koşullara göre icra edilen eylemlere, bağlamsal olarak icrasal eylemlerin dönüşümüne ve dolayısıyla performansın ve yapısı da dahil olmak üzere tüm bileşenlerinin ortaya çıkan (emergent) niteliklerine vurgu yapmaktadır.

Günümüzde kültürün ve folklorun bağlamsal olarak ortaya çıkan icra eylemleri ve süreçleri olarak birer performans olarak görülme-

si, kültür teorisinin geçmişine musallat olan köken, yapı ve metin kategorilerini esas alan yaklaşımlardan sonra adeta bir panzehir gibi etki ederek hakim teori ve yaklaşım konumuna gelmiştir. Bununla birlikte özellikle ritüel teorisi üzerine yoğunlaşan Catharine Bell gibi uzmanlar açısından performans yaklaşımı katkılarının yanında bazı dezavantajlar taşır. Bell'e (2009: 42, 392) göre, birincisi, dış gözlemcinin performans eylemlerinin tanımlanmasında aşırı doğallaştırılması, teorisyenin inşa ettiği bir özne-nesne ilişkisini varsayar ve onu nesnenin üzerine empoze eder. Diğer bir deyişle ritüel, dinleyiciler üzerinde etki hedefleyen sembolik eylemler açısından bir performans addedilir. Performans pek çok aktivite için kullanılabileceği için, burada icra yollarını ayıracak bir temel yoktur. Ritüelin icrasal yönlerine yoğunlaşma kolaylıkla, ritüelin nasıl diğer performans sayılan aktivitelerden ayrılacağı ile ilgili bir zorluğa iter. Ayrıca, performans yönelimli yaklaşımlar sadece genişletilmiş analojileştirme içindeki egzersizlerdir. Halbuki, ritüel ve performans ne karşıt ne de analojiktir. Akraba metaforu, dallandırıcı budaklandırıcı stratejilerden çok daha dengeli bir yol içinde ritüeli anlama imkanı verir.

Performans yaklaşımı sosyal etkileşimler ve ritüel ile ilgili holistik bir bakış açısı sunar; ancak bağlama, sürece ve performansın ortaya çıkan özelliklerine vurgu yapıyor olmasına rağmen, çok açık bir şekilde olmasa da, bedenleşme deneyimi ve performansın bir analiz kategorisi olarak beden ile ilgili net bir vurgu söz konusu değildir. Kültürün ve kültürel unsurların birer metin olarak okunması ve yorumlanması olarak metinsel yaklaşımların terminolojisi teori içinde hala ağırlığını korumaktadır. Bağlamın, metnin, sözel dokunun (Dundes 1964) performans incelemesi için birer analitik kategori olduğu görülür; ancak bu eğilim içinde beden, yalnızca eylemlerin ve düşüncelerin dışavurum aracı olarak kalmaktadır. Şüphesiz bu durum genel bir izlenimi yansıtmaktadır ve beden çok sayıda uzman tarafından olmasa da, bağlam ve performans merkezli yaklaşımların merkezi kategorisi haline getirilmeye çalışılmaktadır.

Bu bağlamda, *pragmatik*, *varoluşsal* ve *fenomenolojik* yaklaşımların ritüeli daha bütüncül ve bedenleşmiş bir açıdan tanımladıkları görülür. Pragmatist filozoflar, tıpkı adlarının ortaya koyduğu gibi, bilgiyi uygulayımsal eylem perspektifinden anlamakla ilgilenirler.

Buna göre, bilen kişinin bildiği şey, statik önermeler toplamı değil; fail ve çevresi arasındaki devam eden bir süreçtir. Burada bilmek ve eylemek ayrı değildir. Schilbrack'a göre, pragmatizm bize ritüeli bir araştırma/keşif formu olarak yorumlamamıza izin verir ve bu yaklaşım bilgi üretici bir pratik olarak ritüeli anlamak isteyenler için çok şey vadeder (2004a: 3, 13). Pragmatik yaklaşım açısından, düşünce eylem içinde bedenleşmiş niteliktedir (Raposa 2004: 116).

Varoluşsal yaklaşım açısından ise, ritüel akıl ve bedenin bir sentezi olarak dünyada oluş modudur. Burada beden, farkındalığın ve bilincin öznesidir. Çünkü, varoluşsal felsefe, soyut düşünce sistemlerinin peşinde koşarken somut bireyi unutan felsefik ve bilimsel sistemlere bir tepki ortaya koyar. Bu açıdan değeri, insanlık durumunu, bedenleşmiş ve aktif bir dünyada oluş olarak görmesidir. Sartre için beden bir kişinin dünya ile olan bilinçli temasının yatağıdır (2011: 402-405). Bu yaklaşım, ritüelin ele alınmasında devreye sokulan düalizmleri sorguya açar. Birincisi, gösterimlemeci ve objektivist bilgi modelinin ötesine geçmeye çalışır; ikincisi, kişinin içsel, gizli kendiliği ve dışsal kamusal eylemi arasında romantik bir bölünmeyi reddeder. Subjektivite, bu bağlamda, intersubjektivitedir ve deneyimin nötralliğinden söz etmek oldukça anlamsızdır (Schilbrack 2004a: 5-6, 13).

Bu felsefik yaklaşımların açılımlarına paralel bir bakış açısıyla, performans yaklaşımının zaviyesinden ritüelin bedenleşme boyutuna vurgu yapan isimlerden biri de Ronald Grimes'dır. Grimes (2006: 392), ritüelin araştırılmasında, gözlemlenebilir, fiziksel olarak bedenleşmiş sosyal eylemlerin çalışılmasında, saha araştırması üzerinde ısrarcıdır. Bileşenleri ne olursa olsun, ritlerin sosyal ve fiziksel canlandırılması ritüel teorizasyon için bir başlangıç noktasıdır. Her ne kadar bir dinsel geleneğin doktrinleri, öğretileri ve metinleri üzerine odaklanarak çalışılması mümkün olsa da; ritüeli, canlandırmalara, başkalarının izlemesi için yapılan şeylere ciddi bir dikkat çevirmeksizin kavramak imkansızdır. Her ne kadar mental tarafları olsa da; bir ritüel çalışması yüzeyler ve bedenlerle başlamalıdır. Buradan başlamak burada bitirmek anlamını taşımaz; bedenler akıl ve duygulardan ayrıştırılabilir değildir; dolayısıyla akıl/beden ve diğer bunun gibi düalizmler tarafından yüklenmiş bir metod başarısızlığa mahkümdur.

Bağlamsal Stratejik Bir Farklılaştırma Mekanizması Olarak Ritüel/Ritüelizasyon

Ritüelin ne olduğu ile ilgili uzlaşılmış bir tanım olmasa da; bir deneyim, süreç ve pratik olarak ritüelin gündelik deneyimsel akıştan kendini farklılaştıran bir deneyim ve olay olduğu uzlaşılmış bir gerçekliktir. Bu bağlamda ritüel yalnızca yapılan bir şey değil; fakat "bir şeyin spesifik yollardan yapılmasıdır" (Crossley 2004: 33) ve bu yönüyle ritüel uzamsal ve zamansal olarak bir "çerçeveleme" (Campbell 2011: 166) işlevi görerek "ritüel deneyimi sıradan deneyimden ayırır" (Raposa 2004: 119).

Ritüelin kendini sıradan ve gündelik deneyimden eyleme biçimi, zaman, mekan, icra ve işlev açısından farklılaştırdığı söylenebilir; ancak bu aşamada hala ritüelleri birbirinden ayırmak kolay değildir. Bu noktada bağlam ve performans merkezli bakış açısı devreye sokularak denilebilir ki; eğer her ritüel belirli durumsal ve daha geniş sosyo-kültürel bağlamsal koşullara bağlı olarak ortaya çıkan bir eylem, süreç ve deneyim ise, ritüelin kendini farklılaştırma srtatejisinin ilk bileşeni söz konusu ritüelin bağlamıdır; ikinci bileşeni ise, bu bağlamsal parametreler çerçevesinde durumsal olarak meydana gelen eylem, içerik, form, icra, anlam ve işlev örümlemesidir. Bu bağlamda ritüelin farklılığı ne tek başına eylemin kendisine ne içeriğine ne de icrasına bağlıdır; yerine bu unsurların eşzamanlı ve bağlamsal olarak ortaya çıkan (emergent) özgün ve orjinal performansına bağlıdır.

Ritüeli bu bütüncül yaklaşım çerçevesinde ele alan Catherine Bell (2009) açısından bu mekanizma "ritüelizasyon" mekanizmasıdır. Bu bağlamda ritüelizasyon, belirli sosyal eylemlerin diğer eylemlerle bağlantılı olarak kendilerini stratejik olarak ayırma yoludur. Diğer bir deyişle ritüelizasyona içkin olan şey, belirli bir kültürde çeşitli derece ve yollardan kendisini diğer eyleme yollarından ayırma stratejileri ve bu farklılaştırmanın üretilmesidir.

Bell'e (2009: 74-100) göre, ritüelizasyon basitçe farklı eyleme biçimi değildir. Yani, neyin nasıl yapıldığında öncelenen bu farklılaştırma ritüel eylemin tek karakteristiği değildir. Farklılaştırma ritüel eylemin temel stratejik ve bağlamsal niteliğini nasıl aydınlattığı ve altını çizdiği noktası için temeldir. Bu nedenle, ritüel eylemler, eylemin anlamının tüm diğer eylem yollarının bağlamı içindeki yerine ve

onlarla olan ilişkisine dayandığı semantik bir çerçevede anlaşılmak zorundadır. Ritüelizasyon, bağlamın üretilmesi eylemi içinde stratejik bir bağlam manipülasyonudur. Ritüelizasyon, içinde üretildiği mevcut bağlamın dışında anlaşılamaz.

Ritüelizasyon terimini bu bağlamda ilk olarak kullanan kişi kendisi olmasa da, ritüelizasyonun ana stratejilerinin belirlenmesinde Bell, bedene merkezi bir konum atfetmesi açısından bizce diğer ritüel yaklaşımlardan daha bütüncül bir çerçeve ortaya koymaktadır. Bell'in (2009: 101) ortaya koyduğu ritüelizasyon stratejileri şunlardır: ritüelize edilen ve diğer aktiviteler arasındaki öncelenmiş karşıtlığın üretilmesi ve içinde eylemde bulunan bedenlerin biçimlendirilmesi sırasında deneyimlenen yapılandırılmış bir çevrenin üretimi yoluyla/içinde ritüelize edilmiş failler üretmek. Bu çerçevede, Bell tarafından, ritüel terimine yedirilmiş evrensellik, doğallık ve içkin bir yapı ima ve çıkarımlarını düzeltme teşebbüsü olarak kullandığı ritüelizasyonun özellikleri; formalizasyon ve zamansal belirleme yoluyla farklılaştırma stratejileri; bedenin merkeziliği; bedenin çevreyi tanımladığı ve aynı şekilde onun tarafından tanımlandığı şemaların düzenlenmesi; ritüel ustalık-yetkinlik; hegemonik düzeni tanımlamak ve uyarlamak için gücün tartışılması/değerlendirilmesidir (2009: 220, 223).

Ritüelizasyonun özellikle deneyim, bedenleşme ve gücün tartışılması gibi nosyonlar çerçevesinde ele alınması Bell'e ritüeli dönüştürücü, yaratıcı ve sorgulayıcı bir imkan yaratma potansiyeli açısından görmesini sağlar. Aslında ritüelin bu özellikleri, yaşamın sürekli değişen koşulları ve deneyimsel akışı içinde insanın ritüel aktivitelere katılımının altında yatan temel nedeni ortaya koyar. Zira, ritüel yalnızca geleneğin ve standardize edilmiş eylemlerin aynı şekilde icra edilmesi ve sürdürülmesi olsaydı, ya da katılanlara kişisel deneyim ve anlamlarını bütünleştirecek bir imkan alanı tanımasaydı, insanlık tarihi ve deneyiminin hala kendini sürdüren temel bir boyutu olamazdı.

Bu bağlamda ritüel, bir eylem, süreç, olay, deneyim ve bağlamsal bir farklılaştırma stratejisi olarak dinamik, üretken, değişen, akışkan'dır. Bell'e (2009: 124, 130, 221) göre, ritüel gelenekselleştirmenin stratejik bir yolu olabilir; ancak bunu yaparken aynı zamanda, daha önce sabit-değişmez olarak görüleni altüst edeceği noktaya kadar geleneğin temelini sorgular, ona meydan okur ve yeniden

gözden geçirir. Ritüeller, ne sosyal sistem üzerinde çalışırlar ne de onu yansıtırlar; daha ziyade, bu gevşek şekilde koordine edilmiş aktiviteler, sosyal ilişkiler alanını sürekli olarak farklılaştırırlar ve bütünleştirirler, kurarlar ve alaşağı ederler. Ritüelizasyon, paylaşılan inançların aktarımı, hakim bir ideolojiyi içsel bir subjektivite olarak aşılama ya da hatta katılımcılarına birlikte düşünecekleri kavramlar sağlama meselesi değildir. Güç ilişkilerinin belirli yapılandırması ve etkileşimi, ritüelizasyonun tanımladığı, güçlendirdiği ve sınırlandırdığı mekanizma tarafından etkilenir.

Bu açıdan ritüel yalnızca harici bir gücün dayatılması ya da onun dışavurulması değildir; bunlarla birlikte kendisi başlı başına gerçekleştirme potansiyeline sahip bir güç, bir deneyimleme ve eyleme biçimidir.

Ritüelin davranışımız yoluyla subjektivite üzerinde yönelimsel, duygusal ve tahayyülsel bir dönüştürme etkisi yarattığını belirten Crossley'e (2004: 42-45) göre, bu dönüşümsel etki nadiren bilinçli bir farkındalık içinde gerçekleşir. Bedensel süreçler tarafından etkilenen durumlardaki dönüşümlerin kilit olduğu bu etki sürecinde, dikkatimizin yönünü değiştirerek ve belirli yollardan deneyimimize odaklanıp onu çerçevelendirerek, efektif bir şekilde arzu edilmeyen bilinç içeriklerini bastırma işi görebilir. Ritüel icra yoluyla hedeflenen sosyal amaçlar, öznelerin subjektiviteleri üzerinde dönüşümler gerçekleştirilmesi yoluyla başarılır. Çünkü bizim subjektif ve intersubjektif durumlarımızdaki dönüşümleri etkilerler. Ritüeller bize tahayyülsel sıçramalar yapmamıza, anlara ve figürlere gereklilik anlamı atfetmemize izin verir.

Ritüellerin duygusal manipülasyon ile birlikte yaratıcı bir yönelime imkan tanımalarıyla başlı başına dönüşümü başarma teknikleri olduğunu vurgulayan Crossley'e göre, ritüel yansıtıcı bir bilinç ve farkındalığın iş görmesi olsaydı, başarısızlığa uğrardı; çünkü, bilinci sorgulamak sürekli olarak durumun nedenliğini odağa getirirdi. Mesela, insan sürekli neden burası, neden şimdi, neden dün ya da yarın değil gibi sorular sorardı. Fakat ritüel, yansıtma öncesi bir düzlemde iş gördüğü için ve de bir hakkında düşünme eyleminden ziyade doğrudan icra ve yapma eylemi olması nedeniyle bu sorgulamayı es geçer ve işlevlerini gerçekleştirir. Bazı açılardan bunun bir kendini kandırma olduğu söylenebilir. Ancak bu gerekli bir kendini kandırma formudur. Eğer yaşamlarımız anlamlı bir şekle sahip ola-

caksa, bu kendini kandırma biçimi insan toplumlarının ve onların kültürel formlarının inşası için gereklidir (2004: 45-46).

Ritüelin kişisel ve kollektif değişim ve dönüşümü sağlama işlevi şüphesiz ritüel zamanı ve mekanı içine alan durum ile sınırlı değildir. Ritüelin asıl hedefi ritüel dışındaki gündelik yaşam ve deneyimler üzerinde düzenleyici bir etki yaratmaktır. Ritüel, faillerin ritüel bağlam dışındaki durumlara uyarlayabilecekleri ve işe koşabilecekleri deneyim, duygu, düşünce ve eylem şemaları sağlar (Bell 2009: 116). Ritüel davranışın somut etkilerinin ritüel bağlam içinde meydana gelen eylemler ve duygular açısından ölçülemeyeceğini vurgulayan Raposa'ya göre, ritüelin gelecekteki davranış ve deneyimler üzerinde etki edebilmesinin kilit noktası insani dikkati yoğunlaştırmasıdır. Bu nedenle ritüelin asıl stratejisi, katılımcıları diğer düşüncelerin zorlayıcı işgalinden kurtarmak ve bilinci belirli davranış ve algı biçimleri üzerine yoğunlaştırmaktır (2004: 120-123).

Ritüelin dönüştürücü gücünü algıyı ve algının seçici ilkelerini değiştirmesine bağlayan Mary Douglas'a (2007: 89) göre, ritüel salt bilineni gösteren bir çeşit dramatik harita ya da grafik olsaydı, her zaman deneyimden sonra gelirdi. Deneyimin düzenlenmesi konusunda birincil etkinlik gösterebilir. Başka türlü hiçbir şekilde bilinmeyecek olan bilgiye ulaşmaya olanak sağlayabilir. Deneyimi gün ışığına çıkararak dışsallaştırmakla kalmaz, onu bu biçimde ifade ederek değişikliğe uğratır. Bu, dil için de geçerlidir. Kelimeler çerçevelendiğinde, düşünceler seçilen kelimeler doğrultusunda değişikliğe uğrar ve sınırlanır.

Douglas'ın aslında dilin de mekanizmasını ortaya koyan sembolizasyon ile ilgili vurgusu her dışavurumun bir sembolleştirme olarak gerçekliği değişime uğrattığını ortaya koymaktadır. Bizce Goffman ve Butler gibi performansın ve performativitenin dönüştürme ve yapıbozumuna uğratma potansiyeline ve normatif özellik gösteren her türlü söylemsel yapılandırmanın yine kendini gerçekleştirme biçimi olarak performansı içinde ve yoluyla değişime uğratılabileceğine vurgu yapmalarının altında yatan bu nedendir. En yalın ifadesiyle her normun performatif ve ritüel icrası deneyimin dışsallaştırılması olarak bir sembolizasyon süreci olduğu için kolaylıkla denetlenemeyen bir değişim ve dönüşüm potansiyeli içerir.

Ritüel dönüştürücü bir güce sahiptir; ancak ritüelin bu potansiyelinin açığa çıkması ritüele katılanların subjektif yaşamları ve de-

neyimleriyle bütünleşme derecesine bağlıdır. Diğer bir deyişle her ritüel en iyi şekilde katılımcılarına sunduğu şemalar ve semboller içinde onların yaşam deneyimlerini yedirebilecekleri, bir yandan kollektif bir şemayı paylaşırken öte yandan özgün kişisel anlamlarını iliştirebilecekleri ve ritüelin bağlantılı olduğu kimlik dışında bireyin sahip olduğu diğer kimliklerin anlamsal şemalarını bütünleştirebilecekleri bir imkan ve alan tanıması durumunda işe yarar. Ritüelin kollektivite için ortaya koyduğu anlatı, katılımcıların kişisel anlatılarıyla bütünleştirildiği ölçüde ritüel belli bir dünya görüşünün ve kimliğinin sürdürülmesinde işlev görebilir. Dolayısıyla ritüel tam da bu nedenden dolayı yalnızca standardize edilmiş bir eylemler bütünü değildir. Kişisel ve kollektif deneyimlerin ve bu deneyimlerin beraberinde getirdiği anlamların değişmesine bağlı olarak ritüel ve daha geniş ölçekte kültürün kendisi içerik, yapı, anlam, icra ve işlev bakımından değişmek zorundadır. Aslında ritüelin bünyesinde barındırdığı semboller daha çok deneyimsel ve anlamsal olan bu değişime ve dönüşüme imkan tanırlar. Semboller kollektif bir içeriğe ve anlama sahip olsa da, paylaşılan bu ortaklık sembolün yüzde ellilik kısmını oluşturur. Sembolün diğer yüzde ellilik kısmı onu paylaşan bireylerin kişisel subjektivitelerinin anlamları ile doldurulur. Böylelikle bizler bir yandan kollektif bir anlam sistemini paylaşırken, öte yandan özgün subjektivitemizin kişiselliğinden vazgeçmeksizin sosyal ve kültürel grupların üyesi olabilmekteyiz. Kişisel deneyim ve anlamların bütünleştirilmesine imkan ve alan tanımayan ritüel stratejiler katılımcılar üzerinde dayatıcı etki yaratırlar. Dolayısıyla ritüel her durumda ve her şekilde aynı etkiyi sağlayan bir mekanizma değildir. Kendisi başlı başına bir güç ve deneyim biçimi olarak ritüel, önerdiği dünya görüşü ve eylem biçiminin içselleştirilme başarısını stratejik olarak devamlı biçimde güncellemek ve zenginleştirmek zorundadır.

Bell'e (2009: 183) göre, ritüelin kişisel subjektivite ile bütünleştirilmesindeki başarısı onun sembolik yönlerinin muğlaklığı ile ilgilidir. Bu noktada semboller, kollektif anlam ile bütünleşme imkanı sağlarken, bireyler tarafından oldukça farklı yollardan yorumlanabilirler. Bu kişisel ve farklı yorum imkanı, ritüel düzlemde sunulan kabullerin ve söylemlerin bir yandan uyarlanmasını sağlarken; öte yandan sorgulanmasına, tartışılmasına ve hatta meydan okunmasına imkan tanır.

Ritüelin bu yönü aynı zamanda bütün olarak kültürün hem bütünüyle denetlenemeyen hem de fenomenolojik tarafını ortaya koyar. Ritüelin söylemi, icra eylemleri ve diğer unsurları görünüşte ve yapısal olarak tayin edilebilir ve uygulanabilir; ancak ritüelin icrasal/performatif subjektif kişisel bir deneyim olması ve herhangi bir düşüncenin ya da duygunun bir taklidi tekrarı ya da dışavurumu olmaktan ziyade, başlı başına ayrıştırılamayan bir bedenleşme deneyimi ve bilme biçimi olması, ritüellerin özellikle anlam ve işlevleriyle ilgili güvenilir ve sağlıklı bir bilginin yalnızca fenomenolojik bir bilgi üzerinden elde edilebileceğini ortaya koyar. Ritüel içinde icra edilen eylemler ve kullanılan semboller ve bunların deneyimsel ve anlamsal boyutları arasında doğrusal bir ilişki yoktur. Bu nedenle ritüelin araştırılması, araştırmacı tarafından gözlemlenen sembolik eylemlerin ve unsurların deşifre edilmesinden ziyade, araştırmacının da ritüel bedenleşme deneyimi ile birlikte katılımcıların ritüel hakkındaki iletişimsel, düşünsel, duygusal, anlamsal ve işlevsel meta-ritüel deneyim bilgisine dayanmalıdır. Bu, aynı zamanda eleştirel ve işlevsel bir kültür biliminin gereğidir; çünkü bu çalışma kapsamında da ortaya konmaya çalışıldığı gibi, kültür ve onun en güçlü aracı olan ritüel yalnızca insanın bedensel, düşünsel ve duygusal iyi oluşunu amaçlayan söylemlerin doğallaştırılma ve içselleştirilme mekanizması değildir ve tıpkı insanlar gibi kültürler ve bazı ritüel pratikler hastalıklı olabilir.

Kültürün en güçlü bileşeni olarak ritüelin her türlü söylemin benimsenmesi, doğallaştırılması ve içselleştirilmesi üzerindeki manipülatif gücü beraberinde faillik problemi ile ilgili sorgulamaları getirir. Bu çerçevede sorulan ilk soru: ritüel failin kim olduğu ve bu failliği belirleyenin ne olduğudur? Diğer bir deyişle, ritüel faillik ritüelin önerdiği kültürel söylemi icad eden iktidar odağına mı aittir; yoksa faillik bu söylemin icra edilmesi ile mi kazanılır? Eğer bunlar değilse, faillik, ritüelin önerdiği söylemin kökeni, belirleyici odağı, amaçları ile ilgili bilinçli bir farkındalık ve bu farkındalık doğrultusunda söylemin kişisel subjektivite filtresinden geçirilerek yorumlanması, benimsenmesi, sorgulanması ya da alaşağı edilmesi midir?

Ritüel faillik ile ilgili tartışma bizce kültürün faili kimdir sorusu ile yakından ilişkilidir. Eğer kültür bütünüyle kollektif ve sosyal bir yaratım, onama, kabul ve uzlaşım olarak görülürse, böyle bir bakış açısından kültürel faillik herkes tarafından uzlaşılarak belirlenmiş

bir dünya görüşünün icra edilmesi olacaktır ve bu noktada ritüel faillik icranın kendiliğinden getirdiği bir sonuç olacaktır. Ancak artık çok net kabul edilmektedir ki, kültür nötral ve anonim bir söylem değildir ve bu söylemin kültürün tüm bireylerinin lehine olduğu ve tüm bireyleri tarafından kabul gördüğü iddia edilemez.

Bu bağlamda ritüel ile ilgili iki tür faillikten söz etmek mümkündür. Birincisi, ritüelin dayandığı temel söylemi icad eden faillik; diğeri, bu söylemin neliği, niçinliği ve nasıllığı ile ilgili bilinçli bir farkındalığa sahip olan ve bu farkındalık çerçevesinde söylemi yorumlayıcı bir çerçevede içselleştiren ya da onu sorgulayarak reddeden failliktir.

Daha önce de belirttiğimiz gibi Crossley gibi uzmanlar ritüelin dönüştürücü gücünün keskin bir farkındalık dışında iş görmesinden kaynaklandığını vurgulamaktadır. Bizce burada sorgulanması gereken nokta, dönüşümün ritüel söylemin benimsenerek kişisel subjektivitenin ötelenmesi yönünde mi gerçekleştiğidir. İster sorgulanıyor olsun ister benimseniyor olsun, ritüelin dönüştürücü gücü etkisini göstermektedir; ancak, her iki durumda da bilinçli bir farkındalık ve faillik olduğunu söyleyebilmemiz için, ritüelin deneyimsel boyutlarını bilmemiz gerekir.

Ritüel faillik problemini sorgulayan Sax'a (2006: 473) göre, faillik meselesi ile ilgili asıl problem, kavramın özgürlük ve sınırlandırıcı toplum yapıları içinde bireysel bir irade ile özdeşleştirilmesidir. Bu noktada faillik, tıpkı feministlerin ataerkil yapılar içinde kadın failliğine yoğunlaşması gibi direniş ile birleşir. Pek çok faillik tartışmasında faillik bireysel kişiler tarafından icra edilen güç ya da imkan olarak varsayılır. Ancak, faillik özgür irade ya da dirençten daha geniş bir anlama sahiptir ve anlaşılır haliyle dünyayı değiştirme yetisidir.

Bir erkek olarak Sax açısından failliğin fenimist dirençten daha fazlası olarak görülmesi oldukça doğaldır; ancak Sax, ritüelin sosyal etkilerini nasıl başardığına odaklanan performatif yaklaşımların faillik için daha geniş imkanlar tanıdıklarına vurgu yaparak ritüel icrayı olduğu gibi faillik ile eşitlemektedir ve böylelikle de aslında faillik problem olmaktan çıkmaktadır. Sax, yaklaşımını daha da genişletmek adına aktör ve fail arasındaki farka değinir. Burada fail kategorisi aktörü içine almaktadır. Aktörler belirli, bilinçli, beden-

leşmiş ve niyetsel niteliktedir; öte yanda failler insan ya da insan dışı, kompleks ve bireysel olabilir. Eylemler aktörler tarafından icra edilir, faillik ise ağlar içinde dağılmıştır (2006: 477).

Sax, kendi yaklaşımını Foucault'nun iç içe geçmiş kompleks bir şebeke olarak iktidar kavramıyla uyumlu bulur ve bu yaklaşımın faillik tartışmasını bireysellik eğilimlerinden koruyacağını belirtir. Bazı durumlarda failliğin insan dışı varlıklar ve kurumlar olabileceğini belirten yazar, aşırı sosyal yapılandırmacı bir yaklaşım sergileyerek, yapılandırılmış kompleks bir ağ olarak faillik karşısında bireysel failliğe imkan tanımamaktadır. Bir yandan her türlü faillik için öncelikle bir icracı aktör olması gerektiğini belirten yazar, öte yandan ritüellerin kendilerinin bir failliği olduğunu belirterek faillik kapasitesini kollektif sağduyuya atfetmektedir.

Bu tartışma bağlamında bizce en doyurucu yaklaşımı sergileyen uzmanlardan biri folklorist Charles Briggs'tir. Ona göre faillik, belirli sözcük ya da eylemlere içkin bir karakteristik ya da pasiflik değildir; bunun yerine eyleme subjektivite, anlam ve sosyal güç zerketme kapasitesidir (Briggs 1994: 151-152). Bu açıdan bakıldığında bizce faillik, ritüel icranın pasif eyleyicisi olmanın kendiliğinden getirdiği bir şey değil; fakat ritüel icranın kişisel subjektivitenin bir farkındalık, anlamlandırma, yorumlama, sorgulama ve bütünleştirme yetisi olarak devreye girmesiyle deneyimlendiği ve bu nedenle fark yaratan bir potansiyeldir.

Ritüelin Dönüştürücü Gücünün Kaynağı, Aracı ve Yerlemi Olarak Beden

Beden ritüelin en temel boyutu ve yerlemi olmasına rağmen; ritüel teorisi içinde ritüelin bileşenlerinden biri kategorisinde ya sembolik ya da pratik boyutları açısından ele alınmıştır. *Sembolik* yaklaşım açısından bedenin gösterimlenmesi öne çıkarken; *pratik* yaklaşım açısından ritüel sırasında icra edilen bedensel pratikler ve hareketler üzerine yoğunlaşılmıştır. Bedenin sembolik yönleri üzerine yoğunlaşmak klasik antropolojinin ritüel yaklaşımlarının merkezinde yer alırken, bu ilginin temelini oluşturan neden, ritüelin de sembolik ve dışavurumsal bir eylem olarak görülmesidir.

19.Y.Y.'ın sonlarından itibaren ilkel kültürlerde bedenin sembolik yönleri üzerine yapılan çalışmalarla etkisini gösteren bu sembolik yaklaşım Asad'a (2003: 42-44) göre, kültürel olarak belirlenmiş

düşünce üzerine çalışmanın bir göstergesiydi. Ona göre, sembolik olarak addedilen antropolojik temaların sembolik olmaklığı insani iletişim ile ilgili olmalarından kaynaklanmıyordu. Bu ilginin altında yatan şey, ilkellerin gösterimlemeleri üzerine yapılan çalışmaların bize insan aklı ile ilgili şeyler söyleme olasılığı idi. Bu bağlamda bedenin bir temsil olarak ele alınması entellektüel işbölümünün bir sonucu değil; fakat yanlış bir teorik durşun sonucuydu. Bu duruş bizden dilin temsili ve semantik işlevlerini önce ayrıştırmamızı ve sonra da sembolizmin bize insan aklı ile ilgili önemli bir anlayış sağlayacağını düşünmemizi ister: Bu, bedensizleşmiş aklın semboller aracılığıyla dünya ile yüz yüze gelmesi görüşüdür. İşaretler insan bedenlerinin biçimlendirildiği sosyal süreçler için gereklidir; ancak işaretler kendinden menkul değildir; bunlar insan bedeninin sosyal pratiklerine özgüdür ve yorumlanmış anlamları ile referanslarını bu pratiklerin tarihselliğinin bir parçası olarak kazanırlar. Fakat eşit oranda önemli olan, bedenin gerçek dünya bilgisinin her zaman işaretlere dayanmadığıdır.

Asad'a göre, ritüel özellikle din antropolojisi içinde suistimal edilmiş bir kategori olmuştur (1993: 62). Dinsel anlam, çoğunlukla ritüel yoluyla kendisini yüceltenlere harici bir sistem olarak kendini ortaya koymaz; bu nedenle de kendisini dekode edecek bir analiz davetinde bulunmaz; yerine dinsel anlam değer olarak bedenleşir ve değer, otoritatif disiplinlerin eğitimi ve sınırları içinde, bir bedensel performans ritüeli yoluyla/içinde icra edilir/canlandırılır (Kugle 2007: 226).

Bu yaklaşım doğrultusunda yapılan antropolojik çalışmaların odak noktası çoğunlukla geçiş ritüelleri olmuştur. Bu bağlamda beden sembolizmi ritüel pratiklerde pek çok düzlemde bulunabilir. Bedensel değişimin kendisi ritüel için bir katalizör oluşturur: hastalık, erginleme, ölüm vb, tüm bunlar değişimleri tanımlayacak, onaylayacak ya da yalanlayacak ritüel bir tepki için potansiyel nedenlerdir. Beden, aynı zamanda değişim sembollerinin üzerinde oluştuğu fiziksel bir araç sağlar. Arnold van Gennep tarafından geçiş ritleri ile ilgili formüle edilen görüşleri takip edildiğinde, bu ritüel eylemler tam anlamıyla onlara katılan bireylerin sosyal kimliğini yeniden tanımlar. Beden üzerindeki işaret bu sosyal değişimi hem dışavurur hem bünyesine dahil eder Bu örnekler, ritüel içindeki sembolik gösterimleme içinde bedenin oynayabileceği çeşitli rolleri göstermekte-

dir. Yine de, ritüel ile ilgili sembolik beden yaklaşımları, etnologlar tarafından yorumlanan sembolik sistemin anlamının tüm katılımcılar tarafından paylaşıldığı ortak bir mental görüşü öncelemekte ve varsaymaktadır (Nillson Stutz 2004: 58).

1970'lerden itibaren, ritüelde paylaşılan sembolik anlam fikrine, pratik teorisi yaklaşımı tarafından meydan okunur. Bu yaklaşım neyin kastedildiği ya da temsil edildiğinden ziyade, ritüel eylemin üzerine daha çok yoğunlaşır. Bu yaklaşımda beden, merkezi olarak yerini muhafaza eder; ancak sembolik anlam için pasif bir araç olmak yerine, ritüel içindeki aktif katılım ve sosyal etkileşim, katılımcıdan katılımcıya değişebilecek anlamın üreticisi olarak görülür. Nillson Stutz'a göre, pratik teorisi, en yalın haliyle yapısalcılık ve marksizmin kombinasyonu olarak tanımlanabilir. Bir yandan sosyal ve kültürel yapılar arasındaki ilişkiyi; öte yandan da bireysel failliği ve insan eylemini teorize eder ve bunları karşılıklı olarak etkileşim halinde görür. Ritüel çalışmalar için sonuç iki adımda ortaya çıkar: Birincisi, yapısalcılık ritüeldeki sembolizmin linguistik bir anlam formülasyonuna indirgenebileceğini önerirken; pratik teorisi dili diğer pratikler arasındaki bir pratik olarak görür. Dolayısıyla da, uygulayımsal bedensel yetkinlik ve deneyim, ritüellerden sosyal değerlere sosyal fenomenlerin yapılandırılmasında en az anlamlı mental gösterimlemeler kadar önemli görülür. İkincisi, ritüel uygulayımsal bedensel eylem olarak ortaya konan bedenleşmiş bir deneyim içinde/yoluyla üretildiği için pratik teorisi ritüelin göndermesel olmaklığı fikrini reddeder. Burada ritüelin refere ettiği altta yatan kültürel olarak paylaşılan bir anlam yoktur. Bireyler, başkalarının ritüele verdiği anlama aşina olmayabilir; fakat hepsi bunu gayet yeterli bir yetkinlikle icra edebilir. Ritüele atfedilen anlam, ancak ve ancak bu anlamın uygulayımsal deneyimi yoluyla/içinde üretilebilir. Dolayısıyla pratik teorisi, bireysel deneyim ve eylemin, ritüelin sembolik formu ve daha geniş politik yapıların nasıl bağıntılı sosyal fenomenler olduklarını gösterebilir. Pratik teorisi halihazırda, linguistik gösterimlemeye odaklanan bir analize imkan tanır; fakat şunu vurgular ki, düşüncenin semantik içeriği ve söylenen konuşma ritüelde bedenleşmiş deneyim ve eylemden izole edilemez.

Sembolik yaklaşımı eleştiren uzmanlardan bir diğeri de Paul Connerton'dır. Connerton (1999: 147) meseleyi bedensel alışkanlık açısından alarak, alışkanlığın bir işaretten öte bir şey olduğunu vur-

gular. Ona göre, alışkanlık pratiklerinin önemli bir parçasını oluşturduğu bedenleşmiş deneyim, bir bilişsel emperyalizmin egemenliği altına alınarak anlamlandırmanın dilsel modeli terimleriyle yorumlanmıştır. Bu yaklaşım içinde dil imgesine ve benzerliğine göre kurulan toplum, bireylerin fiziksel bedenlerine ve davranışlarına anlam bağışlama rolünü üstlenir. Bir işaret konumuna indirgenen beden, zihinsel kategorilerin dile getirilmesinde yüksek derecede uyarlanabilirliğe sahip olması sayesinde bir gösterge işlevi görür. Bu, anlayışı bir duyu verisinin, bir düşünce altında özetlendiği bir süreç, bedeni de keyfi bir şekilde anlamlar taşıyan bir nesne olarak görmek içindir.

Genel olarak değerlendirildiğinde pek çok uzman açısından beden ve ritüel ilişkisinin sembolik ve metinsel bir yaklaşımla ele alınması yanlıştır; çünkü herşeyden önce tıpkı ritüel için de geçerli olduğu gibi "beden bir metin gibi lineer değildir ve ritüelin semiyotiğe indirgenmesi ritüele katılanların varlığını siler ve onların bedenlerini ve deneyimlerini temsiller içinde eritir" (Sachs Norris 2015: 358). Şüphesiz ritüelde kullanılan işaretlerin sözel olarak iletilecek anlamları vardır; ancak burada işaretler deneyimsel olarak beden yoluyla idrak edilmektedir; dolayısıyla bunlar yalnızca basitçe anlaşılmaz fakat aynı zamanda icra edilirler (Atwood 1994: 24-25).

Ritüel ve beden ilişkisinin bütüncül bir açıdan ele alınmasında öncelikli olarak ritüelin bilişsel, duyumsal, duygusal ve kinestetik senkronizasyona dayanan bir bedenleşme deneyimi olarak görülmesi gerekir. Bu açıdan beden ritüelin yalnızca kinestetik ya da sembolik bir bileşeni değildir; fakat insani varoluşun ayrıştırılamaz boyutlarının bir bütünü olarak eşzamanlı bir düşünme, algılama, bilme, anlamlandırma, eyleme ve dönüştürme biçimidir. Beden ritüelin bir aşamasına ve çoğunlukla hareketleriyle dahil olan ve de kendisinden ayrı varsayılan düşünce, anlam ya da duygunun dışavurulma aracı değildir. Ritüel bedenleşme ancak analitik düzlemde bilişsel, duygusal ya da kinestetik olarak ayrıştırılabileceğimiz; deneyimlenme ve icra sürecinde kendini bütüncül bir akış olarak ortaya koyan bir deneyimdir.

Ritüele bir bedenleşme deneyimi olarak yaklaşmak, Merleau-Ponty'nin fenomenolojik söyleminde vurguladığı gibi, bedenin dünya deneyimi içinde şeyler arasında bir şey olması değil; fakat dünya deneyiminin dolaysız bir şekilde ve her durumda beden-

leşmiş olması gerçeğinin altını çizer. Bu yaklaşım doğrultusunda Crossley'in (2004: 31-45) belirttiği gibi, ritüeller, bedenleşmiş olmaları yönüyle toplumların uygulayımsal anlayışlarıdır. Ritüel beden teknikleri, uygulayımsal ve yansıtma öncesi bilgi ve anlama formlarıdır. Bunlar bizim dünyada olma yolumuzdur, dünyada eyleme yolumuz, onu anlaşılır kılma ve onu eylem için anlamlı bir bağlam olarak inşa etme yolumuzdur. Dolayısıyla ritüellerin etkisi kökenini ritüellerin bedensel doğasından alır. Bu, bedensel süreçlerle bağlantılı ve bu süreçlerden faydalanılan subjektif durumu dönüştürme etkisidir. Burada dönüşen şey, bizim dünyaya olan yönelimimiz, yani onu deneyimleme modumuz ve onu bir deneyim nesnesi olarak inşa etme modumuzdur.

Campbell'e (2011: 16) göre, ritüeli bir bedenleşmiş bilme biçimi olarak aldığımızda, buradaki bilen beden motomot anlamdadır. Deneyimimizde bu durum sanki bedenimiz ne yapacağını ve nasıl hareket edeceğini biliyor gibi hissedilir. Bedenleşmiş bilme bu nedenle fenomenolojik bir kavramdır ve insan algısıyla subjektif deneyimine dayanır. Ayrıca bedenleşmiş bilme aklın da bedenleşmiş olduğunu ortaya koyar.

Meditasyon deneyimleri üzerinden bedenleşmiş bilmeyi örnekleyen Campbell'e (2011: 156-162) göre, beden bildiğini sandığımızdan daha fazlasını bilir. Meditasyon yapanlar açısından meditasyon teknikleri, bedeni deneyimleme, onu duyma ile ilgili farklı yolları öğrenmektir. Onlar dikkatlerini, normalde bilinçli düşünce için erişilebilir olmayan bedenleşmiş bilmeye yöneltir. Fakat, ritüelleştirme içinde, bu bedenleşmiş bilmenin bir kısmı, onu daha niyetli şekilde icra ederken, daha bilinçli hale gelir. Burada öğrenilen şey bedenleşmiş bilginin neleri içerdiği değil; onun varlığı ile ilgili daha açık bir farkındalık kazanmak durumudur. Bu farkındalık, kişiye daha açık bir bedenleşme hissi ve bir bilme alanı olarak daha yüksek bir beden farkındalığı verir.

Konuya bu açıdan yaklaşan pek çok uzman[36] açısından uzlaşılan fi-

[36] Bu bağlamda halk danslarının icra edildiği topluluk ritüelleri üzerinden bedenleşmiş bilme kavramını ele alan Sachs Norris'e göre, bu deneyimler doğrudan ve dolaysız beden deneyimleridir ve hiçbir sözel aktarım ya da açıklama gerektirmezler. Gerek kişisel gerek topluluk kimliği açısından bakıldığında, farkındalık/bilinç bedenlerimiz olmaksızın varolamaz. Kendilik algımız doğrudan bedensel varlıklar olarak varoluşsal durumumuza bağlıdır. Bir kimlik hissi, yalnızca farkındalık yoluyla değil;

kir, ritüel yoğunlaşma ve aşkınlık deneyimlerinin bedensizleşmiş safi spiritüel deneyimler olmadıkları; onun yerine aşkınlığın bütünüyle bir beden durumu olduğu ve onun içinde ve onun yoluyla deneyimlendiğidir.

Ritüel ve beden ilişkisinin sembolik ve semiyotik çözümleme eğilimine geleneksel antropoloji içinde ilk karşı çıkan uzmanlardan biri olan Michael Jackson'ın "Kuranko Geçiş Ritüeli" örneği üzerinden ortaya koyduğu yaklaşımına göre, Kuranko geçiş ritüeli bağlamında, beden ile yapılan, düşünülen ve söylenenin zeminidir. Bedensel hareketler sözcüklerin söyleyebileceğinden çok daha fazla şey yaparlar. Çünkü her ikisi de bizi sözel ayrımlar ve kategorik ayrıştırmalar dünyasından alır ve sınırların bulanıklaştığı ve deneyimin dönüştüğü bir dünyaya taşırlar. Eylemler sözcüklerden çok daha yüksek sesle ve çok daha muğlak konuşur ki bizleri ortak gerçekliklere yöneltirler; başkaları tarafından başka zamanlarda kurulmuş semantik gerçekliklere değil fakat söylemsel aklın momentumunu kırdığımızda kendi varlığımızdan ortaya çıkan, içinde her birimizin kendi anlamını bulduğu fakat aynı zamanda da ortak bir gayeye sahip olduğu ve ortak rıza gösterdiği izlenimini sürdüren deneyimsel gerçekliklere yöneltirler (Jackson 1983: 336-339).

Bedenleşmiş bilme senkronik ve çok boyutlu bir bilme deneyimidir ve bu yönü ritüelin ve daha geniş ölçekte kültürün önerdiği söylem ve dünya görüşünün benimsetilmesindeki, içselleştirilmesindeki ve en önemlisi doğallaştırılmasındaki anahtar bileşendir. Her söylemin kendisini ritüelleştirme ve dolayısıyla bedenleştirme eğilimi göstermesinin nedeni, ritüel bedenleşme deneyimi içinde söylemin eşzamanlı olarak bilişsel, duyumsal, duygusal ve kinestetik bir etki kazanabilmesidir. Bu durum, geçmişe ait bazı tarihsel olay ve durumların neden yalnızca bilişsel bir hatırlama edimi olarak değil; fakat bedenleşmenin bütüncül olarak dahil olduğu ritüel bir icra çerçevesinde törenselleştirildiğini açıklamaktadır. Bu, bir mitin ya da tarihsel anlatının içeriğinin yalnızca hatırlanması değil; fakat gerçekleştirilme aşamasına getirilmesi durumudur.

fakat aynı zamanda bedensel duyumsamalar yoluyla bir bedenin içindeki varoluşa dayanır. Dans bağlamında, bu ilişki beden yetkinliğinin geliştirilmesine bağlıdır; bu nedenle topluluk hissi doğrudan bedene ve onun öğrenme ve iletişim kapasitesiyle ilişkilidir (2001: 114-124). Bedenleşmiş bilme ve deneyimi dine geçiş ritüeli çerçevesinde analiz eden bir başka çalışma için bkz. (Atwood Mason 1994).

Ritüel her durumda stratejik bir mekanizmadır ve ritüelin bu stratejisinin temel hedefi belirli sosyal ve kültürel bedenler yapılandırmaktır. Bu yapılandırma, Bell'e göre, ritüelize edilmiş bedenleri üretir. Diğer bir deyişle ritüelize edilmiş beden, ritüel yatırım yapılmış bir bedendir. Bu durum, ritüelize edilmiş bedenin bazı yollardan domine edebileceği sosyokültürel durumlar üretmek üzere işe koşulan bir içkin şemalar çeşitliliği olarak varolur. Ritüelizasyon bu ritüelize edilmiş bedeni, bedenin yapılandırılmış ve yapılandırıcı bir çevre ile etkileşimi yoluyal/içinde üretir. Bourdieu'ya göre bu, beden ve mitiko-ritüel karşıtlıklara göre yapılandırılmış bir mekan arasındaki diyalektik ilişkidedir; ki dünyanın yapılarının bedenleşmesine yöneltir, yani bir bedenin dünyası yoluyla/tarafından benimsenmek bu nedenle dünyanın benimsenmesi ve uygunlaştırılmasına imkan sağlamaktadır (Bourdieu 1977: 89). Bu nedenle, fiziksel hareketler yoluyla/içinde ritüel pratikler uzamsal ve zamansal olarak öncelenmiş ve değer atfedilmiş karşıtlıklar şemalarına göre organize edilmiş bir çevre yapılandırır. Bu çevrenin ve içindeki aktivitelerin yapıladırılması eşzamanlı olarak bu şemaları katılımcıların bedenlerine işaretleme/etkileme işi görür. Ritüelizasyonun yaptığı şey şudur: bir dizi fiziksel hareket yoluyla/içinde bir uzam-zaman çevresi yapılandırır; böylelikle de bir arena üretir ki, aktörleri biçimlendirme yoluyla, içselleştirdikleri şemaları hem geçerli kılar hem de genişletir. Sosyal beden kendisini, sembolk olarak kurulmuş bir çevre imgesi içinde yeniden üretir (Bell 2009: 98, 109).

Daha önce de belirttiğimiz gibi, ritüelin amacı ritüel zaman ve mekan ile sınırlı bir sosyal beden yapılandırmak değildir; ritüelin amacı bedensel olarak içselleştirilmiş şemaların beden tarafından daha geniş sosyo-kültürel durumlara uyarlanmasıdır. Bu süreci döngüsellik kavramı çerçevesinde açıklayan Bell'e (2009: 99, 115) göre, eylemlerin kendileri üzerine odaklanma, bedenin çevresi ile olan etkileşimindeki kritik döngüselliği aydınlatır; onu üretir ve onun tarafından şekillendirilir. Bu döngüsellik sayesinde zaman ve mekan, bir yandan organize edici şemaları uzam ve zaman çevresine yansıtan, öte yandan bu şemaları gerçekliğin bir doğası olarak yeniden absorbe eden bedenin fiziksel hareketleri yoluyla/içinde yeniden tanımlanır. Bu yapılandırılmış ve yapılandırıcı dünya deneyimleri, sosyalize edilmiş beden ve içinde eylemde bulunduğu çevre arasında bir tutarlılık ve uyum hissi yoluyla altını çizdiği şemaların değer ve gerçekliğini garanti altına alır.

Tam bu noktada karşımıza ritüelin temel problematiği olarak faillik çıkmaktadır. Ancak bedenleşme deneyimi olarak ele alındığında ritüel, deneyimin içerdiği subjektivite nedeniyle ritüeli deneyimleyen aktörlere faillik için daha geniş bir imkan sunar. Raposa'nın belirttiği gibi, ritüelin kendisi burada bir araştırma, davranış içinde bedenleşmiş bir düşünme haline gelmektedir (2004: 126). Bu konu bağlamında Bell (2009: 100, 208, 215-216), diz çökme eylemini örnek vererek, ritüelin talep ettiği bu diz çökmenin kişinin doğrudan tahakküm edilmesini ortaya koymadığını belirtir. Dolayısıyla ritüelizasyon içinde gördüğümüz şey subjektif değer ve durumların gösterimi değildir. Yerine, bir üretme eylemi; fiziksel olarak bir tahakküm ya da tersi bir şemayı ustalıkla yönledirme kapasitesine sahip ritüelize edilmiş bir failin üretimidir söz konusu olan. İşte deneyimlenen bu subjektif ve kişisel şemalar yoluyladır ki failler ritüel içinde yeniden inşa edilen hegemonik düzeni kendi amaçları doğrultusunda düzenler ve uyarlarlar. Buradaki bedenleşme total ve fark yaratmayan bir bütünleştirme değildir; yerine tartışılan bir uyarlama olarak deneyimlenir. Ritüel öylece ve sadece sosyal düzenin parçalarını yapılandıran ve yeniden üreten şemalar ile bedeni sosyalize etmez; ya da yalnızca sosyal kişiyi subjektivite ve bilinç düzeni olarak bu şemalarla yapılandırmaz. Bunları yapması için aynı zamanda kişiye bir düzeyde sosyal düzeni manipüle edebilecek şemalar konuşlandırmasına ve bu şemaları yarı-uyumlu bir kişisel kimlik ve eylem vizyonu ile uyumlu hale getirebileceği imkan tanımak zorundadır. Bu şekilde sosyalizasyon kendiliği ve toplumu potansiyel olarak yeniden yapılandırabilecek ve farklılaştırabilecek şemaların kazanımıdır.

Ritüel Bedenleşme Deneyiminin Tutkalı ve Ateşleyicileri Olarak Duygular

Ritüelin insan yaşamının ve kültürün en etkili yapılandırma mekanizması olması bütüncül bir bedenleşme deneyimi olarak yaşantılanmasına dayanır. Ancak, bu bedenleşme deneyiminin bireysel ve kollektif düzlemde sıradan deneyimlerden farklı olarak çok daha güçlü ve dönüştürücü etkiler yaratmasının temel nedeni duygulardır. Ritüel safi duygusal olarak deneyimlenen bir süreç değildir; ancak bu deneyime hakim aurasını veren bedenleşme bileşeni duygulardır.

Ritüellerin etkisini duygusal olarak deneyimlenmelerine bağlayan Raposa'ya (2004: 125) göre, ritüel etki bilişsel bir kavrayışın sonucu değil; fakat hissedilen bir kavrayışın neticesidir. Bir ritüel davranışa katılan katılımcıların hissettikleri şey, ritüelin ne anlama geldiği ile ilgili yorumlamadır. Bu hissetme olarak yorumlama kelimelerle dile dökülmenin ötesindedir.

Bu noktada daha önce sözünü ettiğimiz "bedenleşmiş bilme" ile "hissetme olarak bilme ve yorumlama" birbirinden ayrı kavram ve süreçler değildir. Lüddeckens'in belirttiği gibi, ritüel eylem ve duygular birbirlerinden ayrıştırılamazlar (2006: 549). Her durumda ritüel bir bedenleşmiş bilme biçimi olarak yaşantılanır; ancak güçlü ve etkili ritüeller bu bedenleşmiş bilme sürecinde özellikle duyguları hadef alan harekete geçiricilere sahiptir. Çünkü duygular en kolay harekete geçirilen ve herhangi bir söylem ya da unsurla bağlantılandırıldıktan sonra etkisi en zor ortadan kaldırılabilen bedenleşme boyutlarıdır. Daha önce de vurguladığımız gibi duyguların şeylere yapışma eğilimi vardır ve ritüelin de asıl gayesi önerdiği söylem ile belirli duyguları birbirine yapıştırmaktır.

Her fırsatta vurguladığımız gibi, ritüel nötral bir süreç olmadığı gibi, icrasal çerçevede önerdiği ve katılımcılarına benimsetmeye çalıştığı kültürel söylem de nötral değildir. Ritüelin ortaya koyduğu kültürel söylem, belirli bir dünya görüşünü, belirli tavırları, değer yargılarını, hareket ve yaşam tarzlarını, inanç biçimlerini vb. içerir. Dolayısıyla ritüelin bedenleşme sürecinde önerdiği, ortaya çıkarmaya çalıştığı, harekete geçirdiği duygular da bu söylem ile bağlantılı bir belirliliğe sahiptir. Uzmanların vurguladıkları gibi bu duygular, "belirli duygulanımlardır" (Raposa 2004: 125) ve ritüel belirli eylem ve düşünceleri teşvik eden spesifik bir duygusal modu harekete geçirmeye çalışır (Thurfjell 2010: 400). Bu şekilde duygular ritüel için bir anlam ve işlev yüklenir ve hatta ritüelin kendisini de aşarlar (Lüddeckens 2006: 557).

Belirli semboller ve belirli duygular arasında kültürel olarak tesis edilmiş ilişkilendirmeler kasıtlı ve etkili bir şekilde pek çok amaç için ritüellerde işe koşulabilir. Sembollerin işe koşulması ritüelin belirli duyguları harekete geçirmesini sağlar; ardından ritüel icra sırasında bu semboller ve onlarla ilişkili duygular yeni ve beklenmedik bir perspektif ve bağlam içine konulurlar. Bu yeni bağlamları içinde semboller diğer başka duygularla ilişkilendirilirler ve

böylece de yeni ve beklenmedik mesajları aktarırlar (Lüddeckens 2006: 560). Geertz'e göre, bir ritüel sırasında deneyimlenen duygular, ritüel olarak gösterimlenen ve kendileri varoluşun genel düzeninin kavramlarını bünyesinde içeren semboller sistemini geçerli kılıp onaylayan otoritatif bir deneyim temin eder (1966: 4, 12-24). Bu bağlamda ritüel, mesajı sorgulanamaz kılan bir duygusal durum yaratır; öyle bir yoldan çerçevelenir ki adeta şeylerin yapısına içkin olarak görülmeye başlarlar. Öyle bir dünya resmi çizer ki, tartışmanın ötesinde duygusal olarak ikna edicidir (Kertzer 1988: 101).

En genel çerçevede bakıldığında öncelikli olarak ritüelin duyguların dışavurulması için bir imkan sağladığı söylenebilir. Ancak bu noktada ritüelin hangi duyguların dışavurulması için güvenli bir alan sağladığı meselesi oldukça karmaşıktır. Eleştirel kültür yaklaşımı açısından bakıldığında, ritüel doğadan koparılmış insan üzerine dayatılan ilk sistemli sembolik mekanizmadır. Dolaysız deneyimin kültürel söyleme uygun olarak bastırılması ve biçimlendirilmesini ifade eden bu süreç, beraberinde duygu ve düşüncelerin sistemli olarak kültürel söyleme göre uyarlanması ve meydana gelen sapmaların düzeltilmesi için ritüeli devreye sokar. Ancak aynı ritüel mekanizma bağlamında kültür, denetimli bir alanda, biçimlendirmeye çalıştığı bireylerinin bastırılmış ve birikmiş duygu ve deneyimlerini dışavurma ve boşalma imkanı sağlar. Dolayısıyla bu yaklaşım açısından ritüelin duygusal boşalım ve dışavurum imkanı sağlaması, gizli olarak işleyen söylemsel yapılandırmanın aldatıcı tarafıdır. Hatta bazı uzmanların belirttiği gibi, ritüel düzlemde üstesinden sembolik olarak gelinen duygular, aslında gündelik düzlemde çözümlenmeden kalmaktadır. Ritüel, günümüzde tıpkı sosyal iletişim ortamlarının sağladığı sembolik dışavurum araçlarının mevcut duygularımızı oturduğumuz yerden dışavurmamıza yardım etmesi ve normal yaşam ortamına geri döndüğümüzde kendimizi kuş gibi hafiflemiş bularak değişim için daha fazla herhangi bir eylemde bulunmaya ihtiyaç duymamamız gibi bir rahatlatma ve eylemsizlik hali yaratıyor olabilir.

Bu eleştirel yaklaşımın es geçtiği nokta, ritüelin fenomenolojik düzeyde meydana gelen farkındalık, sorgulama, yorumlama, dönüştürme, anlamlandırma ve yapıbozumuna uğratma potansiyelini performatif doğası nedeniyle kendi bünyesinde taşıyor oluşudur. Ritüel söylem ritüelin yapısal unsurlarını denetleyebilir; ancak de-

neyimsel ve anlamsal boyutlarını denetleyemez. Görünüşte kendini sürdürüyor gibi görünen ritüel unsurlar, fenomenolojik boyutta etkilerini ve geçerliliklerini iptal edebilir. İcra edilmeklik kültürün en güçlü içselleştirme mekanizması olmakla birlikte, tüm bu nedenlerden dolayı aynı zamanda kültürün en zayıf ve denetlenemez boyutunu oluşturur.

Bu yaklaşımın ötesinde ve daha hakim bir yaklaşım olarak ritüelin duyguların iletilmesi noktasında daha olumlu işlevlerine odaklanan yaklaşımlar da söz konusudur. Bu açıdan bakıldığında, ritüel sunduğu gerçeklik modeli çerçevesinde katılımcılarına duygularıyla nasıl baş etmeleri gerektiğini gösterir. Lüddeckens'e (2006: 552-553, 556-557) göre, ritüellerin duyguların iletme aracı olduklarını varsayan bu bakış açısı Durkheim ve Geertz'in görüşlerinden ilham alır ve buna göre ritüellerin duygular üzerindeki dönüştürücü gücü, ritüellerin duyguların iletilmesi için imkan sağlamasından kaynaklanır.

Thomas J. Scheff ve ondan ilham alan Bruce Kapferer de ritüellerin katılımcılara "estetik bir mesafe" temin etme işlevine vurgu yapar. Bu estetik mesafe hem ritüel olaya hem duygulara karşı katılımcılara bir uzaklaşma imkanı sağlar. Böylelikle kişi vuku bulanın bir gösterimleme, icra olduğunun ve dolaysız bir gerçeklik olmadığının farkına varır. Fakat aynı süreçte bu imkan katılımcıya ritüel olaya kapılma, geçmişin şimdi içinde yeniden deneyimlenmesi imkanını verir. Estetik mesafe, geçmiş sahne ve mevcut deneyimin eşzamanlı olarak denegelenmiş halini sağlar. Scheff'e göre, etkili ritüeller kişinin güvenli bir durum içinde hatırlamasını ve bastırılmış duyguları yeniden deneyimlemesine izin verir (1977: 487). Scheff'e gönderme yaparak, Bruce Kapferer (1979: 170-173) iyileşme ritüeller bağlamında, ritüelin farklı estetik mesafe perspektifleri arasında değişime imkan tanıdığını belirtir. Bu, ritüelin pozitif etkisi içinde belirleyici bir rol oynar. Katılımcıların değişen yakın-uzak mesafeleri ritüel eylemin dinamik doğasını temin eder ve böylece de iyileşme sürecini mümkün kılar (Lüddeckens 2006: 554).

Lüddeckens'in (2006: 554, 556) belirttiği gibi, ritüel teori içinde ritüelin bu işlevlerine vurgu yapılırken ölüm ve yas ritüelleri örnek gösterilir. Bu bağlamda, ritüeller, duyguların verili formlar içinde dışavurulması için güvenli bir alan sağlar. Ölüm çoğunlukla geride kalanlar üzerinde yas, korku ya da öfke duygularını harekete geçirir

ve ritüeller dünyanın anlaşılması için bir model sağladıkları ölçüde bu dünya modeli içinde duygulara bir kapı açar. Duygular, bu dünya anlayışı ile bağlantılı konumlandırılır ve böylece de geçerlilik ve onaylama kazanırlar.

Ritüellerin bütüncül bedenleşme deneyimi olmaları nedeniyle ritüel sırasında deneyimlenen bilişsel, duygusal ve kinestetik süreçler aynı zamanda duyusal unsurlar ve süreçler tarafından etkilenir. Hemen hepimizin yakinen bildiği gibi, ritüel ortamlar görme, işitme, tatma, dokunma ve koklama duyularımızı uyaran ve harekete geçiren çeşitli unsur ve araçlar içerir. Tüm bu duyusal unsurlar hem sembolik hem de enstrümantal bir işleve ve anlama sahip olabilir. Özellikle aşkınlık deneyimleriyle ilgili yapılan araştırmaların ortaya koyduğu sonuçlara göre, işitme ve koklama duyuları belirli duyguların ve ardından bu duygular ve duyular çerçevesinde deneyimle ilgili köklü bir hafızanın oluşmasında diğer duyulara göre daha büyük etkiye sahiptir. Özellikle koku duyusundan gelen verilerin işlendiği beyin bölgesi, duygulardan sorumlu olan bölgenin ve hafıza yerlemi olan hipokampüsün yakın bölgeler olmaları söz konusu deneyimlerin yalnızca anlık etkisini değil fakat aynı zamanda uzun vadeli etkisini ortaya koymaktadır.

Duyusal unsurların en çok kullanıldığı ortamlar dinsel ritüellerdir. Bu ortamlarda ibadet ve zikir biçimlerinin kinsetetik oluşu, belirli seslere ve sesli tekrarlara[37] dayanması, ortamın aydınlatma biçimi ve yoğunluğu, yakılan tütsü ve buhurlar, ortama hakim olan renkler, ritüel ya da ibadetin bir parçası olarak yenen ve içilen şeyler, kollektif bir şekilde kişilerin birbirlerine dokunarak zikir yapması ya da dans etmesi gibi pek çok unsur senkronik bir kişisel, kollektif ve kozmolojik bedenleşme deneyimi yaşantılamasını sağlar. Ritüel söylemin, tüm duyuların, duyguların ve düşüncelerin üst üste binmesi şeklinde gerçekleşen bu deneyim süreci, hem insan neden ritüel yapar ve hem de ritüel dünyayı nasıl değiştirir ve dönüştürür sorusunun cevabını ortaya koyar. Gündelik süreçlerde bu tür senkronik bedenleşme deneyimlerini yaşamak son derece zor iken; ritüeller tüm bu farklılaştırma, yoğunlaştırma ve senkronizasyon strateji ve bileşenlerini eşzamanlı devreye sokarak konsantre bir şekilde buna imkan tanır.

[37] Ritüellerde kullanılan ve sözlü olarak tekrarlanan kelime ve seslerin duygular üzerindeki pozitif ve negatif etkilerini ele alan bir araştırma için bkz. (Böttiger 2010).

Bu bağlamda, Lüddeckens'in (2006: 570) bütüncül bir yaklaşımla belirttiği gibi, ritüeller, duyguları özel bir yoldan uyandıran, değiştirebilen, dışavurabilen ve üreten bir deneyim uzamı sunarlar. Ritüeller bunu yapabilirler; çünkü tesis edilmiş, kültürel olarak yapılandırılmış ve sürdürülen semboller sistemine, önceden biçimlendirilmiş ve belirli duygularla ilişkilendirilmiş dünya modellerine dayanırlar. Ritüellerin materyal boyutu müteakiben duyguları yükselten ve etkileyen duyumsal algıları kullanır. Buradaki bağlantı, nörolojik düzlem, sembolik sistem ve kişisel deneyim ve hatıralar düzleminde gerçekleşir. Ritüel içinde bedenleşmiş ve bir sembol sistemi içinde gömülmüş olarak duygular, ritüel yapı içinde dışavurulur, duyumsal olarak algılanır, deneyimlenir, kontrol edilir. Aynı zaman içinde, ritüelin deneysel uzamı, sembolik, duyumsal ve yapısal algıları birleştirir ve onları katılımcıların belirli duyguları üzerine odaklar.

Bedenleşme deneyimleri olarak ritüellerin kinestetik, duyumsal ve duygusal yönleri, onların etkilerini açıklayan temel bileşenlerdir. Bununla birlikte ritüellerin sınırlanmış bir zaman diliminde bu kadar güçlü deneyimsel etkiler yaratmalarının bir başka nedeni intersubjektif ve kollektif bir icraya dayanmalarıdır. Ritüellerin ortaya çıkardığı kollektif rezonans, daha önce belirttiğimiz gibi bedenleşmeler arasında eş zamanlılık ve senkronizasyonu sağlayarak, katılımcıların tümünün kendilerini tek bir beden olarak deneyimlemelerine imkan tanır.

Ritüellerin kollektif doğalarının etkilerini pek çok açıdan değerlendirmek mümkündür; ancak son dönemlerde interdisipliner ve bütüncül beden anlayışının bir ürünü olarak ortaya çıkan biyo-kültürel, nöro-sosyolojik ve nöro-antropolojik yaklaşımlar ve ortaya koydukları çalışmalar, özellikle "ayna nöron etkisi" çerçevesinde ritüellerin kollektif icrasının neden bu kadar etkili olduğu noktasında oldukça önemli bilgiler sağlamaktadır.

Kollektif eylemlerin etkisini nörolojik bir temel ve yaklaşım çerçevesinde açıklayan bu yaklaşıma göre, ritüellerin kollektif etkisi yalnızca icra edilen eylemlere değil; fakat aynı zamanda diğer katılımcıların eylemlerinin gözlemlenmesine dayanır. Buna göre bir gözlemcinin eylemleri algılaması, onda otomatik olarak motor programları harekete geçirir. Beden hareketlerinin gözlemlenmesi otomatik olarak eylemlerin icrası sırasındaki gibi motor sistemi aktive eder ve

buna "örtük taklit" ya da "eylem simülasyonu" adı verilir. Bu yüzeysel ve örtük taklidi ve simülasyonu sağlayan mekanizma ayna nöron mekanizmasıdır (Jung & Sparenberg 2012: 142-147).

Ayna nöronlar, hedeflenen eylem eğer gerçekleştirilirse ya da başkaları tarafından icra edilen benzer eylem gözlemlenirse aktive olan premotorik parietal hücrelerdir (Iacoboni and Dapretto 2006; Meyer 2012: 248). Ayna nöronlar, beynin diğer bölgeleriyle birlikte motor korteks'te bulunurlar ve birey motor bir eylem gerçekleştirdiğinde ve başkasının aynı eylemi icra ettiğini gördüğünde ateşlenir. Dolayısıyla bunlar şensimotor nöronlardır (Pitts-Taylor 2012: 175).

Ayna nöron sistemini nöro-tıbbi bir çerçevede değerlendiren Demir ve Gergerlioğlu'na (2012: 123-125) göre, ayna nöronların insanda var olma nedeni düşünüldüğünde iki muhtemel cevap akla gelmektedir. Bunlardan ilki gözlenen hareketin algılanması diğeri ise hareketin taklit edilmesidir. Hareketin anlaşılması görsel bilginin gözlemcinin hafızasında saklanan benzer görsel temsiller ile karşılaştırılmasına dayanır. Görsel süreçler vücut hareketlerinin algılanması sürecine de iştirak etmektedir. Hareketin algılanması ve anlaşılması sadece görsel temsillere dayanan soyut süreçlerin bir sonucu değildir ve motor sistem bu sürece aktif olarak katılır. Ayna nöronların spesifik görevi hareketleri sunmak ve motor amaçları açısından tekrar oluşturmaktır. Bu fonksiyondan çıkartılabilecek sonuç, hareketin algı ve üretiminin iki ayrı bilişsel süreç olmayıp aksine sıkıca bütünleşmiş olduklarıdır. Ayna nöron sisteminin yalnızca başkalarının hareketlerinin anlaşılmasını sağlayan bir sistem değil, fakat aynı zamanda en uygun davranışsal yanıta karar verilmesine yardım eden bir sistemdir. Ayna nöronların bir diğer yanıt özellikleri, gözlemcinin bakış açısına göre deşarj olmalarıdır. Gözlenen eylem hakkında bireyin sahip olduğu motor repertuvar ayna nöron yanıtlarını ve gözlenen eylemle ortaya çıkan algıyı önemli ölçüde belirlemektedir.

Söz konusu bu nörolojik mekanizma, kültür ve sosyal etkileşim uzmanları açısından insanoğlunun sosyal bir varlık oluşunda başkalarının eylemlerini anlama, taklit etme ve uygun tepkiler verme yetisinin nöro-biyolojik temelidir. Jung ve Sparenberg'e göre, bu örtük taklit yetisi gözlemciye diğer kişilerin eylemlerinin altında yatan niyetleri ve amaçları anlama, onların duygularını algılama, kendini onların yerine koyma ve dünyayı öteki kişinin gözlerinden

görme imkanı sağlar (2012: 144-145). Empati yetisinin temelini oluşturan bu nöronal mekanizma sayesinde başkalarının duygusal dışavurumlarını nöral bir aşamada deneyimlememiz yoluyla/içinde bizler onların bilinçöncesi bedensel deneyimine sahip oluruz. Ayna nöronlar, yalnızca kendi eylemlerimizi deneyimlememize yardımcı olmaz; aynı zamanda dünyadaki pek çok eylem olasılığını deneyimlememizi sağlar (Pitts-Taylor 2012: 175-176).

Ayna nöron mekanizmasının incelendiği alanlardan biri de nörososyolojidir. Bu alan, klasik sosyal bilim anlayışının biyolojik bilimlere terkettiği biyolojk bedenin sosyo-kültürel boyutlarıyla birlikte anlaşılması yönündeki interdisipliner ve bütüncül beden araştırmaları teşebbüsünün bir ürünüdür. Bu yaklaşım çerçevesinde David Franks gibi uzmanlar sosyo-kültürel bedenleşmenin biyo-nöronal mantığını ve temelini ele alan çalışmalar yapmış ve bu çerçevede ayna nöron mekanizmasından hareketle nöro-etkileşimcilik yaklaşımını ortaya koymuştur.

Franks'e göre, G.H. Mead'in (1934) role bürünme nosyonu ayna nöronlar kapsamında aydınlatılabilir. Mead'e göre, başkasının rolüne bürünme, ki bu ciddi anlamda sosyaldir, kendiliğin yaratılması bağlamında oldukça önemlidir. Mead'e göre, başkasının rolüne bürünme bir kapasiteden ziyade bir süreçtir, sosyalleşme bağlamında kişisel gelişim kazanımıdır. Bu süreçte, birey kendisini pek çok kişinin gözlerinden görme yetisi ve organize edilmiş normatif sembolik anlamlar sistemi edinir. Mead için kendilik bütünüyle söylemsel bir yapılandırma değildir; fakat, anlamların değiş tokuşu sürecinde, sosyalizasyon sürecinde şekillendirilir ve kişisel refleksivite bir kişinin kendisini daha geniş paylaşılan anlamlar çerçevesine koyma yetisinden ortaya çıkar. Role bürünme, başkalarının algılarını ve anlamlarını öğrenme eyleme koyma metodu olarak, kendilik bilincinin, refleksivitenin ve kişiliğin başarılması sürecinin önemli bir parçasıdır.

Mead'in açıklamasına karşılık, Franks'e (2010) göre, intersubjektivitenin fizyolojik ve nöral bir temeli vardır ve başkalarını anlama kapasitesi otomatik ve bilinçöncesidir. Ayna nöronlar sosyal etkileşimin fizyolojik temelini oluşturur ve role bürünme biyolojik bir sürece bağlıdır. Franks'e göre, bizler yalnızca başkalarının eylemlerini gözlemlemeyiz; onları anlarız; çünkü ayna nöronlar bunu yap-

mamıza imkan sağlar. Franks'e göre nöronal olarak etkileşimciyiz. Ancak Mead'e göre, role bürünme gösterimsel bir meseledir.

Mead'e göre bir kişi bir kişiliktir çünkü o bir topluluğa aittir, o topluluğun kurumlarını kendi davranışı içine katar. O bu topluluğun dilini kendi kişiliğini edindiği araç olarak üstlenir ve ardından topluluk üyelerinin farklı rollerini benimseyerek tüm üyelerin tavır ve tutumlarını kazanır (1934: 162). Bundan farklı olarak, Franks'e göre, nörobilim kanıtları göstermektedir ki, başkasının rolüne bürünmek, nöral aşamada otomatiktir ve nöral kodda yazılmış durumdadır. Başkasının rolüne bürünmek, başkasının eylemlerini fiziksel, hücresel aşamada kendimizinki gibi deneyimleyerek mekanik olarak meydana gelir. Dışarıdan gelen (kültür) bir perspektifin yerine, bir deneyim içeriden algıladığı şekilde kodlanır. Nöro-etkileşimcilik olarak sembolik etkileşim daha az etkileşimsel hale geldikçe, daha da az sembolik hale gelir. Bu başkalarını anlama temeli, sembolik yorumlamanın belirsizliğinden arınmıştır (Franks 2010: 90).

Franks'e göre, postyapısalcı teori dil ve semiotiğin önemini abartmaktadır; bu yaklaşım, ağırlıklı olarak "gerçek dünyalara, gerçek eylemlere, gerçek sonuçlara izin vermeyen gösterimleme ve anlama dayanmaktadır. Nörobilimsel bedenleşmiş eylem çerçevesi, daha pragmatik (eylem merkezli), daha az sembolik ya da daha az linguistik kendilik ve öteki görüşünü destekler (Franks 2010: 102; Pitts-Taylor 2012: 175).

Franks'in nörolojik temeli ve mekanizmayı harici etkilere, öğrenmeye ve deneyimlere önceleyen yaklaşımı, beraberinde çeşitli eleştirileri getirmiştir. Jesica Wahman (2008)'a göre, ayna nöronların yaptığı iş, başkalarının ne deneyimledikleri, neye niyetlendikleri ve ne hissettikleri ile ilgili anlamsal bilginin değiş tokuşu olarak yorumlanamaz. Bunun yerine, bu nöronlar, etki tepki mekanizması olarak çalışırlar, bu bir sinyal durumudur, anlamın iletişilmesi durumu değil. Anlamlar ise dile bağlıdır ve sembolik değiş tokuş sürecinde üretilirler. Paylaşılmış anlamlar, yalnızca gözlemlenenin ne olduğu tarafından belirlenmez; fakat gözlemleyenin yorumlama süreci tarafından belirlenir. Ona göre, eğer ayna nöronlar bir başkası güldüğünde ateşleniyorsa, bir başkasının ne hissettiğini anlamak için deneyime bir sembolik yorumlama düzlemi eklemeliyiz. Bir gülüş her zaman mutluluğu göstermez. Cecilia Heyes ise alternatif bir hipotez önerir. Buna göre, ayna nöronlar gözlemleme ve benzer eylem-

leri yerine getirme deneyimi tarafından yaratılır. Eğer ayna nöron sistemi bağıntısal öğrenmenin bir ürünü ise, onun sosyal etkileşime katkıları, sosyal etkileşim deneyimlerinden geliştirilmelidir. Eğer bu hipotez doğru ise, ayna nöronlar yalnızca insan sosyalliğini desteklemez; fakat bu sosyallik tarafından desteklenir. Bunlar evrimden gelmez, sensimotor deneyimden gelir, bu deneyimin büyük bir çoğunluğu başkalarıyla etkileşim sürecinde kazanılır. Dolayısıyla, ayna nöronlar, sosyal etkileşim sürecinin bir ürünüdür (Heyes 2010: 580-581; Pitts-Taylor 2012: 178-179).

Ayna nöronlarla ilgili tüm bu tartışmalarda karşımıza çıkan problemler bir tarafa bırakılacak olursa ve ritüelin etkileri bağlamında nasıl bir işlev gördükleri meselesine yoğunlaşılırsa, bu nöronların özellikle ritüel hareketlere katılan ve bir yandan hareketleri icra edip bu deneyimselliğin etkisini hissederken, öte yandan diğer katılımcıların kinestetik davranışlarını, duyusal, duygusal ve bilişsel durumlarını gözlemleyip, algılayıp, anlamlandırarak bu deneyimselliğin etkisini intersubjektif bir boyutta daha yoğun bir şekilde hissetmesini sağladıkları söylenebilir. Diğer bir deyişle, kişisel olarak yapılan eylemler zaten hedeflenen ritüel etkiyi harekete geçirir; eşzamanlı olarak diğer kişilerin eylemlerinin gözlemlenmesi ile bu etki deyim yerindeyse iki katına ulaşır. Ayna nöronların mutlaka gözlemcide gözlemlenen hareketin icrasını ortaya çıkarmadıkları göz önüne alınırsa, ritüel bir ortama katılan ancak eylem icrasına katılmayıp yalnızca gözlemci konumunda bulunan bir kişinin bile neden bu ortamdan, olaydan ve deneyimden etkilendiği açık hale gelmektedir. Ayna nöronları ele alan uzmanların bu nöronların ortaya çıkardığı süreci ve sonucu basitçe bir görme ve gözlem değil; fakat empatik bir deneyim olarak tanımlamaları, izole olarak işlediği düşünülen duyuların aslında nasıl diğer duyularla, duygularla, bilişsel süreçlerle, hafızayla, öncül sosyo-kültürel beklenti ve anlam çerçeveleriyle etkileşimsel olarak bütüncül bir bedenleşme deneyimi çerçevesinde çalıştıklarını gösterir. En yalın ifadesi içinde, ayna nöronlarımıza yansıyan yalnızca bir görüntü değildir; bir deneyimi deneyim yapan neredeyse bedenleşmenin tüm boyutlarıdır.

BEDEN ve HAFIZA

Beden ve Hafıza İlişkisinin Teorik Çerçevesi

Kartezyen akıl ve beden dikotomisine dayanan bilim anlayışının bir parçası olarak aklın ve düşüncenin beyinde konumlandırılması hafızanın da bedenden ayrı bir bilişsel sistem ve depo olarak tanımlanmasına neden olmuştur. Bu yaklaşım açısından beden, en iyi koşullarda beyne ve hafızaya veri ileten bir arayüz ve araç konumundadır. Her durumda beden, ya beyinden gelen komutlara uyan, ya da beynin ürünleri olarak düşünceleri ve bilgileri dışavuran pasif bir araçtır. Bu bakış açısından, algılama, işleme ve anlamlandırma süreçleri üzerinde yapılandırıcı fonksiyonu olmadığı düşünülen bedenin hem hafızanın yapılandırılmasında bir etkisi yoktur hem de kendine özgü bir hafızasının olması söz konusu değildir.

Bu tür bir yaklaşımın geçersizliğini ortaya koymak için daha en başından beynin beden ve bedenleşmenin bir parçası olduğunu belirtmeye gerek yoktur; çünkü akıl/beyin ve beden ayrıştırması ontolojik değil; analitik bir ayrıştırmadır. Ancak, beden ve hafıza arasındaki ilişkiden söz etmeye başlarken, fenomenolojik çerçevede daha en başından algının kendisinin ve beraberinde gelen anlamlandırma süreçlerinin bedenleşmiş nitelikte olduğunu hatırlamak gerekir. Dolayısıyla algılanan ve anlamlandırılan deneyimlerimiz daha hafızadan söz etmeye başlamadığımız bir öncelikte bedenleşme temelinde ve filtrasyonu içinde yaşantılanırlar. En yalın ifadesi içinde, hafıza her yönüyle bedenleşmiş niteliktedir.

Bu bağlamda beden ve hafıza arasındaki ilişki en dolaysız açıklamasını fenomenolojik yaklaşım içinde bulur. Husserl ve Merleau-Ponty'nin düşüncelerini temel alan bu yaklaşıma göre, beden hafızası, bizim beden tarafından aracılık edilen subjektif algısal ve davranışsal yönelimlerimizin bütünlüğünü kapsamaktadır. Bu şekilde beden hafızası fenomenolojik, faal bir yönelimsellik formu olarak görülebilir (Ponty 1962; Summa ve diğer. 2012).

Fenomenolojik açıdan, beden hafızası hem algısal oluşum hem de bedensel, yansıtma öncesi öz-farkındalık formasyonunda rol oynar. Beden hafızası bireysel algılama ve hareket formasyonundan ve daha genel olarak dünyanın deneyimlenmesinden sorumludur. Bu şekliyle beden hafızası, bedensel yapabilirliklerimiz'in formasyonu için bir koşuldur. Algı bedensel bir özne tarafından başarıldığı ve kinestetik deneyim bir algısal duyumun inşasında büyük motivasyonel bir rol oynadığı için, rahatlıkla alışkanlık haline getirme sürecini bir bedensel hafıza formu olarak düşünmek mümkündür (Summa 2012: 33). Algısal ve kinestetik bir alışkanlık hafızası aynı zamanda hem deneyimsel olasılıklara imkan tanır hem de onları sınırlar; bu, bireysel deneyimleme stiline neden şekil verdiğinin göstergesidir (Summa ve diğer. 2012: 420).

Hafıza ve beden ilişkisinin ele alınmasını zorlaştıran faktörlerden biri de her iki fenomenin de bütüncül yaklaşımlardan önce bütünüyle ayrı disipliner bağlamlarda ele alınmış olması ve bu mirasın beraberinde getirdiği kemikleşmiş analitik kategoriler ve sınıflandırma biçimleridir. Bu durum özellikle, hafıza ve beden ilişkisinin ele alınması sırasında hafızanın sınıflandırılma biçimlerinde karşımıza çıkmaktadır. Sheets-Johnstone'un belirttiği gibi, hafızanın taksonomik türlere ayrıştırılması çabası bir yandan hem dikotomik anlayışı beslemekte hem de hafızanın söz konusu türlerinin işlevsel olarak beynin farklı bölgelerinde konumlandırılma yanlışına sürüklemektedir (2012: 44, 46). Dolayısıyla konunun kendisi eşzamanlı olarak hem interdisipliner bir teşebbüsü hem de hafıza ve beden ilişkisinin bütüncül olarak kendisinin gerektirdiği analitik bir yaklaşım talep etmektedir.

Genel olarak hafıza ve beden ilişkisinin ele alınmasında ortaya konan ilk sınıflandırma açık/bildirimsel ve içkin/bildirimsel olmayan hafıza'dır. Buna göre, bildirimsel hafıza ya da olayların hatırlanması, bilinçli ve açıktır. Bu sistem içinde ben dün işe giderken bisiklet sürdüğümü hatırlarım. Bildirimsel olmayan hafıza, icrasal eylemler gibi içkin ve bilinçli olmayan aktiviteleri içerir. Bildirimsel olmayan hafızanın sözcükleri ya da zaman etiketi yoktur. Ben bisikletimi sürerken aynı zamanda hatırlarım. Hafıza burada şimdiki zamandaki eylemdir ve geçmiş ile şimdi bu nedenle birbirinden farklı değildir. Eylem ve hatırlama, geçmiş ve şimdi, burada fonksiyonel bir aynılığa sahiptir (Caldwell 2012: 257; Kolter ve diğer. 2012: 205).

Hafıza ve beden ilişkisi ya da bütüncül yaklaşım tarafından adlandırıldığı biçimiyle beden hafızası ile ilgili fenomenolojik bir yaklaşım ortaya koyan uzmanlardan biri Thomas Fuchs'tur. Ona (2012: 9-11) göre, bu içkin hafıza/beden hafızası, bizi faal bir yönelimsellik yoluyla/içinde dünyaya bağlayan yaşanan bedenin alışkanlıksal yapısına dayanır. Beden hafızasında biriken bu yapılar kendilik ve kimlik deneyimimizin temelini oluşturur. Beden hafızası, saf bilinç ve fiziksel beden düalizminin etkili bir iptal edicisidir; çünkü her ikisine de atfedilemez. Bilinçli hatırlamadan ayrı olarak bedenin bir hafızası vardır. Egzersiz ve tekrarlama yoluyla bir alışkanlık gelişir. İyi bir şekilde pratiği yapılmış hareket ve algılar, gündelik yaşantımız içinde devreye soktuğumuz beceri ya da kapasiteler olarak bedenleşirler.

Beden hafızasının bizim yaşanmış geçmişimiz olduğunu belirten Fuchs, beden hafızası formlarını: yöntemsel hafıza, durumsal hafıza, bedenlerarası hafıza, özümseyici hafıza, acı hafızası ve travmatik hafıza olarak ayırır. Yöntemsel hafıza, sensimotor ve kinestetik duyularımızı ihtiva eder. Tekrar sürecinde bir hareketin zamansal kalıbı beden hafızamızda biçimlenir. Yöntemsel hafıza bize gündelik performanslarımızı icra imkanı verir. Bu, çoğunlukla farkına varılmadan, hatırlanmadan arkaplanda çalışır. Beden ve duyular, dünyayı bize erişilebilir kılan bir araç haline gelir. Durumsal hafıza, uzamsal hafızadır. İçinde bulunduğumuz durumlar öylece basitçe uzamlar değillerdir. Bunlar, bedensel, durumsal ve atmosferik algıların ayrıştırılamaz bütüncül birimleridir. Farklı duyular-görme, işitme, dokunma, tatma ve koklama-durumsal algı ve beden hafızası içindeki pek çok kombinasyona katılır. Yani, duruma özgü tüm nitelikler beden hafızasında bir bütün olarak kodlanan durum ile ilgili bir izlenim yaratır. Deneyim, yaşanan bedenin dünya ile olan etkileşimine dayanır; bu teorik değil fakat uygulayımsal bir bilgidir. Bu deneyimdir ki, bize bir durum ile ilgili aşinalık hissi verir. Böyle bir bilgi nadiren sözcükler ile tanımlanıp açıklanabilir. Bedenlerarası hafıza, etkileşim kalıplarının edinilmesiyle ilgilidir. Tüm etkileşimlerimiz, ikinci doğa haline gelen bütünlemiş bedensel, duygusal ve davranışsal yönelimlerimize dayanır. Bu, bedenleşmiş kişilik yapısı dediğimiz şeyin bir parçasıdır. Temel tutum ve tavırlarımız, tipik reakisyonlarımız ve ilişki kalıplarımız, tek kelimeyle, bütün kişiliğimiz bedenin hafızasına dayanır. Özümseyici hafıza, doğum-

dan sonraki ikinci yıldan başlayarak, bedensel alışkanlıkların başkalarından rol ve tavır özümseme yoluyla şekillenmesi sürecinde oluşur. Bu özümseme, bedensel taklit ve ayırt ederek belirleme yoluyla gerçekleşir. Bu adapte etme ile, beden harici bir taraf kazanır. Beden başkaları için beden haline gelir. Bu beden, çeşitli şekillerde sosyal rollerin ve sembollerin taşıyıcısı olur. Acı hafızası da bedene kazınır ve burada acı ile birlikte acının vuku bulmasıyla bağlantılı olan ilişkiler ve durumların kazınması söz konusudur. Travmatik hatıralar da anlamlı bir bağlam içinde bütünleştirilemeyen deneyimlerdir. Tıpkı acı hafızasında olduğu gibi, gözardı etme ve yadsıma mekanizmaları, hafızanın acılı içeriğini bastırmak, isole etmek ya da unutmak için kurulur. Travma bilinçli hatırlamadan kendini çeker; fakat kendisini yaşanan bedenin hafızasında adeta yabancı bir beden gibi bırakır (Fuchs 2012: 11-14).

Edward Casey (2000) ise yaklaşımını ortaya koyarken, bedenin hafızası ve beden hafızası arasında bir ayrım koyar. Buna göre, bedenin hafızası dendiğinde burada beden hafıza eylemlerinin objektif bağıntısı olarak anlaşılır. Beden hafızası ise, farklı formları içinde, bedene içkindir, kendi yoluyla hatırlamadır: beden içinde, beden yoluyla, beden tarafından nasıl hatırladığımızdır.

Yaşanan bedenin hatırlama için gerekli materyal koşul olduğunu belirten Casey'e (2000: 163, 166, 172) göre, beden hafızası olmaksızın herhangi bir hafızadan söz etmek mümkün değildir. Yani, ne zaman hatırlama edimi içinde olsak bizler doğrudan beden hafızası ile bağlantıya geçeriz. Beden hafızası kapasitesi olmaksızın herhangi bir hatırlama formu mümkün değildir. Yaşanan beden ve beden hafızası hissedilen içsel bir derinliğe sahip olduğu için ölçülebilir değildir. Fenomenal bir şey, deneyimin temel zeminidir.

Casey'e (2000: 147, 149-151) göre, beden hafızası, hafızanın bedene içkin olduğunu, kendi hatırlama yolları olduğunu ima eder. Beden hafızasını, mutad, travmatik ve erotik hafıza olarak sınıflandıran Casey'e göre, mutad/alışkanlık özelliği gösteren hatıralar insan deneyiminin ifade-öncesi boyutunu oluşturur; yani hatırlama eyleminin kendisidir. Bunlar, devam eden yaşamımız içinde sürekli bir işleyiş halindedir. Böylece hem deneyim içinde işleyiş halindedir hem de deneyimi inşa eder. Mutad beden hafızası geçmişin aktif şekilde bedende içkin olmasını içerir. Bu şekilde geçmiş, eylemler içinde bedenleşmektedir. Beyinde ya da akılda bir yerde bulunmak-

tan ziyade, mutad hafıza, belirli bir eylemin icrası olarak bedensel hareketlerin aktif unsurudur. Mutad beden hafızası bizim için adeta bir ikinci doğa inşa eder ve burada geçmişin aktif içkinliği mevcut bedensel eylemleri şekillendirir. Geçmiş bizim şu anda ne yaptığımızın içinde aktif olan bir unsurdur. Mutad beden hafızası, yerleşmiş olan ve spontan olanın yeniden-aktive edici bir sentez içinde bileşimidir.

Beden hafızası, Casey'e (2000: 152, 164, 178) göre kendine eşlik eden açık bir farkındalık gerektirmez. Beden hafızası bizi her seferinde kompleks yeniden yönelim ve tanıma işinden azad eder. Beden hafızasının idrakin odağına yerleşmesi kriz durumlarında gerçekleşir. Casey'in bu yaklaşımı, bize Drew Leder'in (1990) bedenin mükemmel işleyişi durumunda işleyiş süreçlerini algının odağından çekmesi ile ilgili fenomenolojik görüşlerini hatırlatmaktadır. Her iki uzmanın vurgulamaya çalıştıkları nokta, bedenin ancak normal işleyiş sürecinde anormalliklerin oluşmasıyla birlikte kendini hem yabancı ve kontrol edilemeyen ayrı bir varlık olarak hem de her türlü işleyiş sürecini bilince sancılı bir şekilde dayatması durumudur. Normal koşullarda hiç düşünmeden ve bilinçli bir hatırlama edimine girmeden yaptığız eylemler, bu tür durumlarda yapılamaz hale gelir ve dikkatimizin odağına yerleşmesi ölçüsünde bu eylemlere daha da yabancılaşırız. Bununla ilgili olarak Casey, beden hafızasının başka bir hatırlama türünün yedeği olmadığını, yaşam içindeki bozulma ve kazalardan etkilenmekle birlikte, her zaman mevcut olduğunu vurgular. Beden hafızasının hissedilen yoğunluğu, bedenin yoğun yapılandırılmışlığının bir yansımasıdır. Yaşanan beden tüm aktiviteleri içinde içsel bir bulanıklığa sahiptir. Dolaysıyla kendine transparan değildir (2000: 163, 166). Bedenin burada kendine transparan olmayışı, beraberinde beden hafızasının kriz durumlarında neden bilişsel bir hatırlama çabasıyla doğrudan kendini ortaya koyamadığını gösterir.

Bedenleşme deneyiminin bütüncül ve etkileşimsel niteliği, hafızanın ve beden hafızasının da aynı şekilde ele alınmasını gerektirmektedir. Diğer bir deyişle, deneyimi oluşturan bilişsel, duyusal, duygusal ve kinestetik boyutların ayrıştırılamazlığı ve etkileşimselliğinde olduğu gibi, hafıza ve onun bildirimsel ve bildirimsel olmayan kodlama mekanizması arasında etkileşimsel bir ilişki söz konusudur. Nörobilimci Kandel'e göre, sürekli tekrar açık ve bildirimsel

olan hafızayı içkin hafızaya dönüştürebilir (2006: 132). Bu etkileşimsel ilişkiyi bisiklete binme deneyimi üzerinden örneklendiren Caldwell'e (2012: 257) göre, bisikletimizi sürme deneyimimizi gözlemlerken bir yandan bilinçli olarak bir yandan hareket kombinasyonunu sağlarız bir yandan da hareketlerimizin duyumsal detaylarını gözlemleriz; böylece hem bildirimsel hem bildirimsel olmayan hafızaya dayanırız. Hem bildirimsel hem bildirimsel olmayan kodlama bedensel duyulara dayanır. Bildirimsel olanda, hareketlerimiz ve duyularımız uzamsal ve zamansal bir örümleme içindedir ve biz bunu sözcükler ya da imgeler ile hatırlayabiliriz. Bildirimsel olmayanda ise duyumlar ve hareketler duyusal engramlar haline gelir ve böylelikle de aynı ya da benzer aktivitelerin canlandırılması yoluyla/içinde hatırlanabilir.

Bu etkileşim ve dönüşüm, aynı zamanda kültürlerin özellikle ritüel mekanizma yoluyla belirli deneyimleri ve söylemleri bedenleştirme üzerinden doğallaştırma ve içselleştirme stratejisiyle uyumludur. Ritüel olarak icra edilen bedensel hareketler kendi icralarından önce ve sırasında açık ve bildirimsel hafıza içeriklerine dayanırlar. Aslında bu, beden hafızasının açık hafızadan sonra devreye girmesi değildir; onun yerine bedenleşme deneyiminin bütüncüllüğü çerçevesinde hafızanın çoklu boyutlarının etkileşimsel olarak devrede olmasıdır. Hafıza, bir kameranın olayları ve görüntüleri kaydetmesinde olduğu gibi, olayların (ki böyle bir kategori ancak Tanrısal bir bakış açısından ortaya konulabilir) olduğu gibi kaydedildiği nötral bir depo değildir. Hafızada işlenenler, subjektivite filtresinden geçirilmiş anlamlandırılmış deneyimlerdir. Deneyimlerin kendilerini ayıran özgünlükleri, hafızada onların hatıra olarak hafızanın ayrı ayrı yerlerinde değil; fakat nöral bağlantı patternleri olarak kodlanmalarını sağlar. Beynin farklı bölgeleri arasında etkileşimsel olarak gerçekleşen bu nöral örüntü, hafızanın hem beynin belirli bir kısmında hem de izole türler içinde sınıflandırılmasını ve ayrıştırılmasını engeller.

Beden hafızası ile ilgili yaklaşımını, hafızanın sınıflandırılmasının yanlışlığını vurgulayarak ortaya koyan Sheets-Johnson'a (2012) göre, konuya "kinestezi" nosyonu temelinde bakacak olursak, bilinçli-bilinçsiz, açık-içkin, bildirimsel-bildirimsel olmayan gibi hafıza ayrıştırmalarına gerek kalmaz. Ona göre hafıza sınıflandırmalarında yalnızca hareket değil aynı zamanda deneyimsel düzlemde

duygular da yoktur. Halbuki, bizler hareketle doğmuş varlıklarız; kinestezi hassamız bastırılamazdır ve bu nedenle hafıza meslesine hareketten başlamak en iyisidir. Kinestetik hafıza yaşamın zımbasıdır ve bu hafıza ayrıştırıcı olmaktan ziyade bütüncül bir bakışı gerektirir.

Sheets-Johnson yaklaşımını, Rus nöropsikolog Alexandr Romanovich Luria'nın "kinetik melodi" nosyonundan hareketle, "hareket dinamiği" terimi çerçevesinde açıklar. Kinetik melodi modeline göre, her hareketin formasyonunun ilk aşamasında izole uyarımlar serisi söz konusudur; motor becerilerin gelişimi ile birlikte bireysel uyarımlar sentez olarak bütüncül kinestetik yapılar ya da kinetik melodiler içinde kombine olur ve artık bütün zincirin ve melodinin herekete geçmesi için tek bir uyarım kafidir. Bu kinetik melodiler kinestetik hafıza tarafından korunur; onların bedene kazınımı kinestetik hafıza yoluyla gerçekleşir. Bedenimize kazınan kinetik melodiler dinamik hareket kalıplarıdır ve fenomenolojik açıdan "yapabilirliklerimizi" tanımlar. Kinetik melodi, deneyimlenen kinetik olayı tanımlar (2012: 47-52).

Bizce Sheets-Johnson'ın yaklaşımındaki en önemli nokta kinestetik hafıza derken hareketlerin hafızasından değil, fakat " hareket algısına dayanan bütüncül bir beden dinamiğinden" (2012: 65) söz ediyor olmasıdır. Sheets-Johnson'a (2012: 51-52, 65) göre, hareket kendi ayırıcı zamansa-uzamsal-enerjik niteliklerini yaratır ve bu biçimlendirici süreç kinetik melodi olarak ayrıcı dinamiklerin yaratımı ile sonuçlanır. Dinamikler yalnızca davranışsal olarak gözlemlenebilir değil; fakat aynı zamanda onları yaratan ve böylelikle de potansiyel olarak kinestetik hafızanın temelini yaratan, hareket eden beden tarafından deneyimlenir. Bu noktada hatırlanan hareket dinamiğinin kendisidir. Dinamik olarak kalıplaşmış biçimde, kinestetik hatıralar belirsiz soyut kinetik fantomlar değildir; fakat spesifik bedensel dinamikler, canlandırılan ve belirli bir durum içinde tanıdık dinamikler olarak bedene kazınmış durumdadırlar. Kinestetik hafıza, hatırlanan durumlar sistemi değildir; fakat hatırlanan uzamsal-zamansal-enerjik dinamiklerdir. Kinestetik hafıza, bir kişinin bedeninin duyumlarının hafızası değildir; fakat öz-hareket dinamiklerinin algılarının hafızasıdır.

Sheets-Johnson beden hafızasının bir farkındalıksızlık olarak çalıştığı görüşünü reddeder. Ona göre, melodi devam ederken dikkatimi-

zi başka yöne çevirmek kinestetik duyarlılığımızı marjinalize eder; fakat hareket sürecinin bütünüyle farkında olmadığımız anlamına gelmez. Dolayısıyla yalnızca bir şeyler kötüye gittiğinde hareket ettiğimizin farkında olduğumuz yanlıştır. Bir şeyin kötü gittiğini, ancak halihazırda tanıdık kinestetik bir dinamikten haberdar olmamız durumunda anlayabiliriz. Kinestetik hafıza bilindik kinetik dinamiklerin temelidir (2012: 53-54).

Bizce bu noktada uzmanlar arasında tartışma konusu olan kavramlar aynı değildir. Buradaki farkındalığın bilişsel bir dikkati mi yoksa bedensel ve deneyimsel bir kendiliğindenliği mi ima ettiği son derece muğlaktır. Her durumda ister bilişsel bir farkına varma süreci olsun isterse bedensel bir icra süreci olsun, bedensel açıdan beden bunun farkındadır. Kinetik harekete dikkatimizi yoğunlaştırdığımızda göremediğimiz ya da farkına varamadığımız şey aslında sürecin kendini nasıl işlettiğidir. Kendiliğindenlik hissi veren şeyin deneyimsel etkilerini hissederken bu sürecin materyal ve bilişsel açıklığına vakıf olamama durumudur. Hastalık ya da acı durumunda başkalaşan şey, materyal düzlemde bu sürecin kendiliğindenliğinin kesintiye uğrayarak an be an materyal olarak hissedilmesidir. Kalbin aşırı attığında ritimlerin birer vuruş gibi hissdilmesinde olduğu gibi. Dolayısıyla bizce beden hafızası bağlamında farkındalık ya da farkındasızlıktan ziyade, kendiliğindenlik ve kendiliğindenliğin kesintiye uğramasından söz edebiliriz. Diğer türlü akıl ve beden dikotomisi devreye girerek, farkındalık akıl ve bilişsel idrak ile, farkındasızlık da beden ile eşitlenme riski taşımaktadır. Bu noktada vurgulamaya çalıştığımız, beden hafızasıyla ilgili farkındalığın bilişsel olmaktan öte, icrasal bir farkındalık olduğu, buradaki farkındalığın icra edilen eylemlerin nasıl icra edildikleriyle ilgili doğrudan düşünsel bir hatırlama edimine karşılık gelmedikleridir. Düşünselliği bünyelerinde barındırırlar; ancak safi bir düşünsellik sürecine indirgenemezler. Her durumda bizler bir şeyi yaptığımızın farkındayızdır; çünkü özellikle beden hafızasının içeriğini oluşturan hatıralar alışkanlık özelliği gösteren ve dolayısıyla tekrar gerektiren hareketlerden oluşur. Burada dikkatin odağından uzaklaşması ile farkındasızlık aynı şeyler değillerdir. Deneyimleme ve hatırlama süreçleri istediğimiz zaman bilişsel, duyumsal, duygusal ve kinestetik yetilerimizden birini ya da birkaçını açıp kapayabildiğimiz ve bu deneyimi tek bir boyuttan yaşantılayacağımız süreçler değillerdir.

Sheets-Johnson'un (2012: 54-58) eleştirdiği kavramlardan biri de fenomenolojinin kilit ismi Merleau-Ponty'nin "motor yönelimselliği"dir. Ponty'ye göre, "bir hareket beden onu anladığında öğrenilir" (1962: 139). Sheets-Johnson'a göre bu motor yönelimsellik içindeki motor, otonom ve anonim fonksiyonlarda konumlanmıştır. Bu fonksiyonlarda ya da kinestetik bedende ne kinestetik hafıza ne de kinestetik bir tarih vardır. Burada yeni bir hareket dizisinin kinetik melodisini öğrenme değil; fakat kişinin kendi bedenini öğrenme vardır. Dolayısıyla da bir alışkanlığın gerekli bilinirlik ve tanıdıklığı-kinetik dinamiği-deneyimsel bir temele dayanmaz. Ponty'nin motor yönelimselliğini tanımlayan bu anlayan hünerli bedendir; öğrenen ya da pratik eden beden değil. Motor yönelimsellik bedenin zaten bildiğidir. Burada bu bilen bedenin nasıl bu hale geldiği ya da onun anlamasını kinestetik olarak yaplandıranın ne olduğu belli değildir. Bu beden zaten hazır bedendir. Ponty'nin açıklamasında alışkanlığı inşa eden bilindik kinestetik dinamikler yoktur. Onun alışkanlık (habit) bedeni hem kinestezisiz hem de bir tarihi olmayan erişkin bir bedendir. Ancak hem nörolojik hem varoluşsal açıdan kinestezi ve kinestetik hafıza gelişimsel kazanımlar ve kapasiteler için ve de bu kazanım ve kapasitelerin temelinde alışkanlıkların formasyonu için temeldir.

Günümüzde beden ve hafıza ilişkisinin ele alınmasında hakim olan yaklaşım bedenleşme deneyiminin bütüncüllüğü ve ayrıştırılamazlığına paralel bir şekilde bütünleştirici yaklaşımdır. Bütünleştirici yaklaşım öncelikli olarak içkin ve açık hafıza sistemleri ayrımını sorgular ve ardından aynı hafıza sistemlerinin hem içkin hem açık beceri ve işlemler tarafından etkileşimsel olarak paylaşıldığını ve bu nedenle hafızanın çok daha bütünleştirici bir sistem olarak ele alınması gerektiğini vurgular (Summa ve diğer. 2012: 426).

Bütünleştirici yaklaşıma göre, beyin bedenin geri kalanından ayrı olmadığı gibi, beden sistemleri de birbirlerinden izole değildir. Bedenin tüm parçaları karşılıklı etki ve bağlılık ağı oluştururlar ve birlikte aklı üretirler. Arasıllık, belki de hafıza sistemlerinin yapısı ve fonksiyonunda olduğu gibi başka hiçbir yerde bu kadar net değildir. Pek çok farklı hafıza tipi mevcuttur ve bunlar beynin içinde dağılmış durumda olmakla birlikte bedenin geri kalan kısmıyla da bağlantı halindedir (Caldwell 2012: 255). İnsan hafızası üniter bir hassa değildir; fakat kullanımları, işleyiş karakteristikleri ve bu

işleyişlerine aracılık eden nöral ağlarda farklılaşan çeşitli öğrenme formları bütünüdür. Daha önceki yaklaşımlar tarafından ihmal edilmiş olan duygular, duyumlar, sosyo-kültürel etkileşim kalıpları ve anlamsal filtreler, bu yaklaşım içinde hem bedenleşme deneyiminin hem beden hafızasının temel biçimlendirici bileşenleridir.

Beden Hafızasının Geçmiş ve Şimdi ile İlişkisi

Yaşam sürekli bir deneyimsel akış halindedir ve zamansal açıdan bu süreç ne yalnızca geçmişi ne de yalnızca şimdiyi içine alır. Şimdiki zamana ait her deneyim geçmişi çeşitli boyutlarda bünyesinde barındırır; ancak bu noktada belirleyici olan şimdiki zamanın deneyimsel bağlamıdır. Geçmiş, yaşamın deneyimsel akışı içinde, geçmişte yaşanmış olayların olduğu gibi hatırlanması değildir. Onun yerine, geçmiş her zaman şimdiki zamanın deneyimini biçimlendiren parametreler tarafından seçimli, stratejik ve çoğunlukla anlamsal olarak yönelinen ve bu yönüyle mevcut deneyimler içinde ve tarafından sürekli olarak güncelenen ve dönüştürülen bir fenomendir (Gendlin 2012; Caldwell 2012; Eberhard-Kaechele 2012; Pylvanainen 2012; Summa ve diğer. 2012). Diğer bir deyişle bu, hafızanın işleyiş mekanizmasıdır. Hafızanın bu dinamik ve stratejik doğası, şimdiki zamanda kim olduğumuz sorusunu geçmiş deneyimlerimizle tutarlı bir bütünlük içinde cevaplayabilmemizi sağlar. Hafızamız bize geçmişte kim olduğumuzu açıklıyor gibi görünse de, aslında hatırlamanın bağlamsal doğası nedeniyle, hafızamız her zaman şu anda kim olduğumuzu ortaya koyar.

Beden hafızası açısından bakıldığında sözünü ettiğimiz bu mekanizmayı görmek çok daha kolaydır. Çünkü, Fuchs'un da belirttiği gibi, beden hafızası geçmişi olduğu gibi ortaya koymaz; fakat onu mevcut zaman ve bağlam içinde yeniden canlandırır. Bunu yaparken geçmiş ile ilişki halindedir; ancak geçmişe doğru bu yönelim mevcut deneyim ve eylem içinde ve yoluyla gerçekleşir (2012: 19). Bu bağlamda en basit alışkanlık özelliği gösteren hareketler dahi icra edildikleri bağlamsal koşulların ortaya çıkan, hem geçmişi hem şimdiyi etkileşimsel olarak bütünleştiren orjinal performanslardır. Bu işleyişteki anahtar nokta, yaşamın deneyimsel akış halinde olmaklığıdır. Bizler geçmişe ait hareketleri yine aynı şekilde icra ettiğimizi düşünebiliriz ve kinestetik açıdan durum gerçekten böyle olabilir; ancak deneyimsel akış ortaya çıkardığı yeni anlam çerçeveleri yoluyla sürekli olarak kendilik algımızı, dünya ile kurduğumuz

ilişkiyi, fenomenlere atfettiğimiz anlam ve önemi dönüşüme uğratır. Dolayısıyla hareket ve hareketi yapan kişi aynı gibi görünse de, subjektivite filtrelerini oluşturan anlamlar ve bunlarla ilişkili bağlam değişmiştir ve kişi artık aynı kişi değildir.

Casey'e (2000: 168) göre, diğer hatırlama biçimlerinde derinliğe inmek yerine kişi ve hatırlanan arasında bir mesafe söz konusudur. Beden hafızasında ise bizler hatırlanan şeyin içindeyizdir. Burada tefekkür gerektiren bir hatırlama edimi yerine bedensel varlığımızın derinlerine giriş yaparız. Geçmişle ilgili bir perspektif takınmak yerine, beden hafızasında geçmişin hatırlamanın gerçekleştiği şimdiye aktif olarak girmesine izin veririz. Bu, geçmişin basitçe tekrar edilmesinden ziyade koşulların gerekliliğine göre modifiye edilmesidir. Beden hafızasında geçmiş kendisini bize göstermez ya da yansıtmaz, onu doğrudan canlandırır.

Derinden Hafızaya Kazınan Deneyimler ve Beden Hafızası

Beden hafızasını ele alan uzmanlar çeşitli deneyimlerle ilişkili olarak konuyu açıklamaya çalışmışlardır. Uzlaşılan görüşe göre, bu deneyimler içinde özellikle acı ve travmatik deneyimler beden hafızasına kazınma yoğunluğu açısından diğerlerinden daha farklıdır. Bu farklılığın en önemli nedeni, daha önceki bölümlerde ele almış olduğumuz gibi, acı içeren travmatik deneyimlerin kendine özgü deneyimlenme boyutlarıdır.

Acı deneyimi, kişisel bir isimlendirme ve anlamlandırma sürecine tabi tutulmadan önce, doğal bir savunma mekanizması içinde kişi tarafından göz ardı edilmeye, bastırılmaya ve unutulmaya çalışılır. Bilişsel düzeyde yadsınan deneyim, tüm uyarıcı yoğunluğunu bedene kaydırır ve bu noktadan sonra beden adeta kontrol edilemeyen, her işleyişi ve hareketi algının odağına yerleşen ve her türlü sözel ve bilişsel teşebbüsü imkansız hale getiren yabancı bir varlık haline gelir. Bu noktada bedensel bir acı ve travma söz konusu ise, yalnızca bedenin kendisi değil fakat muzdarip olan bedensel bölgelerin imgeleri büyür, yoğunlaşır ve kontrolsüzleşir. Bütüncül bedenleşme deneyiminin parçalanması, etkileşimsel işleyişinin izole hale gelerek kesintiye uğraması biçiminde gerçekleşen bu süreç, travmatik ve acı deneyimlerin neden episodik bir bütünlük içinde hafızaya aktarılamadığını ve daha sonra hatırlamaya çalıştığımızda neden onları bütün olarak hatırlayıp kolay bir anlatısal örüm-

leme içine koyamadığımızı göstermektedir. Fuchs'e (2012: 17) göre bu durum, travmanın kendisini bilinçli hatırlamadan çekmesi ve yaşanan beden içinde kendisini adeta yabancı bir varlık gibi bırakmasıdır. Eberhard-Kaechele'nin (2012: 275) açıklamasına göre ise, travmatik deneyimler sırasında konuşmadan sorumlu olan beyin bölgesi nörolojik olarak baskılanır ve açık hafıza de-aktive hale gelir; buna karşılık içkin hafıza-beden hafızası aktive olur.

Travmatik deneyimlerin özellikle beden hafızasına kazınması, daha sonraki süreçlerde yine bedensel uyaranlara bağlı olarak aktive olmalarını beraberinde getirir. Bu aktivasyonun negatif yönü, Caldwell'in (2012: 261) belirttiği gibi, hatırlama sırasında salınan stres hormonlarının çözülmemiş travmatik anıları daha da güçlendirmesidir. Bununla birlikte, pek çok uzamana göre, travmatik deneyimlerin çözülmesi ve normalize edilerek yeni anlamlandırmalar doğrultusunda dönüştürülmesi, anlatısallığı esas alan terapilerle birlikte bedensel canlandırmaya dayalı terapilerle gerçekleştirilebilir.

Beden hafızasına kazınan travmatik deneyimlerin normalize edilmesinde sembolik ve artistik aktivitelerin oldukça olumlu etkiler yarattıklarından söz eden Eberhard-Kaechele'ye göre bu tür aktiviteler travmatik deneyimlerin mesafeli bir zamansal ve uzamsal çerçeveye yerleştirilerek, bilişsel, duygusal ve kinestetik olarak kopuk halde bulunan travmatik anı parçalarının birleştirilmesini ve böylece güvenli bir mesafe içinde yeniden anlamlandırılmasını sağlar. Örneğin dans terapileri, doğrudan, onları güvenli bir çevre içinde bilince çıkararak hareket kalıplarının fiziksel ve psikolojik yönleri ile baş eder. Bu kalıplaşmaları hastanın repertuvarında elimine etmek yerine, bu tür müdahaleler hasta için davranış kalıbının anlamını dönüştürmeyi destekler (2012: 273-275). Benzer şekilde ancak biraz çelişkili olarak Panhofer ve diğer. de dili içsel dünyalara erişim açısından sınırlı bulur ve bedensel deneyimin en iyi iletişiminin metaforları, imgeleri ve şiiri içine alan sembolik dil yoluyla sağlanabileceğini belirtirler (2012: 319). Bu yaklaşım içinde dilin kendisinin sembolik olmayan nötral bir araç olarak görülmesi oldukça yanlıştır. Çünkü dil, kullanıldığı bağlam ne olursa olsun deneyimin sembolik bir düzlemde yeniden yapılandırılmasını sağlar; dolayısıyla her dilsel anlatısallaştırma süreci içinde deneyim kendisini deneyimleyenden ayrılır, nesneleşir ve dilin ifade imkanları çerçe-

vesinde yeniden yapılandırılır. Anlatısallaştırmanın terapatik etkisi oldukça güçlüdür; ancak bu noktada kişinin travmatik deneyimini sözlü yoldan yapılandırması ile bedensel yoldan yeniden yapılandırması sonucunda ortaya çıkan anlatılar farklı olacaktır. Sözlü anlatım yoluyla üstesinden gelindiği zannedilen travmatik etki, beden hafızasının uyarılmasıyla yeniden aktive olabilir. Bu bağlamda, aktivasyon yolu, travmatik deneyiminlerin yine aynı yoldan yeniden yapılandırılabileceğini ortaya koyar.

Beden Hafızası, Kültürün İçselleştirilmesi ve Ritüel

Kültürün söylemlerini meşrulaştırmak, doğallaştırmak ve içselleştirmek için kullandığı en konsantre ve etkili mekanizma ritüeldir. Ritüel aklın, duyuların, duyguların ve bedenin ayrıştırılamaz bütüncül bir bedenleşme deneyimi çerçevesinde bir yandan kültürel söylemleri gerçekleştirir bir yandan da bu söylemleri bedenin doğal bir durumu olarak bireylerin bedenleri üzerine kazır. Bu mekanizma aynı zamanda kültürün kendi söylemleri doğrultusunda kollektif bir hafıza inşa etme yoludur. Bu bağlamda denilebilir ki, ritüel bedenleşme deneyimleri ve ritüel kinestezi, kültürel-kollektif hafızanın yapılandırılmasında diğer hafıza yapıcı unsurlardan ve yollardan çok daha yoğun ve kalıcı bir etkiye sahiptir.

Beden hafızası, bilişsel unsurların, duyguların, duyumların ve beden hareketlerinin oluşturduğu kombinasyona bağlı deneyim örüntüleri ve kalıplarından oluşur. Ritüellerin ve törensel icraların yineleyici ve canlandırmaya dayalı doğası, bu deneyim örüntülerinin ve kalıpların hem kalıcılıklarını hem de icraya dayalı hatırlanma biçimlerinin yoğun etkilerini garanti altına alır. Kültürel-kollektif hafızanın en önemli yapılandırıcı ve kalıcı bileşeni bedenleşme deneyimleridir. Hafıza ile ilgili bu söylem, kültürel mirasın aktarımını ve kalıcılığını sağlayan sözlü dilin ve geleneğin rolünü yadsımaz; tersine, onlar özellikle sözlü kültür ortamlarında bütüncül bedenleşme deneyimlerinin ayrıştırılamaz bileşenleridir.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, beden hafızası hem oluşumu, hem içselleştirilerek alışkanlık düzeyine getirilmesi ve hem de hatırlanması için bedensel icrayı gerektirir. Dolayısıyla denilebilir ki, kültürel-kollektif hafıza her aşamda ritüelistik canlandırmaya dayanır. Bu canlandırma, hem geçmişin performatif olarak anımsanması hem de geçmişin şimdiki zaman içinde yeniden yapılandırılmasıdır.

En yalın ifadeyle, Connerton'ın (1999) ileri sürdüğü gibi, toplumlar bedensel-uygulayımsal performanslar yoluyla/içinde anımsarlar.

Beden hafızası, ritüel ve hatırlama ilişkisi üzerine yoğunlaşan Paul Connerton'a (1999: 69) göre, pek çok hatırlama formu vardır; ancak ritüelistik ve törensel hatırlamada farklı olan bu bağlamlarda anlatılan öykünün bir geçmiş zaman diliyle değil, metafizik bir şimdiki zaman diliyle hatırlanması; anlatılıp hatırlanmaktan ziyade canlandırılmasıdır. Bu bağlamda, katılımcılar hatırlayanlar değil, canlandırılan olayın tanıkları durumuna getirilmekte, zamanın getirdiği farklılıklar yadsınmakta ve hakiki gerçeklik her seferinde yinelenmektedir.

Diğer hatırlama formlarında geçmişe ait deneyimler ve unsurlar, hatırlama edimi içinde bir "hakkındalık-meta" özelliğine sahip iken; ritüelistik hatırlamada geçmiş mevcut zamanda yaşantılanan bir deneyim halini almaktadır. Dolaysız deneyimsellik bu noktada katılımcılara hem geçmiş ile bağlantı kurmalarını hem de eşsiz kişisel subjektiviteleri çerçevesinde bu geçmişi kişiselleştirmelerini sağlamaktadır. Ayrıca semboller ve sözlü ifade ve anlatılar geçmişe ait bilgi ve deneyimlerin ancak belirli yönlerini hatırlatma işlevi görürken, ritüelistik bedensel icralar ancak icra edildiğinde deneyimlenme imkanı olan geçmişe ait unsurların hatırlanmasını sağlar. Ritüel hatıralar doğrudan bedensel duyumlar tarafından aracılık edilir. Hatırlanan ritüel elementler, daha çok bedensel duyumları ya da sözel olmayan duyumsal iletişimi içerenlerdir (Stiffos-Hansen & Danbolt 2010: 213). Diğer bir deyişle, bedensel ritüeller, dile dayalı bilgiden farklı olarak, bedenleşmiş bilgi formları için araçlardır ve bu bağlamda hatırlanan sadece tarihsel bir olay değil, fakat bedenleşmiş bir deneyimdir; dolayısıyla hatıraların yaratılması ve muhafaza edilmesinde önemli bir rol oynarlar (Sax & Polit 2012: 227, 230, 232).

Kültürel-kollektif hafızanın üretilme ve canlandırılma ortamları olarak törenleri ele alan Connerton'a (1999: 72, 92; 2011: 114) göre, tüm törenler yinelenir ve yineleme, kendiliğinden geçmişin kesintisiz sürdüğünü düşündürür...geçmiş ile bir ilişkinin sürdürüldüğünü düşündürmelerinden öte, açıkça böyle bir sürekliliğin varlığını ileri sürerler. Bu süreklilik savı...geçmiş olayların....yinelenmesiyle gerçekleştirilmesidir. Tören dili, kendisi içinde ve kendisinin bir eylemidir. Tören uygulayımsal bir dil'dir. Uygulayımsal bir söyleyiş

belli bir eylemin betimlenmesini vermez. Uygulayımsal söyleyişin kendisi, anlam yüklü sesler üretme gibi, dilin bilinen gerekli eylemi ötesinde...bir eylem oluşturur. Bu bağlamda, kinesik, akustik ve metrik davranışların hepsi, bedenleşmiş performans içinde belletici unsurlar olarak iş görür.

Törenlerin alışkanlık yaratma potansiyellerini bedenleşme pratikleri üzerinden açıklayan Connerton'a (1999: 70, 95-96, 158) göre, bu pratikler nasıl uygulanacakları üzerinde durup düşünmeyi gerektirmeyecek bir biçimde kazanılırlar. Ayrıca, toplumsal etkileşimler dilin bulanıklık, belirsizlik, kesinlik öğeleriyle yürütülebilirler. Buna karşılık törensel duruş, jest ve devinim araçlarının sınırlılığı iletişimi yorum gerektiren birçok bilmeceden kurtarır. Bir kişi ya diz çöker, ya da çökmez. Törenler, bilinerek, istenerek belli biçemlere sokuldukları için kendiliklerinden çeşitlenmeye uğramazlar.

Connerton'ın törenler ve bedensel pratiklerle ilgili bu tespitleri diğer tespitlerinden farklı olarak problematiktir. Çünkü, pratiklerin üzerlerinde düşünülmeden kazanılıyor olduklarını söylersek, ritüel pratiklerin daha en başından farkındasızlık yoluyla çalıştıklarını ve anlamlandırma, dönüştürme ve sorgulamayı beraberinden getiren failliğe imkan tanımadıklarını söylemiş oluruz. Ayrıca, törensel pratiklerin bellek destekleyici güçleri belli biçimlere sokularak çeşitlenmeye uğramamalarından kaynaklanmaz. Çünkü gerek ritüelin ve gerekse bedensel pratiklerin hafıza üzerindeki güçlü etkileri, Connerton açısından toplumsal etkileşime özgü olup törensel hareketler için geçerli olmayan, belirsizlik ve muğlaklık özelliklerinden kaynaklanır. Bedensel hareketlerin bu muğlaklığı, kalıplaşmış örüntüler ve kişisel subjektiviteler arasında bir bütünleştirme imkanı yaratır. Eğer tüm törensel hareketlerin çeşitlenmez olduklarını ve yoruma açık olmadıklarını söylersek, yapısal bir çıkarsama yapmış oluruz ve ritüellerin neden zamansal süreçte değişim ve dönüşüm gösterdiğini anlayamayız. Törenler ve onların bir boyutunu oluşturan bedensel hareketler her icra edildiklerinde yeniden yapılanmaya maruz kalırlar ve onların bu dinamik doğası, kollektif hafızanın sürekli olarak mevcut kişisel ve toplumsal bağlama göre ve bu bağlamın gerektirdiği ihtiyaçlara göre güncellenmesini sağlar.

Törenlerin çeşitlenmezliğini vurgulayan Connerton, bu idiasını tören ve mitos'u karşılaştırarak geliştirir. Buna göre, törenler çeşitlenmezlik öğesi barındırırken, mitos öyle değildir. Törene, mitostan

farklı bir biçim olarak baktığımızda, onun yalnızca belli bazı inançların dile getirilmesinin alternatif bir biçimi olmadığını, bazı şeylerin ancak onunla dile getirilebildiğini görürüz. Törenlerin yapısı, mitoslarınkiyle karşılaştırıldığında, azımsanamayacak derecede az çeşitlenme gizilgücüne sahiptir. Bunun nedeni törenlerin doğasında bulunan ama mitosların doğasında bulunmayan bir olguyla, törenin uygulayımıyla onu uygulayanların oyunları arasındaki ilişkiyi göstermeleri gerçeğidir (1999: 86-90). Connerton, törenlerdeki çeşitlenmezliği özellikle dinsel ve kitaplı dinlerin törenleri üzerinden açıklar. Bu noktada, bu çeşitlenmezliğin törene içkin bir özellikten mi yoksa, uygulayımsal olarak anımsanan ve gerçekleştirilme aşamasına getirilen söz konusu kutsal deneyimin-olayın ilahi kaynaklı varsayılmasından mı kaynaklandığı oldukça belirsizdir. Ayrıca mitoslardaki değişim yazılı dramalardan hareketle açıklanmaktadır ve bizce bunu tüm mitoslar için genelleştirmek mümkün değildir. Sözlü kültür ortamlarında bir mitos değişen insan hafızası ve deneyimlerine paralel doğal bir yeniden yapılandırmaya tabidir ve aynı durum törenler için de söz konusudur. Ayrıca törenlerin tarihsel olarak mitoslardan ve bu mitosların oluşturduğu uyumlu ve bütüncül dünya anlayışından beslendikleri ve ona dayandıkları düşünülürse, törenlerin değişimi kaçınılmazdır, etki ve güçlerini bu değişime imkan tanımalarından alırlar.

Genel olarak değerlendirildiğinde, beden hafızasının doğrudan beden hareketleriyle, kültürel-kollektif hafızanın da kişisel subjektivitelerden ayrı bütünüyle kollektif bir kalıplaşma ve değişmezlik ile ilişkilendirilmesi, kültür teorisi içinde adeta kronikleşmiş hale gelen sembolik yaklaşımı ortaya koymaktadır. Şüphesiz bu noktada eksik olan fenomenolojik bakış açısıdır. Eğer hareket noktamız beden hareketleri değil de, bedenleşme deneyimlerinin kendileri olursa, beden hafızasının da yalnızca bedeni aracı konumuna indirgeyen hareketlerden ibaret olmadığını, onun yerine tıpkı deneyimin bilişsel, duygusal ve kinestetik olarak ayrıştırılamayacağı gibi, beden hafızasının da tüm bu bileşenleri içeren örüntüleri ihtiva ettiğini görürüz. Sembolik ve yapısal yaklaşım, ritüel ve törenlerin dışarıdan gözlemlenen değişmezlerine yoğunlaşır ve bu bakış açısından icra edilen hareketler aynı görünüyorsa ritüelin temel özelliğinin değişmezlik olduğu söylenebilir. Ancak defaatle vurguladığımız gibi, semboller, hareketler ve sözlü ifadeler, ritüel icra sırasında katılımcılar için

asgari ortaklığı ifade eden deneyimsel hareket noktalarıdır. Ancak hareket noktası, deneyimselliği bütünüyle belirlemez. Her katılımcı eşsiz subjektivitesi bağlamında bilişsel, anlamsal, duyumsal, duygusal ve kinestetik düzeyde özgün deneyimler yaşantılar. Bu boyut kolaylıkla dışarıdan gözlemlenebilecek bir boyut değildir ve ancak fenomenolojik bir bilgiyi gerektirir. Dolayısıyla, kültürel hafıza, bir toplumun geçmişe ait hangi olayları ve unsurları hatırladığı meslesi değildir; onun yerine geçmişe ait bilginin deneyimsel düzlemde nasıl hatırlandığı, nasıl anlamlandırıldığı, şimdiki deneyimlerle hangi açılardan bütünleştirildiği ve en önemlisi ritüelistik boyutta nasıl gerçekleştirilme aşamasına getirildiğidir. Tıpkı sözlü tarihin geçmişe ait olayların deneyimsel boyutunu ortaya koyması gibi, beden hafızası da kültürel hafızanın bütüncül bir bedenleşme deneyimi çerçevesinde icrasal olarak nasıl yaşantılanıp hatırlandığını ortaya koyar. Şüphesiz bu bilgiye erişmek için araştırmacının yalnızca sözlü tanıklıkları dinlemesi yetmeyecek, deneyimsel ve icrasal olarak bu hatırlama süreçlerine katılması gerekecektir.

İLETİŞİM ve DIŞAVURUM ARACI OLARAK BEDEN

İnsanlık tarihine iletişim araçları açısından baktığımızda yaygın kanının aksine önce sözün değil bedenin kullanıldığını görürüz. Dolayısıyla önce söz değil, beden vardı. Bu ilkselliğine rağmen beden zamanla sembolik düşünce ve iletişimin üstünlüğü karşısında değersizleşmiş ve diğer iletişim araçlarının kısmen güvenilir yardımcısı olarak görülmeye başlamıştır. Bu anlayış insan türünün ayırd edici özelliğinin bedenselliği olamayacağı kabülüne dayanmaktadır. Neticede beden hayvanlar tarafından da bir iletişim aracı olarak kullanılmaktadır; dolayısıyla insanı insan yapan özelliği bedensel kapasitelerini aşarak sembolik iletişim ve kültür icad etmiş olmasıdır. İster mental düzeyde isterse kinestetik düzeyde diğer tüm iletişim araçları her durumda bedenselliğe dayanırlar. Bu temel gerçekliğe karşın, insanın önce söz, sonra yazı ve ardından elektronik iletişim araçlarını önceleyerek bedeni yardımcı statüye indirgemesi aslında iletişim araçlarının basitçe bilginin içine konulup karşı tarafa iletildiği araçlar olmadıkları gerçeğinin altını çizmektedir. Diğer bir deyişle, icad edilen her iletişim aracının kendi hakimiyetini tesis etmesi, iletişim araçlarının ciddi boyutlarda insanın görme, algılama, tanımlama ve anlamlandırma yetileri üzerinde dönüştürücü etkiler yaratmasından kaynaklanır. Bu bağlamda insanlık tarihi, gelişimi ve dönüşümü açısından iletişim araçlarına göre bölümlenebilir. İnsanlık tarihinin gidişatını belirleyen ve işaretleyen tüm diğer icadlar, yeni düşünme biçimleri ve yöntemler kullanılan ve daha da önemlisi düşünme biçimi haline gelerek içselleştirilen iletişim araçlarının sonuçları ve getirileridir. Bu nedenle toplumlar algı ve düşünce süreçlerine yön veren içselleştirilmiş iletişim araçlarına göre sözlü, yazılı ve elektronik olarak ayrılırlar.

Bedenin en yakın ilişki içinde olduğu iletişim aracı sözlü dil'dir. Her ikisi de iletişim için yakın mesafe gerektirir ve her ikisinin de anlamı iletişim bağlamının durumsal faktörlerine dayanır. Bu noktada sözlü kültür toplumlarının diğerlerine göre bedensel iletişimi daha yoğun bir şekilde kullandıkları söylenebilir. Sözlü ve bedensel ileti-

şimin canlı ve samimi doğası yazılı ve elektronik iletişimde yoktur. Yazılı ve elektronik iletişim, anlamını iletişim bağlamından ziyade belirlenmiş gramatik kurallardan ve kodlardan alır. Sözlü ve bedensel iletişimin yönü gerek sesin ve gerekse bedenin değişim yaratan etkisi nedeniyle hızlı bir dönüşüm ve değişim potansiyeline sahip iken; yazılı iletişim her türlü kişisellikten ve bağlamsal koşullardan arındırılmış doğası nedeniyle değişime ve değişim yaratma etkisine açık değildir. Sözün-sesin ve bedenin birbirini destekleyici yapısı zamanla sözlü iletişimin daha çok içselleştirilmesiyle sözlü iletişim için kullanılan kodların bedensel kodları etkilemesine neden olmuştur. Ancak yine de bedensel iletişim bütünüyle sözlü iletişim için varsayıldığı gibi, mental bir bilginin ya da durumun birebir temsili olarak anlaşılamaz. Çünkü bedenleşme deneyiminin kendisi başlı başına içinde ikamet ettiğimiz dünya ve çevremizdeki nesneler ile bir iletişim ve bilme biçimidir. Beden sözlü iletişimin destekleyicisi değildir; çünkü dünya ile ilişkimizin tüm boyutları dışavurumsal bir niteliğe sahip değildir.

Gündelik yaşantımız içinde bedenin iletişim içindeki rolü yadsınamazdır. Ancak iş bedenin bir iletişim aracı olarak bilimsel analizine geldiğinde mesele göründüğünden daha karmaşık bir hal almaktadır. Bilimsel düzlemde dikkati çeken ilk karmaşa, iletişim aracı olarak bedenin nasıl adlandırılacağı ile ilgilidir. Özellikle ingilizce literatürde karşımıza çıkan bu terimsel problem, aynı zamanda konunun farklı yaklaşımlar çerçevesinde ele alındığını göstermektedir. Buna göre bedensel iletişim, "sözlü olmayan davranış" (non-verbal behavior), "sözlü olmayan iletişim" (non-verbal communication), "konuşma dışı diyalog" (unspoken dialogue), "bedensel iletişim" (bodily communication), "dışavurum ve ifade aracı olarak beden" (body as a medium of expression), "sözlü olmayan dışavurum" (non-verbal expression), "bedensel temsil-gösterimleme" (bodily display) gibi başlıklar altında incelenmektedir. Bu terimlerde ilk dikkat çeken, bedensel iletişim için "sözlü olmayan" nitelemesinin kullanılmasıdır. Bu niteleme açık bir şekilde iletişim aracı olarak bedenin sözlü iletişimin bir devamı, uzantısı ve alt bileşeni olarak görüldüğünü ortaya koymaktadır.

Bedenin iletişimsel boyutları yalnızca iletişim alanı içinde değil; fakat aynı zamanda çeşitli disiplinler tarafından incelenen bir konudur. Bu kapsamda, etholoji ve biyoloji farklı türlerde ortak olan

işaretler ve bunların hayatta kalma üzerindeki katkıları ile ilgilenmektedir. Fizyoloji ve sistem analizi, gönderici ve alıcını fiziksel niteliklerini ve iletişim sinyallerinin aktarımı ve alımının sağlanmasındaki kanalı incelemektedir. Antropoloji, bir kültürdeki normatif ve rutin sözlü olmayan davranışlar ve bunların kültürü nasıl ortaya koyduğu üzerine yoğunlaşmaktadır. Linguistik, sözlü olmayan kodların yapısı ve bunların sözlü dil ile ilişkisini ele alır. Psikiyatri ve psikanaliz normal olmayan sözsüz davranışları ve bunların kişiliği ve mental hastalıkları nasıl ortaya koyduğu ile ilgilenmektedir. Sosyoloji, sözlü olmayan kalıpların grup ve organizasyonel dinamikleri nasıl ortaya koyduğu ile ilgilenir. Psikoloji ise insan davranışının daha geniş çalışılma alanı bağlamında sözlü olmayan hareketlerin neden ve etki olarak rolünü araştırmaktadır (Burgoon ve diğer. 1996: 21-22).

Adlandırma sorunu bir tarafa bırakıldığında genel olarak bedensel iletişim, kullanılan iletişim kanallarına ve beden parçalarına göre sınıflandırılmaktadır. Buna göre bedensel iletişimin ilk kanalı *fiziksel görünüştür*. Fiziksel görünüşün oldukça yüksek bir iletişim potansiyeli vardır. Pek çok duyuma aynı anda hitap etme kapasitesi vardır. Etkileşimin başlangıcında ilk izlenimin yaratılmasında birincil role sahiptir. Doğal özelliklerin ötesinde, kültürler ve altkültürler kişinin neyin çekici olduğu, doğal özelliklerin nasıl stilize edilmesi gerektiği ve bedenin nasıl donatılması gerektiği ile ilgili algısını ve kavrayışını belirler (Burgoon ve diğer. 1996: 48, 56). Görünüşün pek çok yönü isteğe bağlı kontrol altındadır. Görünüş göndericinin statüsü, uğraşısı ve kişiliği ile ilgili pek çok mesaj göndermek üzere kullanılır. Bu bağlamda yüz, kalıcı özellikleri açısından kişilik özellikleri olarak değerlendirilir. Stereotipler yoluyla sınıf, ırk ve yaşın göstergeleri olarak görülür. Yüz ifadelerindeki yavaş değişimler duyguların ve kişilerarası tavırların göstergesidir (Argyle 1975: 154-155).

Bedensel iletişimin bir diğer bileşeni *Kinesics*'tir. Kinesics terimi Yunanca "hareket" kelimesinden gelmektedir ve bir başkasının bedenine fiziksel temas dışında, tüm beden hareketlerini içine almaktadır. Popüler kullanımda buna beden dili adı verilmektedir. Burgoon ve diğerlerine (1996: 33, 38, 45) göre, Kinesik davranışın üç kaynağı vardır: Evrim sürecinde gelişen ve genetik olarak aktarılan doğuştan gelen nörolojik süreçler; tüm insanlar için ortak olan,

çevreleriyle etkileşimden gelen deneyimler ve kültürlere, altkültürlere ve bireylere göre çeşitlilik gösteren deneyimler üreten sosyal etkileşimlere, kültüre özgü görevlere göre işler. Kinesik davranışlar kültürel ve altkültürel düzlemde oldukça normatif özellik gösterir. Dolayısıyla davranış normlarını belirlemek için, iletişime dahil olanların özelliklerinin, ilişkilerinin ve bağlamın bilinmesi gerekir. Kişisel karakterisitikler, ilişki değişkenleri ve bağlamsal faktörler kinesik hareketin kullanımı ve yorumlanmasında çeşitlilik ortaya çıkarır.

Proxemics, mekan, alan ve yer kullanımı aktivitelerini ; *Haptics*, dokunsal aktiviteleri içine alır. Buna göre, bir kültürde uygun mesafenin kullanımı ve dokunma kültürün beklentileri ve davranış standartlarına göre belirlenir. Bu beklenti ve standartlar, farklı sosyal ve dini değerlerden, statü hiyerarşilerinden, çocuk büyütme pratiklerinden, geçmişe sahip kültürel geleneklerden ve ekonomik faktörlerden kaynaklanır. Bir iletişim kodu olarak dokunma, dokunma biçimlerine, mevcut dokunmayı üreten boyutlara ve bu dokunma ile ilişkili işlev ve anlamlara göre sınıflandırılır. Bu bağlamda kültürleri temasa yatkın ve yatkın olmamasına, bedensel mesafenin daha yakın ya da uzak olmasına göre ayırmak mümkündür (Burgoon ve diğer. 1996: 94, 107). Bunların dışında *Olfactics* koku ile ilgili ve *Chronemics* de zaman kullanımı ile ilgili aktiviteleri ve bedensel iletişim boyutlarını içine alır.

Bedensel iletişimin pek çok boyutu olmakla birlikte, bu konunun bilimsel olarak araştırılmasının ilk aşamasında bedenin gözlemlenebilen ve evrensel olarak genellenebilir iletişimsel boyutlarına yoğunlaşılmıştır. Bunun en önemli nedeni 19.Y.Y.'da bilim dünyasına hakim olan Kartezyen düşüncedir. Bu düşünce üzerine temellenen dönemin bilimsel teorileri için önemli olan içsel olay ve süreçlerin dışsal göstergelerine ulaşmaktır. Bu bağlamda yüz ifadeleri ve fizyonomi başlı başına bir inceleme alanı haline gelir. Darwin başta olmak üzere dönemin bilim adamlarına göre dil düşünce için ne ise, dışavurum da duygular için aynı şeydir. Duyguların dışavurumu üzerine Darwin tarafından ve kriminal tipler üzerine Cesare Lambroso tarafından yapılan çalışmalar, söz konusu dönemde biyomedikal dünya görüşünün giderek artan güçlerinin normalize edilip evrenselleştirilmesini ortaya koyar (Farquhar & Lock 2007: 5).

Birdwhistell'in (1975: 43-47) belirttiği gibi, fizyonomi'ye olan ilgi Darwin'den çok önceye dayanır. Daha 18.Y.Y.'da fizyonomistler kişiliğin göstergeleri ve insani ilişkide kesin önem arzetmeleri bağlamında jestleri ve yüz ifadelerini çalışmıştır. Kalvinist papazı olan Lavater bu fizyonomistlerden biridir. Lavater kesin bir dille çeşitli yüz karakteristiklerinin temel karakterin göstergeleri olduklarını belirtir. Ona göre her kişinin karakteri ile ilgili bilgi yüzsel ve jestsel davranışta kendini ortaya koymaktadır. Onun düşüncesinin en önemli tarafı, her dışavurumun bir anlamının olması yanında, bu anlamın ortam ne olursa olsun iyi bir gözlemci tarafından okunabileceği yönündeki kesin ifadesidir. Bu yaklaşıma göre, iyilik ya da kötülük, güzellik ya da çirkinlik, öfke, kıskançlık, sevgi yalnızca evrensel duygular değillerdir; fakat aynı zamanda evrensel olarak ve aynı şekilde dışavurulmaktadır. Bu bakış açısından, belirli bir beden ya da yüz ifadesi, ortaya çıktığı toplumdan alakasız bir şekilde, belirli bir duyguyu ya da karakter bileşenini ortaya koyar.

Bedensel dışavurumlarla ilgili çalışmaların özellikle yüz ifadelerine ve duygunun dışavurumu üzerine yoğunlaşmasında Darwin'in ve çalışmalarının büyük etkisi olmuştur. 1873'te Darwin *The Expression of the Emotions in Man and Animals* kitabında "insan tarafından ortaya konan belli başlı dışavurumların tamamı dünyada aynıdır" diye ileri sürer. Darwin, insani ve hayvani ifadelerin anlamı arasında bir farklılık düzeyi düşünmemiştir; insani olan yalnızca daha sofistike ve detaylıdır. Ona göre, duyguların dışavurumu temelde fiyolojik bir meseledir, tüm duygusal dışavurumların anlamı, bireyin çocukluktan yetiştinliğe evrimi açısından yargılanmaktadır. Ona göre, insanlardaki en dışavurumsal jestler evrensel ve doğuştan gelmedir ve yalnızca çok az bir düzeyde kültürel olarak modifiye edilir ya da aktarılır. Duygusal yüz ifadelerinin evrenselliği aynı zamanda Darwin'in doğal seçilim nosyonlarıyla aynı çizgidedir. Buna göre, duygunun dışavurumundaki açıklık ve uyum diğer üyelere kişinin içsel durumunu daha iyi anlama imkanı sağlar. Müteakiben gözlemcilerin daha uygun tepki vermesi daha olasıdır. Bu olduğunda kodlayıcının hayatta kalması sağlanmış olur ve dolayısıyla da genetik karakteristik (Polhemus 1975: 15; Poole 1975: 74; Patterson 1991: 464).

Darwin özellikle yüz ifadeleri ile ilgileniyordu, ondan sonra gelen takipçileri diğer bedensel dışavurumları da içine alacak şekilde

araştırma alanını genişlettiler. Darwin ve evrenselciler tarafından ortaya konan bulgular ve açıklamalar, bedensel dışavurumun, genetik olarak aktarılması nedeniyle, evrensel olduğunu ileri sürüyordu. Bu bağlamda duygusal ifadelerin evrensel olduğunu ileri süren yaklaşıma göre, eğer duygular evrensel ise o zaman farklı kültürlerde insanlar yüzlerde dışavurulan duygular konusunda aynı fikirde olacaklardır. Her ne kadar kültürel olarak çeşitlenme gösteren gösterimleme kurallarının varlığına bağlı olarak yüz ifadelerinde kültürler arası çeşitlenmeler olabilse de, temel olarak tanımlanan duygular için, bu duyguların dışavurumunda ve tanınmasında bazı temel kültürlerarası evrensellikler olmalıdır. Evrenselliği ortaya koymaya teşebbüs eden araştırmacılar 3 farklı metod kullanmışlardır: Farklı kültürlerin üyelerinden sağlanan duygu pozları; iki ya da daha fazla kültürde karşılaştırılan spontan dışavurumlar; farklı kültürlerde gözlemciler tarafından yapılan duygu yargılarının karşılaştırması (Kupperbusch ve diğer. 1999: 18; Manstead ve diğerl. 1999: 292; Ekman & O'Sullivan 1991: 175).

Evrensel yaklaşımın ilk önemli ismi Sylvan Tomkins'tir. 1960'larda yaptığı çalışmalarda Tomkins, yüzün duygu ve kişiliğin anlaşılmasında bir yol olarak çalışılması için teorik bir çerçeve ortaya koyar. Bu analize göre, yüz hareketi, duyguyu oluşturan eşgüdümlü aktivite örüntüsü içinde anahtar bir bileşendir. Duygular güçlü genetik bileşene sahip adaptif tepkilerdir. Bu adaptif tepki sisteminin çekirdeğinde, subjektif olarak hissedilen durumlar ve yüz hareketleri arasında bağlantıları önceden kurulmuş bağlantılar seti yatmaktadır; birlikte bunlar "affect program" olarak refere edilen şeyi biçimlendirirler (Ekman & O'Sullivan 1991: 164; Manstead ve diğer. 1999: 288-289).

Evrensellik teorisini destekleyen ilk çalışmalar Sylvan Tomkins'in öğretilerinden etkilenmiş olan Paul Ekman ve Caroll Izard tarafından başlatılmıştır. Izard'ın farklılaşan duygular teorisi Tomkins'in görüşlerinin bir gelişimidir. Izard'ın teorisine göre, nörokimyasal aktivite, doğuştan gelen programlar yoluyla, kalıplaşmış yüz ifadeleri ve bedensel aktiviteler üretir ve bu aktivitelerden gelen geribildirim bilinçli bir forma dönüştürülür; bunun sonucunda bir duygunun hissedilmesi ortaya çıkar. Izard'a göre farklılaşan duygu teorisine göre tanımlanan 10 temel duygunun, belirli nöral altyapıları, belirli yüz hareketi konfigürasyonları ve ayrı subjektif hissedil-

me durumları vardır; bu duygular evrimsel süreçten gelmektedir; bu duyguların adaptif işlev görmeye hizmet eden organize edici ve motive edici nitelikleri vardır. Bu 10 temel duygu şunlardır: ilgi, eğlenme, şaşırma, üzüntü, öfke, iğrenme, aşağılama, korku, utanç ve utanma ve ürkeklik/çekingenlik'tir (Manstead ve diğer. 1999: 289).

Duyguların sözlü olmayan dışavurumları ile ilgili en etkili çalışmaları yapmış olan isim Paul Ekman'dır. Ekman ve ekip arkadaşı Friesen duyguların dışavurulmasındaki farklılık ve benzerliklerin açıklanması için Nörokültürel Teori'yi geliştirmişlerdir. Bu teoriye göre, duygunun yüz yoluyla dışavurumundaki evrensellik yüz kasları düzleminde meydana gelir. Yani, belirli duygularla ilişkili belirli yüz kasları vardır; ki, bunlar tüm kültürlerde aynıdır. Belirli evrensel bir duygu meydana geldiğinde Facial Affect Program (evrensel duygularla bağıntılı olarak/onlara tekabül eden yüz konfigürasyonlarını saklayan biyolojik olarak doğuştan gelen bir merkez) tarafından spesifik yüz kasları aktive olmaktadır. İşte bu program duygusal dışavurumun evrenselliğini açıklamaktadır. Bunun yanında yüz gösterimlemelerinde farklılıklar meydana gelir ve bunlara gösterimleme kuralları (display rules) denir (Kupperbusch ve diğer. 1999: 21).

Ekman'ın (1977: 54) görüşlerine göre, yüz ifadeleri ile ilgili kafa karışıklığının özünde duygu ile neyin kastedildiği ile ilgili karışıklık yatmaktadır. Pek çok uzman içsel süreçleri tarif etmekten ya da duygusalı duygusal olmayan davranış ve durumlardan ayırd etmekten çekinmektedir. Herkes duygu ile ne kastedildiğinin bilindiği önvarsayımını taşımaktadır. Böyle bir müphemlik duygusal davranış üzerindeki biyolojik ve sosyal etkilerle ilgili aşırı basitleştirilmiş modelleri gizlemektedir. Bu bağlamda Nörokültürel Teori, nörokültürel terimi ile duygunun biyolojik ve sosyal belirleyicilerine aynı anda vurgu yapar. Duygusal tepki, kısa ve özdür, hızlıdır, komplekstir, organizedir ve kontrolü zordur. Eğer bir duygu saatlerce, günlerce sürerse gündelik dilde buna duygudan ziyade mod denir. Duygu komplekstir ve pek çok farklı tepki sistemini içine alır. Tepki sistemleri arasında karşılıklı ilişki ve bağlantı vardır. Tepki sistemlerinin organizasyonunu yönlendiren duygu/etki programının genetik bir temeli vardır; fakat aynı zamanda deneyimden de etkilenir. Duygusal tepki sistemleri büyüme, hastalık ve incinme sonucunda değişime uğrar. Deneyim yoluyla, yeterli zaman ve öğ-

renme ile alışkanlıklar her bir duygu ile başa çıkmak üzere kurulur. Tıpkı başa çıkma gibi, duygu ile ilişkili hatıralar, imajlar ve beklentiler verili değildir, kazanılır/edinilir ve otomatik hale gelir.

Ekman ve Friesen'in teorisinin en önemli bileşeni "gösterimleme/temsil kuralları" (display rules)'dır (Ekman & Friesen 1969). Gösterimleme kuralları, sosyal koşullara bağlı olarak evrensel bir duygu dışavurumunu yoğunlaştırma, yoğunluğunu azaltma, maskeleme ya da niteleme işi gören yüz ifadelerinin kontrolüyle ilgili sosyal olarak öğrenilmiş alışkanlıklardır. Dolayısıyla, belirli harekete geçiricilere tepki olarak gösterilen yüz ifadeleri biyolojik ve öğrenilmiş faktörlerin bir kombinasyonuna dayanır. Bu bağlamda, yüz ifadelerinde gözlemlenen kültürel farklılıklar gösterimleme kurallarıyla ilişkilidir. Diğer bir deyişle bu kurallar belirli kültürel bağlamlarda bireylerin hangi durumlarda hangi duygunun nasıl ve kim tarafından dışavurulacağını belirleyen kalıplaşmış kurallardır.

Ekman'a (1977: 62-64) göre, duygusal tepkiler kesintiye uğrayabilir, baskılanabilir ya da bir başka duygunun gösterimi ile maskelenebilir. Bazı duygusal tepki sistemlerinin (kalp atım hızı) yönetilmesi diğerlerine göre daha zordur; fakat insanlar duygusal davranışlarını kontrol etmeye çalışırlar. Gösterimleme kuralları bir tepki sistemine daha çok yoğunlaşabilir. Bazen, sesten ziyade konuşulan kelimeler, yüz hareketlerinden çok ses, beden hareketlerinden çok yüz hareketleri daha çok yönetilmektedir.

Yüz ifadeleri ile ilgili karşılaştırmalı kültür araştırmalarının güçlüklerine değinen Ekman'a (1977: 64-65) göre, yüz ifadelerinin kültüre özgü olduğu sonucuna varmak, ortaya çıkarıcı güçlüğünü göz ardı etmek olacaktır. Cenazeler mutlaka keder, mutsuzluk ve stres gibi duyguların evrensel ortaya çıkarıcıları değildirler. Farklı kültürlerde aynı durum içindeki yüz ifadelerindeki farklılıklarla ilgili gözlemlerin çoğu belirsizdir; çünkü söz konusu durumun her kültürde aynı duyguyu ortaya çıkardığına dair bağımsız bir kanıt yoktur. Baş etmekten farklı olarak, duygunun yüzsel dışavurumuna biyolojik katkı oldukça fazladır. Biyoloji, bir duygu ile birlikte hangi yüz hareketlerinin meydana geleceğini belirleyerek etki/duygu programını şekillendirir.

Ekman'a (1977: 67-69) göre, yüz ifadelerinde bir evrensellik olduğu iddiası ile ilgili kanıt, farklı kültürlerden insanlara yüz ifadelerinin

gösterilerek onlardan hangi duygunun dışavurulduğunu yorumlamalarının istendiği çalışmalara dayanmaktadır. 13 farklı ülkeden ve 9 dilin kullanıldığı, insanlarla yapılan çalışmada duygusal dışavurumlar için aynı yorumlamalar elde edilmiştir. Bu gösterge ile ilgili bir problem şudur ki, yüz ifadelerini yorumlayan insanların hepsi kitlesel medya etkilerine maruz kalan okuma yazma bilen kültürlerin üyeleri olmalarıdır. Bu nedenle Yeni Gine'nin Güney Foru'nda bu etkilere maruz kalmayan insanlarla yapılan çalışmalar göstermiştir ki bu insanlar da çok az istisna dışında dışavurumları diğerleriyle aynı şekilde yorumlamaktadır. İstisna olan ise, öfke, mutsuzluk, mutluluk ya da iğrenmeden ayrıştırılmasına karşın, korku ve sürprizin birbirinden ayrılmamasıdır. Netice olarak, insanlardan bir duyguyu hissettiklerinde bunu yüz ifadeleriyle nasıl göstereceklerı sorulduğunda görülmüştür ki, dışavurumlar evrensellik ortaya koymaktadır.

Ekman'ın (1977: 71-77) yaklaşımına göre yüz ifadelerindeki farklılıklar kültürel olarak öğrenilmiş ve daha çok duyguların kontrol edilmesine yönelik işlev gören gösterimleme kurallarının bir sonucudur. Gösterimleme kurallarının etkisini göstermek için Ekman ve Friesen iğrenme duygusunu harekete geçiren bir videoyu önce yalnız izleyen Amerikalı ve Japon erkeklerinin yalnızken aynı tepkileri verdiklerini, ancak gözlemcinin odaya girmesiyle özellikle Japon erkeklerinin iğrenme duygularının olumsuzluk derecesini daha kibar ve az şekilde gösterimlediklerini ortaya koyarak desteklemişlerdir. Bunun yanında duygusal yüz ifadelerindeki kültürel farklılıklar duygu karmaşalarında da belirgin hale gelebilir. Bu durumda iki ya da daha fazla duygu için olan kas hareketleri tek bir yüz ifadesinde kombine olmaktadır. Bu karışık ifade bazen ortaya çıkarıcının birden fazla duyguyu harekete geçirmesinden kaynaklanır. Örneğin sürpriz etkisi yaratan bir olay aynı zamanda korkutucu olabilir. Bu bağlamda, dışavurumlarla ilgili evrensel göstergeler mutluluk, sürpriz, korku, öfke, iğrenme ve mutsuzluk duyguları ile ilgili olanlardır. Kültür ve deneyimler yüz ifadelerinde çeşitlenme meydana getirse de, bu noktada bütünüyle bir plastisitenin varlığını iddia etmek mümkün değildir. Örneğin, gülmedeki zygomatik kasın mutsuzluğun kültüre özgü dışavurumu haline gelme olasılığı söz konusu değildir. Aynı şekilde olanaksız olan, deneyimin biyolojik yatkınlığın tersine organize edilip devam ettirebilmesidir.

Bütün olarak değerlendirildiğinde Ekman, yüz ifadelerinin biyolojik bir temeli olduğunu ve kültürün bu ifadeleri modifiye ettiği yönünde bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Ekman'ın iddiası doğal olarak bazı soruları gündeme getirmektedir. Ekman, kültürel farklılıklarına rağmen insan türünün yüz ifadelerinin hemen her yerde aynı kas sistemi tarafından sınırlandırıldığını belirtir. Ancak biyolojik temel demek ile yüz ifadelerinin evrensel olduğunu söylemek bizce ayrı şeylerdir. İnsan türü kas sistemi açısından biyolojik bir potansiyele sahip olabilir; ancak kültürel etkilerin modifiye etme potansiyeli şu anda bizim hangi homo sapiensten söz ediliyor sorusunu sormamızı gerektiriyor. Acaba bu noktada hangi kas potansiyeli insan için temel olarak alınır. Eğer hep standart bir biyolojik kapasite söz konusu ise insan türünün bedensel kapasitelerinde bir değişim ve dönüşümden söz etmek imkansız hale gelmektedir. Bu durumda da biyoloji ve kültür arasında kesin bir ayrım inşa edilmiş olmakta ve kültürün beden üzerindeki yapılandırıcı etkisi azımsanmış olmaktadır. Ekman'ın duyguların dışavurumu ile ilgili göserimleme kuralları nosyonu, Goffman'ın kendiliğin temsili ve sunumu ile ilgili yaklaşımını hatırlatmaktadır. Goffman'ın yaklaşımına göre de kendilik bağlamsal izlenim yönetimine ve bu yönetimi belirleyen kurallara göre dışavurulmaktadır. Bu dışavurum kendiliğin sosyo-kültürel sunumudur; ancak bunun bir de sahne arkası vardır ve birey burada bu sunum kurallarından ayrı bir kendilik algısına sahiptir. En yalın ifadesi içinde burada da kültürün kendilik dışavurumu ile ilgili belirleyici kurallar sahne önünde sunumu yapacak kişi tarafından bir elbise gibi seçime bağlı olarak giyilmektedir. Dolayısıyla burada da gerçek ve sunulan kendilik gibi iki ayrı fenomen ortaya çıkmaktadır. Gerek Goffman'ın ve gerekse Ekman'ın yaklaşımında kültürel yapılandırmanın etkisi bireysel bir seçime indirgenmektedir ve kültürün algı ve anlamlandırma süreçleri üzerindeki biçimlendirici potansiyeli göz ardı edilmektedir.

Gerek duygusal yüz ifadelerinin ve gerekse sözlü olmayan davranışın teorik analizinde sorunun kaynağının analitik ayrıştırmalar olduğu görülür. Örneğin Kupperbusch ve diğerlerinin analitik ayrıştırmasına göre, "gösterimleme kuralları ve duygusal dışavurum arasındaki ayrımı tanımlamak ve sürdürmek oldukça önemlidir. Gösterimleme kuralları, bir kültürde bir kişinin belirli duygusal gösterimlemenin uygunluğu ile ilgili benimsediği ya da kullandığı

değerler ve tavırlardır. Duygusal dışavurum ise gerçek duygusal davranıştır" (1999: 40). Bu yaklaşıma göre gerçek duygusal davranış ile duygusal dışavurum arasında net bir ayrım söz konusudur. Gerçek duygusal davranış içsel bir durum, dışavurum ise kültürün devreye girdiği bir durumdur. Bu şekilde kültürün yaşanan bir deneyim olduğundan söz etmek mümkün değildir.

Genel olarak evrensel yaklaşım ve özelde Ekman ve Friesen'in çalışmaları çeşitli uzmanlar tarafından eleştirilmiştir. Bu bağlamda, Ekman ve Friesen'in çalışmalarında öne çıkan ilk problem spontan değil, pozlanmış yüz ifadelerini kullanmış olmalarıdır. Russell'ın (1994) eleştirisine göre, fotoğraflar önceden seçilmiştir ve dışavurumlar pozlanmış niteliktedir; gösterilenler belirli bir düzen içinde gösterilmektedir ve böylece bu bağlamda kişi daha iyi bir tahminde bulunabilmektedir. Kupperbusch ve diğerlerine (1999: 33) göre, Ekman'ın Nörokültürel Duygusal Dışavurum Teorisi duygunun yüzsel dışavurumunun mekaniği teorisidir. Bize dışavurumlar üzerinde kültürel etkilerin doğası ile ilgili bir şey söylemez. Dolayısıyla durum tespitinin ötesine geçmez.

Fernandez-Dols'a (1999: 246-247) göre, Ekman'ın nörokültürel modeli ile ilgili en açık kavramsal problem, modelin moleküler ve molar kategorileri karıştırmış olması, bunları birbirinin eşiti olarak görmesidir. Yüz davranışının bir moleküler kategorisi, bir dizi harici kas hareketidir(zigomaticus hareketi). Molar kategoriler ise bir jenerik sınıf altında toplanabilecek motor eylemlerdir(kibar gülümseme gibi). Prototipik ve evrensel duygu dışavurumları tanımlaması içinde zikredilen dışavurumlar moleküler kategorilerdir. Bunlar belirli sınırlandırılmış kas hareketi tarafından tanımlanır ve birkaç saniye sürerler. Öte yandan gösterimleme kuralları kavramı molar tanımlama gerektirmektedir. Bu tanımlamada zikredilen dışavurumlar heterojen yüz eylemleridir ve birkaç saniyeden daha uzun sürebilirler. Nörokültürel Model dışavurumsal davranışı ve varyasyonunun nedenlerini nasıl tanımladığı açısından muğlaktır. Duygunun moleküler dışavurumu ve gösterimleme kuralları tarafından yönetilen molar dışavurum farklı fenomenlerdir.

Sözlü olmayan davranış ile ilgili çalışmaların tarihsel olarak önce duygular ve bunların dışavurumu üzerine yoğunlaştıkları ve zamanla da iletişimsel, etkileşimsel ve sosyo-kültürel olarak anlamları, işlevleri ve bağlamları üzerine yoğunlaştıkları görülür. Bu yöne-

limler çerçevesinde sözlü olmayan davranışın etkileşim içinde sistematik olarak çalışılması 1960'larda başlamıştır. 1960 ve 1970 yılları arasında sözlü olmayan davranış üzerine yapılan çalışmalar daha çok tekil bir davranış ya da kanal üzerine yoğunlaşmış ve genellikle amaç bireysel ve grupsal farklılıkları belirlemek olmuştur. Zamanla kültürün, kişiliğin ve cinsiyetin etkisi araştırılmaya başlanmıştır.

Sözlü olmayan davranış gündelik sosyal etkileşim içinde merkezi bir rol oynar. Başkalarını anlama yetimiz ve başkalarına verdiğimiz tepkiler geniş ölçüde herhangi bir kişilerarası etkileşimde gösterimlenen sözlü olmayan davranışı efektif olarak kullanma yetimize bağlıdır/dayanır (Feldman ve diğerl. 1991: 329). Sözlü olmayan davranış sosyal iletişimin ve etkileşimin gidişatını ve anlamını biçimlendirir. Sözlü mesajların sözlü olmayan mesajlarla çelişmesi durumunda sözlü olmayan mesajlara daha çok güvenme eğiliminde olduğumuzu vurgulayan Burgoon ve diğerlerine göre sözlü olmayan iletişim her yerde ve her zamandadır; çok fonksiyonludur; evrimsel önceliği vardır; ontogenetik bir önceliği vardır; sözlü iletişimin dışavuramayacağı şeyleri dışavurma potansiyeline sahiptir ve tüm diğer ieltişim biçimlerinden daha güvenilir kabul edilir (Burgoon ve diğer. 1996: 3-7).

Sözlü olmayan davranışın iletişim içindeki işlevlerine odaklanmak öncelikli olarak iletişimin ne olarak tanımlanacağı meselesini gündeme getirmektedir. *Sözlü olmayan davranışların iletişim içindeki işlevlerinin* önemli olduğunu savunan Burgoon ve diğerlerine göre, bir davranışın iletişim olarak tanımlanması için iradi ve hedefli olmak zorundadır. Bu onu, enformatif, dışavurumsal, bildirici ya da önemsiz davranıştan ayırır. Bu iletişimin enformatif olmadığı anlamına gelmez. Tüm iletişim potansiyel olarak enformasyondur. Ancak her enformasyon iletişim değildir. Alıcı merkezli yaklaşıma göre, niyet ya da göndericinin farkındalığı önemsenmeksizin, alıcı tarafından mesaj olarak yorumlanan herşey iletişimdir. Buna göre, bir kişinin iletişimde bulunamazlığı söz konusu olamaz. Diğer bir deyişle her türden sözsüz davranış iletişimseldir. Göndericiyi esas alan yaklaşım alıcının rolünü göz ardı ederken, alıcı yaklaşımı da göndericiyi göz ardı ederek iletişimi alıcı üzerinden tanımlar. Daha doğru bir model olarak mesaj merkezli yaklaşım açısından ise, iletişimsel davranışlar sosyal olarak paylaşılan bir kodlama sistemi ortaya koyan ve bu niteliğe sahip davranışlardır. Bu davranışlar belirli bir amaçla

gerçekleştirilirler ve mevcut bir sosyal topluluğun üyeleri arasında düzenli olarak kullanılırlar, çoğunlukla niyetsel olarak yorumlanırlar ve uzlaşımsal olarak farkına varılan anlamlara sahiptirler. Tabii ki her davranışın niyetsel olması gerekmez; ancak iletişimsel nitelik taşımaları için gönderici tarafından niyetsel bir mesaj kodlanmak istendiğinde seçilirler ve alıcı tarafından da böyle algılanırlar. Mesaj merkezli yaklaşım kalıplaşmış alışkanlık hüviyetine bürünmüş davranışı iletişimin bir parçası olarak varsayar. En önemli nokta, bir davranışın iletişim olarak nitelenmesi için, iletişimciler tarafından belli bir anlamı ortaya koymak için sıklıkla seçilmeleri ve alıcıları ya da gözlemcileri tarafından belli bir maksadı olan anlamlı dışavurum olarak yorumlanmalarıdır (Burgoon ve diğer. 1996: 10-14).

Patterson'a (1991: 458-474) göre, sözlü olmayan davranış ile ilgili uyarım temelli olan modeller açısından bu davranışlar reaktif niteliktedir. Buna göre herhangi bir davranış, partnerin bir önceki davranışının bir ürünüdür. Bu yaklaşım bireylerin davranışlarının kendi bireysel amaç ve niyetlere bağlı olarak da ortaya çıkabileceğini göz ardı eder. Sözlü olmayan davranış ile ilgili işlevsel model ise, uyarımsal-tepkisel modellerden farklı olarak, bireyin mevcut etkileşimin işlevi ve amacı ile ilgili algısının uyarımdan daha önemli bir belirleyici olduğunu varsayar. Etkileşimsel davranışın gördüğü çeşitli işlevler ve amaçlar olabilir: Bilgi sağlamak, etkileşimi düzenlemek, yakınlığın dışavurulması, duygunun yönetimi, sosyal kontrol uygulamak, kimlik ya da imaj gösterimi ve çeşitli görevlerin yerine getirilmesi. Basitçe, erkek ya da kadın olmak, Batılı ya da Doğulu bir kültürde yaşıyor olmak, dışadönük ya da içe dönük bir kişi olmak tek başına bir kişinin bir başkasıyla nasıl etkileşeceğini belirlemez. Aynı şekilde durumsal sınırlandırmalar ya da ilişkiler de doğrudan etkileşim kalıplarını belirlemez. Tüm bu faktörler bir kombinasyon içinde, etkileşimin başlangıcı ve gelişimini belirleyen altta yatan mekanizmalar üzerinde etkilerini gerçekleştirirler. Bu mekanizmalar bireyin etkileşimden önce ve etkileşim sırasındaki davranışsal, psikolojik, bilişsel ve duygusal durumlardır. Diğer bir deyişle, kültür, cinsiyet, kişilik ve durumsal bağlam ve de etkileşimciler arasındaki ilişki, etkileşim ile ilgili davranışsal eylemleri, psikolojik uyarımları, düşünce ve duyguları etkiler. Tüm bu faktörler etkileşimin nasıl algılanacağını ve ne gibi işlevler göreceğini belirler.

Bu bağlamda sözlü olmayan bir davranış, ayrı ayrı kültürün, cinsiyetin vs. gibi faktörlerin etkileri açısından ayrı olarak ele alınamazlar. Çünkü davranış bu faktörlerin eşzamanlı kombinasyonel etkilerine bağlı olarak ortaya çıkan bir niteliğe sahiptir. Bu ortaya çıkan niteliliği, davranışın hem bir süreç hem de bir eylem olarak ele alınmasını zorunlu kılar. Davranıştaki kalıplaşma biçimsel değildir; tüm bu faktörlerin kombinasyonunun kalıplaşması biçimindedir.

Burgoon ve diğerlerine (1996: 158) göre sözlü olmayan iletişimin daha önceki yaklaşımlar tarafından iddia edildiği gibi söze eşlik etme ve destekleme işlevlerinin yanında ve ötesinde pek çok işlevi vardır. Buna göre sözlü olmayan iletişimin; mesaj üretmek ve işlemek; etkileşimi yapılandırmak; kimlik yaratmak ve yönetmek; izlenim biçimlendirmek; duyguları iletmek; ilişkileri tanımlamak ve yönetmek; diyalogları düzenlemek; izlenimleri yönetmek; başkalarını etkilemek; başkalarını kandırmak ve aldatmak gibi işlevleri vardır.[38]

Gerek sözlü olmayan davranış ve gerekse bedensel ifadelerle ilgili teorik olarak ortaya konan en kapsamlı ve bütüncül yaklaşım durumsal ve sosyo-kültürel bağlam yaklaşımıdır. Bu yaklaşımın teorik çerçevesini ortaya koyan en önemli isim Ray Birdwhistell'dir. Birdwhistell yeterli ve bütüncül bir teoriye ulaşmadan önce iletişim davranışının yapılandırılmasında çekirdek davranışı oluşturan biyolojik temelli evrensellikler aramış; insan etkileşiminde beden

[38] Sözlü olmayan iletişimin ele alınmasında tarihsel süreç içinde iletişim araçlarında meydana gelen değişimlerin göz önünde bulundurulması da bizce oldukça önemlidir. Bu bağlamda, sözlü olmayan iletişim sözlü, yazılı ve elektronik kültür ortmalarına göre farklılık gösterir. Bir toplumun görme, algılama, tanımlama ve anlamlandırma süreçlerine etki eden hakim iletişim araçları bedenin iletişim aracı olarak kullanılma biçimlerini belirler. Gerek sözlü ve gerekse yazılı ve elektronik iletişim araçlarının eşzamanlı olarak kullanıldığı çağımızda gündelik iletişim içinde bazen yazının bazen de elektronik iletişimin kodlama araçlarını kullanırız. Çoğumuz bedensel jestler yoluyla ifadelerimizi tırnak içine alırız, ifadelerimizin altını çizeriz. Şüphesiz elektronik iletişim, duygu ve düşüncelerin sembolik işaretler yoluyla dışavurulmasına imkan tanırken; bedensel dışavurumların çeşitliliği, yoğunluğu ve anlamı üzerinde kısıtlayıcı ve tektipleştirici bir etkiye neden olmaktadır. Bunun sonucu olarak karşımıza ifadesiz yüzler ve durağan, dışavurmak istediği duygu ya da düşünceyi sanal ortamda olduğu gibi üzerine emojiler iliştirilmeyi bekleyen bedenler çıkar. Sanal ortmanın sembolik dışavurum araçları yalnızca bedensel iletişimin canlı dinamiğine darbe indirmez; fakat aynı zamanda iletişimde bulunan bireylere sunduğu birkaç duygu ve düşünce ifadesi sembolü ile duygu ve düşüncelerimizin çokluğu, karmaşıklığı ve zenginliğini de ortadan kaldırır ve sonuçta kendimizi bir durum karşısında ya beğenme ya da beğenmeme işaretine basarken buluruz. Durumun ya da olayın ne olduğu önemli değildir; olay bir cenaze de olsa bunu ya beğenmek ya da beğenmemek zorunda bırakılırız.

davranışının rolünü araştıran etoloji ve karşılaştırmalı psikolojideki gelişmeleri yakından takip ettikten sonra şu sonuca varmıştır: eğer davranışı ikiye ayırarak, sosyal olarak kodlanmış ve fizyolojik olarak kodlanmış şekilde gözlemler, kaydeder ve analiz edersek, iletişimi ve sosyal etkileşimi anlayamayız.

Bedensel hareketlerin incelenmesinde devreye sokulan analitik ayrıştırmaları bütünleştiren Birdwhistell'in (1973: 187, 192-193; 1975: 52) yaklaşımına göre biyolojik ve sosyal sistemler etki açısından bir karşılıklılığa sahiptir. Bu karşılıklılık ilişkisinin temel nosyonu kinesics'tir. Kinesiks, belirli bir sosyal grubun etkileşim ve iletişim sistemleri ve süreçlerine katkıda bulunan, iletişimsel anlam ve kalıplaşmaya sahip bedensel hareketleri inceler. Kinesiks verisi öz davranışın gözlemlenmesinde elde edilmez. Sistematik sosyal etkileşimin bir ürünü olarak kinesik sistem sosyal bir sistemdir. Kinesik aktivite yalnızca kalıplaşmış değildir; fakat aynı zamanda bu kalıplaşma kültürden kültüre ve hatta alt gruptan gruba çeşitlilik gösterir.

Birdwhistell'in (1973: xi, 7, 49, 111, 128, 205) yaklaşımının temel iddiası beden hareketlerinin kültürel, kalıplaşmış, öğrenilmiş ve sosyal olduğudur. Buna göre, beden hareketi en yalın ifadesi içinde bir kültürde kalıplaşma gösteren öğrenilmiş iletişim formudur. Her toplumda, bir çocuk toplumun bir üyesi olmadan önce, toplumun iletişim sistemi ile ilgili kalıpları öğrenmek ve iletişim sisteminin içine entegre edilmek durumundadır. Bu yaklaşık 6 yaş civarında meydana gelir. Bedensel davranışın öğrenilen bir özelliğe sahip olması onun biyolojik temelini reddetmez; fakat asıl vurguyu bedensel aktivitenin dışavurumsal yönlerinden ziyade, insanlararasılığına yapar. Beden hareketleri yapısal olarak kalıplaşma özelliğine sahiptir. Bu bağlamda beden hareketleri ve konuşulan dil formları arasında gerekli ve yakın bir ilişki vardır. İletişim, kültüre içkin olarak kalıplaşmış ve sistematiktir. Bu şekliyle etkileşim halinde olan bir dizi alt sistemden müteşekkildir ki, görünüşü belirli bir etkileşimsel durumun kompleks taleplerine bağlı olarak belirlenir.

Birdwhistell'e (1973) göre sosyal davranış bağlamı dışında incelenemez. Beden hareketi fizyolojik yapıya dayanırken, bu davranışın iletişimsel yönleri sosyal ve kültürel deneyim tarafından kalıplaştırılır. Böyle bir davranışın anlamı kolayca ve basitçe jestler sözlüğünden bakılarak çıkarsanamaz. Ne de anlam atomistik olarak

belirli hareketlerin içinde yer alır. Anlam, yalnızca beden hareket sisteminin kalıplaşmış yapısının kendisini belirli bir sosyal durum içinde ortaya koyma şekli incelenerek çıkarılabilir. Örneğin gülme sosyal bir eylemdir. Ancak gülmenin anlamı bağlamsal olarak belirlenir. Dolayısıyla insan bedeninin gözlemlenen tüm değişimleri insani iletişimsel sistemi için eşit anlam ve öneme sahip değildir. Hangi belirli davranışların kalıplaşmış iletişimsel bir değere sahip olduğu ve yanlışsız bir şekilde çıkarsanabileceği, ancak davranışın iletişimsel bağlam içinde sistematik olarak incelenmesi ile belirlenebilir. Sistematik ve yapısallaştırılmış bir organizasyon olarak insani iletişim ile ilgili bir araştırma, toplumun organizasyonu ile ilgili yeterli bilgi elde etmeden önce başlamamalıdır. Eğer bir davranışın belirli bir elementinin sosyal anlamını tartışmak istiyorsak; mevcut sahnede uygun olan ya da olmayan davranışı ayırd etmek istiyorsak; üyeler arasında ne kadar bilginin geçtiğini tartışmak istiyorsak; etkileşimden etkili terapatik ve eğitimsel başarılar ortaya çıkıp çıkmadığını bilmek istiyorsak; söz konusu bu belirli etkileşimin diğer durumlarda katılımcılar üzerinde ne gibi etkiler yarattığını bilmek istiyorsak, belirli iletişimsel eylemlerin meydana geldiği sosyal bağlamın doğası ile ilgili bilgi sahibi olmak zorundayız.

Bağlamsal bir yaklaşım çerçevesinde beden hareketlerini ele alan Birdwhistell bu çalışma alanındaki temel problemlerden birinin iletişim tanımı olduğunu belirtir. Ona göre iletişim ve etkileşim eylem-tepki modeline indirgenerek analiz edilip tanımlanamaz. İletişim üzerine tartışanların büyük çoğunluğu kelimelerin üretimi ve onların uygun kullanımı ile ilgilenmişlerdir. İletişim, duygusal aktivite tarafından bozuma uğratılan mental aktivitenin bir sonucu olarak görülmüştür. Sorun iletişimin enformasyon teorisi açısından tanımlanmasıdır. Bu model, telegrafik sistemin, telefon ya da radyo mesaj sisteminin belirli yönleri için son derece uygundur; ancak, sosyal iletişim için uygun değildir. İletişim, bir kanalda meydana gelen bir şey değildir. Örneğin bizler yalnızca tek bir kanalı, yani akustik kanalı isole ederek ve ölçerek iletişimi inceleyemeyiz. İletişim, tüm duyumsal modalite kanallarının kullanıldığı bir sistemdir. Buna göre, iletişim, çeşitli kanalların ve onların söz konusu belirli durum için uygun olan kombinasyonlarının kullanıldığı devam eden bir süreçtir (1973: 12, 66-72).

Birdwhistell'e (1973: 33-34, 38, 80) göre, uzmanlar yüzyılı aşkın bir süredir dil ve beden hareketi ve bunların dışavurduğu kişilikler

arasındaki ilişkiyi incelemişlerdir. Onlar daha çok dışavurumsal davranış olarak beden hareketlerini isole edilmiş bir şekilde incelemişlerdir. Onların etnosentrizmi, atomismi ve biyolojizmi kültürlerarası çalışmayı desteklemekten ziyade imkansız kılmıştır. Varsayıma göre, tüm insanlar için karakteristik olan evrensel, çekirdek hareket kalıpları vardır. Tabii ki gayet açıktır ki, insan ortak somatik bir organizasyona sahiptir. Fakat 15 yıldır araştırıyor olmamıza rağmen, tüm toplumlarda aynı sosyal anlama sahip ne bir beden hareketine ne de bir jeste rastlamadık. Dolayısıyla, evrensel bir sembol olarak addedilebilecek bir beden hareketi ya da jest söz konusu değildir. Dünya üzerinde aynı anlama gelen ne sözcük ne de ses vardır; dünya üzerinde aynı tepkileri ortaya çıkaran beden hareketleri, yüz hareketleri ve jestleri de yoktur. Bir gülüş, bir toplumda arkadaşlığı, ötekinde ise utancı ortaya koyuyor olabilir. Eğer gülme her toplumda aynı anlama gelmiyorsa ve duygusal durumun doğrudan bir yansıması değilse, o zaman onu evrensel bir yüz ifadesi olarak tanımlayabilir miyiz? Bunu yaparız ancak yalnızca genel tanımlama düzeyinde, yani diyebiliriz ki, Homo Sapiens güler.

Genel olarak değerlendirildiğinde, Birdwhistell'e (1973: 187-190) göre beden hareketlerinin ele alınmasında yapılan yanlışlardan biri beden hareketinin daha ilkel ve dolayısıyla biyolojik doğaya daha yakın olduğunu varsaymaktır. Bazen bu varsayım çocuk davranışının yetişkin davranışına göre daha doğal olarak görülmesi şeklinde karşımıza çıkar. Bir diğer yanlış, okuma yazma odaklı bir kültürde yetişmenin bir getirisi olarak kelimelerin anlam taşıdığına inanmak ve sözlü olmayan davranışın yalnızca sözlü olanı nitelediğini ve tamamladığını düşünmektir. Bu varsayıma göre iletişim evreninin merkezinde sözcükler yer alır ve diğer iletişim sistemleri ona tabi olan alt sistemlerdir. Bir başka varsayım eğilimine göre de, bedenin bir parçası anlamı taşırken, öteki parçalar bu merkezi mesajı niteler ve tamamlar. Bu bağlamda, gözler, ağız, yüz, eller, duruş, omuzlar temel anlam taşıyıcıları olarak listelenirler. Bunu kabul etmek, dilin en önemli parçalarının isimler ve fiiller olduğunu kabul etmek gibi olur. Diğer bir sorun da kaynak kişinin beden davranışı ile ilgili analitik çıkarım ve açıklamasıdır. Kişiler farkında olmadan bu tür davranışları öğrenirler. Bir kaynak kişi bir kültüre bakışta bir pencere olarak kullanılmalıdır. Kaynak kişi kullandığı iletişim sistemine bağlı bir kişidir; bunun objektif yorumlayıcısı değildir. Kaynak

kişinin kendi davranışıyla ilgili açıklamasının kendisi bir davranıştır; bu tür açıklamalar veridir, kanıt değildir.

Bütüncül ve etkileşimci yaklaşımı savunan Hinde'e (1975: 113-118) göre tüm dışavurumsal hareketler ve bedenin tüm karakteristikleri doğa ve çevre ilişkisine dayanır. Genler, yalnızca çevre ile etkileşim yoluyla canlı bir varlık yaratır. Doğa ya da çevre tek başına hiçbir şey değildir. Dolayısıyla bu noktada genetik olarak belirlenmiş ve kültürel olarak belirlenmiş davranış arasında ayrıştırma yapılamayacağı gerçeği ortaya çıkar. Davranış kalıpları, doğumdan önce başlayan, organizma ve çervre arasındaki etkileşimin bir sonucudur. Öğrenilmiş ve genetik olarak aktarılmış olma dikotomisi tüm deneyimlerin öğrenilmiş olarak varsayma ya da öğrenmenin genlerden bağımsız olması gibi bir yanlış anlamaya neden olur. Organizmalar dünyaya tabula rasa olarak gelmez; fakat bazı şeyleri değil bazı şeyleri öğrenme yatkınlığı ile gelirler. Kültürler arasındaki benzerlikler ille de hareketlerin deneyimden bağımsız olarak genetik olarak belirlendiği anlamına gelmez. Organizma ve çevre karşılıklı etkileşim içindedir.

Poole (1975: 94-95, 101-102) ise, bedensel dışavurumların ve beden hareketlerinin analizinde bireyselliğin ve bireysel bağlamın da önemli olduğunu vurgular. Buna göre, anlamı yaratan belirli bir bağlamdaki bireyin dışavurumudur. Her bedenin yorumlanması kendine özgü olmalıdır. Bunun için, herşeyden önce her iletişimin belirli olduğunu kabul etmeliyiz. İkincisi bireysel dışavurumlar belirli bir tarihsel ve etik bağlam içindeki eyleme biçimi olarak çalışılmalıdır. İşte bu belirli tarihsel ve etik bağlamdan ve onun içindedir ki birey kendi bedeninin imkanlarını elde eder. Bu bağlamda, özelde bir beden tarafından dışavurulmayan bir beden aktivitesi yoktur. Belirli tarihsel ve etik bağlam olmaksızın hiçbir beden aktivitesi bir anlam ve öneme haiz değildir. Bağlam, dışavurumsal beden aktivitesine belirli bir içerik-anlam verir; fakat bu belirli anlam yalnızca vurgulayıcı olarak anlamlı-önemlidir; farklı tarihsel ve etik bağlamlarda belirli içerik-anlam farklı olacaktır.

Beden hareketleri ve yaygın olarak bilinen adıyla jestler konusunda yapılmış pek çok çalışma olmakla birlikte, bunlar içinde *jestlerin intersubjektif ve bedenlerarası yönünü* ele alan K. Young'ın fenomenolojik çalışması oldukça dikkat çekicidir. K. Young'a (2011: 60-64) göre, eylemler hiçbir şekilde anlamdan önce gelmezler. Çünkü beden, ha-

reket yollarını farklılaştırmayı maddesel dünyanın nesnelerinin, eylemlerinin anlamıyla bağlantıya geçerek öğrenir. Bu bağlamda jest yalnızca nesneyi gösterimlemez; jest dinamik bir kalıptır, bir eylem, beden ve şeyler arasındaki ilişkinin açımlanmasıdır. Bu ilişki fenomenolojistlerin yönelimsellik dedikleri şeydir. Bir kere ben dünyanın içine girdiğim zaman bu şeyler dünyasını oldukları gibi idrak edemem; ben yalnızca bir yönü görürüm. Perspektif dünyaya içkin değildir; perspektif benim bedenleşmemin gerçekliği tarafından ortaya çıkar. İkonik ve metaforik jestler sözcüklerle bağlı olduğu için, jest teorisyenleri onları tıpkı dil gibi iletişim kurmak için üretiyormuşuz gibi temsili yönelimsellik örnekleri olarak karakterize etmişlerdir. Aynı zamanda bu teorisyenler jestleri motor yönelimsellik örnekleri olarak görmeye karşı çıkar. Jestler yalnızca görsel temsiller değillerdir; onlar aynı zamanda motor yönelimsellikle ilgili dokunsal-kinestetik hareketlerdir. Motor yönelimsellik temsili yönelimsellik olmaksızın devam edebilir-fakat konuşma onun hakkında o sırada düşünmemi gerektirir. Jest yapmak ise öyle değildir. Sözcükleri hatırlama yetimiz söz konusu iken jestler için aynı durum söz konusu değildir. Yaptığımız jestleri hatırlayamayız. Senin jestlerin senin içindir benim için değil; senin konuşurken aklındaki sanat nesnelerle bedenleşmiş bağlantındır.

K. Young'a (2011) göre, jestler temsili yönelimselliğin ürünleri değil; motor yönelimselliğin ürünleridir. Jestler intersubjektivite/bedenlerarasılık ortaya koyar; ki bu da iletişimi mümkün kılar; ancak özneler arasında bir iletişim başlatmaz; yerine bu iletişime dayanırlar. Bir kere kişi jest yaptığında onun subjektivitesi artık beni onun bedeninde gizlenmiş bir giz olarak çarpmaz; fakat görülür bir niyet/yönelim olarak bana gelir. Young, motor yönelimsellik olarak jest yaklaşımını ayna nöron mekanizmasının verileriyle destekler. Buna göre, insanlarda jest algısı için bir ayna nöron sistemi vardır. Bu sistem içinde, ayna nöronal tepki, ben hareket etmeyi düşündüğümde, kendimi hareket ediyormuş gibi hayal ettiğimde, bir başkasının bir şeyi yaptığını düşündüğümde, aktive olur. Bu aktivasyon bedenimizin karşımızdaki kişinin bedeni gibi hareket etmesine neden olur. Bizler hiçbir tepki vermesek bile ayna nöron tepkisi bizde karşımızdaki kişinin izi olarak kalır. Bu noktada biz ve karşımızdaki kişi ayrı subjektiviteler ve bedenler olarak değil; bedenlerarasılık olarak varoluruz. Ayna nöronlar, Ponty'nin yarım asır önce fenomenolojik

olarak belirttiği şeyi ortaya koyar: benim yönelimselliğim başkası tarafından kolonize edilir. Ayna nöronlar, bedenlerimizin, oluşturucu bir farkındalık olasılığından önce gelen bir bedenlerarasılığımızı devam ettiren bir varoluşa, katıldığı kişi-dışı bir sürecin işaretleridir. Benim bir başkasının kişi-dışı süreçlerine erişimim, benimkilere erişmemden daha problematik değildir. Başkasını yazmak için dışardan kişinin içini okumam gerekmez. Jest alanı kinestetik düşünme alanıdır. Jestlerin motor yönelimselliği yoluyla ben kendimi birliktelikle bedenleşmiş motor bir projeye bedensel olarak katılan bir gözlemci olarak bulurum. Bedenlerarasılık başkasını bana ulaşılabilir kılar çünkü ben bedensel olarak anlam yapımına katılırım. Benim öz farkındalığım kendine transparan olmaktan uzak olarak, hem bana bulanık hem de beni algılayana kısmen transparandır. Benim jest yapmam subjektivitemi bir başkasına açmam değildir; daha çok, ben jest yaptığımda benim subjektivitemin bir parçası bana örtük olduğu gibi, karşımdakine de o oranda transparandır. Jestler bizim bedenlerarasılığa katılımımızı ortaya koyar.

Bağlam merkezli bir yaklaşım çerçevesinde bir dışavurum aracı olarak bedenin çalışılması zamanla bu çalışma alanının sorunlu konusu olarak duygu dışavurumlarının da farklı bir açıdan ele alınmasını sağlamıştır. Birdwhistell gibi antropoloji kökenli uzmanlar bağlamsal yaklaşımı daha çok beden hareketlerinin analizinde uygularken; iletişim üzerine yoğunlaşan uzmanlar bağlamsal perspektifi duyguların dışavurumu ile ilgili evrenselci yaklaşıma meydan okumak için kullanmışlardır.

Duygusal dışavurumun bağlamsal analizini esas alan yaklaşıma göre, duygusal dışavurumlar tarihsel ve sosyo-kültürel bağlamdan ayrıştırılamazlar. Duygusal dışavurumun sosyal bağlama gömülü oluşu, bu dışavurumların aynı zamanda hem bizim ne hissettiğimiz ile ilgili görülür belirtiler ve hem de bizim muhtemel eylemlerimiz ile ilgili başkaları için sosyal sinyaller olarak çifte bir işleve sahip olduklarını ortaya koyar. Bu yaklaşımı benimseyen Saarni ve Weber'e (1999: 73-74) göre, duygusal-dışavurumsal davranışımız çok boyutluluğa sahiptir ve dolayısıyla böyle bir davranışın analizi en azından şu iki boyutu ele almak durumundadır: Dışavurumsal davranış tarafından ortaya konan duygusal deneyimin anlamı ve müteakip sosyal etkileşim için sosyal olarak anlamlı işaret. Duygusal-dışa-

vurumsal davranışın fonksiyonları kültürel duygu etnoteorilerine göre çeşitlilik gösterebilir.

Duygusal dışavurum ile ilgili en radikal görüş Fridlund tarafından ortaya konmuştur. Fridlund, duygu ve yüz ifadeleri arasında doğrudan bir ilişki olduğu görüşünü reddeder. Ona göre, duygu dışavurumu ve özellikle gösterimleme kuralları kavramı, Ekman, Friesen ve Izard tarafından önerilen iki-faktörlü modelin tipik bir ürünüdür. Bu model, genetik temelli yüzsel affect program ve duygu dışavurumu ile ilgili içselleştirilmiş sosyal eğilimler arasında bir dikotomiye dayanır. Bu modele göre duygular doğuştan-kalıtsaldır ve onlar yüz gösterimleme biçimleri olarak otomatik biçimde dışavurumlara sebebiyet verirler; ancak insanların gerçek duygularını gizlemek ya da dönüştürmek istedikleri sosyal durumlarda bilinçli olarak düzenlendikleri zaman hariç olmak üzere. Bu nedenselliğin bir sonucu olarak, hissedilen ya da otantik yüzler ile yanlış ya da sosyal yüzler arasında bir ayrım yapılmaktadır. Buna karşı olarak Fridlund'a göre, insanlar belirli sayıda temel duygularla sınırlanmayan geniş çeşitlilikte yüz gösterimlemeleri ortaya koyarlar. Fridlund'un önerdiği davranışsal ekoloji görüşüne göre, ne temel duygular vardır ne de onların temel dışavurumları bundan ziyade yüz gösterimlemeleri niyete ve bağlama özgüdür (Fridlund 1994: 139; Manstead ve diğer. 1999: 296-296).

Fridlund'un yaklaşımının en önemli iddiası duyguların yüz ifadelerinin belirleyicisi olmadığıdır. Fridlund'a (1994: 130) göre, bir kişinin bir duygu içinde olup olmadığını yargılayacak geçerli bir kriter söz konusu değildir. Zaten duygunun nasıl tanımlanacağı ile ilgili bir uzlaşım da söz konusu değildir. Kişisel ifadeler güvenilmezdir ve davranışsal ölçümler de ancak dolaylı olarak duygu ile ilgili bir sonuca ulaşmak için kullanılabilir. Yüz ifadeleri temel olarak sosyal iletişim araçlarıdır. Bu ifadeler mevcut bir sosyal etkileşim içinde, mevcut durum içinde ne yapacağımız ya da başkalarının ne yapmasını istediğimizi, yörüngemizi/gidişatımızı işaret eden deklarasyonlardır.

Manstead ve diğerlerine (1999: 297-299) göre, Fridlund'un bakış açısı, davranışsal gösterimlemeleri statik, sabit eylem kalıpları olarak ele alan ve davranışın biçimlendirilmesinde gözlemcilerin rolünü göz ardı eden etolojik açıklamalardan ayrılır. Onların yoğunlaşma noktası, tek taraflı bir sosyal etkileşimin öznesi olarak gönderici-

nin üzerineydi. Halbuki Fridlund'a göre etolojik kanıtlar davranışsal gösterimlemenin evriminde başkalarının gösterimlemelerinin önemli bir rol oynadığını gösteriyordu. Fridlund etkileşimsel bağlamın yüz ifadeleri üzerinde etkili olduğunu belirtmenin yanında, kişilerin tek başına iken de bu ifadeleri yapmaları ile ilgili olarak, kişilerin bütünüyle yalnız oldukları bir durum söz konusu olmadığını, çünkü içsel ya da özel bir kendilik olmadığını belirtir. Ona göre bizler her zaman sosyal çevremizden etkilenmekteyiz. Bizler fiziksel olarak yalnız olabiliriz; ancak mental olarak bu söz konusu değildir. Bizler kendimizi etkileşimciler olarak görürüz ve başkaları varmış gibi eylemde bulunuruz. Başkalarının olduğunu hayal ederiz, ya da insan olmayan canlıları ya da nesneleri etkileşimci olarak varsayarız. Ona göre en yalnız olduğumuz durum bile son derece sosyaldir.

Duyguların dışavurumunu belirleyen sosyo-kültürel bağlam olmakla birlikte; bağlamsal parametreler kendi içinde duygusal dışavurumlar üzerinde belirleyici bir etkiye sahiptir. Bu bağlamda grup üyeliğinin bağlamsal bir faktör olarak duygu dışavurumunu şekillendirdiğini belirten Kirouac ve Hess'e (1999: 183-189) göre, duygu dışavurumları gönderici ve alıcı arasındaki sosyal ilişkiye bağlı olarak değişebilir. Etkileşimde bulunan partnerler arasındaki sosyal ilişkilerin önemli bir elementi de ait oldukları sosyal gruptur. Bu bağlamda, sosyal güç, cinsiyet ya da kültürel arkaplan gibi belirgin karakteristikler tarafından tanımlanan belirli bir grubun üyesi olmakla ilişkili sosyal rol beklentileri duygusal dışavurumları etkiler. Sosyal grup üyeliği hangi olay tiplerinin belirli duyguları ortaya çıkardığı üzerinde etki eder. Aynı şekilde grup üyeliği belirli bir duygunun belirli bir bağlamda belirli şekilde gösterimlenmesinin uygun olup olmadığı üzerinde etki eder. Hangi dışavurum modlarının izin verildiği hangilerinin ise kimler için uygunsuz olduğu da sosyal grup üyeliğine göre çeşitlilik gösterir. Göndericinin kadın ya da erkek ya da belirli bir etnik grubun üyesi olduğunu bilmek, bağlama uygun gösterimleme kuralları ile ilgili bilgi ile birlikte söz konusu grubun üyelerinin duygusal stili ile ilgili stereotipik bilgi sağlar. Duygu normları grup üyeliğinin bir fonksiyonudur.

Duygusal dışavurumların sosyal statü ve cinsiyete göre farklılık gösterdiğini belirten Lafrance ve Marvin'e (1999: 50-51) göre, güçlü statüye sahip olan kişiler diğerlerine göre kurallara daha az uymak

durumundadır. Özellikle daha az güçlü konumda bulunan kişiler daha güçlü kişiler karşısında daha çok gülümsemekle yükümlüdürler. Bu durum kadınların erkeklere göre daha çok gülümsemek durumunda olmasında da geçerli olabilir. Gerek kadınların gerek daha düşük statüde bulunan kişilerin daha çok gülümsemek durumunda olması, çeşitli kültürel, durumsal ve kişisel durumlarda kişilerin uymak durumunda oldukları gösterimleme kurallarından kaynaklanmaktadır. Duruma bağlı olarak gösterimleme kuralları, belirli bir duygunun dışavurulup dışavurulmayacağını ya da ne derecede dışavurulacağını belirler. Bu, hissedilen bir duygunun nötralize edilmesi, nitelendirilmesi ya da modüle edilmesi yoluyla ya da hissedilmeyen bir duygunun canlandırılması yoluyla yapılabilir.

Hem duyguların hem de sosyal bağlamın dışavurumdaki belirleyiciliğinin birlikte esas alınması gerektiğini savunan Manstead ve diğerlerine (1999: 305-310) göre, tüm bu bulgular sonuç olarak ortaya koymaktadır ki, hem duygusal hem sosyal bağlamsal faktörler yüz hareketini belirleyebilir ve dolayısıyla bu noktada duygusal dışavurum görüşü ile davranışsal ekoloji görüşünün birbirini karşılıklı olarak dışlaması gerekmez. Yüz hareketlerinin hem duygusal hem sosyal işlevleri vardır. Yüz hareketlerinin belirleyicileri ile ilgili yapılan çalışmalar göstermektedir ki, sosyal bağlamdaki ve duygudaki varyasyonlar yüz hareketlerinde değişim yaratır. Yüz hareketleri, içinde meydana geldikleri duygusal ve sosyal bağlam tarafından oluşturulan kompleks faktörler tarafından belirlenir. Bu noktada, duygu bir faktör, kültürel gösterimleme kuralı bir başka faktör, iletişimsel neden bir başka faktör olabilir. Yüz temel duyguların yansımaları değil; fakat ötekiler açısından bir kişinin psikolojik statüsü ile ilgili bilgi taşıyıcılarıdır. Bu psikolojik statüler tekil bir duygu, tekil bir neden olarak görülmemeli; yerine iletişim nedenlerinin, eylem niyetlerinin ve duyguların bir karışımı olarak görülmelidir.

Görüldüğü gibi bedensel dışavurumların ve bedenin bir iletişim aracı olarak yeterli bir analizi için ne tek başına bedenin fizyo-biyolojik ve nörolojik yapısını ne de sosyo-kültürel ve durumsal bağlamından soyutlanmış iletişimi bilmek yeterli değildir. Bedensel dışavurumlar öncelikli olarak ortaya çıktıkları sosyo-kültürel ve durumsal bağlamların içine konulmak ve ardından organizma ve çevre ilişkisi ile etkileşimini esas alan bir yaklaşımla bütüncül olarak ele alınmak zorundadırlar. Diğer bir deyişle, tıpkı tüm kültürel

unsurların bağlamsal olarak ortaya çıkan performanslar olmaları gibi, bedensel dışavurumlar da durumsal iletişim ve etkileşimin değişkenlerine bağlı olarak biçim, içerik, anlam ve işlev kazanan eylemler, süreçler ve olaylardır. Durumsal bağlamın değişkenlerinden soyutlanarak analiz edilen her bedensel dışavurum yanlış anlaşılmaya mahkumdur.

BEDENLEŞME DENEYİMİNİN KAYIP HALKALARI DUYULAR ve DUYGULAR

DUYULAR

Duyular bedenleşme deneyiminin asli yönünü oluşturmakla birlikte, Kartezyen düşüncenin önceledigi akıl karşısında bedenin güvenilmezliği çerçevesinde değerlendirilmişlerdir. Batı düşünce geleneği içinde akıl ve beden ayrışmasının beden tarafında konumlandırılan duyular ilk olarak Yunan filozofları tarafından aldatıcı ve güvenilmez olarak tanımlanmıştır. Bu düşünce geleneğine göre, duyular insanlığın hayvanlarla ortak olarak paylaştığı bir yön olmakla birlikte insanın ayırıcı karakteristiği değildirler. İnsanı insan yapan ve onu *üstün* konuma yerleştiren özelliği akıldır ve bu noktada duyular şeyleri ortaya koyarken, akıl daha üstün bir gerçeklik olarak fikirleri ortaya koyar. Duyular ve akıl arasındaki fark, görünüş ve gerçeklik arasındaki farka tekabül eder. Sokrates'in düşünce geleneği bütünüyle bu anlayışa yaslanırken; Aristo duyuları hiyerarşik bir sıralamaya sokar. Buna göre, görme, işitme ve koklama insanidir; fakat tat alma ve dokunma hayvanidir. Kendini yüzyıllarca devam ettiren bu hiyerarşi Hegel'in hiyerarşisi ile yakın benzerlikler ortaya koymaktadır (Synnott 1993: 129-132).

Erken Hristiyanlık döneminde duyular İsa'nın yaşamına paralel bir öneme sahip olmuştur. Synnott'a (1993: 133-138) göre, İsa'nın yaşamı açları doyurması, hastaları iyileştirmesi, ölüleri diriltmesi ve suyu şaraba dönüştürmesi açısından duyumlar ve insan yaşamı ile ilgili olumlu bir tavır ortaya koymuştur denilebilir. Bu bağlamda İsa, insanın yeme, içme, sıcaklık ve rahatlık gibi duyumsal ve fiziksel ihtiyaçlarını geçerli, doğal ve normal algılamıştır. Fakat İsa aynı zamanda tıpkı bedenle ilgili olduğu gibi, duyumlarla ilgili de uyarıda bulunur: "eğer gözün inancını kaybetmene neden oluyorsa onu at gitsin! Cehennemde yanmaktansa iki göz yerin etek gözle hayatına devam etmen daha hayırlıdır" (Mathew 18: 9). İsa'nın kendi yaşamı fiziksel ve duyumsal bir mahrumiyet idi. Ancak İsa'dan sonra

örneğin Aziz Paul Hristiyanın duyumlarını öldürmesi gerektiğini salık veriyordu ve aynı zamanda onlara bedenlerini nasıl öldüreceklerini öğretiyordu. Rönesans'tan sonra duyumlarla ilgilenmek daha az ahlaki, daha pratik, daha epistemolojik ve daha bilimsel hale geldi.

Aydınlanma ile birlikte duyular teolojik ve allegorik yorumlamadan ziyade artık bilimsel ve felsefik araştırmanın konusu haline gelmiştir. Ancak Descartes'ın düşüncesi içinde duyusal deneyim güvenilmez ve aldatıcı olarak görülmüş ve aklın dünyası ile duyuların dünyası arasında kesin bir ayrım konulmaya çalışılmıştır. John Locke ise, tüm fikir ve düşüncelerin duyusal deneyim yolu/aracılığıyla akla ulaştığını ileri sürmüştür. Buna göre, düşünce yoluyla bir kişinin varlığını teyid için, kişi öncelikle söz konusu kişinin duyular yoluyla varlığını deneyimlemek zorundadır. Ancak hem Descartes hem Locke için duyular safi fiziksel mekanizmalardır. Bu anlayış neredeyse günümüze kadar gelen bilimsel duyu anlayışının temelini oluşturmuştur (Classen 1993: 4).

Yine de Batılı bilimsel düşüncenin bütünüyle duyuları yok saydığı söylenemez. Çünkü aklın öncelendiği bu rasyonellik anlayışının dayandığı duyu görsel duyudur. Mellor ve Shilling'e (1997: 6) göre, görmeyi anlama ve akıl ile birleştiren bu yaklaşım bize özelde Batılı felsefenin ve genelde sosyal bilimlerin çoğunlukla bedenleşme ve kültür arasındaki ilişki ile ilgili neden yetersiz bir analiz sunduğu ile ilgili bir fikir verir. Bu Batılı gelenek bize bilginin geçerli kılınma ve üretilmesinde geleneksel anlayış yollarının altında yatan varsayımları görmemizi sağlaması açısından önemlidir. Bu bağlamda, görme ve kısmen sese atfedilen rasyonel niteliklerden farklı olarak, koklama, tatma ve dokunma duyuları çoğunlukla Batı düşüncesi içinde doğal, fiziksel, irrasyonel, duyusal, duygusal, hayvani ve erotik gibi sözcüklerle tanımlanan bedensel ihtiyaç ve hazlarla ilişkilendirilmiştir (Neustadt 1994: 185).

Duyuların Bilimsel Olarak Analizi (Başlangıçtan Duyusal Dönüş Hareketine Kadar)

Duyuların bilimsel olarak incelenmesi 19.Y.Y'da fiziksel antropoloji kapsamında başlamıştır. Duyuları sosyal yönlerden değil fakat fiziksel bir yaklaşım çerçevesinde ele alan antropologlar için en önemli motivasyon kaynağı insanların farklı ırksal tiplere ait olarak

sınıflandırılması ilgisiydi (Synnott & Howes 1992). Tabii buna eşlik eden bir diğer neden, Avrupalıların akıl ve mantık ile, Avrupalı olmayanların da beden ve duyularla ilişkilendirilmesi idi. Antropologlar da buna kanıt arıyordu. İlkel insanların beden parçalarının her ölçülmesi ve her duyusal duyarlılıklarının kaydedilmesi eylemi içinde antropologlar kendilerini rasyonel Avrupalılar olarak, inceledikleri insanları da vahşi olarak inşa ediyordu. Görme ve işitme geleneksel olarak entellektüel aktivite ve uygarlaşmış davranış ile bağlantılanırken; tatma, dokunma ve koklama hayvanlıkla ilişkilendirildi ve ilkel-vahşi insanların daha düşük hayvani ve ilkel duyuları tercih ettiği varsayıldı. Örneğin Lorenz Oken duyuların ırksal hiyerarşisini kurmaya çalışmıştır. Bu şemada Avrupalı "göz adamı" olarak hiyerarşinin tepesindeydi; onu Asyalı "kulak adamı", Kızılderili "burun-adamı", Avustralyalı "dil-adamı" ve en aşağıda da Afrikalı "deri-adamı" vardı (Classen 1997: 405). Bunun ortaya koyduğu sonuca göre, duyular üzerine fazladan harcanan enerji doğal olarak entellektüel hassaların zarar görmesine neden olmaktaydı (Howes 2003: 3-5; Synnott 1993: 145-146).

19.Y.Y'ın sonları ve 20.Y.Y.'ın başlarında antropologlar, farklı insanlar arasında belirledikleri duyusal farklılıkların ırksal olarak doğuştan mı geldiği yoksa çevresel faktörlere mi bağlı oldukları soruları üzerine yoğunlaşmaya başlamıştır. Bu sorgulamanın neticesinde pek çok kişi, çevresel faktörün etkisi üzerine eğilmiştir. Ancak, duyusal farklılıkların doğası açısından sosyal ve kültürel olduğu görüşünün ciddi bir dikkati üzerine çekmesi için 1930'ların beklenmesi gerekmiştir. Bu görüşe işaret eden antropologlar, çağdaş eğilim olarak duyuların göz ardı edilmesine ve yalnızca görsel ve işitsel fenomenlere odaklanılmasına karşı durmuştur.

Duyu antropolojisi alanının en önemli isimlerinden biri olan David Howes'a (2003: 10-11) göre, bu süreçte bazı antropologların duyu deneyiminin kültürel kalıplaşmaları üzerine eğilmesi oldukça önemli bir açılım sağlamıştır. Bu kapsamda, 1935'te Margaret Mead, Papua Yeni Gine-Arapesh ile ilgili çalışmasının neticesinde, dokunsallık duyusunun onların ilkel doğalarından ya da fiziksel çevreden kaynaklanmadığını; fakat doğrudan onların sosyal değerleri ve pratikleriyle ilişkili olduğunu tartışmıştır (Mead 1956: 39-41). Mead aynı zamanda, Bali karakter formasyonu ile ilgili araştırması

sırasında gözlemlediği ve sözel öğrenmeden farklı olarak "kinestetik öğrenme" kavramının geliştirmiştir (Mead & Bateson 1942).

Howes'a (2003) göre, 1950 ve 1960'lı yıllarda duyuların çalışılmasına gösterilen antropolojik ilgi kısmen zayıflamıştır. Duyuların çalışılması, ırksal tip kategorizasyonlarına yakın olması nedeniyle dezavantajlı bir durum arzediyordu. Dönemin asıl ilgi konuları, sosyal sistemler, akrabalık terminolojisleri ve politik yapılardı. Bu dönemdeki duyu çalışmalarının en dikkat çeken özelliği araştırmaların görme ve işitme üzerine odaklanmasıdır. Howes'a göre bu indirgeme ve daralma kısmen, görme ve işitmenin en az subjektif özellik gösteren duyular olduğu ve dolayısıyla da bilimsel araştırma için en uygunu oldukları varsayımına dayanmaktadır. Bu daralmayı destekleyen bir diğer faktör de yalnızca bu iki duyunun kayıt altına alınabilmesiydi. Kamera ve fonografların antropolojik veri toplama işine dahil edildiği bu süreçte kullanılan teknik imkanlar diğer duyusal fenomenlerin dışarıda tutularak kültürlerin safi görsel ya da işitsel olarak gösterimlenmesine neden olmuştur. Antropologlara göre, kokular rahatsız edici olabilirdi, dokunma etkileşimsel ve kişisel; görüntüler ve sesler ise onları üreten kişilerden mekanik olarak ayrılabilir ve gözlemcinin iradesine göre kontrol edilebilirdi.

Bu süreçte bilginin antropolojik dilbilimi, etnomüzikoloji, sanat antropolojisi ve görsel antropoloji içinde sistematize edilmesi, duyusal dışlayıcılık pahasına, farklı kültürlerin işitsel ve görsel formları ile ilgili pek çok değerli görü ortaya çıkarmıştır. Bu dönemin antropologları açısından duyusal farklılık sorunu ve duyusal kalıplaşmalar merkezi odak noktasını oluşturmuştur. 1960'larda duyuların araştırılmasına en büyük katkıları sağlamış olan kişiler Marshall McLuhan, Walter Ong ve Edward T. Hall olmuştur.

Marshall MacLuhan duyularla ilgili bir çerçeve ortaya koyarak iletişim araçlarının duyular üzerindeki dönüştürücü etkisi üzerinde durmuştur. Ona göre esas değişim yazının icadı ile meydana gelmiştir: "Yazılı olmayan toplumlarda sosyal ve duyumsal oryantasyonun hakim organı kulaktı-işitme inanmaktı. Fonetik alfabe kulağın sihirli dünyasını gözün nötral dünyasına teslim olmaya zorladı...Yazının icadına kadar insan akustik bir ortamda yaşıyordu..." (McLuhan & Fiore 1967: 44). İkinci duyusal değişim matbaanın icadıyla, üçüncüsü ise radyonun icadıyla meydana gelmiştir. Kaz

tüyü kalem, makineler ve elektrik enerjisi yalnızca uygarlığımızı değil; aynı zamanda duyusal sistemlerimizi de dönüştürmüştür ve bizi radikal bir şekilde yazılı olmayan, görsellik öncesi kültür ve duyumsal perspektifinden farklılaştırmıştır. "Herhangi bir icad ya da teknoloji fiziksel bedenimizin bir uzantısı ya da bir uzuv yitimidir" (McLuhan 1965: 45). McLuhan duyulara bazı karakteristikler atfetmiştir. Buna göre, görsellik doğrusallık ve nötrallik ile ilişkilendirilirken, işitsellik çok boyutluluk ve duygusallık ile ilişkilidir.

McLuhan'ın çevresindeki uzmanlar onun fikirlerini daha da geliştirmiştir. Bu kapsamda, Walter Ong (1967, 1977), iletişim araçlarının değişimi açısından duyumsal değişiklikleri ele alır. Ong, duyumların neotik ekonomisi adını verdiği bir lineer mod içinde tanımlar. Ona göre bu neotik ekonomi hem kültürler arasındaki farklılıkları hem de zamansal süreçte meydana gelen duyumsal değişimleri gösterir. Ong'a göre duyuların neotik ekonomisi şöyledir: Dokunma, Tatma, Koklama, İşitme ve Görme.

Gerek McLuhan'ın gerekse Ong'un yaklaşımları çağdaş duyu uzmanları açısından yetersiz kabul edilmekte ve eleştirilmektedir. Howes'a (2003: xix, 13, 15) göre, duyuların ele alınmasındaki en büyük tehlike onların izole olarak çalışılmasıdır. Böyle yapıldığında duyusal anlam etkileşimi-dokunma ve tatma, ya da işitme ve koklama arasındaki ilişkilendirmeler- ve duyusal bağlantıların sosyal bağlantıları dışavurduğu tüm yollar kaybedilir. McLuhan ve Ong pek çok çalışmaya ilham kaynağı olmuş olsa da, teorilerini kültürler arasında test etmemişlerdir. McLuhan'ın çalışması duyusal deneyimin diğer çeşitli boyutlarını yok sayma eğilimi gösterir. Ayrıca onun teorisindeki zayıflık yazı teknolojisine sahip olmayan tüm toplumların "sözlü toplumlar" ve "kulağın tiranlığına tabi" olarak sınıflandırılmasıdır.

Çağdaş duyu antropolojisini bir diğer önemli ismi olan Constance Classen'e (1993: 5-6, 121-122) göre, Batılı antropologlar diğer kültürlerin kozmolojilerini anlamak için iki duyusal paradigmayı kullanma eğilimi gösterir: görsel ve işitsel. Bu anlayıştan hareket edildiğinde Batılı duyusal düzen bütünüyle görselliğe indirgenmekte ve bu duyusal düzenin diğer yönleri göz ardı edilmektedir. Bunun beraberindeki eğilim de yazılı olmayan tüm toplumların işitsel olarak tanımlanmasıdır. Ancak, görsel yazım teknolojisine sahip olmayan toplumların otomatik olarak kulak-merkezli oldukları yönünde ke-

sin bir durum söz konusu değildir. Sözlü kültürlerde sanıldığından çok daha detaylı ve zengin duyusal ayrımlar söz konusudur. Örneğin incelediğimiz üç kültür de sözlü kültürdür; fakat her biri de farklı dünya anlamlandırma yoluna sahiptir. Örneğin Tzotzil toplumu kozmosu ısı ile, Ongee toplumu koku ile, Desana toplumu renk ile düzenler ve anlamlandırır.

Duyusal farklılık sorunu üzerine eğilen Edward T. Hall'a göre, farklı kültürden olan insanlar yalnızca farklı diller konuşmazlar; fakat daha önemli olarak oldukça farklı duyusal dünyalarda ikamet ederler; örneğin Araplar Amerikalılardan daha çok koku ve dokunmayı kullanır. Ona göre insan evrimi burundan göze doğru gerçekleşmiştir (1966: 2-3).

1970'li yıllarla birlikte, daha önceki dönemin katılımlı ve duyusal olarak kültürlerin anlaşılması eğilimi, yerini bir metin olarak kültülerin okunması yaklaşımına bırakmıştır. "Metinsel devrim-dönüş" olarak Cliffor Geertz önderliğinde ortaya çıkan bu teorik yaklaşım esasen kültürün onları deneyimleyenler için okunması fikrine dayanıyordu.

Kültürün bir metin olarak yorumlanmasına dayanan bu yaklaşım Howes (2003: 17-21) açısından, daha duyular meselesine gelmeden önce, başlı başına problematiktir. Çünkü, her kültürel unsur yazılı bir metin değildir; yerine sosyal bir aktivitedir, bir olaydır. Olaylar metinler gibi aynı stabiliteye sahip değildir. Kültürün okunması metaforu, bir analize hem görsel hem sözel önyargı sokar. Görsel önyargı okuma aktivitesinin gözsel karakterinden gelir. Bu önyargı metinsel antropologların katılmalarından ziyade spekülasyon yapacakları anlamına gelir. Metin merkezli antropologların algılamada başarısız oldukları şey, tüm bilginin sözelleştirilmeye gerek duymadığıdır. Bazen, özellikle ritüel bağlamlarda, anlayış söylenmeden bırakılır ve çoklu-duyusal nesnelerin manipülasyonu ile iletişime sokulur. Bu antropologlar yorumlarlar, yorumların yorumunu yaparlar; bunun nedeni hermenötik metodun verbo-sentrizmi ve antropoloji işinin bizim olmayan yorumları yorumlamaya devam etmek olduğu varsayımıdır.

Duyusal Dönüş Hareketi ve Müstakil Bir Alan Olarak Duyu Antropolojisi

Antropoloji içinde 1980-1990'larda ortaya çıkan "duyusal dönüş" hareketi, linguistik ve metinsel paradigmalardan, kültürleri dünya-

yı duyumsama yolları olarak gören bir anlayışa geçişi temsil etmektedir. Dolayısıyla bu teorik yönelim öncelikli olarak antropolojiyi tahakkümü altına almış olan metinci ve sembolik dışavurumcu kültür yaklaşımına bir meydan okuma teşebbüsüdür. Çok açıktır ki, bu hakim yaklaşım açısından kültür harici bir gözlemcinin gelip kendisini okumasını bekleyen ve her unsuru dışavurum yoluyla ortada olan bir metindir. Bedenin varlığı ancak sembolik dışavurum üzerinden söz konusu olmakla birlikte, duyusal bedenleşme deneyimi kültürün yorumlanması için bir hareket noktası değildir.

Michael Jackson'ın (1983: 341) eleştirisine göre Geertz anlayışına dayanan bu yaklaşım, gerçeği bedensizleşmiş kavramlar ve bağlamsızlaştırılmış söyleyişler düzleminde arar. Halbuki, pek çok şey sözcüklere dökülmeden beden yoluyla iletilir. Aynı eleştirel yaklaşıma sahip olan Howes'a (2003: 34, 36) göre örneğin ritüeller metin değildir; fakat beden ve anlamın, araç ve mesajın en yakın şekilde iç içe geçtiği dünyayı duyumsama yollarıdır. İlginç olan şudur ki; metinci antropologların tüm uğraşıları dil ve söylemle ilgili olduğu halde konuşmanın aracına, yani sese çok az ilgi gösterirler.

Duyu antropolojisi 19.Y.Y.'dan günümüze gelirken ölçmeden anlamlandırmaya ve nihayetinde deneyime doğru bir dönüşüm geçirmiştir. Bu bağlamda duyuların kültürel antropolojisi 1990'larda bir alt alan olarak kristalize olmuştur. Howes'a (2011: 441, 446) göre günümüzde bu alan, medya antropolojisinin, fenomenolojik antropolojinin, medikal antropolojinin ve etnomüzikolojinin kesişme noktasında yer almaktadır. Bu alan aynı zamanda beden antropolojisidir. Bu bağlamda, kültürler farklı duyumsama yolları ya da duyu teknikleri olarak görülür. Bu noktada entnografyanın amacı, gündelik yaşam içinde bir kültürün üyelerinin duyuları nasıl ayırdıklarının, değerlendirdiklerinin ve kombine ettiklerinin altındaki sosyo-mantığı betimlemektir. Bu kapsamda, duyuların cinsiyetlendirilmesi, denetlenmesi, metalaştırılması, ilaçlar yoluyla deneyselliğe tabi tutulması, yerlemlenmesi ve deneyimlenmesi oldukça önemli analiz konularıdır. Tüm bunlar da "polysensoriality" (çoklu duyumsallık) terimi içinde kültürel bağlam içinde duyuların çoklu yapılandırılma ve deneyimlenme yollarını vurgulamaktadır.

Bu bağlamda, duyusal dönüş, geleneksel akademik yazımın bedensizleşmiş niteliğine karşı bir tepkiyi ifade etmekle birlikte; aynı zamanda Batı kültüründe görmenin hegemonyasına bir meydan

okumadır. Duyu antropolojisinin ilk dersi şudur: duyular izlenim ve değerlerin devamlı bir etkileşimi içinde birbirleriyle bağlantılı olarak çalışır. Mesele, algı piskolojisinde yapıldığı şekilde duyuların birbirinden izole olarak incelenmesi ya da nöropsikologların yaptığı gibi nöral bağlantıların haritasının çıkarılarak duyuların farklı sosyal bağlantılarının göz ardı edilmesi değildir. Gerekli olan, insanları anlamaya geçmeden önce duyuları bir bilme ve düşünme yolu olarak yeniden kavramsallaştırmaktır. Duyuların antropolojisi yalnızca bir toplumun duyusal yön ve özelliklerinin yüzeysel izlenimlerini değil; fakat onların sosyal önem ve anlamlarının derinlemesine incelenmesini gerektirir (Howes 2003: xii, xxiii, 47, 49-50).

Howes'a (2003: 53-55) göre, duyuların çalışılmasında öncelikli olarak toplumların duyuları teorize etme çerçeveleri ortaya çıkarılmalıdır. Farklı toplumların ve kültürlerin duyuların nasıl çalıştığı ve nasıl bölümlendiği ya da bütünleştirildiğine dair farklı teorileri ve aynı şekilde farklı metaforik ilişkilendirmeleri olacaktır. Bir toplum duyuyu ya da duyusal bir fenomeni akıl ile, bir başkası efsun ile, bir başkası da idrak ile ilişkilendirebilir. Bu bağlamda, bir toplumun ne kadar küçük ya da homojen olduğu önemli olmaksızın, hakim duyusallık noktasından bireysel ya da grupsal farklılaşmalar olabilir. Ayrıca, insanların belirli kişisel deneyimlerine tekabül eden ve hakim düzene meydan okuyan alternatif modeller olabilir (Howes & Classen 1991: 272-274). Bu durum özellikle geniş, heterojen ve insanların oldukça farklı ilgi ve arka plan bilgisine sahip olduğu toplumlarda söz konusu olabilir. Duyusal modeller yalnızca insanların dünyayı nasıl algıladıklarını etkilemez; fakat aynı zamanda insanların birbirleriyle kurdukları ilişki ve bağlantıları etkiler; yani duyusal ilişkiler sosyal ilişkilerdir.

Bu bağlamda çağdaş duyu teorisinin duyularla ilgili vurguladığı en önemli nokta, duyuların sosyo-kültürel olmasıdır. Bu anlayış, duyusal bağlantıların aynı zamanda sosyal bağlantılar olduğunu göstermektir. Duyum, yalnızca psikolojik bir tepki ve kişisel deneyim meselesi değildir. Duyum, kültürel dışavurumun en temel boyutu ve toplumun tüm değerlerinin ve pratiklerinin icra aracıdır. Duyusal alanın her biri sosyal roller ve etkileşimlerin inşası için bir arenadır. Bizler sosyal ayrımları, cinsiyet, sınıf ve ırk ayrımını duyularımız yoluyla/içinde öğreniriz. İnsanlar arasında "doğal" duyu durumu diye bir şey yoktur; bizler duyuları sosyalize edilmiş ola-

rak bilebiliriz (Classen 1993: 37-49). Duyuların kültürel anlamı, basitçe doğuştan gelen söz konusu psiko-fiziksel karakteristiklerden gelmez; fakat kullanımları içinde geliştirilip detaylandırılır (Howes 2003).

Çağdaş duyu teorisinin ikinci bileşenine göre, duyular tarihsel ve kültürel olarak farklılık ve çeşitlilik gösterir. Buna göre, duyusal düzenler statik oluşumlar değillerdir; onlar kültürlerin değişmesine paralel olarak zaman içinde değişim gösterir. Pek çok kültürde duymak-işitmek, görmeden çok daha fazla ölçüde bilgi ile ilişkilendirilmektedir. Bir kültürde herhangi bir duyunun öne çıkarılarak diğerlerinin ona bağlı bir hiyerarşik yapı içine konulması, kültürün biyolojiyi dönüştürme olgusunu ortaya koyar. Classen'e (1993: 7, 9, 11-16, 135-137) göre, Batılı duyu anlayışı içinde dikkatin görsel sembolizme vakfedilmesi, diğer duyuların sembolik işlevlerini gölgede bırakmaktadır. Batılı olmayan kozmolojilere ve duyusal dünyalara girmemiz ile, bizler kendi duyusal önyargılarımızın kırılması ve çok daha farklı dünyayı anlamlandırma deneyimlerine girme imkanı elde ederiz. Classen'e göre, farklı kültürlerdeki duyusal düzenlerin araştırılması hakim duyusal aracın kültürden kültüre çeşitlilik gösterebileceğini ve genelleştirilmiş harici duyusal paradigmalardan ziyade belirli bir kültürün bağlamı içinde anlaşılabileceklerini gösterir. Aynı şekilde, bir kültürün duyusal modelini anlamak için göz önünde bulundurulması gereken yalnızca sembolik detaylandırmanın hakim duyusu değildir; fakat tüm duyuların etkileşimidir. Bir toplumun duyumsama yolu onun anlama yoludur. Olay basitçe, bir kültürün düşünme ve eyleme modunun vurgulanan duyusal niteliklerin kültürel sonuçları tarafından düzenlenmesi değildir. Duyusal değerler kültürün deneyimini yalnızca çerçevelemez; duyusal değerler kültürel deneyimin ideallerini, umutlarını ve korkularını dışavurur. Adalet ve yaşam, örneğin ısı ya da koku açısından, ölüm ısının yok olması ya da kokunun yok olması şeklinde kavramsallaştırılabilir. Duyusal ilişkiler aynı zamanda sosyal ve ahlaki ilişkilerdir. Örneğin kadına ve erkeğe atfedilen termal duyumlar toplum içinde kadın ve erkeklerin farklı statü ve rollerini ortaya koyar. Bir toplum içindeki güç yapıları aynı zamanda belirli duyusal deneyimlere erişim güçleri içinde kendini ortaya koyar. Örneğin Desana toplumunda kozmik gerçekliğe aşkın bir bakış için halüsinojen kullanımı yetkisi yalnızca erkeklere özgüdür. Duyusal

düzenler kozmik düzeni dışavurduğu zaman, kozmolojiler yalnızca hakkında okunan ya da duyulan değil; fakat bizatihi bir kişinin bedeni içinde ve yoluyla yaşanan hale gelir.

Howes'un vurgusuna göre, duyularla ilgili en önemli husus onların tarihsel ve kültürel çeşitlenmeye tabi olduklarıdır. Batı geleneği dışına bakıldığında rahatlıkla duyuların farklı kategorizasyona tabi tutuldukları görülür. Bazı kültürlerde duyular hem içsel hem dışsal olarak işler: algılama eylemi beyinde olduğu gibi çevrede de devam eder. Diğer bir deyişle, duyular etkileşimseldir ve yalnızca dışsal bir uyarana gösterilen tepkiler değildirler. Örneğin nazarın bakılan nesneyi etkilediği inancı bu durumu gösterir (2011: 436-437).

Duyusal dönüş olarak çağdaş duyu yaklaşımının en belirgin söylemi, duyuların varoluşsal bir öneme sahip olması ve dünyayı deneyimlemenin ve anlamlandırmanın bir biçimi olmalarıdır. Synnott'un (1993: 128, 158) bu bağlamda belirttiği gibi, bizler dünyayı fiziksel olarak duyumsarız ve bunu yaparken kendi imgelemimizde dünyalarımızı yaratırız; ki bu ardından bizim gerçek dünyamız olur. Bizler sosyal varlıklarız ve duyularımız yoluyla iletişim kurarız. Duyum olmayan bir yaşam anlamsızdır.

Classen'e (1993: 51-56) göre duyuların dünya deneyimimizi biçimlendirme gücünü, kullandığımız sözcük dağarcığına ve duyuların metaforik ilişkilendirmelerine bakarak anlayabiliriz. Batı'da hakim olan dil anlayışına göre, sözcükler ve refere ettikleri anlam arasında doğrusal bir ilgi söz konusu değildir; buna göre dil kendi içinde soyut bir kavramsal sistemdir. Dilin bu şekilde dünyadan akla kaydırılması, bizde duyusallık dışı bir dil anlayışı ortaya çıkarmıştır. Ancak dil sanıldığından çok daha büyük ölçüde duyusal bir temele sahiptir. Entellektüel sözcük dağarcığımız duyularımız yoluyla/içinde düşündüğümüzü gösterir. Duyular ve duyusal deneyimleri dışavurmak için kullanılan sözcükler ve duyusal olmayan deneyimleri dışavurmak için duyusal terimleri kullanıyor olmamız; duyusal veriyi nasıl işlediğimiz ve organize ettiğimizi değil sadece; aynı zamanda kültürümüzün duyusal temellerini gösterir. Bu bağlamda örneğin, İngilizcedeki işitme (hear) Indo-Avrupa temeli olan "que", bakmak, algılamak anlamına gelir. Tatmak ise, köken olarak dokunmak demektir. Koklamak, Latince "sentire"den gelip, hissetmek, algılamak anlamına gelir. Görsel-olmayan sözcükler görsel sözcükler içinde yer almazken, genel olarak görsel deneyimi nite-

lemek için kullanılırlar. Dokunsal terimler, görsel ve diğer duyusal deneyimler için kullanılır. Keskin, yumuşak, sert ve ağır gibi dokunsal terimler tüm duyular için kullanılır. Yine de dokunsal terimlerin diğer duyusal sıfatlarla nitelenmesi çok daha seyrektir. Görsel sıfatlar genellikle işitsel terimlere uygulanır; fakat diğerlerine uygulanmaz. Koklama hem tarif edilmesi hem de diğer duyusal sıfatlarla tanımlanması zor bir duyu deneyimidir. İngilizcede en başat duyu dokunmadır; ardından tatma gelir. Tatma tıpkı dokunma gibi, görsel, işitsel ve kokusal nitelendirmeye direniş gösterirler. Görme ve işitme duyularının birbiriyle nitelenmesi, her ikisinin de algılama düzeyinde mesafe gerektirmelerinden kaynaklanabilir. Tatma, dokunma ve koklama ise bedensel olarak içsel düzlemde meydana gelir ve mesafe söz konusu değildir.

Duyusal terimler yalnızca duyusal deneyimleri karakterize etmek için değil; fakat aynı zamanda soyut durumlar için de kullanılır. Mavi mutsuzluk, yeşil kıskançlık, sert zor, yumuşak kolay anlamı içerebilir. İşitme hariç, tüm duyular tatmaya benzer metaforik anlamlara sahiptir. Classen'e (1993: 56-59) göre, bu, metaforlar anlayışımızın büyük ölçüde duyusal algı tarafından şekillendirildiğini göterir. Her ne kadar düşünce için kullandığımız terimlerin bazıları görsel kökene dayansa da, çoğunlukla dokunsal ya da kinestetik temele sahiptir. Dokunsal imgelemin entellektüel işlevler için kullanımı, düşünmenin dokunma algısı olarak deneyimlendiğini gösterir. Düşünce için dokunsal ve kinestetik terimlerin kullanımı görsel terimlerden çok daha fazla bir şekilde konuya aktif katılımı ima eder. Anlamak, altında ya da arasında durmaktır, resmin bir parçası olmaktır; ancak görmek, resmi dışarıdan görmektir. İngilizcede işitsel terimler çok nadir olarak düşünce ya da zeka için metafor işlevi görür.

Çağdaş Yaşamda Duyular

Çağdaş Batı toplumlarının bedensel formları açısından bakıldığında erken modernitenin disipline edilmiş, bilişsel olarak üstüne düşülen bedenin kendini sürdürdüğü görülür. Görmenin bilmeye eşitlendiği bu rasyonel düşünce zamanla dönüşüme uğramış ve duyusal imgelerin tüketim kültürünün merkezi bir parçasını oluşturmasıyla, görme duyumsallık aşkına geliştirilmesi gereken bir potansiyel haline gelmiştir. Mellor ve Shilling'in (1997: 47, 186) belirttiği gibi, bu bağlamda bilgi artık dolaysız bir şekilde gözlerden akla

ulaşmamakta; fakat insani duyusallığı provoke etmek için gözlere dolup taşmaktadır.

İçinde yaşadığımız bu görsel çağda seyretmenin kendisi kendi içinde duyusal bir deneyim önermektedir (Howes 2003: 209). Bu yaşam deneyimi içinde hemen her şey görülmek ve gösterilmek durumunda olunan yüzeylere dönüşmüştür. Çubuklu'nun (2004d: 100) ifadesiyle, modernliğin bakışına eşlik eden yadırgatıcı/yabancılaştırıcı mesafe duygusu sadece bedenin yüzeyini değil, doğanın ve şeylerin yüzeyini de düzleştirmiş, seyirlik hale getirmiş ve her şey dışa göstermek zorunda olduğu bir yüz, cephe kazanmıştır.

Her ne kadar tüketim kültürünün temel duyusal modu görsel teşhir olsa da, görsel olmayan duyuların öylece kendi haline bırakıldığını söylemek mümkün değildir. Satılan ürünün türüne bağlı olarak doğru bakış, doğru his ile, doğru koku ile, doğru ses ve tat ile kombine edilip güçlendirilmek zorundadır (Howes 2003: 211). Bu, görme aktivitesi yoluyla diğer duyuların deneyimlenmesidir. Pasi Falk'a (1994) göre bu görme biçimi ve göz basitçe nesneleri görmez; fakat diğer duyuları da içeren bir tarzda öngören, yargılayan ve tüketen doymak bilmez bir gözdür.

Mellor ve Shilling'e (1997) göre, modern insan kendisini yalnızca aklı üzerinde bir saldırı ile değil; fakat aynı zamanda duyuları üzerine bir saldırı ile uğraşırken bulur. Hem dirilen bu duyusallığın hem de bilişselliğin ortaya çıkardığı bu yeni beden "barok modern beden"dir. Bu barok modern beden, Protestan bedenleşmenin dini referansından arınarak duyusallık yönünde gelişiminin bir sonucudur. Bu açıdan barok modern beden, basitçe post-modern beden değildir. Barok modern bedenler, hızla değişen bir imgeler dünyası içindedir ve bu dünya gelecek yönelimlidir. Bu imgeler insanların ne haline gelebileceğini söyler ve geçmişte oldukları şeye olumsuz bir gönderme yapar. Bu beden kendisini duyusal formlarda ve duyusal birlikler içinde dışavurur.

Sembolik kültürün duyularımızı dumura uğrattığını ve dolaysız deneyimlerimizi bastırdığını belirten John Zerzan'a (2000: 74, 94) göre, içinde yaşadığımız bu manipüle edici kitle kültürünün en nefret ettiği şey "sessizlik"tir. Sessizlik tam da bu dünyaya ait olmadığı için bir direniş aracıdır. Zerzan'ın tespiti oldukça önemlidir; zira deneyimlerin pazarlandığı bu kitle ve tüketim kültürü içinde

neredeyse her unsur kendisine eşlik eden ve duyularımızı harekete geçirecek bir arka fon sesi-müziği ile bizlere sunulmaktadır. Deyim yerindeyse, girdiğimiz her ortamda kendimizi bir müzik klibinin içinde hissederiz. Sessizlik bu çağın bireyinin asla katlanamadığı bir durumdur. Çünkü sessizlik, "ben neyim ve bu hal neyin nesi" gibi varoluşsal soruları karşımıza koyar. Sessizliğin içinde ne duyguların ne düşüncelerin temsil edilebilecekleri kolayca tüketilebilecek sembolik araçlar yoktur. Temsilin deneyimi dışsallaştırma mekanizması sessizlikte çöker. İnsani varoluşun tüm deneyimsel yoğunluğu ve ağırlığı sessizliğin içinde bedenlerimizde kendisini hissettirir.

Duyulara Daha Yakından Bakmak

Tüm soyutlamaların ve metaforların temel kaynağı bedensel deneyimlerdir ve bu deneyimlerin kurucu bileşeni duyulardır. Dolayısıyla duyular bir yandan dünyayı anlamlandırma araçları olarak işlev görürken; öte yandan inşa ettiğimiz anlamlandırma sistemleri tarafından nüfuz edilerek, tarihsel ve sosyo-kültürel süreçler tarafından yapılandırılırlar. Duyulara yakından bakmak, bu nedenle lineer ve evrensel bir fizyo-nörolojik mekanizmaya bakmak değildir, fakat aynı zamanda bu mekanizma ile etkileşim halinde olan ve onu manipüle edebilen sosyo-kültürel süreçlere bakmak demektir.

Bu bağlamda *görme* duyusu yalnızca fiziksel bir oluş değildir. En teknik tanımı içinde bile görme, zannedildiği gibi, bir ışık uyaranının basit kaydı değildir; görme, çevresel uyaranların, organizma için işaretleri anlamlı hale getiren akışkan yapılar içinde organize edildiği seçici ve yaratıcı bir süreçtir (Tuan 2001: 10). Özellikle Batı duyumsallığı içinde görme, anlamak ve bilmek demektir. Synnott'a göre, görme ve bilişsel süreçler arasındaki eşitlemeyi görmek için İngilizce içindeki anlama ve kavrama anlamıyla kullanılan sözcüklere bakmak yeterlidir. Gündelik dil içinde bile, bir şeyin anlaşılıp anlaşılmadığını sormak için kullanılan ifadeler görme fiili olarak "see" sözcüğüne dayanır. Aynı şekilde bu terimlerin karşıtları bilgi ve anlayış yokluğunu ima ederek entellektüel bir olumsuzluk anlamı ortaya koyarlar. Synnott'a (1993: 208-209, 255) göre Batı insanı için en muteber duyu olarak görme akıl ile ilişkilendirilir. Ancak bu ilişkilendirmenin kökleri Yunan ve Hristiyan geleneklerine kadar uzanır. Burada görmenin sembolik gücü, Tanrı'nın gözetimi, ışık, aydınlık ve güneş ile güçlendirilir. Yunan geleneğinde güzellik, bilgi ve Tanrı'nın insan tarafından müşahadesi gözler yoluyla gerçek-

leşir. Hristiyan geleneğinde ise insan bakışını ve diğer duyularını kontrol ederek spiritüel olarak kendini yaratır.

Synnott'a (1993: 219-220) göre görme bireysel olarak subjektif, kültürel olarak görecelidir. Ne gördüğümüz ve ne görmediğimiz, gördüğümüzü nasıl tanımladığımız, görsel gerçekliğe atfettiğimiz anlamlar, hem kişisel değerlerimizi ve ilgilerimizi hem de kültürel normlarımızı yansıtır. Bu bağlamda görme, Foucault'nun belirttiği gibi yalnızca bir duyu değil; fakat aynı zamanda bir güç enstrümanıdır. Çağımızda bu görme biçimi, gerek bireysel gerek toplumsal olarak gözetleme biçiminde ortaya çıkar. Şüphesiz gözetlenen, toplumun tüm bireyleridir; ancak Synnott'un da belirttiği gibi, gözetlemenin ve görselin mantığı eril'dir. Buna göre dokunma feminen bir duyu, görme ise maskülendir.

Görmenin öncelendiği noktada gözler, diğer tüm bedensel organlardan daha önemli sembolik anlamlara sahiptir. Herşeyden önce gözler kendiliğin bir sembolüdür, mizacımızın, modumuzun ve ruhumuzun yansımasıdır. Gözlerin her zaman sözcüklerden daha yüksel sesle konuştuğu ve daha çok şey anlattığı düşünülür. Bu yönüyle gözler, sözsüz iletişimin temel bedensel aracıdır. Bunların yanında göz, objektif gerçekliğe erişmenin, insanı insan yaptığı kabul edilen akla giden yolun giriş kapısıdır. K. Young'ın (1993a: xxii) belirttiği gibi, görsellik yabancılaşma, bedenlerin ayrıksılığını ve onların nesneler olarak yeniden kurulumuna işaret eder. Objektivizmin dayandığı modalite budur; diğer tüm duyusal modlar subjektif addedilir.

Görmenin ve görselliğin akıl, objektivite, rasyonel analiz ve gelişme kavramlarıyla özdeşleşmesi ve çağımıza gelirken bilimsel düşünce ve metodun temel bileşeni haline gelmesi Aydınlanma süreci ile belirginleşmiş olmakla birlikte, Walter Ong'un (2007) ileri sürdüğü şekilde insanlık tarihinin daha erken dönemlerinde yazının icadıyla ortaya çıkmıştır. Ong'un tezine göre, yazının icadından önce iletişim sese, söze ve bedene dayanmaktadır. Bu süreç bilginin henüz bilenden ayrılmadığı, büyük oranda hafızada depolandığı ve anlamını bağlamsal olarak kazandığı sözlü kültür ortamıdır. Bu süreç somut düşüncenin hakim olduğu ve iletişimin yüz yüze gerçekleştiği, düşünmenin bile ikinci bir kişinin varlığını gerektirdiği bir süreçtir. Ancak yazının icad olunmasıyla birlikte, öncelikli olarak hafızada saklanan bilgi, bilen özneden ayrılarak görsel bir meka-

na aktarılmıştır. Bilginin dışsallaştırılması beraberinde bilgiler arası ilişkinin kurulmasını, sınıflandırmayı ve bütün olarak analitik-soyut düşünceyi getirmiştir. Görsel mekana aktarılan bilgi, bundan sonra canlı öznenin insiyatifinden ziyade, yazının kurallarına tabi olmuş ve böylelikle öznelerüstü, objektif bir boyut kazanmıştır. Bu aynı zamanda kollektivitenin bireyselliğe doğru evrildiği kopma ve yabancılaşma sürecidir. Ong'a göre, yazma eyleminin kendisi bile yüzyüze iletişimin sıcak bağını koparır ve bireyi yalnızlaştırarak görsel bir mekana manipüle eder.

Görme duyusunun gerçeklik algımız ve dünya deneyimimiz üzerindeki faili etkisini neredeyse tüm yönleriyle özetleyen Synnot'a (1993: 226-227) göre, göz aktiftir. Göz araştırır, farkeder, tarar ve izler. Dokunur, tahakküm ve kontrol eder. Göz hem görüleni hem göreni kirletebilir/bozabilir ve hatta onları ele geçirebilir. Hatta öldürebilir. Göz ölçer, tartar ve hesaplar. Uzak mesafeleri aşar ve hatta yıldızlara kadar uzanır ve mikroskop yardımıyla görülemeyeni analiz eder. Gözler geçmişe bakar, geleceğe çevrilir, umutla ya da korku dolu. Göz iletişime aracılık eder ve yönlendirir, bilgi iletir ve dışavurur ya da düşünce ve duyguları örter. Göz bakış atar, kamaştırır, dik dik bakar, yumuşatır ya da sertleştirir, bir arkadaşa göz kırpar ve hayret şaşkınlıkla kırpıştırır. Sonunda da aşkınlık ya da korku, uyku ya da ölüm halinde kapanır. Ez cümle, Tanrı, toplum ve kişi için en kapsayıcı metafor olarak göz hepsini görür ve göz hepsidir.

Koklama duyusu ise, Batı'nın duyusal tarihi içinde sanıldığından daha uzun bir hakimiyete sahip olmuştur. Koklamanın tarihini ele alan Classen'e göre, Yunanlılar ruhu ve nefesi koku ile ilişkilendiriyordu. 15.Y.Y.'ın ortalarında Hristiyan ritüellerinde koku ve çiçekler oldukça önemli bir yere sahipti. Hristiyan geleneğinde karşımıza çıkan çiçekle ilgili kodlar duyusal sembolizme dayanır. Buna göre, zambak beyazlığı ve kokusu ile bekaretin bir sembolüdür. Modern öncesi dönemlerde kokunun kutsallığı ile ilgili kavramlar, kutsal bedenlerin kutsal ruhun varlığına işaret eden bir koku yaydığı inancına dayanır (1993: 19-21).

Classen'e (1993: 27-29) göre kokunun görsellik karşısında öneminin azalması 18.Y.Y.'da belirginleşmeye başlamıştır. Bu süreçte, görsellik Aydınlanma düşüncesine bağlı olarak kokunun yerini almıştır. Önceki dönemlerde de görme ruhu Tanrı'ya yönlendiren bir araç

olarak görülüyordu; ancak bütünüyle ayrıcalıklı bir konuma sahip değildi. Ancak görmenin bilgi, bilme, bilim ve akıl ile eşitlenmesinden sonra koku hakim konumunu kaybetti. Classen'e göre, Aydınlanma düşüncesi kültürel yaşamda koku duyusunu bütünüyle ortadan kaldıramamıştır. Parfüm endüstrisinin gelişmesine rağmen, koku bir gerçeklik metaforu ve dünya görünüşlerinin aldatıcılığının altındaki kutsal gerçekliğin bir göstergesi olarak geleneksel anlamını kaybetmiştir. Bu bağlamda Protestan Reformu son derece etkili olmuştur. Tüm diğer ritüel ve bedensel unsurlar gibi, Protestan kiliseleri kokuyu kapı dışarı etmiş ve koku duyusunu güvenilmez olarak tanımlamıştır. Bu süreçten sonra kokular aşkın, spiritüel gerçekliğe ulaşmanın aracı olma işlevini kaybetmenin yanında, güzel olduğunda artistik ve sosyal aktivitelerin, kötü olduğunda da kaba hayvaniliğin göstergeleri olmaya başlamışlardır.

Kokunun ve koku duyusunun sosyal etkileşim bağlamındaki rolüne dikkat çeken Synnot'a (1993: 182-183, 190-197) göre, koku sosyal etkileşimi yönlendirme kapasitesine sahiptir. Koku pek çok şeydir: sınır işaretleyicisidir, bir statü sembolüdür, mesafe sürdürücüdür, izlenim yönetim tekniğidir, okul çocuğunun şakası ya da protestosudur, bir tehlike sinyalidir ve tüm bunların üstünde bir kişinin kim olduğunun ifadesidir. Koku yalnızca fizyolojik bir fenomen değildir; aynı zamanda ahlaki bir fenomendir; çünkü kokular iyi ya da kötü, olumlu ya da olumsuz olarak değerlendirilir. Bu yaklaşıma göre iyi olan güzel kokar ya da güzel kokan iyidir. Bu değerlendirme ölçütümüzü yemeklere, içeceklere ve içinde bulunduğumuz çevreye uygularız. Aynı şekilde insanları da kokulara göre değerlendiririz. Eğer bir kişi kötü kokuyorsa ya da kokusal kültürel normalardan ayrılıyorsa; koku kişinin fiziksel, duygusal ya da akli sağlığında kötü birşeyler olduğunun işareti olarak görülebilir. Koku, hem fiziksel hem ahlaki anlamda kendiliğin doğal bir işaretidir. Koku kendiliğin sembolüdür. Kendiliğin ahlaki yapılandırmasının bir bileşeni olan koku, aynı zamanda grubun ahlaki yapılandırmasının da bileşenidir. Bu yönüyle koku sosyal bir atıftır. Koku sınıf farklılığının ayırıcı unsurudur. Kokunun ayırıcı işlevi cinsiyetler bağlamında da görülür. Örneğin kadınların güzel, temiz, saf ve çekici kokması beklenir. Cinsiyetin koku ile ilişkisini parfümlerin adlarından da anlamak mümkündür ve bu adlar güzellik normlarını, beklentilerini ortaya koyarlar.

Koku aynı zamanda bedensel ve bedenlerarası sınırları aşma potansiyeli ile sınırları tehtid eden bir doğaya sahiptir. Tıpkı diğer bedensel akışkanlar ve ürünler gibi, koku da öznenin varlığını bedensel sınırlarının ötesine genişletir. Bu yönüyle koku, her türlü yerleşik düzeni, sınırı, sınıflandırmayı alt üst etme, ona nüfuz etme ve onu etkisi altına alma gücüne sahiptir. Koku aynı zamanda duygular ve hafıza ile bağlantılıdır. Beynin koku sinyallerini işlediği bölge, duygu beyin bölgesi olan amigdalaya ve bilgilerin depolandığı bölgeye oldukça yakındır. Bu nedenle kokuların anı, anlam ve duygu oluşturma potansiyeli diğer duyulara göre daha yüksektir. Pek çok kültürel unsurun zamanla değişim göstermesine karşın yemek kültürü kapsamına giren unsurların bu değişime direniş göstermesi bununla ilişkilidir.

Olumlu izlenim yaratma ve kendilik imajı ortaya koyma odaklı çağdaş yanatımız içinde koku oldukça önemli bir yere sahiptir. Güzel kokmak, güzel görünmenin, hijyenin, öz-bakımın ve sosyal satünün bir işaretidir. Bunun yanında koku, karakterin, ekonomik düzeyin ve dinsel inancın bir sembolüdür. Hiçbir doğal ürünün kokusunun olmadığı bu ortamda, hemen herkesin her nesnenin ve ortamın bir kokusu vardır. Dolayısıyla çağdaş yaşamda aşırı yükleme altında olan yalnızca görme duyumuz değildir; aynı şekilde koklama duyumuz da adeta birbiriyle yarışan yapay kokuların saldırısı altındadır. Bu saldırıya rağmen koku duyumuzun köreldiğini söyleyebiliriz. Çünkü, algıladığımız kokular nediren kişilerin ya da nesnelerin kendi kokularıdır. Yapay olarak üretilen ve tüketime sunulan kokuların repertuvarına indirgenmiş bir aralıkta seyreden koku duyumuz körelmiş durumdadır.

Tıpkı koklama duyusu gibi, *dokunma* duyusu da nesneler, bedenler ve kişiler arasındaki sınırı tehtid eden bir doğaya sahiptir. K. Young'ın (1993a: xxiii; 1997: 49) belirttiği gibi, her duyusal reseptör nesnesini, bedenden karakteristik bir mesafeden alır. Dokunma, tatma ve koklama gibi-ki bunlar dokunma formlarıdır-yakınlık gerektirir. Dokunsallık, yakınlık, ilişki, samimiyet, bedenler arasındaki sınırların çözülümünü ve onların özneler olarak kurulumunu işaret eder. Bu modalite de subjektivizm söylemini üretir. Dokunma, nesnenin algısal deneyimi ile algının kaynağını karıştırır. Ten ve şeyler arasındaki sınır bulanır, karışır ve değişir.

Gibson'a (1966: 97, 99, 134) göre, Yunanca "ele geçirmek" teriminden gelen dokunsal (haptik) sistem, bedenin kullanılarak bedene bitişik olan dünyanın bireysel duyumudur. Bu yolla, beden ve çevre ile ilgili bilgi elde edilir. Haptik sistem aktif bir doğayı ima eder: Haptik sistem, diğer algısal sistemlerden farklı olarak, bedenin tümünü ve tüm yüzeyini içerir. Kol ve bacaklar keşifsel duyu organlarıdır fakat aynı zamanda icra edici motor organlardır; yani hissetme için olan ekipman anatomik olarak yapma ekipmanıyla aynıdır. Haptik sistem dinamik ve sosyal bir sürecin bir parçası olarak görülmek zorundadır; çünkü sosyal dokunmada haptik sistem tüm altsistemleriyle tam olarak algısal kullanımdadır.

Dokunma ilk gelişen duyudur. Diğer duyulardan farklı olarak dokunsallık bedenin tüm yüzeyi boyunca yayılan bir algı alanına sahiptir. Bu bağlamda bedenin dokunsal yüzeyi olarak deri, yalnızca bir mesafe sensörü değildir. Dokunsal algı görsel algının tam karşıt ekstreminde yer alır. Deri, belirli uzamsal verileri iletir ve bunu yalnızca bedenin yapısına ve hareket yetisine dayanarak diğer duyulara ihtiyacı olmadan yapabilir (Tuan 2001: 14).

Derinin organizma için birçok işlevi vardır. Ancak deri aynı zamanda sosyal bir fenomendir. Deri dokunma duyusunun temel aracı olmakla birlikte görsel bir yüzey olarak sembolik bir boyuta sahiptir. Deri boyanabilir, üzerine dövme yapılabilir, çizilebilir, kesilebilir, rengi açılıp koyulaştırılabilir, traşlanabilir, kirletilebilir. Deri ile ilgili tüm bu modifikayonlar sembolik anlamları ortaya koyar.

Dokunma duyusu da başlı başına sosyal ve sembolik anlamlar ortaya koyar. Her durumda dokunsallığın önemi, sınırları, biçimleri, yasakları ve izin verilen boyutları sosyo-kültürel bağlama göre farklılık ve çeşitlenme gösterir. Örneğin bazı kültürler daha dokunsal olabilirken; bazı kültürler bedensel sınırlar arasındaki mesafenin daha uzak olmasına bağlı olarak daha az dokunsaldır. Örneğin Türk kültürü sözlü kültür toplumu olarak yüzyüze iletişimi esas alan ve dokunsallığı, gerek iletişim ve gerekse samimiyetin dışavurumu bağlamında önemseyen bir yapıya sahiptir. Yine de bu, Türk kültüründe dokunsallıkla ilgili sınırların olmadığı anlamına gelmez. Bu bağlamda dokunsallığın sınırlarını belirleyen en önemli faktörlerin ailevi yakınlık, samimiyet boyutu ve cinsiyet olduğunu söyleyebiliriz. Bu ilişki boyutları içinde bile dokunsallık sınırları değişebilmektedir. Duygusal ve cinsel yakınlığın söz konusu olduğu

bağlamda dokunsallık tüm bedeni içine alabilirken; bunun dışındaki yakınlık durumlarında dokunsallık daha çok bedenin üst kısımlarıyla sınırlıdır. İlişki biçimlerine ya da paylaşılan duygusallığa bağlı olarak dokunsallığın dışavurumu çeşitlilik gösterebilmektedir. En formal dokunsallık biçimleri selamlaşmaları içine alır. El sıkışmak, baş tokuşturmak, yanak yanağa öpüşmek bunlardan biridir. Bunun dışında bazen samimiyetimizi dışavurmak için kolumuzu arkadaşımızın omuzuna atarız; bazen başımızı arkadaşımızın omuzuna dayarız. Bazen teselli olmak ya da şefkat için başımızı bir başkasının göğsüne yaslarız. En güçlü duygularımızı ifade etmek için sarılır, kucaklaşır ya da öpüşürüz. Tüm bu dokunsallık biçimlerinin hem duygusal hem sosyo-kültürel anlamları vardır.

Aklı ve rasyonelliği önceleyen ve kendiliği bilişsellikle eşitleyen bir dünya görüşüne göre yapılandırılmış bir çağda yaşıyor olmamıza karşılık, kişisel sınırların ihlali, taciz ve tecavüz söz konusu olduğu zaman aklımıza gelen şey bilişsel ya da mental bir ihlal değildir. Her durumda bu ihlal bedenselliği ima eder. Örneğin bir kişinin fikirlerinin manipüle edilmesi, dönüştürülmesi, kısacası harici bir müdahaleye uğraması çok nadir olarak bir tecavüz sayılırken, bedensel müdahale ve temas doğrudan kendiliğe yapılmış bir taciz olarak algılanır ve hatta bununla kalmaz tacize uğrayan kişinin kirlendiği varsayılır. Bir kişinin bedenine dokunsal olarak erişilebilirlik beraberinde kişinin kendiliği ile ilgili bir olumsuzluk yargısı getirir. En uç durumlarda bedene erişilebilirlik adeta bir kişinin duygusal ve bilişsel tacizini haklılaştıran bir sınır gibi algılanır. Fahişelerin gündelik süreçlerde maruz kaldıkları bedensel, duygusal, toplumsal ve bilişsel tacizler buna gösterilebilecek en iyi örnektir. Bu kişilerin bedenlerine erişilebilirlik üzerinden para kazanıyor olmaları hastalıklı zihinler açısından onların her zaman ve ortamda her açıdan erişilebilir, taciz edilebilir oldukları anlamına gelir.

Dokunma bir güç simgesi olarak en politik duyudur. Güç ve iktidar sahibi olanlar kolaylıkla diğer insanların bedenlerine dokunabilmektedir. Dokunmanın bir cinsiyet politikası vardır. Buna göre kadınlar dokunulacak, erkekler dokunacak olanlardır. Kadınların dokunuşu şefkati, sevgiyi, beslemeyi ifade ederken; erkeğin dokunuşu gücün, sağlamlığın, sahiplenmenin, disiplinin kısacası tahakkümün bir göstergesidir. Kadın ve dokunma dendiğinde şiddet çok nadir olarak akla gelirken; erkek ve dokunma en naif halinde bile

şiddeti çağrıştırmaktadır. Erkekler bedenselliklerini çok daha geniş bir uzama yayma eğilimi gösterirler ve bu geniş uzamsallık aynı zamanda onların dokunsallıkları için de geçerlidir.

Dokunma her zaman cinsiyetli ve kimlikli bir boyuta sahiptir; ancak gündelik yaşantımızda dokunsallığın nötr kabul edildiği durumlar da vardır. Diğer bir deyişle, bazı insanların bedenimize dokunması sorun teşkil etmez. Örneğin kuaför, doktor ve terzinin bedenimize dokunması, karşı cinsten olmasına, yabancı olmasına ve sosyal statüsünün daha düşük olabilmesine rağmen, nötr ve işlevsel olarak algılanır. Artık çok yaygın olmamakla birlikte öğretmenin öğrencisine dokunması ya da dokunsal şiddet uygulaması da işlevsel olarak algılanır.

Tüm bu boyutları çerçevesinde dokunma, Synnott'un (1993: 180) belirttiği gibi pek çok şeydir ve pek çok anlama sahiptir: dokunma sihirlidir, kozmiktir, iyileştiricidir, terapatiktir, temel iletişim modudur, sakinleştirici ya da kışkırtıcıdır, sevgiseldir, öldürücüdür, yaratıcıdır, kirleticidir, enerji vericidir ve güç dışavurumudur. Bunların yanında bireysel, cinslerarası ve kültürlerarası iletişimde bir problemdir. İnsanın fiziksel, duygusal ve entellektüel gelişimi için temeldir fakat aynı zamanda bir tabu olma özelliği vardır.

Pek çok duyu uzmanının sıklıkla vurguladığı gibi duyular izole olarak çalışan mekanizmalar değillerdir. Duyular etkileşimsel bir mekanizmaya sahiptir ve bizler yalnızca tek bir duyusal kanalla çevremizi algıladığımızı düşündüğümüz sırada bile duyularımız eşzamanlı, iç içe ve birbirine bilgi aktararak belirli duyumsal deneyimler yaşamamızı sağlarlar. Duyular yalnızca birbiriyle değil; fakat aynı zamanda duygularla, hafızayla ve bilişsel süreçlerimizle etkileşim halindedir. Tüm bu unsurların eşzamanlı etkileşiminin bir sonucu olarak algı ortaya çıkar ve Maurice Merleau Ponty'nin vurguladığı gibi algı bu totalliği içinde bir bedenleşme deneyimidir.

DUYGULAR

Duygular Batı düşünce geleneği içinde bedenin olumsuzlanmasına bağlı olarak ve hatta duyulardan bile daha yüksek düzeyde bir güvenilmezlik yaklaşımı içinde değerlendirilmişlerdir. Rasyonel düşünce içinde akla veri iletmeleri noktasında bazı duyular önemli addedilirken; duygular objektif gerçekliğin karşısında konumlandırılmış ve subjektifliğin temel yönü olarak görülmüştür.

Batı düşünce geleneği, Platon'dan beridir aklı bedenden, doğayı kültürden, mantığı duygudan, kamusalı özelden ayırma yolu aramıştır. Netice olarak, duygular özel, irrasyonel içsel duyumsamalar olarak tarihsel çerçevede kadınların tehlikeli arzularıyla ve histerik bedenleşme deneyimleriyle ilişkilendirilmiştir. Buna göre duyguların erkek matığının ellerinde evcilleştirilmeye, dizginlenmeye ve kapı dışarı edilmeye ihtiyacı vardır (Williams & Bendelow 1998: 131).

Bu bağlamda duyguların yalnızca bedensel süreçler olduğunu söylemek mümkün değildir. Rebhun'un (1994: 167) belirttiği gibi, duygu, eşzamanlı olarak bir beden durumu, ideoloji, habitus, performans, roller seti ve bireysel deneyimdir. Duygusal yerindelikler kültürel olarak sınırlandırılırlar; öyle ki, bireyler belirli durumlarda belirli duygulanımları dışavurma ya da yadsıma yönünde ahlaki bir uyum durumu hissederler. Duygu söylemi, sosyo-ahlaki kavramları doğal fenomenler olarak resmetme yoluyla statüko'yu destekleme eğilimi gösterir.

Duyguların sosyal hiyerarşinin güvence altına alınmasıyla ilişkili olduğunu görmek zor değildir. "Daha aşağıda" ya da "daha yukarıda" bulunan şeyin bedensel bir niteliğe dönüştürülmesinin bir yolu olarak duygular bedenlerin sıfatları olur. Duyguların kültürel politikasını ele alan Ahmed'e göre, "passion"(tutku) ve "passive"(edilgen) kelimelerinin Laticedeki "acı çekmek" (passio) ile aynı kökü paylaşmaları bu bağlamda önemlidir. Edilgen olmak zaten acı çekme biçiminde hissedilen bir olumsuzlama olarak hükmedilmektedir. Edilgenlik korkusu duygusallık korkusuna bağlıdır; ki, burada zayıflık başkaları tarafından şekillendirilmeye eğilimli olmak diye tanımlanır. Duygusal olmak kişinin yargılarının duygu tesiri altında olmasıdır: Aktif olmaktansa reaktif, bağımsız olmaktansa bağımlı olmaktır. Bu bağlamda duygular doğaya "daha yakın" oldukları, arzularıyla yönetildikleri ve akıl, irade, yargı yoluyla bedenin ötesine geçmeyi çok da başaramadıkları ima edilen kadınlarla ilişkilendirilir. Duyguların ötekilerin bedenlerine yansıtılması onları sadece düşünce ve mantıktan soyutlamakla kalmaz, ayrıca düşünce ve mantığın duygusal ve şekillenmiş yönlerini gizler (2015: 11-12, 214).

Duyguların hem sosyo-kültürel yapılandırılabilirliği ve hem de bu yapılandırmaları güçlendirme potansiyeli duygularla ilgili sorula-

cak en önemli sorunun duygunun ne olduğu değil fakat duyguların ne yaptığı sorusu olduğunu gösterir. Bu bağlamda duyguların yapışkan ve performatif olduğunu ileri süren Ahmed'e (2015: 13, 24, 26, 63, 239) göre, sanıldığının aksine duygular aslında entellektüel tarihin her zaman merkezinde olmuştur. Çünkü kenarlara itilen şey çoğunlukla düşüncenin tam merkezindedir. Duygular, dünyalar olarak yaşanan yüzey ve sınırların maddileştirilmeleri için göstergeler aracılığıyla bedenler üzerinde iş görürler. Göstergeleri bedenlere "yapıştırmak" duyguların işidir. Duyguları adlandırmak duyguların inşa ettiği nesnelere farklı yönelimleri kapsar. His dile getirilmeden önce sadece varken, farklı eylem ve yönelimleri şekillendirdiği için bir etki olarak gerçek olur. Duygu için kullanılan farklı kelimeler tümüyle farklı şeyler yapar, çünkü nedenleri olarak belirlenen nesnelere belirli yönelimler içerirler. Duygular hiç kimseyi ya da hiçbir şeyi pozitif olarak mesken edinmez; özne kaynak ya da varış noktası değil sadece bir düğüm noktasıdır. Duygu bir nesne ya da göstergede ikamet etmez, nesneler ve göstergeler arasındaki dolaşımın (duygusal değerin birikiminin) bir sonucudur. Göstergeler arasındaki hareketin bir sonucu olarak göstergenin tesir değeri yükselir. Tüm bu nedenlerden dolayı duygular performatiftir.

Duyguların bu performatif doğası sosyo-kültürel söylemlerin ürettiği gerçeklik rejimlerinin düşünsel ve bedensel boyutta insanlar tarafından benimsenmesinin anahtar noktasını oluşturmaktadır. Benimsenen şey safi bir düşünce ya da beden tekniği değildir; bunlara iliştirilmiş duygulardır. Eğer böyle olmasaydı, her türlü ideoloji, düşünce, nosyon ve eylemin tüm insanlık tarafından aynı ölçüde içselleştirilmesi ve aynı duygusal boyutta duyumsanması gerekirdi. İnsanlığın paylaştığı ortak unsurlar repertuvarı aynı olmakla birlikte bu unsurlara atfedilen anlamlar ve bu anlamların önemi ve etkisi farklı dünya görüşleri ve kimlikler ortaya çıkarmaktadır. Bu bağlamda kimlikleri birbirinden ayıran şey unsurlar ya da fenomenler değil; fakat bunlara yapılan duygusal yatırımdır. Bu durum, duyguların neden söylemlerin hedefinde olduğunu ve neden söylemsel yapılandırmanın aynı zamanda bir duygusal formasyon olduğunu göstermektedir.

Duyguların bilimsel bağlamda nasıl ele alındığına baktığımızda, konunun bedenle ilgili yaklaşımlarla ilişkili olarak ele alındığını görürüz. Diğer bir deyişle bedenin analizinde kullanılan yaklaşımlar

aynı zamanda duyguların analizinde kullanılan yaklaşımlardır. Bu bağlamda duyguların da tıpkı beden gibi bilimsel teori içinde önce naturalistik-organizmacı, ardından sosyal yapılandırmacı ve sonunda da etkileşimci-bütünleştirici yaklaşımlar çerçevesinde teorize edildiği söylenebilir. Beden teorisinin merkezinde yer alan temel sorular ve yaklaşımları birbirinden ayıran temel nosyonlar duygu teorisi için de geçerlidir.

Tıpkı beden konusunda olduğu gibi, duygular da önce naturalistik bir yaklaşım çerçevesinde tanımlanmıştır. Özellikle Darwin'in çalışmalarından beslenen bu yaklaşıma göre duygular içsel-fiziksel süreçlerdir, evrimsel olarak adaptiftir ve evrensel olarak ortak dışavurumlara sahiptir. Bu yaklaşımdan hareketle yapılan çalışmaların çoğu duygularla ilişkilendirilen subjektif anlamlardan ziyade, duygusal dışavurum (fiziksel jestler ve yüz ifadeleri) üzerine odaklanmıştır. Darwinci duygu modeli duyguların, insanın sadece "aşağısında" değil, daha eski ve daha ilkel zamanların bir göstergesi olarak "gerisinde" de durduğunu ima eder (Ahmed 2015: 11). Darwin'in çalışmaları, döneminde pek çok uzmanın duyguların dışavurulması noktasında bir evrensellik arayışına girmesine ilham kaynağı olmuştur. İletişim aracı olarak beden bölümünde detaylı olarak değindiğimiz gibi, bu süreçte pek çok uzman duyguların esas dışavurulma yerlemi olarak insan yüzüne ve yüz ifadelerine odaklanmışlar ve duyguların evrensel olarak tüm toplum ve kültürlerde aynı şekilde dışavurulduğunu kanıtlamaya çalışmışlardır.

Freud'un ilk yazılarında ise, duygu gerginliği ve gerilimi vurgulayan bastırılmış libidodur. Darwin'den farklı olarak Freud, duyguyu tekleştirerek gerginliği tüm diğer duygular için model olarak belirler. Freud için bir hissetmenin anlamı bilinçaltı düzlemde önemlidir. Bu durum onu organizmacı olmaktan kurtarmaz. Tıpkı Darwin gibi, Freud'un da, kültürel kuralların (superego yoluyla) nasıl egonun (hisler) id üzerindeki operasyonuna(duygu işi) uygulandığı noktasında cevabı yoktur. Hochschild'in yerinde işaret ettiği gibi, organik yaklaşımın bu noktada kaçırdığı şey, subjektif olarak duygu kavramı ve sosyal ve kültürel faktörlerin duygusal deneyim ve dışavurumlar üzerinde nasıl etki bıraktığıdır (Hochschild 1983: 210).

Bu mekanistik duygu yaklaşımından sonra gelişen ikinci yaklaşım sosyal yapılandırmacılıktır. Adından da anlaşılacağı gibi bu yakla-

şım, insan duygularının biyolojik doğası yerine sosyal tarafına vurgu yapar. Buna göre, duygular ortaya çıkan bilişsel ve yorumcul fenomenler olarak sosyal ve kültürel doğaya sahiptir. Duygular fiziksel değişimler tarafından maydana getirilseler de; onların varlığı salt bu açıdan açıklanamaz. Duygular, anlamları, deneyimi ve dışavurumu açısından sosyal, kültürel ve tarihsel olarak çeşitlilik göstermektedir.

Bu yaklaşımın temsilcilerinden biri olan McCarthy'ye göre, fonksiyonel olarak organizmayla bağlantılı olmakla birlikte, duygular ne organizmaya indirgenebilir ne de onunla açıklanabilir. Yerine gündelik hayatın gel gitleri olarak duygular, bilinçli ilişkilerin, eylemlerin ve kendilik deneyimlerinin parçasıdır. Bu açıdan, "duygular bedenin içinde değildir; fakat dünyamız içindeki eylemlerimizdedir...hisler sosyaldir...grup süreçleri tarafından inşa edilip devem ettirilirler...bedensel organizmaya ve onları hisseden belirli bir bireye indirgenemezdirler" (McCarthy 1989: 57; Williams & Bendelow 1998: 134-135).

Bu bağlamda, duygularla ilgili sosyal yapılandırmacı bir yaklaşımın metodolojik stratejisi şunlara odaklanmalıdır: Bir kültür içindeki erişilebilir kamusal dil oyunları repertuvarı(duygusal dağarcıkta neler vardır ve bunlar hangi koşullar altında kullanılmaktadır); ahlaki düzen, duygusal terminolojilerin anlam ve kullanımını kontrol eden ahlaki değerlendirmelerin kendileri; belirli duyguların ortaya koyduğu sosyal fonksiyonlar; anlatısal formler; bu kompleks sosyal/duygusal eylem formlarının yoluyla devem ettirildiği, açıklandığı, düşünüldüğü ve değiştirildiği kurallar sistemi (Harre 1986: 13; Williams & Bendelow 1998: 135).

Williams ve Bendelow'a (1998: 136) göre bu duygu yaklaşımındaki problem, duygunun da tıpkı beden gibi, basitçe sosyal ve kültürel yapılandırma eseri olarak görülmesidir. Halbuki organik olanın ötesine geçmek onu tümüyle saf dışı etmek anlamına gelmez. Dolayısıyla, eğer yapılandırmacılığın limitlerinin ötesine gitmek istiyorsak, insan duygusunun sosyal ve biyolojik ontolojisi ile ilgili genişletilmiş bir anlayışa ihtiyacımız vardır.

Bu bağlamda etkileşimci-bütünleştirici duygu yaklaşımı, organizmacı ve sosyal yapılandırmacı görüşlerin arasındaki analitik alanda duruşuyla bütünleştirici bir yaklaşım vadeder. Bu yaklaşımın temel

söylemine göre, duygular indirgemeci bir yoldan ziyade, biyolojik ve sosyal faktörlerin etkileşimi noktasında ele alınmalıdır. Buna göre, duyguların gerçekliği, biyofiziksel, kişisel ve sosyal etkileşimde yatmaktadır. Wentworth ve Ryan'ın (1994: 4, 45) işaret ettiği gibi, duygular derin bir sosyallik sergilerler. Duyguların aracılığı yoluyla, evrim intersubjektivite sağlayıcı güçlü araç/yollar ortaya koymuştur. Türlerin sosyalliği arttıkça, duygusallık bilgi işlemenin ve iletişimin o kadar daha odağına yerleşmektedir. Bu şekilde duygular, bireyleri sosyal bir varlık içinde birbirine bağlayan ve onları belirli görevleri başkalarını değil icra etme yönünde motive eden güçlü intersubjektivite araçları sağlarlar. Duyguların biyofiziksel, kişisel ve sosyal alanları bir sentez oluşturur ve bu sentez üzerinde (dolayısıyla deneyimlenen ve dışavurulan duygular üzerinde) her birinin belirli etkisi biyografik, durumsal ve kültürel koşulların çeşitlenen bir ürünüdür.

Çağdaş sosyoloji içinde duyguları etkileşimci bir yaklaşımla ele alan en önemli isim en Hochschild'dir. Onun yaklaşımına göre duygu, eylemle olduğu kadar idrak ile de ilişkili olması bağlamında diğer bedensel duyumlar içinde eşsizdir. Bu yönüyle duygu, dünyayı bilme ve onunla bağlantı kurmada merkezi bir araç sağlamaktadır. Bu bağlamda duygu, bireyin farkında olduğu, imaj, düşünce ve hafıza ile bedensel bir işbirliği olarak tanımlanabilir (Hochschild 1979: 551).

Williams ve Bendelow'a (1998: 137-138, 154) göre duygu teorisi ile ilgili ortaya konan tüm görüşlerden sonra duygularla ilgili ileri sürülebilecek en temel gerçeklik duyguların hem bedensel hem sosyokültürel yönler içerdikleridir. Bazı temel duygular biyolojik oluşuma dayanıyor ve bedenleşmiş failler olarak tüm insanlar arasında paylaşılıyor olsa da; tıpkı bir ressamın paletindeki renkler gibi, zaman ve kültür içinde sonsuz bir şekilde detaylandırılırlar. Duygular irrasyonel olarak görülmek yerine, dünya ile aktif ve kültür ile kendilik ile yakın bir ilişkiyi içeren bedenleşmiş varoluşsal varlık modları olarak görülmelidir. Kompleks fiziksel, kültürel ve ilişkisel bileşimler olarak duygular, varoluşsal bir sosyal karşılıklılık ve değiş tokuş temeli ve kişisel problemler ve daha geniş kamusal sosyal yapı meseleleri arasındaki kayıp halkayı sağlayarak, bedenlerimizin duyumsal deneyiminin zeminini teşkil etmektedir. Bu bağlamda yapı, duygusal olarak bedenleşmiş pratiklerin ve beden tekniklerinin bir aracı ve sonucu olarak görülebilir.

Bilimsel yazım içindeki beden anlayışının, popüler söylem içinde bulunan geleneksel ve gündelik beden nosyonlarından o kadar da uzak olmadığını belirten Lyon ve Barbalet'e (1994: 48, 50, 54) göre, bu anlayışlar duyguların failliği ile ilgili de edilgen bir yaklaşımı beraberinde getirir. Bilimsel tartışma içindeki beden temsili önemli ölçüde tüketimci ve medikalist formülasyonlarda bulunan beden ideolojisini yansıtmaktadır. Bu şekilde olduğu müddetçe, bilimsel olarak toplum içinde beden değerlendirmesi bedeni sosyal süreç ve kurumların aktif bir kaynağı olmaktan ziyade sosyal bir ürün/sonuç olarak görme eğilimi gösterir. Halbuki, beden ve sosyal dünya arasındaki bağlantılar duygu yoluyla/içinde çizilebilir. Bedenleşmiş duygu formu ve bedensel faillik içinde duygunun rolüne vurgu yapan bir model benimsediğimizde beden yalnızca harici failliğe tabi değildir; fakat eşzamanlı olarak kendi dünya yapılandırması içinde bir faildir. Burada beden, kendiliğe dışsal bir somut fiziksellik değildir. Beden etkileşimsel ve aktiftir ve bu duygu yoluyladır. Duygu, tüm insani varoluşun tümleyici parçasıdır. Duygu, yalnızca tavırsal olan değil; fakat aynı zamanda fiziksel olan ve diğer bedenlerle birlikte ortak niyetler, tasarımlar ve düzen ortaya koyan davranışları, duruşları ve hareketleri aktive eder. Duygunun rolü başattır ve duygu, bedenleşmiş sosyallik deneyimidir.

Faillik nosyonu üzerinde duran Lyon ve Barbalet'e (1994: 54-55, 57, 63) göre, sosyal failliğin iyice anlaşılması, bedenleşmiş bir faillik kavramını gerektirmektedir. Bu bağlamda duygu, bedenleşmiş bir nitelikte, sosyal süreçlerde faillik zemini ve temeli olarak işlev görür. Duygu, sosyal ilişkilerin kendisi yoluyla üretildiği sosyal eylem için organizmayı yönlendirir ve hazırlar. Beden yalnızca harici güçlere tabi olarak görülemez; bedensel süreçler yoluyla/içinde kişiyi harekete geçiren duygular bir faillik kaynağı olarak anlaşılmak zorundadır: Sosyal aktörler bedenleşmiştirler. Sosyal faillik kapasitesi, kişinin yaşanan bedenleşme deneyiminden gelir. Kişiler basitçe sahip oldukları harici nesneler olarak bedenlerini deneyimlemezler. Kişiler kendilerini eşzamanlı olarak hem bedenleri olarak hem de bedenlerinin içinde deneyimlerler. Bedenin sosyal dünyaların yaratılmasında aktif olduğu fikri, aktif bedenlerin de aynı zamanda duygusal bedenler olduğu fikri yoluyla daha çok güç ve anlam kazanır. Duygu bedenleşmiş niteliktedir. Burada önemli nokta, duyguların yalnızca bedenleşmiş nitelikte değil; fakat aynı zamanda

karakteri açısından sosyal olmasıdır. Bu bağlamda, duygusal deneyimde içerilen sosyal ilişkiler yalnızca harici güçlere tabi fiziksel bir beden olarak değil fakat fail olarak bedeni içine alır. Sonuç olarak, bu çerçeveye göre, beden bireysel psikolojik düzen ve sosyal düzenin bir kesişme yerlemidir, bir faildir; beden hem biyolojik hem bilinçli, deneyimleyen, eyleyen ve yorumlayan bir varlıktır. Bu sentez duygunun failliği yoluyla başarılır ve anlaşılır.

Duyguların beden antropolojisinin kayıp halkası olduğunu belirten Scheper ve Lock'a (1987: 28) göre sosyal antropologlar çoğunlukla duygularla olan ilgilerini formal, ritüelize edilmiş ve kamusal durumlarla sınırlamış; daha özel, idiosenkretik bireysel duygular ve tutkular, duyguları doğuştan gelen itkilere ve içgüdülere indirgeyen psikanalitik ve psikobiyolojik antropologlara bırakılmıştır. Kültürel duygular ve doğal tutkular arasındaki yanlış bir dikotomiye dayanan bu işbölümü, bizi akıl/beden, doğa/kültür, birey/toplum epistemolojik bataklığına geri götürür. Duygular, bedenin, hastalığın ve acının deneyimlenme ve iyi ya da zayıf şekilde işleyen sosyal ve politik beden imgelerine yansıtılma biçimlerine ve yollarına etki eder. Duygular, hem hisleri hem bilişsel yönelimleri, kamusal ahlakı ve kültürel ideolojiyi kucaklamakla, esasen, akıl ve beden, birey, toplum ve politik beden arasındaki kopukluğu birleştirmeye muktedir "kayıp bağlantı" olarak işlev görür.

Hissetmenin antropolojisini ele alan Michelle Z. Rosaldo'ya (1984: 137-157) göre, duygular düşünce karşısında konumlandırılabilecek özel, hayvani, evrensel ya da sosyal öncesi bir boyutta değerlendirilemez. Duygular, dolaysız ve bedenleşmiş bir biliştir. Duygular sosyal dünyadan bağımsız içsel oluşlar değillerdir; fakat tüm insanların kaçınılmaz olarak içinde yer aldıkları bir anlamlar, imgeler ve sosyal bağlar deneyiminden ortaya çıkan anlayışlardır.

Şüphesiz duygular kültürlere göre farklılık ve çeşitlenme gösterir. Bu farklılık ve çeşitlenme duyguların tanımlanması, sınıflandırılması, adlandırılması, anlamlandırılması ve dışavurulması bağlamında ortaya çıkabilir. Bu gerçekliğe karşın, duyguların yalnızca adlandırılma ve dışavurulma repertuvarından hareketle yapılacak çıkarımlar duyguların doğrudan deneyimlenen boyutunu değil fakat sembolik kültür içindeki formasyonunu ortaya koyar. Diğer bir deyişle bir kültürün duygu repertuvarı subjektif düzlemde deneyimlenen duyguları değil; fakat kültürel retorik ve söylemin duygular üze-

rindeki biçimlenirici ve sınırlandırıcı stratejisini ortaya koyar. Bunu anlamak için hissettiklerimize ve kültürün hissettiklerimize karşılık olarak belirlediği duygu etiketlerine bakmak yeterlidir. Hissettiğimiz bir duyguyu tarif etmeye çalıştığımızda dil bizlere çeşitli seçenekler sunar. Böylelikle dil, kaotik bir akış halinde olan deneyimlerimiz için bizlere sınıflandırma ve anlamlandırma şablonları verir. Aslında duyuların, bedensel süreçlerin, düşüncenin ve duyguların bir sentezi olan deneyim bir soyutlama ve sembolize etme mekanizması içinde parçalanır. Aynı şekilde dil, deneyimlenme düzeyinde ayrıştırılamayacak bir kombinasyon halinde olan duygusallığı tek ve dil içinde adı tanımlanmış bir duyguya indirgememizi ister. Sıklıkla hislerimizi tanımlamada zorluk çekeriz; bu zorluk sözlü ifadenin bizden talep ettiği ve gerçeklikten fire verilmesi anlamına gelen sembolik bir kodlama zorunluluğundan kaynaklanır. Bir sonraki bölümde acı deneyimi bağlamında ele alacağımız gibi, duyguların dolaysız total deneyimi ve dilsel ifade arasında ters yönde işleyen bir ilişki vardır. Duygular en iyi durumda ancak bedensel olarak dışavurulabilir. Dilin dayattığı sembolizm asla duyguların iç içe geçmişliğini, şiddetini ve anlamını yeterli ölçüde içeremez. Dilsel tanımlama her durumda duygunun kendisinden kısmi bir uzaklaşma gerektirir. Yine bu nedenle duyguların gerçek dışavurumu her zaman bedensel yoldan dışavurulduğunda daha samimi addedilir. Hiçbir sevgi sözcüğü sevgiliye sarılmanın, sevgilinin gözüne bakmanın yerini bu yüzden tutamaz.

Teorik düzlemde bedenle aynı analiz çizgisi üzerinde yer alan duygular, çağdaş ve postmodern yaşantımız içinde de bedenin bedensizleştirilmiş kaderini paylaşır. Bu bağlamda seyirlik bir imaj projesi olarak kendilik tasarımı ve yönetiminin ilk bileşeni beden, diğeri de duygulardır. İyi bir kendilik imajı yalnızca iyi yönetilmiş bir bedeni değil fakat aynı zamanda iyi bir duygu yönetimini gerektirir. Uygarlaşmanın bir getirisi ve göstergesi olarak duygular spontan bir şekilde dışavurulmaktan men edilmiş ve bunun sonucu olarak duygusal dışavurumların denetimi ve yönetimi iyi bir kendilik imajının temel kriteri haline gelmiştir. Çubuklu'nun (2004c: 93-94) belirttiği gibi, şimdiki Postmodernlikte ise duyguların "kontrollü bir biçimde kontrolsüz bırakılması", kontrollü duygusal gevşeme söz konusudur. Önemli olan, koşulları her an değişen, fragmanları arasında bir tutarlılık olması beklenmeyen sosyal oyunun içinde her

bir spesifik duruma uygun duygunun anında yaratılmasıdır. Sorun bir "duygusal fitness" sorunudur. Bunun için "duygusal yatırım danışmanları" duyguların kimlere, hangi alanlara, ne ölçüde, hangi biçimde yatırılacağı konularında hizmet sunmaktadır.

Hochschild'e göre, geç kapitalist toplum içinde insan duygularının metalaştırılması ve otantikliğin kaybı söz konusudur. Bireysel duygu yöneticileri olarak aktivitelerimiz organizasyonlar tarafından daha çok kontrol edildikçe, yönetilmemiş his/hissetme yaşamını daha çok kutlama eğilimi gösteririz. Bu bağlamda bir paradoks söz konusudur. Ne kadar çok gerçek duygularımızla bağlantıya geçme ve onları kurtarma girişiminde bulunursak; duyguların kendisi bir o kadar yönetime, yönlendirmeye tabi hale gelmektedir (Hochschild 1983: 190, 193; Williams & Bendelow 1998: 141).

Daha önce de vurguladığımız gibi, tüketime endeksli yaşantımız içinde hemen her türlü ürün bizde tüketme ve sahip olma isteğini harekete geçirecek bir duyusal ve duygusal kodlama içinde sunulmaktadır. Bu bağlamda ürünlerin pazarlama stratejisi içinde kullanılan duygularla ve duygusal değerlerle doğrudan ilişkili olması gerekmez. Bir çikolata bile kişinin özgüven duygusunu kazanması için yeterlidir. En etkili strateji birkaç duygunun ve duygusal değerin üst üste konularak ilişkili bir deneyim içinde sunulmasıdır. Kendinizi yeterince güzel, yeterince çekici, yeterince sağlıklı ve de aynı zamanda yeterince şefkatli bir anne, dört dörtlük bir eş, vazgeçilmez bir sevgili ve akıllı bir iş kadını olarak hissetmeniz için tek bir ürünü satın almamız yeterli olabilir. Tüm bu duyguların aynı anda ve hemen şimdi tüketilebilmesi tüketici açısından da gayet efektif olabilir. Zira hiç kimsenin bir duyguyu uzun soluklu hissetmek için zamanı yoktur. Çağın mottosu şüphesiz kendini iyi hissetmektir. Olumsuz duygular ve özellikle acı, kişiyi zamanın dışında bırakabilir ve daha da vahimi zamanın ruhunu sorgulatabilir. Bu nedenle birey hiç bu riski almadan duyguların hakkını vermeden yaşam ya da duygu koçlarına başvurmalıdır. Aslında buna bile gerek yoktur; çünkü sanal ortam ve sosyal medya, mevcut duygulanım yollarımızı belirlemiş ve duygularımızı masanın başından kalkmadan süspanse edecek araçları bizlere sunmuştur. Normal şartlarda duygular değişim yaratır; ancak duygularımızı sanal ortam araçlarıyla dışavurduğumuz için duyguların performatif potansiyeli sembolik dünyanın sınırları içinde sönümlenir. Sanal ortamdan çıktığımızda

duygularımızın yıkıcı potansiyeli yerini söylemin ve sistemin öngördüğü uysal duygulara bırakır. Dolayısıyla söylemlerin disipline edici kontrol mekanizmasının hedefinde düşüncelerden çok duygular vardır. Bizleri yerimizden kaldıran, sokağa çıkaran, düşüncelerden çok onlara yaptığımız duygusal yatırımdır, düşüncelere anlamsal boyutunu kazandıran duygulardır.

Tüm Düalist Kategorileri Altüst Eden Bir Bedenleşme Deneyimi Olarak Acı

İster fizyo-biyolojik kaynaklı olsun ister psikolojik, insana bedenli ve kırılgan bir varlık olduğunu, kendi eliyle ürettiği ve inşa ettiği tüm sembolik ve soyut gerçeklik nosyonlarının ve araçlarının yapaylığını ve anlamsızlığını hatırlatan gerçek deneyim acı'dır. Acı, en dolaysız yoldan insana dünya deneyiminin en temel boyutunun bedenselliği olduğunu hatırlatır. Normal koşullarda mükemmel ve kendiliğinden işleyişi ile beden insana adeta kendisini bile saf dışı bırakabilecek noktaya varabilen mental sepkülasyonlar üretmesine imkan tanır. Bedenin bu elde var bir gibi kabul ettiğimiz sessiz ve mükemmel işleyişi sayesinde insan varoluşunun en karakteristik özelliğinin aklı ve düşünme yetisi olduğunu iddia etmiştir. Şüphesiz bu iddia insan için en yakındaki acı deneyimine kadar geçerli olabilir. Acı, insanın kendisini akıldan ibaret bir varlık olarak tanımlaması bir yana, her türlü tanımlayıcı teşebbüsü imkansız ve anlamsız hale getiren bir bedenleşme deneyimidir. Acı, Le Breton'un (2010: 15) belirttiği gibi, tıpkı doğum ve ölüm gibi insanlığın ortak yazgısıdır; hiç kimse ondan kaçabileceğini iddia edemez, hiç kimseyi unutmaz ve insanın her türlü iradevi çabasına rağmen farklı biçimler altında insanı hizaya getirir. Hiçbir ayrıcalıklı onu bilmezlikten gelemez ve hiç kimse onu daha iyi bildiğini iddia edemez. Hiçbir acı deneyimini kuşatacak bir formül yoktur.

İnsan olma deneyiminin kaçınılmaz bir bileşeni olmasına rağmen acı, Kartezyen düşüncenin insanı akıl ve beden olarak bölümlemesiyle birlikte fizyolojik bir duyuma indirgenmiştir. Descartes'ın düşüncesine dayanan fizyoloji yaklaşımına göre acı, deri reseptörleri yoluyla gelen mesajların beynin acı merkezine iletilmesi ile oluşan bir duyumdur. Bu yaklaşım içinde gerçek acı görülür bir hasar yaratan fiziksel bir şeydir. Medikal acı modeli bu yaklaşıma dayanmaktadır ve en net tanımlaması içinde acı anatomik ve fizyolojik bir fenomendir.

Ancak günümüzde artık bir duyum olarak acı yaklaşımı terkedilmiştir ve yeni yaklaşımlar çerçevesinde acı çok daha kompleks bir süreç olarak tanımlanmaktadır. Yeni yaklaşımlara göre acı biyolojik, psikolojik ve sosyo-kültürel faktörler arasındaki dinamik bir ilişkidir; acı fiziksel ve duygusal olarak ayrıştırılamaz. J. Jackson'ın (2011: 373) belirttiği gibi fiziksel/mental ayrımı acının kendisine değil, nedene refere eder. Acı bir bedenleşme deneyimidir ve bu yönüyle hem mental, hem bedensel hem duygusaldır.

Acının bir bedenleşme deneyimi olarak tanımlanması oldukça önemlidir. Çünkü, bu yaklaşım insan olarak acı çekmenin deneyimlenen ve dolayısıyla fizyo-biyolojik, sosyo-kültürel ve bireysel boyutlarını bütüncül olarak görme imkanı verir. Deneyim bu bağlamda anahtar nosyondur; çünkü deneyimsel düzlemde akıl, beden ve kendilik, fiziksellik, bilişsellik ve duygusallık ayrıştırılamazdır; bir bütün olarak yaşantılanır.

Bir bedenleşme deneyimi olarak acı herşeyden önce kelimenin tam anlamıyla bedenselliğin farkındalığını ortaya çıkarır. Bu bağlamda bedenler zorluk ve direnişle karşılaştıklarında en yüksek boyutta kendilerinin farkına varırlar. Acı ya da hastalık durumunda beden, deneyimin merkezi yönü haline gelir. Bu durum normal şartlarda algının odağından uzak olarak işleyen bedenin disfonksiyonel olarak algının odağına yerleşmesidir. Acı, "bedenlerimiz ve kapasiteleri ile ilgili normal beklentilerimizi sorgulatır" (McGuire 1990: 286). Acının bedeni algının odağına yerleştirmesi, deneyimsel düzeyde, "yaşamın, duyguların, kişiliğin ve kaderin acı çeken bedenin tahakkümü altında hissedilmesine" (J. Jackson 1994: 207) neden olur. Her sınırda olma deneyiminin sınırların yeniden tanımlanmasını gerektirmesi gibi, acı da bedenin etkilenmiş alanları üzerinden "beden imgesini büyütür ve abartır" (Grosz 1994: 76). Bir duyumun acı verici olarak algılanması (acıyordan çok kötüye oradan uzaklaşa) bedensel alanın, bedensel ilişkinin acının nedeni olmakla isnat edilen şeye göre yeniden konumlanması olarak yeniden inşa edilmesini kapsar (Ahmed 2015: 38).

Acı deneyimi sırasında algının odağına yerleşen bu beden, insanda kendisininkinden farklı ve kendisine itaat etmeyen bir beden içinde hareketsiz kalma duygusu uyandırır. Artık kişi için bedeni kendisi dışında yabancı bir nesne olarak algılanmaya başlanır. Bedenine olan güvenini yitiren insan kendine ve dünyaya karşı güvenini de

yitirir; kendi bedeni, kendi yaşamını süren sinsi ve acımasız bir düşman olur. Dış dünyadan soyutlanma ve içine kapanma her türlü bedensel değişikliğe gösterilen özel ilgiyi besler (Le Breton 2010: 20, 26-27).

Acı bireyin yalnızca bedenine değil; fakat bütün olarak dünyayla olan ilişkisine saldırır. Her acı, en hafifi bile dönüşüm getirir, yaşamın görülmemiş bir boyutuna atar, insanda başkalarıyla ve dünyayla ilişkisini altüst eden bir metafizik açar. Acı bedenin sadece bir bölümünü etkilese de, bir çürük diş ağrısı olsa da insanın kendi bedeniyle ilişkisini bozmakla yetinmez, öteye geçer, haraketleri belirler, düşüncelerin içine sızar: Dünyayla ilişkinin tümüne sirayet eder. Acı, zaman kavramını tahrip eder ve gündelik olayları egemenliği altına alır, insanı esasla ilgilenmekte zorlanan ilgisiz bir seyirci durumuna düşürür. Dış dünya kişinin gözünde ikincildir ya da anlamsızdır (Le Breton 2010: 21-22, 27, 43). Bu da, yönetimi ele al, işgal et, tabi kıl ve değiştir biçiminde işleyen acının otokrasisidir.

Acı deneyiminin en yıkıcı tarafı beraberinde bir yabancılaşmayı ve beden ile kendilik arasında bir ayrışmayı getirmesidir. Acının hoşnutsuzluğu içinde beden ve kendilik ayrışmış bir şey haline gelir. Acı bizleri kendimizi bedenden kesip ayırabileceğimize inandırır. Acıyı rasyonelleştirme yoluyla/içinde kendilik ve beden iki ayrı varlık haline gelir. Bu nedenle acı, psikofiziksel düalizm deneyimi olarak tarif edilebilir (Vrancken 1989: 442). Bedenimizin içinde hissetmemize rağmen beden bizim bir parçamız değildir. Yani acı "benim" içimde "ben olmayan" bir şey olarak hissedilir; söz konusu olan ben olmama algısıdır (Ahmed 2015: 42). Acının getirdiği bu kendilikle ilgili güven kaybı, yabancılaşma ve ben olamama durumu başlı başına bir kendilik yası ortaya çıkarır. Le Breton'un (2010: 32) ifadesiyle, burada insanın, kendisine kavuşamadan kendisinin yanında yaşamak zorunda kalması söz konusudur. Acı, yaşayan insanda ölümün bir versiyonu gibidir, insana kendi yasını empoze eder. Bu noktada yabancılaştığımız yalnızca bedenimiz ve kendiliğimiz değildir. Yaşamın tüm bildik tarafları, zevkleri, alışkanlıkları ve yaşamımızda yer alan diğer insanlar acı deneyimi içinde yabancı ve uzak hale gelirler. En yalın etkisi içinde acı dünyaya, bedene, kendiliğe, kendiliğin tüm duygu ve düşüncelerine ve topluma yabancılaşma deneyimidir.

Acı hiç kimseye özel bir iltimas geçmediği için hemen herkes çok iyi bilir ki, deneyimlenme sürecinde acı özdeşleştiği beden dışında her türlü ifade imkanını ortadan kaldırır. Acı içindeki kişi için dilsel ifade hem anlamsız hem imkansız hale gelir. Bu noktada hiçbir sözcük yaşanan deneyimi kapsayacak ve onun yoğunluğunu aktarabilecek bir imkana sahip değildir. Acı "bedensel deneyimin öyle temel bir düzeyinde meydana gelir ki, burada dil onunla yüz yüze gelir, dışavurma teşebbüsünde bulunur ve sonra kuşatmada başarısız olur" (Kleinman ve diğer. 1992: 7). Le Breton'un (2010: 34-35, 38) ifadesiyle acı, dilin radikal başarısızlığıdır. Bedenin karanlığına gömülmüştür, bireyin kendi içindeki tartışmasına aittir. Bedeni, kendi içindeki halesinde özümser ya da içine çöreklenmiş yırtıcı bir hayvan gibi kemirir ama işkence eden bu mahremiyeti adlandırmaya olanak tanımaz. Acı, sözü kaynağında yok eder. Dolayısıyla dile getirilen ve getirilebilen acı asla yaşanmış olan acı değildir.

Sıklıkla vurguladığımız gibi dilin devreye girdiği yerde dolaysız deneyimden söz etmemiz ve hatta dolaysız gerçeklik algısından söz etmemiz mümkün değildir. Dil içinde kodlanan deneyim her açıdan fire vermeye mahkumdur. Bir kişinin acı hakkında konuşabilmesi için öncelikle ondan uzaklaşması gerekir. Çünkü acı, deneyimlendiği sırada üzerine felsefi spekülasyonlar üretilebilecek entellektüel bir alan değildir. Bu açıdan bir toplumu oluşturan insanlar öncelikle belirli kavram ve olguları paylaşırlar; daha sonra toplum bu kavram ve olguları deneyimlemiş olanlar ve olmayanlar olarak ayrılır; ardından da bu deneyimleri şu anda yaşayanlar ve yaşamayanlar olarak ayrılır. Bu ayrışma, insanlar arasındaki kavramsal birliği, deneyimsel birliği ve en sonunda da acı anının birliğini ortaya koyar. J. Jackson'ın (1994: 213-214) belirttiği gibi, acı çeken kişiler çoğunlukla ancak aynı deneyimi yaşayanların kendilerini anlayabileceğini söyler. Bu anlayış, normal bir iletişim aracı yoluyla kazanılmaz; fakat daha çok paylaşılan anlayış ve karşılıklı tanınırlığa dayanan dil öncesi iletişim biçimleri yoluyla kazanılır. Acının dili dolayısıyla paradoksal olarak bir anti-dil haline gelir-sıradan gündelik anlayışa karşıt; fakat yine de bir kod.

Acı'yı pek çok boyutuyla ele alan Elain Scarry'ye göre, fiziksel acı yalnızca dile direnmez; fakat kişiyi dil öncesi ses çıkarma ve ağlamalara geri döndüren bir duruma getirir" (1985: 4-5). Acının ifade edilmesi ve paylaşılmasındaki zorluk acı çeken kişinin eşzamanlı

olarak hem acıyı yaşamak ve hem de bu acıyı anlatıp bilinir kılmak zorunda olmasıdır. Acı bir yandan kişinin ifade imkanlarını iptal ederken; öte yandan çare bulunup ortadan kalkması için ifade edilip paylaşılmak zorundadır.

Ahmed'e göre, birinin acısına karşılık vermenin etiği, bilemeyeceğin ya da hissedemeyeceğin bir şeyin tesirinde kalmaya açık olmayı gerektirir. Kuşkusuz ötekinin acısında kavranamaz bir şey vardır ve bu sadece onu hissetmediğimiz için değildir. Fakat kendi acım, hissettiğim anda bile her zaman anlaşılabilir değildir. Başkasının acısının anlaşılamazlığı beni kendi bedenime çağırır; acı yokken bile onu hissetmeye, sınırlarını keşfetmeye, onda ikamet etmeye başlarım (2015: 45-46). İşte bu nedenle empati gerektiren tüm ilişki biçimleri, bilimsel metodlar zordur ve kişisel olarak duygusal risk almayı gerektirirler.

Her ne kadar acı beraberinde dünyanın ve yaşamın anlamsızlığı duygusunu getirse de, etkisi altına aldığı kişiden kendisiyle ilgili bir belirleme, adlandırma ve anlamlandırma talep eder. Bu aşamaya kadar acıya gücünü veren belirsizliği ve anlamsızlığıdır. Acının adlandırılması ve ardından anlamlandırılması, acıyı görünmez bir düşman olmaktan çıkararak, kendisiyle mücadele edilebilecek somut bir hedef haline getirir. Her türlü adlandırmanın adlandırana adlandırılan üzerinde tahakküm yetkisi vermesi gibi, acının da adlandırılması acı çekene acı üzerinde bir faillik armağan eder.

Acı çeken kişinin acı üzerindeki kontrolü adlandırmadan sonra anlamlandırma ile tam bir failliğe dönüşür. Bu noktada kişinin acısını anlamlandırabileceği kaynaklara sahip olması oldukça önemlidir. Bu anlam kaynakları yalnızca bu aşamadan sonra devreye girmezler; fakat acının her aşamasında etkin durumdadırlar. Dinsel, medikal ve bütün olarak sosyo-kültürel anlam kaynakları daha en başından nelerden acı çekeceğimizi, neden acı çektiğimizi, ne ölçüde çekeceğimizi, acıya nasıl tepki vereceğimizi belirler. Le Breton'un (2010: 100) belirttiği gibi, acının, ona bir anlam ve değer veren bir kültür içine entegre edilmesi gerekir.

Acının anlamsal evrenini inşa etmek tüm kültürlerin ve özellikle inanç sistemlerinin temel görevidir. Acı her durumda kaosu ifade ettiği için bu kaotik durum düzen ve istikrar gerektiren yaşam deneyimi için en büyük tehdittir. Fakat anlamlı hale getirildiğinde

gerçek anlamda doyum veren yaşama coşkusunu ateşleyen ve yenileyen en güçlü deneyimdir. Hiçbir mutluluk anı, acı veren bir durumun üstesinden gelindikten sonra hissedilen mutluluk kadar coşku verici değildir.

Her ne kadar medikal yaklaşım acı deneyiminin sosyo-kültürel bileşenlerini yok saysa da, tüm acı deneyimlerinin neliğini ve nasıllığını belirleyen farklı sosyo-kültürel çerçeveler söz konusudur. Bu bağlamda evrensel bir acı repertuvarı olduğunu, dünyada yaşayan tüm insanların acıyı aynı şekilde deneyimlediklerini, aynı şekilde tepki ve anlam verdiklerini söylemek mümkün değildir. Acı sosyo-kültürel çerçevesi içinde bir ibadet biçimi, bir dünya görüşü, bir ideoloji, bir hastalık deneyimi, bir karakter kategorisi, tarihsel bir edim, mutluluğun deneyimlenme biçimi, bir duygu, kader ya da tercih, ceza ya da lütuf, araç ya da amaç, sınırlanmışlık ya da aşkınlık olabilir. Acının tanımlanmasında kullanılan kültürel metaforlar ve benzetme unsurları, bir kültürde acının kaynağı, niteliği, niceliği, fonksiyonları ve faili hakkında oldukça önemli bilgiler ortaya koyar. Bu bağlamda acı kendi kültürümüzde olduğu gibi, ızdırap, işkence, ceza, gam-gussa, elem, çile, dert, zulüm, perişan olmak, dağılmak, ciğeri para pare olmak, kan kusup kızılcık şerbeti içtim demek, acıların çocuğu olmak, acıyı bal eylemek gibi terimler ve deyimler içinde ifade edilir.[39]

[39] Kültürlerin yorumcul çerçevelerini belirleyen ve oluşturan parametreler, aynı şekilde acı deneyimlerini de belirler. Bu bağlamda acı, etnisiteye, dini anaca, dile, coğrafyaya, iklime, ekonomiye, sağlıklı ya da hasta olma kategorilerine, cinsiyet normlarına, yaşa, mesleki uğraşa göre farklılık ve çeşitlilik gösterebilir. Türk kültürü bağlamında acı deneyimlerini belirleyen en önemli faktörün İslami inanç olduğu söylenebilir. Aile yapısı ve cinsiyet normları bir diğer önemli faktörlerdir. Cinsiyet normları bağlamında kadınların ve erkeklerin acı tanımlamaları, hiyerarşileri ve acıyı deneyimleme ve dışavurma biçimleri farklılık göstermektedir. Türk kültürünün gündelik yaşantısı içinde kadınların acıyı daha çok psikolojik bir deneyim olarak, erkeklerin ise fiziksel bir deneyim olarak algılama eğilimleri olduğu görülür. Kadınların acılarını çeşitli yollardan dışavurmaları normal karşılanırken; erkeklerin acılarını dışavurmaları "erkek adam olma" idealine karşıt bir durum ortaya koyar. Genel olarak değerlendirildiğinde Türk toplumunun acıyı seven ve ondan kaçmak yerine onun etrafında başlı başına bir folklor üreterek adeta hakkını veren bir eğilimi olduğu söylenebilir. Acı gündelik duygu durumunun bir parçası ve hatta katıksız mutluluk anları beraberinde "acaba başımıza bir şey mi gelecek" düşüncesini getirir. Dışavurulan acı biçimleri ve deneyimleri genellikle sosyo-kültürel ve dinsel dünya görüşünün onayladığı deneyimlerdir. Örneğin pek çok kadın doğum ile ilgili acı deneyimlerini anlatısallaştırma ve paylaşma eğilimi gösterirken; kürtaj gibi deneyimler paylaşılmaz. Bir kanser hastası acısını rahatlıkla dışavururken; bir AIDS hastası bunu yapamaz.

Acı deneyimlerimizi anlamlandırmak için kullandığımız pek çok kaynak vardır. Ancak insanlık tarihinde acı deneyimlerinin en temel anlam kaynakları dinsel sistemler olmuştur. Örneğin Hristiyanlık inacı acıyı ilk günahla özdeşleştirir ve onu insanlığın kaçınılmaz bir verisi yapar.Bu bağlamda acı, hak eden insana verilmiş bir ceza değildir; fakat çarmıhtaki İsa'nın çilesine ortak olmak için bir fırsattır. Le Breton'a (2010: 82-86) göre, acı bu dünyada Hıristiyan geleneğinin asla tam anlamıyla kurtulamadığı bir kefaret boyutu almıştır. İsa'nın Çilesi acıyı, günahkâr insanlığın kurtuluşu için razı olunan bir fedakârlık mertebesine yükseltmiştir. İsa'nın acısının sunulması ilk günahın lekesini silmiştir. Ama bu paradoksal bağış, bu sonsuz borçtan kurtulmak için buna yakın bir yolu benimsemekten başka çaresi olmayan insanı kurtuluşunun borçlusu haline getirmiştir. Hıristiyanlıkta özellikle katolik versiyonunda bir dolorizm (elemcilik, acıcılık) biçimi vardır ama acı kendi içinde bir değer değildir, öyle olsaydı, insanın kendine ya da başkalarına uyguladığı bir vahşet olurdu sadece. Ruhu değiştiren Tanrıya yaklaştıran bir simya olarak düşünülür. Protestanlıkla gelen düşüncenin belirgin özelliği insan doğasının ilk günahtan sonra kaçınılmaz bir biçimde bozulmuş olduğudur. Acı çeken insan kendi günahlarının kefaretini ödemez, kendisi aracılığıyla günahtan sonraki insanlığın kaderini gerçekleştirir.

İslamiyet gerek acının nedenselliği, deneyimlenme sürecindeki sınırsal çerçeveleri ve ortaya çıkardığı sonuçlar ve bunların analmlandırılması açısından diğer dinlerden farklılaşır. İslamiyet içinde ifadesizlik ve acının dışavurulmaması hal dili olarak kabul edilir ve yüceltilir. Acının ifade biçimleri noktasında ise Peygamberin davranışları ve sözleri örnek alınır. Acının sürekli ifade edilmesi hem rıza esası ve tevekkül açısından sakıncalıdır ve hem de acıdan zevk alma boyutuna varması açısından da nefsin beslenme kaynağı haline gelebilir. Ancak en genel çerçevesi içinde İslam inancına göre acı, bir imtihan olarak yaşam deneyiminin gerekli bir parçasıdır. Acı, inanan kişinin tuzudur. Acı aynı zamanda Allah tarafından gözetiliyor olmanın, sevilmenin ve temiz kılınmanın bir göstergesidir. Bu açıdan en büyük acıları çekmiş olan kişiler Allah'ın en sevdiği kulları olarak önce peygamberler, sonra evliyalar ve ardından inanan kimselerdir. İslam inancına göre acı hakikate giden yolda geçilecek nefis mertebelerinde kula verilen en büyük nimettir. Çünkü acı her daim kula acizliğini, geçiciliğini ve dünya hayatının bir eğlenceden

ziyade imtihan olduğunu hatırlatır. Acı, görünüşlerin çokluğu olarak kesreti anlamsız hale getirir ve onu tek bir noktaya odaklayarak mana alemine ulaşmasını sağlar. Burada hedef kişinin kendisine gereksiz yere acı çektirmesi ve sürekli olarak bedensel çileciliğe yönelmesi değildir. Amaç, her türlü acının bir araç olarak kullanılıp manasına varabilmektir. Buna göre acı talep edilmez; ancak acıya sabredilir ve onun hikmetlerine erişilmeye çalışılır. Bu bakımdan araç olarak ve mana-hikmet yönelimli İslami acı anlayışı acının hedef olarak görüldüğü diğer inanç sistemlerinden ayrılır. Beraberinde bir hakikat görüsü getirmeyen acı İslam inancı açısından zulümdür. Bu nedenle de İslam inancı içinde monastik çile yöntemleri ve bedeni merkeze koyan acı çekme biçimleri hoş karşılanmaz.

Modern medikal acı söylemi ve postmodern yaşamın acıyı reddeden tavrı bir tarafa bırakılacak olursa, genel olarak dinsel ve kültürel sistemlerin acıya bir olumluluk atfettiği görülür. Bu olumluluk hem acı deneyiminin kendine özgü doğasından hem de bu doğayı destekleyen anlam sistemlerinden kaynaklanır. Bu bağlamda, acı çekmenin bir insani hak olduğunu söylemek mümkündür. Le Breton (2010: 159) bu konuyla ilgili çok çarpıcı bir örnek verir: "R. Selzer, Bir Cerrahın İtirafları adlı yapıtında meslek yaşamında başına gelen tuhaf bir olayı anlatır. Bir gün, odasına girdiğinde yeni ameliyat olmuş bir kadını karşısında bulur, kadın elindeki usturayla karnını yarmış ve eliyle organlarını karıştırmaktadır. Kadın tekrar tedavi edilir, tehlikeyi atlattıktan sonra cerraha şöyle der: Çok canı yanar insanın bu durumda değil mi? Yani şunu demek istiyorum: gerçekten kendi bedenim olsa benim de canım yanardı. Ama hiçbir şey hissetmiyordum. Ve birdenbire anladım, kendi bedeninin içinde ne aradığını: Acısını arıyordu."

Bu örnek aynı zamanda neden pek çok geleneksel sistemde bir yaşam döngüsünden ötekine geçerken gerçekleştirilen ritüellerde acının temel bir deneyim olduğunu gösterir. Acı, insanı mevcut zamanın ve mekanın dışına atar, kişiyi mevcut kendilik deneyiminin tüm aşamalarından geçirir ve onları parçalar; aklın, bedenin, duyuların, duyguların ve kendiliğin tüm boyutlarından yabancılaştırılan birey kendisine sunulan anlam sistemleri yoluyla yeni bir akıl, beden, duygu ve kişilik olarak yapılandırır. Le Breton'un dediği gibi, acı kutsal bir vahşidir. Çünkü insanı aşkınlık deneyimine götürürken kendisinin dışına atar ve ona varlığından habersiz olduğu birtakım

zenginlikleri gösterir. Ve vahşidir çünkü kişinin kimliğini bozarak yapar bunu (2010: 207). Yaşamımızı ve bizi değiştiren mutlu deneyimlerimiz değildir; çünkü mutluluk duygusu devamlılık arzusu taşır. Ancak acı her zaman devamlılığı kesintiye uğratır ve bizden dönüşüm talep eder.

Tüm bu olumlu işlevleri ve anlamlarına rağmen günümüzde acı geleneksel anlam kaynaklarını ve tüm olumluluğunu yitirmiş durumdadır. Çubuklu'nun (2004b: 80, 83) belirttiği gibi, postmodernlik mutluluk isteğini mutlaklaştırıp bir tüketim objesi haline getirdikçe acı daha korkulur hale gelmiştir. Postmodern toplumda birey şimdi, burada her an mutlu olmak istediği için en küçük bir sürçmeye ve acıya tahammülü kalmamıştır. Acıyla yüzleşmekten korkan modernlik acıyı arkaik bir olgu, bir anakronizm, bir skandal, ölümü çağrıştıran bir imge, çizgisel olarak ilerleyen evrimi aksatan bir arıza, steril bir olgu olarak ele alıp onu teknik prosedürlerle açıklamaya ve yok etmeye çalışmaktadır.

Tıp kültürü acının sadece dayanılmaz, korkunç bir şey olduğu, ahlaksal anlamda işkenceyle eşdeğer olduğu, ona bilimsel olanaklara saldırmamanın suç olacağı gibi bir düşünce esinler. Bu tavır tıbba olan talebi artırır ama sıkıntılarını sahiplenme olanaklarından yoksun hastanın bunalımını da artırır. Tıptaki gelişmeler sayesinde acının radikal bir biçimde yok edilmesi fantazması bir ölüm hayalidir, yaşama karşı kayıtsızlığa açılan bir mutlak güç düşüdür (Le Breton 2010: 155-156, 160).

Tıp fizyolojik bir uzantı olarak gördüğü bedene odaklanır; beden ise sosyo-kültürel ve kişisel bir deneyimdir. Bu noktada acı fizyolojik bir uzantının fizyolojik bir uzantısı olmanın çok ötesindedir; çoklu ilişkiler ve deneyimler ağı içindeki anlamsal bir düğümdür. Tıbbın odaklandığı yer farklı olunca acının olmadığı sonucu bile kolaylıkla çıkarılabilir. Buradaki sorun, acı deneyimini yapılandıran faktörler ve bileşenler ile medikal söylem arasındaki uyumsuzluktur. Medikal pratik yalnızca hastalığı ve hastayı değil; fakat aynı zamanda acı deneyimini de sosyo-kültürel bağlamından koparır ve kurumsal bir mekana hapseder. Burada acının paylaşılması, anlatısallaştırılması ve normalize edilmesi için gerekli olan tüm geleneksel kaynaklar dışarıda bırakılır.

Yaşadığımız çağda kişisel anlam çerçevelerinin insafına bırakılmış acı deneyimleri yaşarız. Bir yandan geleneksel anlam kaynakları-

mız ve büyük anlatılarımız elimizden alınmıştır; öte yandan acı deneyimimizi katıksız bir kişisellik içinde yaşamaya çalışırken, acı deneyiminin mekanizması gereği, kendi anlam çerçevelerimize de güven duyamayız. Acının denetimini sunan aşkın bir anlam çerçevesi devreye girmediği için de acımızı uç noktalarda kişisel, yalnız, denetimsiz, stratejisiz ve katıksız deneyimleriz.

Büyük anlatıların ve anlam kaynaklarının geçersiz hale geldiği bu çağda, yine de postmodern birey kendince nostaljik bir acı ve spiritüellik arayışı içindedir. Bazıları hiçbirşeye hükmedilemeyen ve gidişatı değiştirilemeyen bu yaşam akışı içinde kontrol edebileceği tek varlık olarak bedenini görmekte ve bedensizleşmenin uç noktalara vardığı bu ortamda ilkel beden modifikasyonları yoluyla kanlı ve acılı olarak yaşıyor olduğunu hissetmeye çalışmaktadır. Bazıları da çareyi Doğu spiritüelliklerinde bulmakta ancak mümkünse bu spiritüelliğe acı deneyimini es geçerek ulaşmaya çalışmaktadır. Bu da deneyimlenen değil fakat hatırlanan bir acıdır. Çünkü bu spiritüellik arayışında bedenin disipline edilmesi es geçilerek doğrudan zaman kaybetmeden ruhsal sıçrama aşamasına geçme isteği vardır. Bu da çağın ruhuna uygundur; ulaşılacak bir aşkınlık ve ruhsallık var ise ona hemen şimdi burada acı çekmeden ulaşılmalıdır. Herkes sufi ya da derviş olmak istemektedir ve tıpkı Mevlana'ya olduğu gibi herkes kendi Şems'inin gelip kendisini uçurmasını beklemektedir.

Sonuç olarak acı insani varoluşun tüm boyutlarını içine alan bütüncül bir bedenleşme deneyimidir. Bu bağlamda acı ile ilgili yaklaşımlar şüphesiz bedenle ilgili yaklaşımlar ve söylemlerle bağlantılıdır. Geleneksel kültürlerde, diğer bir deyişle büyük anlatıları ve anlam sistemleri olan kültürlerde toplumun kendisini tek ve bütün bir beden olarak ve bu bedenin de kendisinden önceki kuşakların anlam ve deneyimlerinden oluşan öncül bedenlerin bir uzantısı olarak görmesi söz konusudur. Dolayısıyla devamlılık, bütüncüllük, paylaşım ve en önemlisi inanmaya yönlendirilmiş bilinç acıyı sosyal bedene yayar, onu paylaşır ve acıyı hafızasında yer alan denenmiş, güvenli ve inanılan anlamlı bir örüntünün içine yerleştirerek normalize eder. Bu bağlamda acı kaostur, bir anomalidir, anlamsızlıktır; ancak sembolleştirme yoluyla acıyı bilindik kılmak, anlamlandırmak, dolayısıyla bu anlamın stimuli etkisi yaratarak fizik düzlemde kendisini pozitif olarak göstermesi ise bir kesinlik ve kozmostur.

ÇAĞDAŞ ZAMANLAR ve BEDEN

Zamanın Ruhu: Üst Modernite ya da Postmodernite

İnsanlık tarihi içinde beden hiçbir zaman şu anda ortaya koyduğu görünürlükten daha görünür olmamıştır. Bununla birlikte beden, tarihin hiçbir aşamasında şu anda olduğu gibi safi bir yüzeyselliğe ve sembolik değere sahip olmamıştır. Bu sembolik görünürlüğü içinde çağdaş zamanlarda beden, aklın yok saydığı, teknolojinin aştığı, kişiselliğin bir proje olarak modifiye ettiği ve tüketimin metalaştırdığı, bedensizleşmiş bir bedendir. Çağdaş beden, uygarlık sürecinin ve onun altında yatan sembolleştirme, ehlileştirme ve tahakküm altına alma mantığının en paha biçilemez eseridir. Bu nedenle çağdaş bedenin analizi, bedensizleşme olarak bedenin başına gelenlerin kompleks analizidir.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, bedensizleşmeye doğru giden bu yönelim, içinde yaşadığımız üst-modern ya da postmodern dönemde kendini en üst düzeyde gösterse de, insanın doğadan kopması ve bununla birlikte dolaysız deneyim yerine dolaylı sembolik düşünce ve ifadeyi ikame etmesi olarak uygarlaşma süreciyle başlamıştır. Dolayısıyla beden günümüzdeki yüzeye indirgenmiş ve kendisi dışındaki hemen herşeyi temsil eden halini, tarihsel süreçte meydana gelen ve birikimsel etkiler yaratan bir dizi kırılma noktasına borçludur. Bu noktada uygarlık tüm olumsuz etkilerin kaynağı gibi görünürken, kültür nostaljik[40] bir güvenlik sübabı olarak görünür.

[40] En yalın ifadesi içinde nostalji, deneyimlenen gerçeklikten uzaklaşma ve dolaysız doğa ve yaşam deneyiminin yitimidir. Bu noktada ilginç olan, nostaljinin aslında insanın doğadan ve dolaysız gerçeklik deneyiminden kopması sonucu ortaya çıkan bir yitim patolojisi olmasına rağmen; sembolik düşünce ve kültürün bu savunma mekanizmasını kendi mekanizmasına dahil edip, uzaklaşılan olarak kendisini bir miras biçiminde tanımlayıp kendisinden kopma yası olarak işe koşmasıdır. Acınan'ın da belirttiği gibi, nostalji, zamanla tıbbi boyutundan uzaklaşarak kültürel bir anlam kazanmıştır. Önce bir hastalık olarak değerlendirilen nostalji, tarihsel süreklilik içinde bu anlamından sıyrılarak, geçmişin yaşatılması gerek mirası olarak düşünülmüştür (2015: 4). Dikkat edilirse bu bağlamda yitirildiği için yası tutulan doğa ya da dolaysız insan deneyimi değil; fakat kültürel söylemin kendisidir. Aslında yitirme sürecini başlatan sembolik kültür, tam da mekanizmasına uygun olarak, bu yitimin üstesin-

Halbuki, uygarlaşma, kültürün içselleştirme ve doğallaştırma mekanizmaları sayesinde bu başarıya ulaşmıştır. Bu bağlamda kültüre atfedilen geçmiş, geleneksellik, kollektiflik, anonimlik ve doğallık nosyonları, kültürün bu mekanizmasının örtülmesine, eleştiri dışında tutulmasına ve her durumda insan varoluşu ve ihtiyaçları ile uyumlu olarak değerlendirilmesine hizmet etmektedir.

Bu bağlamda çağdaş beden, çoklu ve iç içe geçmiş kültürel mekanizmaların bir sonucudur. Daha önceki süreçlerde gelenek olarak adlandırdığımız bu mekanizmaların günümüzdeki karşılığı üst-modernite ya da postmodernite'dir. Modernite, üst-modernite ya da postmodernite bağlamında beden sorunsalını, ilişkili olduğu fenomenlerin başlıklandırılmasıyla incelenmesi oldukça kompleks bir iştir. Bu durum, postmodern yaşam içinde karşımıza çıkan bedensellik biçimlerinin sürekli bir akışkanlık ve kararsızlık halinde oluşlarıyla ilgili değildir yalnızca. Fakat aynı zamanda kontrol edilemezlik ve zaptedilemezlik duygusu veren bu belirsizlik ve akışkanlığın ve ortaya çıkardığı bedenleşmelerin çoklu ve birbirini besleyen kompleks faktörler yumağı olarak boşlukta salınıyor olmalarından kaynaklanır. Böyle bir bağlam, tam anlamıyla Foucault'nun altını çizdiği iç içe geçmiş güç, söylem ve iktidar ağlarıyla doludur ve en kötüsü bu yapılandırma mekanizması incelikli ve ikna edici gerçeklik rejimleri sunduğu için, diğer bir deyişle kültürel içselleştirme içinde bizlere göründüğü için, bizler açısından insan evriminin doğal bir aşaması ve kaçınılmazlığı olarak görünmektedir.

İçinde yaşadığımız bu kontrol edilemez akışkanlık deneyimi, bazı uzmanlar açısından modernite'nin etkilerinin bir üst aşaması olarak üst-modernite, bazıları açısından ise postmodenite olarak tanımlanmaktadır. Post-modernlik dönemine girmek yerine, modernliğin

den ancak kendisi ve kendi ritüelizasyon mekanizmasıyla gelinebileceğini ileri sürer; bu da kültürel söylemin kendi biçimlendirme stratejisini perdelemenin anahtar bileşenidir. Nostaljinin asli anlamının yapı-bozumuna uğratılması somut olarak en çok kimin işine yarar diye soracak olursak; şüphesiz karşımıza çağımızın bu yitime reçetesi olan kültürel tüketim söylemi ve bu söylemden çıkarları olan güç ve iktidar odakları çıkar. Reçeteye göre içimizi kaplayan nostaljik yas, kültür endüstrisinin ve kültür ekonomisinin piyasaya sürdüğü geçmişe ait kültürel unsurların tüketilmesiyle sone erebilir. Bu reçeteye göre tüketimin bir parçası olarak müzelere de gitmemiz gerekir; çünkü doğaya ya da dolaysız bedenleşme deneyimlerimize geri dönüş yaparsak, yasımızın kaynağının kültürden kopmaktan değil, doğadan ve onunla uyumlu dolaysız bedenleşme deneyimimizden kopmak olduğu gerçeği yüzümüze tokat gibi vuracaktır.

sonuçlarının eskisinden daha çok radikalleştiği ve evrenselleştiği bir başka döneme doğru gittiğimizi düşünen Giddens'a (1994: 11, 47, 49, 51, 146) göre, bu gelişmeyi modernliğin aşılmasından çok modernliğin kendi kendini anlamaya başlaması olarak görmek gerekir. Bu, modernitenin kendini netleştirmesi ve radikalleştirmesi olarak yüksek/üst modernite'dir. Geldiğimiz noktada hiçbir şeyin tam bir kesinlikle bilinemeyeceğini keşfetmiş durumdayız, çünkü epistemolojinin önceki tüm "temelleri"nin güvenilir olmadığı ve ilerlemenin hiçbir versiyonunun kabul edilir biçimde savunulamayacağı ortaya çıkmıştır.

Giddens'a (1994: 22-25) göre, radikal etkilerini gördüğümüz modernliğin dinamizmi, *zaman ve uzamın ayırılmasından* ve toplumsal yaşam içinde kesin bir zaman-uzam dilimlendirmesini sağlayacak biçimlerde yeniden birleşmelerinden; toplumsal sistemlerin *yerinden çıkarılmasından* ve toplumsal ilişkilerin, bireylerin ve grupların eylemlerini etkileyen sürekli bilgi girdilerinin ışığında *refleksif olarak düzenleme ve yeniden düzenleme* sürecinden kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda, zaman ve uzamın ayırılması ve standart boş boyutlar haline gelmeleri, toplumsal etkinlik ile bu etkinliğin mevcudiyet bağlamlarının özellikleri içine "yerleştirilmişliği" arasındaki bağlantıyı koparıp atar. Modernliğin ortaya çıkışı uzamı, herhangi bir yüz yüze etkileşim durumundan konum olarak uzak, orada olmayan kişiler arasındaki ilişkileri geliştirerek, gitgide yöre'den koparıp atar. Modernlik koşullarında yöre, artan bir biçimde *düşseldir*. Bunun anlamı, mekânların, oldukça uzak toplumsal *etkilerden* adamakıllı etkilenerek biçim kazanmasıdır. Mekânı yapılandıran yalnızca görünürde olup bitenler değildir; mekânın görünür biçimi, onun doğasını belirleyen uzaklaşmış ilişkileri örterek saklar.

Bu bağlamda, Giddens'a (2014: 31, 187) göre, zamanın ve mekanın ayrılması, öncelikle mekanın belirli bir "yer"den koparılmasının temel mekanizması olan "boş" zaman boyutunun gelişmesiyle ilişkilidir. İnsan ömrü kuşakların yaşam döngüsünden ayrı, bağımsız bir zaman dilimi olarak ortaya çıkar. Ömür diğer bireyler ve gruplarla önceden kurulan yerleşik bağlarla ilişkili dış faktörlerden giderek bağımsızlaşır. Başkaları tarafından sunulan dış göndergelerin olmadığı modern dünyada "ömür" öncelikle bireyin projeleri ve planlarıyla ilişkili bir hayat çizgisi olarak ortaya çıkar.

Modernliğin etkin biçimde kuşkunun kurumsallaşmasını içerdiğini belirten Giddens'a göre, ilerlemeye olan inancın kaybolması kuşkusuz ki tarihe ilişkin anlatıların çözülmesinin altında yatan nedenlerden biridir. Modernite ve radikal şüphe arasındaki tamamlayıcı ilişki, bir kez görüş alanına çıktığında, sadece felsefecileri rahatsız etmekle kalmamış, sıradan bireyler için *varoluşsal problemler yaratmış* bir sorundur. Bu nedenle, üst-modern çağda yaşamak "bir cehennem kamyonu sürme duygusu yaratır". Burada mesele yalnızca değişimler ve onların beklentiler dışında olması değildir; fakat kontrol dışı olmasıdır (2014: 36, 45).

Varoluşsal problemler, modernitenin fark, dışlama ve marjinalleştirme üretimiyle ilişkilidir. Özgürleşme imkanı sağlayan mekanizmalar, kendini gerçekleştirmekten öte, benliğin bastırılmasıyla ilgili mekanizmalar yaratır. Bu noktada, varlıksal güvenlik duygusunu sağlayan rutinler ahlaki anlamdan yoksunlardır veya içi boş pratikler olarak yaşanır ya da aksine, karşı çıkılması imkansız şeyler olarak görünebilir. Rutinler farklı nedenlerle tamamen yıklır veya kişinin özellikle kendi bireysel-kimliği üzerinde daha fazla refleksif kontrol sağlamaya çalıştığı yerlerde varoluşsal krizlerin ortaya çıkma ihtimali artar (Giddens 2014: 17, 212). Giddens'a göre (2014: 20, 52, 190, 212, 259), bu bastırma, bireysel düzlemde bastırılanın geri dönüşü olarak yaşanır; ancak birey bu sorunlarla baş edecek psişik ve toplumsal kaynaklardan ve onların sağladığı güvenlik duygusundan yoksundur. "Uygulamalı bir kendini gözlemleme sanatı" olarak refleksivite ile uyumlu bir kontrol dürtüsü benliği önceki çağlarda benzeri görülmeyen biçimlerde dış dünyaya yöneltir.

Foucault'yu hatırlatan biçimde, Giddens (2014: 199, 205-209) modernitenin ele geçirdiği varlıksal güvenlik duygusunun sürdürülebilmesi için toplumsal hayatın insanlar için ahlaki ikilemler yaratan varoluşsal sorunlardan kurumsal olarak uzak tutulması gerektiğini belirtir. Ona göre bu, gündelik hayat, delilik, suçluluk, hastalık, cinsellik, ölüm ve hatta doğa gibi olgulardan uzak tutulması olarak "deneyimlerin tecrid edilmesi" olarak ortaya çıkar. Bu bağlamda, Giddens doğanın toplumsallaşmasından, giderek modernitenin iç refleksif sistemlerine göre daha fazla düzenlenmesi anlamında "bir amaç haline gelmesi"nden söz eder. Kentte doğa halen dikkatle korunan yeşil alanlarda sürse bile, çoğunlukla parklar, dinlenme alanları biçiminde yapay olarak inşa edilmiştir. Bahçeler hazırlanır,

ağaçlar dikilir ve süs bitkileri yetiştirilir; ancak bunlar açıkçası yaratılmış çevrenin parçalarıdır ve sadece insan ürünü olmaktan ziyade organik süreçlere tabi oldukları sürece doğal şeylerdir. Araçsal olarak ne kadar yönlendirebildiğimiz bir tarafa bırakılırsa, doğa insan etkinliklerinin zorunlu bir dış çevresidir. Ancak bu duygu aldatıcıdır. Doğa toplumsallaştığında geleceğin kolonileştirilmesi sürecinin ve modern kurumların kendi etkilerine tabi alanlarda yarattıkları kısmen öngörülemez risk alanlarının bir parçası haline gelir. Giddens'ın doğa ile ilgili bu tespiti, bizce çağdaş bireyin bedeni ile olan ilişkisine karşılık gelmektedir.

Giddens açısından üst/yüksek modernite olarak deneyimlenen bu dönem, diğer uzmanlar açısından postmoderniteye geçişi temsil etmektedir. Genel çerçevesi içinde postmodernizm, modernist evrensellik versiyonunu sorgulayan bir görecelik yaklaşımı benimseyerek, büyük anlatılara ve modernizmin genel varsayımlarına karşı radikal bir şüpheciliği sahiplenmiştir. Postmodern epistemolojiye göre, onunla dünyanın anlaşılacağı ve kavranacağı tek bir otorite olamaz. Postmodernizm, hem yüksek kültürün hem de kitle tüketiminin ortadan kalmasında kendini gösteren, yaşam dünyalarının parçalanması ile ilişkilendirilir. Artık bir modadan söz etmek yerine, oldukça farklı tüketim biçimlerinin ve kişisel stillerin sonucu olarak çeşitli modalar vardır. Bu fragmantasyon ve deneyim aynı zamanda, tutarlı bir gerçek ve rasyonellik nosyonu için güvenli bir temel bulmanın zor olduğu çağdaş felsefede, sosyal bilimde ve sanat dünyasındaki perspektivizmde kendisini ortaya koymaktadır. Bu fragmantasyon, işaret hakimiyeti ve global simülasyonun ortaya çıkışı, tekil bir akıl sisteminin açıklaması olarak felsefenin ve modernizasyon projesinin sonu anlamına gelmektedir. En yalın ifadesi içinde postmodernizm, kitlesel tüketimin genişlemesine dayanan endüstriyel kapitalizmde meydana gelen değişimlerin nihai çıktısı ve geç kapitalizmin kültürel mantığıdır (Turner 1996: 17; 2003: 33-34). Bu kültür, inovasyon ve özgürlük olasılıklarının, çoklu kültürel stillerin, normların ve fikirlerin eklektik olarak kullanılması yoluyla temin edildiği kültürel normlar tarafından karakterize edilmektedir. Bu kültürel pastiş potansiyel olarak geleneksel otorite ve normatiflik formlarını silmektedir (Malacrida & Low 2008: 350).

Daha eleştirel bir zaviyeden bakıldığında Zerzan (2000: 199, 203, 215; 2013: 101, 115) açısından postmodernizm, başlıca özelliği be-

lirsizlik olan bir çağcılık, her türlü çözümün sonraya ertelendiği bir çıkmaz, çıkış ve varış noktası üzerinde düşünmenin reddedildiği, muhalif yaklaşımların yadsındığı "yeni gerçekçiliktir". Bir bütün olarak, postmodernizm, moderniteyi dayanılır kılan umut ve düşlerin de ortadan kalktığı bir modernizmden başka bir şey değildir. Postmodernizm, Aydınlanma hümanizminin baştacı olan iki temel ilkeyi yıkar: Dilin dünyayı biçimlendirme gücü ile bilincin özü biçimlendirme gücü. Böylece hümanist öznellik ilkeleri tarafından vaat edilen kurtuluşa ve özgürlüğe ulaşma isteğinin tatmin edilemeyeceğine işaret eden bir postmodern hiçlik nosyonuyla karşılaşırız. Bu kötümserlik, eleştirel düşüncenin normu haline gelmiştir. Postmodernizm, "artık doğa yok" demekle yetinmez; geçmişte dil ve kültürün dışında bir alan olmadığını savunur.

En etkili ve özgün postmodern yaklaşım dilin masum veya nötr olmadığı, tersine bir dizi kayda değer önyargıyı içerdiği olgusunu keşfeden Jacques Derrida'ya aittir. Onun yaklaşımı içinde, temsilin ötesinde herhangi bir şey düşünmek mümkün değildir. Dolayısıyla dolaylanmamış hiçbir ilişki ve iletişim biçimi olamaz. Zerzan'ın (2000: 206, 214; 2013: 110) yaklaşımı açısından Derrida, bedenleşmeyi ve doğrudan yaşanmış bir dünya olanağını terkeder. Bununla birlikte Derrida ve genel olarak postmodernizm, dolaysızlığın insanlık için artık mevcut olmadığına inanmakla kalmaz; fakat aynı zamanda zaten hiçbir zaman mevcut olmamış olduğunu savunur. Burada sorun, öznenin güçsüzleştirilmesi ve hatta varolmadığı iddia edilerek bütünüyle bertaraf edilmesidir. Dilin başlıca araçlarından başka bir şey olmadığımız değerlendirmesinde bulunmak, herşeyden önce bütünü yakalama kapasitemizi sıfıra indirmek anlamına gelmektedir. Postmodern yaklaşım iki şeyi birden ister; hem öznellik türünden gözden düşmüş düşünceleri eleştirisinin odak noktası yapmayı, hem de düşünen kişiyi ortadan kaldırmayı. Şüphesiz Zerzan bu yaklaşımında haklıdır; çünkü dil ve söylemin oluşturduğu sembolik mekanizma kendi öznelerini ve bilgisini üretmekle birlikte, deneyimsel ve uygulayımsal bir içselleştirme sürecine bağlıdır. İnsanlığın varoluşu mutlaka sembolik düşünce ve ifadeyi gerektirmezken; söylem onları gerçekleştirme aşamasına getirecek faillere ve doğallaştıracak bedenleşme deneyimlerine ihtiyaç duyar. Deneyimin alanına girdiğimizde ise, söylemlerin ve dilin biçimlendirme gücü olduğu gibi, sorgulanma, alaşağı edilme

ve bedenleşmenin diğer boyutları çerçevesinde ortadan kaldırılma riskleri vardır. Ayrıca dil deneyim düzeyinde tıpkı her sembolde olduğu gibi direktif verici olarak değil; fakat önermesel bir hareket noktası olarak işlev görür. Sembollerin kendini sürdürmesi onların belirleyiciliğinden değil; fakat deneyimsel muğlaklığa imkan tanımalarından kaynaklanır. Dolayısıyla her durumda özneyi de bilgiyi de söylemi de belirleyen, dönüştüren ve icad eden deneyimlerdir. Bu noktada da kimin deneyimden hareketle söylemin türetildiği sorusu önemli hale gelmektedir.

Postmodern Refleksif-İcracı Kendilik ve Kişisel Bir Proje Haline Gelen Beden

Postmodernitenin en önemli bileşeni her boyutta kendini ortaya koyan bir fragmantasyon'dur. Deneyimin, bilginin, toplumun, zamanın, mekanın ve yaşamı besleyen referans kaynaklarının parçalanması olarak bu sürecin en önemli çıktılarından biri kendinden menkul bir bireysellik algısı ve birey modelidir. Bu nev-zuhur bireysellik çağdaş bağlamda sınırsız özgürlüğü ima ediyor olsa da, bu özgürlüğün hiçbir bileşeni kendiliğinden bireye verilmiş değildir. Onun yerine bu özgürlük, her türlü anlamsal referans kaynağı ile bağın koparıldığı ve iptal edildiği bir bağlamda bireyin zamanın ruhuna uygun seçimler yaparak kendi kendisini tasarlaması imkanıdır. Dolayısıyla bu bireysellik, kazanılan, elde edilen ve başarılan bir performanstır. Postmodern birey, kendi bireyselliğini ve kendiliğini oluşturmak, sınırlarını belirlemek, ona geçerli referans kaynakları bulmak, icra etmek ve sürdürmekle yükümlüdür.

Giddens'ın (2014) belirttiği gibi, gelenek ötesi bu düzende bireysel kimlik, refleksif olarak düzenlenen bir çabadır. Bu tür bir benlik tasarımı, çoğul seçenekler bağlamında doğru seçimler yaparak tutarlı ve sürekli olarak gözden geçirilen biyografik bir anlatıyı sürdürmeyi içerir. Burada kimlik öznel bir anlatıyı sürdürme kapasitesinde bulunur.

Özgürleşme imkanı olarak görünen bu yeni kendilik, aslında seçim özgürlüğünden başka bir şey değildir. Çünkü, birey kendisini görünür kılmada yardımcı olacak her türlü geleneksel referans kaynağından koparılmış ve kimliğini inşa etme göreviyle yalnız bırakılmıştır.

Bireye sunulan seçenekler, en yalın haliyle hayat tarzı seçenekleridir ve bunlar kimliğe ve benliğe maddi biçim kazandırma işlevi görürler. Birey için özgürlük seçim özgürlüğüdür ve bu piyasa ve tüketim yönelimli bir kendini ifade çerçevesidir. Bu bağlamda, benlik tasarımı büyük ölçüde arzulanan mallara sahip olma ve yapay olarak çerçevelendirilmiş hayat tarzlarına ulaşma arayışına dönüşür. Hep daha yeni malların tüketilmesi bir ölçüde benliğin gerçek gelişiminin yerini alır; başarılı tüketimin görünür göstergeleri fiilen söz konusu mallar ve hizmetlerin kullanım değerlerine ağır basmaya başlarken, özün yerini dış görünüş alır. Sadece hayat tarzları değil kendini gerçekleştirme de piyasanın kriterlerine göre ambalajlanır ve dağıtılır. Burada, zorunlu olarak, arzulanması gereken bir hayat tarzı önerilmez; aksine hikayeler okuyucu ve izleyicinin kendini özdeşleştirebileceği tutarlı anlatılar yaratılabilecek şekilde kurgulanır (Giddens 2014: 110, 247-249). Artık, kendilik ve kendiliğin gösterimlenmesi, sabit sınıf ve hiyerarşik konum sembollerinden ziyade stile ve modaya bağlıdır. Şehir ortamı, ticari modalar ve yaşam stillerine dayanan gösterimsel ayrışmaların bir mücadele alanına dönüşmüştür. Kendilik bu bağlamda uygun paketi olan bir mal haline gelmiştir (Turner 1996: 122).

Kendiliğin ve kimliğin gösterimsel boyutu olan bir tasarıma dönüşmesi, beraberinde yüksek düzeyde bir öz-denetimi ve izlenim yönetimini getirmiştir. Bütün bu özellikleri çerçevesinde postmodern birey, Goffman'ın (2009) deyimiyle sürekli sahnede olan ve ruhu bürokratikleşmiş icracı bir kendilik'tir. Bu kendilik her zaman bir performans ortaya koymak zorundadır ve bu noktada performans tek başına yeterli değildir; bu performansın sürekli olarak "kazanan bir imaj" ortaya koyması ve yansıtması gerekir (Featherstone 1991: 190). Bunun sonucunda elde edilmesi beklenen yalnızca başarılı bir imaj değildir; fakat aynı zamanda zamanın söylemi içinde birbirine eklemlenen mutluluk, yaşamın anlamı ve kişisel değerdir. Tüm bunlar başarılı bir kendilik tasarımına ve icrasına bağlıdır. Diğer bir deyişle bu, bireyin bu sosyal mücadele ortamında var olabilmesinin, var kabul edilmesinin ve kendini gerçekleştirmesinin ön koşuludur.

Postmodern kendilik her ne kadar sürekli olarak kişinin kendisini başkalarının gözünden görme eğilimi ortaya koysa da, Funk'ın (2013: 55, 197) işaret ettiği gibi, yoğun bir "ben-odaklılık" inancına sahiptir. Bu inancın söylemine göre, "Kim olduğunu sana başkala-

rının söylemesine izin verme. Seni sen yapan sen olacaksın". Herkesin kendi yaşam tarzını özgür ve özerk bir biçimde seçme hakkı vardır. Çünkü gerçeklik, zamanın söylemine göre, eninde sonunda daima bir kurgu ve yapılandırmadır.

Funk'a (2013: 69, 71, 76, 155) göre, postmodern birey için hemen herşey olay değerine ve gösteri etkisine sahip olmalıdır. Tüm yaşam deneyimleri birer maceraya dönüştürülmelidir. Bu da, bireyin kendini bilinçdışında büyük ölçüde ölü, pasif, sıkkın, ilgisiz, isteksiz ve cansız hissettiğini ortaya koymaktadır. Bir yandan daha fantastik, daha gerçek, daha etkileyici, daha egzotik, daha uyarıcı, daha eğlendirici olan sınırsız, yeni, farklı dünyalardan alınan haz; öte yandan sınırlar koyan, daraltıcı, hasta edici, saldırgan ve yıkıcı bir gerçekliğin, başka bir deyişle insani ve doğal ortamın yarattığı düş kırıklığı bu tipin kişiliğine damgasını vurmuştur.

Postmodern bireysellik aynı anda hem bireyselliğin ve mahremiyetin sınırlarını kişisel seçime bağlı olmasını hem de sürekli başkalarıyla bağlantıda olma özgürlüğünü talep eder. Ancak Funk'ın (2013: 77, 83, 163) vurguladığı gibi, buradaki bağlantıda olma isteği, "bağlılık, sorumluluk ve bağlayıcılık getirmeyen ya da getirmemesi tercih edilen", ben-odaklı bir istektir ve aslında bireyin yoğun bir yalnızlık duygusuyla mücadele etmesinin bir göstergesidir. Dolayısıyla postmodern birey için bir başkalarıyla kurulan ilişkide öne çıkan güdü erişim ve pay sahibi olma arzusudur. İlişkinin yerini temas ve bağlantıda olma almıştır. Bu durum, başka kültürlere duyulan ilgi ve onlara erişme arzusunda da karşımıza çıkar. Postmodern birey için kültür gösteriye dönüştürülen dünyaların alımlanması ve kendi yaşam amaçları için kullanılmasıdır.

Geleneksel anlamda kimlikler, kültürler ve tarzlar arasında sabit olarak varsayılan sınırların bulanıklaşması ile birlikte, ortaya bağlamlarından koparılmış unsurların kişisel tercihlere göre eklemlenmesiyle oluşan tarz kompozisyonları ortaya çıkmıştır. Bu kompozisyonlarda belirleyici olan kullanılan unsurların bağlamları ve bu bağlamlar içindeki kullanım değerleri değildir; onun yerine tüketim arenasında bu unsurların arzı ve onlara erişebilmektir. Yaratıcılık olarak görülebilen bu kompozisyon, aslında erişim özgürlüğü ve imkanıdır. Funk'ın (2013: 90, 111, 113, 153) belirttiği gibi, burada yaratıcılık sanılan şey, kendinden bir yaratma değil, bir tasarım yapmak, sahneye koymak, yeni tekniklerin ve malzemelerin desteğiyle

bir gerçeklik oluşturmak, kendi bedenini, evini, yaşam tarzını süslemek ve biçimlendirmektir. Burada ben yaşantısı öz becerilerin kullanımı açısından tanımlanacağına, ben'in yarattığı ürünlerin becerileri açısından tanımlanmaktadır. Günümüzün gerçeklik üretiminde "yapma" ve insani imkanlar arasındaki çatışma, öncelikle, dünyalar arz eden ve satan, bununla (rafine manipülasyon, simülasyon ve illüzyon teknikleri kullanarak) insanın öz güçlerini güçsüzleştirip gereksiz kılmayı hedefleyen, üretilmiş ve öğrenilip mal edilmiş bir gerçekliğin tartışılmaz üstünlüğünü gösteriye dönüştürmesini bilen bir ekonomiye uyum sağlama baskısının bir sonucudur. Postmodern ben odaklı karakter öz güçlerine büyük ölçüde yabancılaşmıştır. Onları yasak koyarak bilinç düzlemine çıkmayacakları biçimde yadsımaktadır, çünkü bu güçler bilinç düzlemine çıkarsa ben yaşantısının öncelikle insani öz güçlerinin pratiğine bağlı olduğunu görecektir. Yadsıma ve insani becerinin yaratılmış ürünlerin becerisiyle yansıtmalı olarak özdeşleştirilmesi, postmodern karakterin ipleri elinde tuttuğunu, yani kendi kararları doğrultusunda gerçekliği ürettiğini sanmasına yol açmaktadır, oysa aslında onun ben yaşantısı, hizmetindeki yapma becerinin kullanımına bağlıdır; insani becerilerden yoksunluğuyla yüzleşmemek için de yansıtmalı özdeşimi ayakta tutmak zorundadır.

Tüm bu tespitlerden çıkan sonuca göre postmodern kendilik, kendisine sunulan ve erişmesine izin verilen seçenekler arasında zamanın ruhuna ve söylemine uygun kendilik imajı ve hayat tarzı seçme ve tasarlama özgürlüğüne (!) sahip olan, bu kendilik tasarımını kitle ve tüketim kültürünün yeni yönelimlerine göre sürekli güncellemek zorunda olan, bitmek bilmez bir mesai ile kendini sürekli gözetleyen, denetleyen ve ayarlayan, her an herşeyden haberdar olmak, herşey ve herkes ile özyatırım gerektirmeyen bir ilişki tarzıyla bağlantıda olmak isteyen, bedenine, doğaya, öz-güçlerine yabancılaştırılmış ve tarihte daha önce görülmemiş bir şekilde yalnızlaştırılmış insanı temsil etmektedir. Şüphesiz bu tablo, postmodern hiçlik anlayışı ve duygusunun dayandığı gerçekliktir. Bu yaşam deneyimi içinde insan ve yadsınamaz bedenselliği de dahil olmak üzere herşey sembolik bir yüzeysellik olarak, kendi öz niteliklerinden öte sembolik göstergeler biçiminde bir "sanki hali" içinde yaşantılanmaktadır. Bu da sembolik mekanizmanın anlam yaratma imkanı sağlama görünüşü altında tam da doğasına ve icad edilme amacına

uygun olarak dolaysız gerçeklik ve deneyimi tahakküm altına almasının en açık göstergesidir.

Pek çok uzman tarafından "proje olarak kendilik-kimlik" terimi çerçevesinde tanımlanan bu çağdaş kendiliğin tasarım sermayesi, yüzeyi ve nesnesi bedendir. Beden, çağdaş kendiliğin oluşturucu unsurudur (Shilling 2003: 2; Giddens 2014: 133). Çağdaş kendiliğin proje ve tasarım özelliğine paralel olarak beden de bir proje, imkan ve rejimdir.

Çağdaş bireyin bedenine olan ilgisinin koşullarını değerlendiren Shilling'e (2003: 188) göre, bu ilginin temelinde çağdaş zamanın kontrol edilemezliği yatmaktadır. Her anlamda, kendisi dışındaki dünyanın hızını ve karmaşıklığını kontrol edemeyen çağdaş birey açısından bedeni, kişisel etki alanına giren son hammaddedir. Kimlik ve kendiliğin inşasında etkisini ve gerçerliliğini yitirmiş olan geleneksel anlamlandırma çerçevelerinin yokluğunda beden, çağımızda güvenilir ve anlamlı bir kişisel kimliğin üzerine inşa edilebileceği sağlam bir temel temin etmektedir.

Çağdaş bireyin son kontrol alanı olan bu bedenin en belirgin özelliği, "refleksif benlik tasarımının ve dışsal olarak biçimlendirilmiş soyut sistemlerin rutin olarak içine sızdığı tamamen geçirgen bir dış katman" (Giddens 2014: 272) olarak işlev görmesidir. Sosyo-kültürel söylemlerin kendilerini beden yüzeylerine kazıması, kültürel bedenleşmenin boyutlarından biridir. Ancak bedenleşme, deneyimin çoklu boyutlarını içine alan ve tek başına yüzeyselliğe indirgenemeyecek bir kavramdır. Dolayısıyla çağdaş zamanlarda görünürlükleri ve yüzeysellikleri içinde bedenlerin daha önce görülmemiş bir şekilde göz önünde olması, bedenleşme yönünde bir eğilimden ziyade, bedensizleşme yönünde bir gidişatı temsil eder. Çünkü, deneyimsel düzlemde daha az etkin olan her unsur etkili olmak için dışsal unsurlara ihtiyaç duyar. Bu ister bir düşünce, inanç ya da davranış olsun, deneyimin merkezinde yer aldığı sürece dışsal harekete geçiriciler ya da hatırlatıcılar olarak sembollere nadiren ihtiyaç duyar. Bu noktada deneyimsel yoğunluk ve dışsallaştırma arasında ters bir ilişki söz konusudur. Bu nedenle herhangi bir kültürel bağlamda aşırı sembolizasyon ve dışsallaştırma, bunların temelini oluşturan deneyimlerden uzaklaşma düzeyini ortaya koyar. Bu bağlamda çağımızda bedenin giderek daha çok dışsal görünü-

şü ve yüzeyi ile öne çıkması, bedenleşmenin diğer boyutlarından uzaklaşma derecesini ortaya koymaktadır.

Bu bağlamda, çağdaş toplumda kendilik, harici bedenlerinin imajı ve şekli tarafından, beden-imajı yoluyla değer ve anlamı bireye atfedilen gösterimsel bir kendiliktir. Bu görülebilir kendilik ve uygun şekilde dekore edilmiş ve sergilenen beden, açık bir biçimde kişisel kendiliğin statüsünü sembolize eder hale gelmiştir. Kimlik, dışsal-görülebilir performanslar içinde bedenleşmiş hale gelmiştir (Turner 1996: 195). Beden, kişisel kimliğin bir dışavurumu olarak şekilendirilecek, dekore edilecek ve muamele edilecek bir fenomen olarak görülmektedir. Beden, üzerinde çalışılması gereken ve bireysel kendilik ve kimliğin bir parçası olarak başarılması gereken bir proje'dir. Bu öz-bakım rejimleri, aynı zamanda bedenlerimizin kendimize ve başkalarına görünüşünde kendimizi iyi hissetme araçlarıdır. Bedene yatırım yapmak, insanlara kendilerini dışavurma, iyi hissetme ve bedenleri üzerinde kontrol sağlama imkanı temin etmektedir (Shilling 2003: 4-6, 174).

Çağdaş toplumda beden kişisel kimlik projesinin bir parçasıdır ve birey için bu bir seçimden ziyade bir buyruktur. Seçim, daha önce de belirttiğimiz gibi, tüketim piyasasının sunduğu ve erişim imkanına sahip olduğumuz ürünlerle ilgilidir. Dolayısıyla kimlikleri de bu kimliklerin bedensel görünüşler olarak nasıl sergileneceğini belirleyen de aslında tüketim piyasasıdır. Bu piyasa içinde mümkünse tüm kimlik unsurları görülebilir, sergilenebilir ve beden üzerinde gösterilebilir nitelikte olmalıdır ve birey bu ürünleri satın alması ve üzerinde sergilemesiyle kimlik işi (identity work) fazla bir yaratıcılık ve deneyim gerektirmeden halledilmelidir.

Her ne kadar çağdaş yaşamda kimlik ve beden tasarımı hakim norm konumunda olsa da, kimliğin gösterimsel bir tasarım olması ve tüketici eylemi gerektirmesi, bu tasarımın daha çok ekonomik olarak refah düzeyi yüksek sınıflar için bir imkan olmasını sağlamaktadır. White'ın vurguladığı gibi, "hepimiz kendi bedenlerimizi istediğimiz şekilde şekillendirme özgürlüğüne sahip değiliz" (2012: 271). Bourdieu'nun (1984, 1990) belirttiği gibi, sınıf faktörü, kimliklerimizi ve bedenlerimizi şekillendiren, imkanlarını belirleyen çerçeve olarak habitusumuzun belirleyici bileşenidir. Dolayısıyla, sınıf kategorisi bağlamında tüm bedenlerin aynı bedenler olduğunu, aynı biçimlendirme süreçlerine tabi olduklarını, bireyler

için aynı imkanları ortaya çıkardıklarını ve sosyo-kültürel boyutta aynı sermaye değerine sahip olduklarını söylemek mümkün değildir. Ekonomik düzey ve imkanlar, kimlik ve beden tasarımı için geçerli olarak tanımlanan ürünlere, ortamlara ve ilişkilere erişme imkanlarını arttırır. Tasarım yalnızca sermayeyi değil; fakat aynı zamanda bunun için zaman, gerekli uzmanlık hizmetlerini ve en önemlisi sergileme ortamlarını ve bu sergilemeyi tanıyacak sosyal çevreyi gerektirir. Tüm bu faktörler birleştiğinde ekonomik sermayenin sosyo-kültürel sermayeye, fiziksel sermaye olarak bedenin de hem ekonomik hem de sosyo-kültürel sermayeye dönüşme imkanı ortaya çıkar. Çağımızda fiziksel sermayeye yapılan doğru ve başarılı bir yatırımın, yarattığı imkanlar açısından diğer sermaye biçimlerine dönüşme olasılığı vardır. Gözlemlediğimiz kadarıyla da, ekonomik ve sosyo-kültürel sermaye, fiziksel sermaye olarak bedenin anlamlandırılma biçimlerini olumlamaktadır. Bunun belki de en iyi örneği, ekonomik düzeyi düşük olan ve kilolu bir görünüme sahip olan bir kişinin bu bedensel görünümünün ekonomik düzeyinin düşük olmasına bağlanması ve olumsuzlanması; ancak ekonomik düzeyi yüksek olan ve modanın fit görünümüne uymayan kilolu bir kişinin bu görünümünün olumsuz olarak değerlendirilmemesidir. Birisi imkansızlığın, öz-bakım farkındasızlığının ve sorumsuzluğun neticesi olan şişmanlıktır; diğeri ise zenginliğin ve belki de tercihin ve özgüvenin neticesi olan "zengin şişmanlığı"[41]dır. Benzer şekilde kaslı bir bedensel görünüm, bazı bireyler için fiziksel efora dayalı işgücünü temsil ederken, bazıları için ekonomik düzeyin sağladığı spor yapmak ve kendine zaman ayırmak gibi imkanları temsil etmektedir. Dolayısıyla White'ın "eşitsizlik ve beden kesinlikle ilişkilidir" (2012: 272) şeklindeki tespiti son derece yerindedir. Çünkü, her ne kadar beden projelerimizi tasarlamak ve gerçekleştirmek açısından postmodern yaşam bizlere özgürleşme kisvesi altında çeşitli tüketim imkanları sağlasa da, bu tüketimle birlikte ortaya çıkan beden projelerimizin değerleri, anlamları ve beraberinde getirecekleri imkanlar fiziksel, politik, sosyo-kültürel, ekonomik ve cinsiyetlendirilmiş yaşam bağlamımız olarak habitusumuza bağlıdır.

41 Bu betimleme biçimini tırnak içinde göstermemizin nedeni, çeşitli sosyal iletişim ortamlarında bu betimlenin yaygın olarak kullanıldığına tanık olmamızdır.

Tüketim Kültürü ve Tüketilen Nesnelerin En Güzeli Olarak Beden

Çağdaş yaşam bağlamında var olmanın, görünür olmanın ve başkaları tarafından değerli kabul edilmenin önkoşulu zamanın söylem ve normlarıyla uyumlu bir kendilik ve onun en kestirme yoldan sergilenebileceği bir beden tasarlamaktır. Bu tasarımın modeli ve maddi bileşenleri tüketim piyasasının sunduğu seçeneklere ve onların tüketilmesine bağlıdır. Tüketici beden-kendiliklerin ortaya çıkmasına neden olan bu mekanizmanın tek faili, yalnızca ekonomi değil fakat pek çok boyutu olan kapitalist sistemdir. Bu sosyo-ekonomik ve politik söylemin kendini içselleştirme ve doğallaştırma ve dolayısıyla da bedenleştirme mekanizması kültürün kendisi ve onun ritüel boyutu olarak tüketimdir. Kapitalist söylemin nasıl kültürel bir mekanizmaya dönüştüğü sorusu gündeme geldiğinde şüphesiz başvurulması gereken en önemli kaynak Weber'in *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*'dur.

Weber'in argümanı, özellikle kapitalizmin kültürleşmesinin ve bedenleşmesinin altında yatan ritüelistik unsurların miras alındığı öncül bağlamın anlaşılması açısından oldukça önemlidir. Sözünü ettiğimiz bu bağlam, Weber'e göre Protestan ahlakına ve onun pratik boyutta ortaya çıkan bileşenleri olarak meslek kutsallığı ve çileci çalışma rejimine dayanır. Weber'in amacı, Protestanlığa teolojik bir eleştiri getirmek değildir; onu ilgilendiren, "müminlerin ortak yaşamlarında geçerli olan ahlakın ne olduğu, meslek ahlakının dini yönlendirilişinin pratik olarak nasıl bir etkisinin olduğudur" (1999: 140). Bu açıdan Weber, Protestan ahlakın ve çileci yaşam tarzının en önemli yönlerini nasıl kapitalist kazanca yönelik yaşamın hizmetine verdiğini tartışır.

Bu bağlamda, Weber'e (1999: 68, 132, 153) göre, Protestan ahlakın temel bileşeni "meslek kutsallığı"dır. Buna göre Tanrı tarafından kabul edilen bir yaşam biçiminin tek amacı, Katoliklerde olduğu gibi monastik bir çileciliği benimsemek değil; fakat bireyin dünyadaki konumunu oluşturan dünyevi ödevin yerine getirilmesidir. Mesleki uğraş ve çalışmak kutsanmışlıktan emin olmanın tek yoludur ve yaşamın ilahi amacı Tanrı tarafından çalışmak olarak belirlenmiştir. Ancak Tanrı'nın istediği, metodik olarak ussal bir meslek uğraşısıdır. Bundan bireyin yaşam biçimi içinde kendi kutsanmışlık durumunun metodik denetiminin güdüsü ve bunu çilecilik (asketizm) ile etkileme doğmuştur.

Weber'e (1999: 104, 148, 155) göre bu süreç çileciliğin yalın dünyeviliğe geçişidir. Çünkü çilecilik manastır hücrelerinden meslek yaşamına taşınınca ve dünyevi ahlaka egemen olmaya başlayınca, kendi açısından, çağdaş ekonomik düzenin teknik ve ekonomik varsayımları üzerine kurulu mekanik-makine üretimine bağlı büyük evrenin kurulmasına yardımcı olmuştur. Diğer bir deyişle, durup dinlenmeden sürekli, sistematik dünyevi meslek öğretisinin dini değerlendirilmesinin çileciliğe ulaştıracak en yüksek araç ve aynı zamanda insanın yeniden doğmasının ve gerçek inancının en emin ve açık ispatı olması, Weber'in kapitalizmin "ruhu" olarak adlandırdığı biçiminin yayılmasının en büyük manivelası olmuştur. Ona göre, tüketimin sınırlandırılması ile kazanç peşinde koşmanın serbest bırakılmasını birlikte ele aldığımızda ortaya çıkacak pratik sonuç çok açıktır: çileciliğin tasarrufu zorlaması ile biriken sermaye. Kazanılmış olanın tüketilerek kullanılmasına karşı konulan engeller sermayenin üretken kullanımını sağlamıştır.

Turner'ın (1996: 49-50) değerlendirmesine göre, Weber'in argümanı şunu ortaya koyar: Reform(asyon), manastır'ın çileci arzu reddini seküler ailenin içine sokmuştur. Protestanlık, bu yönüyle, elit ve kitle arasındaki ayrışmayı, elit pratiklerini gündelik kişisel-kontol rutinlerinin içinde dönüştürerek kırmıştır. Pehriz, tutkuların kontrolü, oruç ve düzene sokma rejimleri tüm toplumun ideal normları haline gelmiştir; çünkü, kurtuluş artık keşişlerin vekaleten çalışması yoluyla başarılamazdı. Ailenin, okulun, fabrikanın disiplinleri ve düzenlemelerinin tarihsel kökenleri bu nedenle monastik pratiklerin daha geniş toplumsal alana yayılmasına dayanmaktadır. Bu şekilde hayatın bütünü giderek bilimsel yönetime, bürokratik kontrole, disipline ve düzenlemeye tabi hale gelmiştir.

Turner'a (1996: 50, 56, 59, 234) göre, Weber'in bu kapitalizm argümanı, rekabetçi kapitalizmin gelişiyle sona erer. Geç dönem kapitalizmi, bundan farklı olarak, hesaplı hedonistik seçimler, reklamcılık, ihtiyaçların ve lüks tüketimin harekete geçirilmesi çevresinde organize edilir. Geç kapitalizm, arzuyu bastırmaz. Geç kapitalizm, hedonistik hesapçılığı ve narsistik kişiliği besler. Geç kapitalizmin gerektirdiği, üretim güvencesidir, bir tüketim teknolojisidir ve arzunun ticari meşruiyetidir. Tüketim kültürü, arzunun bastırılmasını gerektirmez; yerine onun üretimini, genişletilmesini ve detaylandırılmasını gerektirir. Böyle bir toplumda üretim biçiminin önemli

bir özelliği, çileci bir arzu modu gerektirmemesidir; hazlar metalaşma süreçleri tarafından üretilmekte ve tüketim döngüsü tarafından detaylandırılmaktadır. Beden rejimleri artık, çileci bir sınırlandırma prensibine dayanmaz; yerine hedonistik hesaplama ve arzunun arttırılmasına dayanmaktadır. Çilecilik, ticari duyumsallığın çıkarları açısından bedeni düzenleyen pratiklere dönüştürülmüştür. Yeni anti-Protestan etik, vakitsiz yaşlanmayı, obeziteyi ve fit olmamayı bedenin günahları olarak tanımlamaktadır. Kapitalizmin başardığı şey, fantezi ve zevklerin metalaştırılmasıdır.

Antonio Gramsci'ye göre, Amerika'da Protestanizm, yeni disipline sokulmuş ve düzenlenmiş iş standartları tesis ederek, Taylorism ve Fordism'deki modern idare tekniklerine yol vermiştir. Bu idare teknikleri adamın "hayvaniliğini" baskılarlar, onu fabrika hayatının düzenli disiplinlerine göre eğitirler. Protestanizmin ilginç özelliği, işçiler üzerinde zorla uygulanan bir ideoloji olmaktan ziyade, kişisel disiplin ve subjektif zorlamayı içermesidir. Protestanizm, fabrika üretiminin devamlılığı çıkarında arzunun kesintiye uğratma olasılığını ortadan kaldıracak şekilde rasyonel bir beden düzeni getirmiştir. Çileci beden düzenlemesi, yalnızca istikrarlı kapitalist üretimin bir gerekliliği değildir; fakat, bilimsel yönetimi ve Taylorismi besleyen endüstriyel rasyonalizasyon sürecinin ahlaki temelidir (Turner 1996: 114).

Böyle bir pazar bağlamı, çalışma sürecinin Tayloristik yönetimi açısından, üretim noktasında çileciliği gerektiriyordu; ancak tüketim noktasında, bu pazar bağlamı, hesaplı hedonist etik içinde bedenleşmiş yeni bir hayat tarzı ve narsistik bir kişilik tipi gerektiriyordu. Dolayısıyla geç kapitalizm, fabrika ve ev olarak uzamsal biçimde ayrıştırılmış, hedonizm ve çileciliğin karşıt kombinasyonunu içerir (Turner 1996: 116). Disiplin ve hedonizm bu noktada birbirini iptal etmez (Featherstone 1991: 171), onun yerine disiplin hedonizmi besleyen kabul edilebilir bir yüzey-bedensellik ve kendilik kazanmanın yegane koşuludur.

Özellikle geç kapitalist tüketim kültürü içinde, pazarlanan ürünler, imgeler ya da deneyimler kullanım değerleri üzerinden değil; fakat değişim değerleri üzerinden pazarlanır. Herşeyin bir başka şeyi temsil ettiği ve bir başka şeye şifa olduğu bu bağlamda, ürünlerle olan ilişkimiz gerçek ihtiyaçtan ziyade, arzularımızı kışkırtma potansiyellerine dayanır. Ürünlerin ikincil değişim değeri artık onla-

rın gerçek kullanım değeri olarak anlaşılmaktadır. Kullanım değerinden kopma, ürünlere sosyal ilişkiler ve kültürel doku çerçevesinde atfedilen geleneksel anlamların dönüşmesine neden olmaktadır (Featherstone 1982).

Funk'a (2013: 29-43) göre bu pazarlama stratejisi, ürünlere onlarla pek de ilgisi olmayan niteliklerin atfedilmesidir. Bu nedenle de ürünlere sattıran ne varsa atfedilir. Burada ürünler değil, insani özlemler, duygular, ihtiyaçlar, ruh halleri, sıcak bir ilginin, içsel yaşantının, başarının ya da avantajın sembolleri satışa çıkarılmaktadır. Çağdaş Pazar ekonomisinin başarı reçetesi şöyledir: özlemi duyulan dünyalar üretmek. Bu pazarlama stratejisi insanın kendine ilişkin imgesine de uygulanmaktadır. Herkes kendisini olduğu gibi algılamak yerine, özlemini duyduğu imgesiyle özdeşleşerek kendi gerçekliğini yeniden üretebilmektedir. Asıl hedef kişileri ürüne değil, üretilen gerçekliğe ve yaşam dünyasına, bu dünyanın logo ve başka yerlerde kullanılan sembollerine bağlamak ve insani yetilerin özlemlerin, ihtiyaçların genellikle yanılsama yoluyla tecrübe edilmesini sağlayarak bunları doyurmaktır. Böylelikle, iletişim ve kültür endüstrisi bizim için üretmekte ve biz de ondan arz edilen yaşantı dünyalarına erişmek için ödediğimiz parayla yaşam, yaşantı ve duygu satın almaktayız.

En yalın ifadesi içinde tüketim kültürü, arzu etme, elde etme ve kısa sürede tüketerek bıkma döngüsüne dayanır. Bu noktada gündemlerin, imgelerin, modellerin ve bunların gerektirdiği tüketim araçlarının sürekli güncellenmesi, öncekilerin olumsuzlanması ve trend dışı ilan edilmesi gerekir. Evladiyelik ve ömürlük nosyonları bu mekanizma içinde kendine yer bulamaz. Hatta tarihin gerçekliğe yön vermiş ciddi ideolojilerinin, hareketlerinin ve tarzlarının bile gerçekliği ve geçerliliği, bu tüketim döngüsü içinde pazarlanabilir bir nesnellik içindeki arzlarına bağlıdır. Ne de olsa tüm kimlikler bedensel görünüşler ve yüzeylerde sergilenmek zorundadır ve bu noktada en aykırı kimliklerin bile dışavurulmasının tek yolu onları en kontrollü ve zararsız formları içinde dışavurulmasına imkan tanıyan tüketim pazarının aksesuarlarını kuşanmaktır.

Çağdaş yaşam deneyimi kendi içinde oldukça ilginç bir çelişki ortaya koyar. Bir yandan zamanın ve gidişatın kontrol edilemezliği karşısında birey tek kontrol alanı olarak kendi bedenini görürken; öte yandan bu beden tüketim kültürünün üzerinde istediği oyunu

oynadığı, biçimlendirdiği ve kontrol ettiği biricik nesnedir. Aslında burada çelişki gibi görünen nokta, çağdaş bireyin özgürleşme biçiminin ve failliğinin yalnızca sunulanlar arasından bir seçim yapma eylemi olduğunun kabul edilmesiyle ortadan kalkmaktadır.

Tüketim kültürünün tahakkümünün ve şeyleştirme mekanizmasının ikna edici biricik söyleminin ve aldatmacasının "özgürleşme" olduğunun anlaşılması oldukça önemlidir. Özgürleşen şüphesiz akıllarımız ya da ruhlarımız değildir; tüm bunların yerine ikame edilen bedenlerimizidir. Baudrillard'ın (2016) tüketim kültürü eleştirisi içinde bu, bedenlerin kurtuluş nesnesine dönüşmesi biçiminde karşımıza çıkar. Ona göre, insanlığın yüzyıllar boyunca bedenleri olmadığına ikna edilmesi çabasından sonra şimdi herkesin onunla kurtuluşa erebileceği, barışabileceği ve keşfedeceği bir bedeni olduğuna ikna edilmeye çalışılması oldukça tuhaftır. Bedenin kendisi zaten açık bir kanıt iken; çağımızda öyle olmadığı anlaşılmaktadır.

Baudrillard'ın kurtuluş nesnesi olarak tanımladığı bu beden, ahlaki ve ideolojik işlevde tam anlamıyla ruhun yerini almıştır. Eskiden bedeni sarmalayan ruh iken, günümüzde ruhu sarmalayan bedendir. Üretimci amaçlar adına rasyonel olarak sömürülebilmesi için bedenin "özgürleşmesi, özgürlüğüne kavuşması" gerekir. Arzunun gücünün rasyonel olarak güdümlenebilir nesne/gösterge talebine dönüşebilmesi için de bireyin bedenini yeniden keşfedebilmesi ve bedenin narsisik tarzda kuşatılabilmesi-biçimsel zevk ilkesi-gerekir. Bunun için de "bedenlerimizle barışmak, bedenlerimizi tanımak ve onları keşfetmek" söylemleri piyasaya sürülür. Bu söylemin herkesi kendi bedeniyle uzlaştırma görünümü altında, tehlikeli çift olarak özne ve nesneleşmiş beden arasına toplumsal yaşamınkilerle aynı ilişkileri ve toplumsal ilişkilerinkilerle aynı belirleyicileri yerleştidiği görülür. Bu, hiç de bedeni daha iyi tanımak için değil, ama tamamıyla fetişist ve gösterisel bir mantık uyarınca bedeni en parlak, en mükemmel, en işlevsel nesne olarak dışarıya yönelik olarak oluşturmak amacıyla kendi bedenimizin içine doğru kıvrılma ve onu narsisik olarak "içerden" kuşatma telkinidir (2016: 163, 165-166, 172).

Baudrillard'a (2016: 171-174) göre, bu bağlamda bedenlerin keşfi tüketim nesnelerinden geçer ve böylelikle beden işlev olarak sahiplenilmeden bir nesne olarak mal ve ürünlerin satın alınmasıyla sahiplenilir. Bu haliyle beden hiç de ruhtan daha maddi değildir.

Beden de ruh gibi bir fikirdir, daha doğrusu fikir terimi çok fazla bir anlama sahip olmadığından, töz niteliği verilmiş kısmi bir nesne, ayrıcalıklı bir kopyadır ve bu haliyle kuşatılır. Bu bağlamda özgürleşen tek şey, satın alma itkisidir.

Tüketimin kültürünün bu genel bağlamı çerçevesinde bedenin öne çıkan en önemli özelliği görselliğe indirgenmiş olmasıdır. Bedenleşme deneyiminin bütüncüllüğü bağlamında bu aynı zamanda duyusallığın yüksek oranda görselliğe indirgenmiş olması anlamına gelmektedir. Bu sergilenen ve seyredilen beden harici bir gözle kişinin kendisini sürekli olarak denetlemesini, kontrol etmesini ve yönetmesini gerektirir. Bedenin materyal olarak sahip olduğu içsel ve dışsal boyut, Featherstone'un belirttiği gibi, tüketim kültürü içinde birleşmiş durumdadır ve sağlık ile bedenin optimum işleviyle ilgili olan içsel boyut dışsal bedenin görünüşünü geliştirme amacına hizmet etmektedir (1991: 171). Bedenin içsel boyutu ile ilgili olduğunu varsaydığımız sağlık, bu bağlamda, hayatta kalmaya bağlı biyolojik bir buyruktan daha çok statüye bağlı toplumsal bir buyruktur. Sağlık temel bir değerden daha çok bir değer yüklemedir, değer yükleme sistemi içinde güzelliğe eklenen formdur (Baudrillard 2016: 177-180). Sağlıklı olmak bir başarıdır, hastalık ise, bireyin doğru yaşama konusundaki başarısızlığıdır (Scheper-Huges & Lock 1987: 25).

Çağdaş yaşam içinde beden bakımı ve sağlık ile ilgili kişisel sorumluluk bir tercih değildir. Bu sorumluluk kapsamında bireyden beklenen, biyolojik yaşı ne olursa olsun güzel ve fit bir görüntüye sahip olmasıdır. Biyoloji kader değildir; çünkü medikal teknolojiler, kozmetik ve aylaklık endüstrisi bireye görünüşünü istediği gibi tasarlama imkanı vermektedir. Bu imkanlar içinde hala sağlıksız, şişman, çirkin ve bakımsız görünmek ve hatta yaşlanmak ve ölmek, olsa olsa bir kendilik yetersizliği ve başarısızlığıdır. Bordo'nun (2003: 153) belirttiği gibi, ölümsüzlük rüyası tabii ki yeni değildir. Fakat modernite için eşsiz olan ölümün aşılması olgusunun felsefik ve dini bir mitoloji olmaktan ziyade bilimsel bir fantazi haline gelmiş olmasıdır. Bizler artık Tanrılarla sonsuz birliğimizin rüyasını kurmuyoruz; yerine bizi süresiz şekilde canlı tutmaya devam edecek araçlar yapıyoruz ve bedenlerimizi sekseninde olduklarında tıpkı kırkında gibi pürüzsüz, kaslı ve elastik kalması üzerinde çalışıyoruz.

Bireyin hakim görünüş ve güzellik normlarına uyum sağlamasının yolu her an ve gün be gün kendini ve görünüşünü izlemesidir.

Görsel teknolojiler ve medyanın yardımıyla birey, bir yandan görünüşünün günlüğünü tutmakta ve onları kendisine sunulan popüler imgelerle karşılaştırmaktadır. Featherstone'a (1991: 182) göre, çağdaş beden bakımı terimi, beden için makine metaforunun popülerliğinin bir göstergesidir. Tıpkı arabalar ve diğer tüketim malları gibi, bedenler de servis, düzenli bakım ve maksimum randımanı korumak için dikkat gerektirirler. Malların tüketimi artarken, bakım ve devam ettirmek için gereken zaman da artmaktadır ve mallara uygulanan bu aynı enstrümantal rasyonel yönelim içe doğru bedene döner.

Çağdaş bedenden talep edilen görünüş *güzellik, gençlik ve çekicilik* ile bağlantılıdır. Özellikle kadın[42] için adeta mutlak ve dinsel bir buyruğa dönüşmüş olan bu güzellik, tüketim çarkı içinde cinsellikle birlikte çalışmaktadır. Boudrillard'a (2016: 167-180) göre, bu noktada, çağdaş değiş tokuşun yaygınlaşmış boyutu olarak erotiği gerçek anlamıyla cinsellikten ayırmak gerekir. Erotikleştirilmiş bedende ağır basan değiş tokuşun toplumsal işlevidir. Bu erotik/estetik söylem kadın üzerinden düzenlenir. Bedenin baskı altına alınması ve kadının sömürülmesi, sömürülen (dolayısıyla tehlikeli) her kategorinin doğrudan doğruya cinsel bir tanım almasını isteyen duruma aittir. Tüketmek üzere kadınlara kadın, gençlere gençler verilir ve bu biçimsel ve narsisik özgürleşmede gerçek özgürleşme başarıyla önlenir. Kadınla cinsel özgürleşme karıştırılarak, kadın cinsel özgürleşmeyle, cinsel özgürleşme kadınla etkisiz hale getirilir. Cinsel özgürleşmeyle kadın, kadınla cinsel özgürleşme tüketilir. Bu bağlamda, modern kadın hem kendi bedeninin rahibesi hem de yöneticisidir.

Görüldüğü gibi, pazarlama ve tüketim stratejisi imge, unsur, işlev, duygu, deneyim vs.'nin birbirine iliştirilmesine dayanır. Bu iliştirme stratejisi bir yandan şeylerin geleneksel değer, anlam ve bağ-

[42] Susan Bordo'ya (2012: 251) göre, kadın bedeninin moda, diyet ve plastik cerrahi endüstrisi tarafından çok daha önce keşfedilirken; kazanılacak bu kadar çok para varken erkek bedeninin keşfinin bu kadar uzun sürmüş olması hayret edilecek bir durumdur. Muhtemelen üreticiler ve reklamcılar, gey olarak görülme kaygısının heteroseksüel erkeleri kedi bedenlerine açık bir ilgi göstermekten alıkoyacağından korktular. Tabii Michael Jordan ve Puff Daddy gibi ünlüler bu algıyı değiştirmeye başladı. Bu kişiler modaya uyuyor ve takılar takıyordu. Ancak en büyük kırılmayı Calvin Klein başardı. Klein, kıvrımları olan, sütun gibi erkek bedenini getirdi ve herkesin gey ya da değil, kadın ya da erkek, bu klasik erkeksi güzelliğe karşı koyamamasını sağladı.

lamlarını iptal eder, bir yandan da birbirinin önkoşulu haline gelir. Yaratılan bu tüketim örüntüleriyle tüketiciye verilen mesaj şudur: Şunu ya da bunu yapmak, hissetmek ya da deneyimlemek istiyorsan, önce bunun için gerekli olan ürünleri satın almalısın. Satın alınması gereken paket, yalnızca şeylerin yapılmasını sağlamaz; fakat beraberinde mutluluk, özgüven, prestij, kontrol hissi vs. getirir. Bu süreçte tüketim nesnelerine insani nitelikler iliştirilirken, insani deneyim ve beden nesneleştirilmektedir.

Tüketim kültürü biyolojik bedenin bir kader olmadığını, bedensel yaşlanma, çökme ve bozulmanın engellenebileceği söylemini savunur. Ancak bu söylemin etkisi, kader olmadığı iddia edilen biyolojik bozulmanın her an bireyi kuşatabileceği korkutmasına bağlıdır. Bireylerin hareket geçmesi ve gerekli tüketici önlemleri almaları için sürekli yaşlanacakları ve hatta ölecekleri korkusuyla uyarılmaları gerekir. Bu şekilde tüketim kültürü, olumsuzladığı bedenleşmelerin geleneksel söylemlerini yapıbozumuna uğratır.

Tüketim kültürünün bedensizleştirme mekanizmasının bir ayağını bireyin kişisel bakım ve kontrol rejimleri oluştururken; diğer ayağını bütün olarak tüketim endüstrisi ve hususiyetle dijital teknoloji ve elektronik medya oluşturur.

Dijital teknoloji ve elektronik medya, materyal zaman ve uzamın ötesinde başka türlü ve daha yoğunlaştırılmış bir gerçeklik sunmaktadır. Bu gerçeklik, fizik kanunları ve toplumsal normlar tarafından yönetilen materyal gerçekliğin sınırlandırmalarının ötesinde, bireye kendi arzuladığı dünyasını, kimliğini ve bedenini oluşturma imkanı sağlamaktadır.

Dijital ve görsel medya bir yandan bireye özgürleşme(!) imkanı sağlarken, öte yandan dünya dışı varlıklar tarafından tasarlanmamış olmaları nedeniyle, belirli iktidar ve güç odaklarının söylemlerini ve gerçeklik rejimlerini bireylere dayatırlar. Susan Bordo'nun (2003: xviii) işaret ettiği gibi, bedenlerimizle ilgili beklentilerimiz, arzularımız ve yargılarımız dijitallik tarafından dikte edilmektedir. Bunu anlamak için, bir video ya da dergide en son ne zaman bir selülit ya da kırışıklık gördüğümüzü hatırlamamız yeterlidir. Bordo'ya göre bu, bedeninizi nasıl yorumlayıp değerlendireceğinizin algısal pedagojisidir. Bu imajlar bize nasıl göreceğimizi öğretir. Filtreler, pürüzsüz hale getirir, parlatır, keskinleştirir, yeniden düzenler. Dijital

yaratımlar, görsel cyborglar bize et ve kandan ne bekleyeceğimizi öğretir. Algılama sürecimiz içinde neyin defekt neyin normal olduğunu öğretir.

Tüketim kültürünün pazarlama stratejisi dendiğinde şüphesiz ilk sırayı reklamcılık alır. Featherstone'un (1991: 172, 175) değerlendirmesine göre, 1920'lerde tüketim kültürünün temelleri, aylaklığı yücelten ve yeni norm ve davranış standartlarının reklamını yapan yeni film medyasıyla, sansasyonel basın, kitle dergileri ve radyo ile tesis edilmiştir. Reklamcılığın yeni ürünler için, bireyleri bilimsel desteklerle enstrümantal stratejiler uygulamaları yönünde ikna edişi, aynı zamanda zekice eleştirel bir elementi içermekteydi. Bu bağlamda geleneksel değerlerin değersizleştirilmesi, topluluğun, kardeşliğin ortadan kalması olarak negatif biçimde görülmemelidir; yerine dogmatik otoritenin, keyfe keder önyargı yapılarının ve ataerkil hakimiyetin gerekçeli bir eleştirisini içerir. Birey olan aile üyeleri için kendi ekmeğini bağımsız olarak kazanmak ve bağımsız tüketiciler olmak, daha sonra da idrak edileceği gibi sınırlı; ancak somut bir özgürlük ortaya koyuyordu. Reklamcılık, bireyleri malları ve deneyimleri tüketmeleri yönünde ikna eden yeni ahlakın savunucusu olmuştur. Reklamcılık, bireylerin duygusal olarak hassas hale getirildikleri, artık doğal olarak kabul edilmeyen bedensel kusurları için kendilerini sürekli olarak gözlemledikleri bir dünyanın yaratılmasına yardım etmiştir.

"Sıskalığın Tiranlığı" ve Anoreksik Bedenler

Tüketim kültürü bir yandan arzuları sürekli olarak kışkırtırken, öte yandan kişisel disiplin ve iradeyi kendilik değeri ile eşitler. Buradaki kişisel disiplin ve irade, kışkırtma karşısında bireyi korumak için değil; fakat bunun içine aldığı beden bakımı, diyet, ezgezsiz gibi tüketim alanlarının tüketilmesine yöneliktir. Tüketim mekanizması açısından her şekilde tüketme eylemini ortaya çıkaran bu durum, bireysel düzlemde çatışmalı bir şekilde yaşantılanır. Bu çatışmanın en önemli nedeni, kişisel disiplin ve irade ile eşitlenen doğru kendilik imajının "sıska" beden söylemine dayanmasıdır. Chernin (1981) tarafından "sıskalığın tiranlığı" olarak tanımalan bu durum, çağdaş yaşam içinde zayıf olmanın yalnızca bir görünüş seçeneği olmadığını, onun yerine özellikle kadınlar için bir toplumsal buyruk, bir tahakküm biçimi olduğunu ortaya koymaktadır. Zayıf olmak burada sağlıklı olmayı, irade sahibi olmayı, kabul görmeyi ve

güçlü bir kendiliği temsil etmektedir. Şişman olmak ise, Bordo'nun (2003: 195) belirttiği gibi, doğa/kültür dialitesinin doğa tarafına ait olarak görülmesi nedeniyle, kültürlenmemişliği ve uygarlaşmamışlığı temsil etmektedir.

Sıskalığın tiranlığı altında yaşamak tüketimi kesmek anlamına gelmez; tüketim yeni yaşam rejimimiz olarak "diyet" programları çerçevesinde devam etmelidir. Tahmin edilebileceği gibi, bu yeni diyet anlayışı, köken olarak dinsel sistemlerin çilecilik pratiklerine dayanıyor olsa da, hedefi ruhsal bir tekamül, arınma ya da günah kaynağı olarak görülen hayvani bedenselliğin aşılması değildir. Yeni çilecilik anlayışı, bedenleşmenin ötelenmesi, bedenselliğin görünüşe indirgenmesi ve nesnelerin en güzeli haline getirilmesidir.

Eski Yunan'dan günümüze çilecilik ve diyetin tarihsel dönüşümünü ele alan Turner'ın (1996: 165-166) belirttiği gibi, diyet terimi, bir yaşam biçimi anlamına gelen Yunanca "diaita"dan gelmektedir. Bir yaşam düzenlemesi olarak, öngörülen kurallara göre beslenmenin spesifik medikal anlamına sahiptir. Diyetin ikinci anlamı, idare ve yasama için toplanan politik prensler meclisi anlamı da vardır. Bu anlam, Fransızca "dies" ya da "day" sözcüğünden gelir; çünkü politik meclisler olarak diyetler belirli günlerde toplanmaktadır dolayısıyla takvim tarafından düzenlenmiştir. Diyet, hem bireysel bedenin düzenlenmesi hem de politik bedenin düzenlenmesidir.

Diyet ve kişisel rejimler, yüzyıllardan beridir ruhu kontrol altına almayı amaçlayan dinsel disiplinin bir parçası olmuştur. Eski Yunan'da medikal rejim, düzene sokulmuş bir yaşam şekli olarak diyeti içermekteydi. Geleneksel Hristiyan kültüründe diyet, ruhu cinselliğin yıkıcı tahribatından korumak için kendiliğin düzenlenmesi metodu idi. Pehriz, Roma Katolik çileciliğinin temel bir elementi olmuştur; fakat, aynı zamanda Protestanlık içinde de hayatta kalmayı başarmıştır. Protestanlık, monastik vazgeçişi (bedenden) sivil insanın dünyasının içine yerleştirmiştir. Hem Katoliklik hem Protestanlıktaki çileci disiplinler, açlık ve feragat yoluyla beden üzerinde kontrol uygulama kuralları sistemiydi (Turner 1996: 22-23, 166).

Turner'ın (1996: 23, 169) argümanına göre, 19.Y.Y.'da bedene yönelik diyet disiplinleri, aşamalı olarak bireyselleşmiş, sekülerleşmiş ve rasyonalize edilmiştir. Bu süreçle birlikte, arzuya tahakküm etme

sürecinde ruhun kontrolü olarak diyet, aşamalı olarak ortadan kalkmıştır. Modern toplumlarda çilecilik, kabul edilebilir sosyal bir kendilik, cinsel sembolizmi aksettiren belirli bir kendiliği üretmek üzere dizayn edilmektedir. Bizim toplumumuzda iyi görünmek cinsel olarak çekici görünmek anlamına gelmektedir ve kadınlar için bu zayıf olmak demektir. Modern ruh ya da psişe, beden aracılığıyla/içinde, yani sosyal olarak iyi kabul edilen cinsel olarak donanmış beden imajı yoluyla dışavurulmaktadır.

Diyet ve sıskalık özellikle sağlık ve irade ile birlikte düşünüldüğünde yaşam kalitesini yükselten bir uygulama olarak görülebilir. Ne de olsa bedenle ilgili bilimsel söylemi tekelinde bulunduran tıp, bizlere hemen her türlü hastalığın şişmanlıktan kaynaklandığını söylemektedir. Ancak ne sıskalığın ne de diyetin içinde değerlendirilmesi gereken bağlam sağlıkla sınırlı tek bir boyuta sahip değildir. Bordo'nun (2003: 204-205) gayet ne bir şekilde ifade ettiği gibi, sıskalık yalnızca fiziksel olarak zayıf olmakla ilgili bir sorun değildir. Bu sıska beden imajı cinsiyetli bir beden, kadın bedeniyle ilgilidir ve bu cinsiyetin anlamı hiçbir şekilde ve hiçbir zaman nötral değildir. Arzunun kesin yönetimi için bir metafor olarak çağdaş sıskalığın araştırılması, hakim Batı dini ve felsefi gelenekleri içinde, öz-yönetim kapasitesinin eril olarak kodlandığı; buna karşılık, açlık, cinsellik, duygular gibi gözetim ve kontrole ihtiyacı varmış gibi görülen bedensel kendiliğindenliklerin kültürel olarak kadınsı biçimde kodlandığı gerçeğini göz önünde bulundurmak zorundadır.

Bu bağlamda, tıpkı tarihsel süreçte bedenin başına gelen hemen herşeyin kadın bedeniyle ilişkili olması gibi, sıskalık tiranlığı ve onun ortaya çıkardığı yeme bozuklukları da kadın bedeniyle ve kadın bedenini yapılandıran eril tahakküm söylemiyle bağlantılıdır. Eril söylemin üzerine inşa edilen medikal söylemin kişisel patoloji açıklamasından farklı olarak, zayıflık takıntısı, yeme bozuklukları ve bilinen terimiyle anoreksia nervoza'nın "Batı kültürü içindeki tarihsel ve çağdaş gerginliklerin billurlaşması ve kültürdeki hastalıklı durumların yansımaları" (Bordo 2003) olarak ele alınması, yine feminist uzmanlar sayesinde mümkün olmuştur.

Bu konu ile ilgili en kapsamlı çalışmaları ortaya koyan ve mevcut patolojik bakış açısına oldukça güçlü dayanaklarla meydan okuyan feminist uzman Susan Bordo olmuştur. Bordo'ya göre herşeyden önce yeme bozuklukları bir tanımdan ziyade üç tarih demektir:

Birincisi bedenin tarihi ve bedenin kararsız, marifetli ve bazen de dünya içinde öz-yıkıcı anlam, güvenlik ve güç arayışı yoludur. Diğeri, hakim medikal modellere göre yeme bozukluğunu farklı şemsiyeler altına koyan medikal adlandırma, kategorizasyon ve açıklama tarihidir. Üçüncüsü, yemek, beden imajı ve açlık ve arzunun düzenlenmesi ile ilişkili belirli bozuk ilişki biçimlerini üretmiş ve desteklemeye devam eden, sosyo-ekonomik anlamda tüketimin tarihidir. Bu tarihler kendi başına bağımsız değildir; birliktedir, birbiriyle ve insan biyolojisiyle mücadele içinde ve birbirini güçlendirici şekilde var olmuşlardır (2012: 244).

Bu bağlamda, yeme bozuklukları, yapay moda fenomenler olmaktan öte, kültürümüzdeki bazı merkezi hastalıkları-bedeni hor görme ile ilgili tarihsel mirastan geleceğimiz üzerinde kontrolümüzü yitirdiğimiz modern korkusunu, daha çok kadınların varlık ve güç alanları içindeki çağdaş güzellik ideallerinin rahatsız edici anlamını- yansıtırlar ve dikkatimizi talep ederler. Anoreksia ve Blumia norvozanın varlığı çağdaş kişilik yapılandırmasındaki istikrarsızlıkları, kendiliğin üretici ve tüketici tarafları arasında bir denge bulma zorluğunu ortaya koymaktadır. Blumia tüketici kapitalizmin kararsız çifte açmazını; anoreksia ve obezite ise bu çifte açmaza kendince bir çözüm teşebbüsünü içermektedir.

Feminist zaviyeden yeme bozuklukları ile ilgili ilk meydan okuma, medikal söylemin bu bozuklukları patolojik olarak tanımlaması üzerine olmuştur. Bu noktada Susan Orbach (1986) ilk sorgulamayı yaparak biyolojik faktörlerin ötesinde bir yaklaşım ortaya koyar. Ona göre, sosyal, ekonomik ve psikolojik faktörler, kendi ihtiyaçlarından utanan ve kendini yeni değerli kendiliğe (ihtiyaç duymayan, istemeyen, bedensiz) dönüştürmeden varoluşunu kabul etmeyen bir kadın neslini üretmek için kombine olmuşlardır.

Bordo da aynı yaklaşımdan hareket ederek, öncelikle biyolojinin nasıl olup ta erkekleri yeme bozukluklarından koruduğunu sorar. Ona göre, yeme bozukluklarına karşı hassasiyetin belirlenmesinde biyolojik faktörlerin oynadığı rol inkar edilemez. Ancak, erkekler arasında yeme bozukluklarının oranın düşük olduğunu açıklamak için biyolojiye bakmak, neden sigara içmeyenlerin sigara içenlerden daha az kansere yakalandıklarını açıklamak için genetiğe bakmak gibidir. Dolayısıyla anlaşılması gereken ilk nokta, anoretik kişinin

garip ve eşsiz bir patolojinin kurbanı olmadığı; yerine kültürle ilgili tedirginlik verici bilgilerin taşıyıcısı olduğudur (2003: 53, 60).

Genel olarak feminist uzmanlar açısından anoreksik beden, yalnızca bir hastalığa yakalanmak, kaosa düşmek ya da kültürel imgeler tarafından büyülenme değildir. Sonu gelmez bir şekilde sıskalık peşinde koşmak, anlamlı ve güçlü bir yoldan kendilik için konuşacak bir beden yaratmak, belli değerleri somutlaştırma teşebbüsüdür. Susan Orbach'ın da aralarında bulunduğu pek çok feminist yazar anoreksia'yı farkında olunmayan feminist protestonun bir türü olarak yorumlamışlardır. Orbach'ın belirttiği gibi anoreksik, bir açlık darbesine uğramıştır ve bu, yemek reddi eyleminin ve beden boyutundaki dramatik dönüşümün "beden ile anoretiğin kelimelerle söyleyemediğini dışavurduğu" politik bir söylemdir. Bu söylem kadınların kendi iştah ve ihtiyaçlarından utanmalarına neden olur ve kadınların sürekli olarak beden dönüşümleri üzerinde çalışmalarını talep eder (Bordo 2003). Bu feminist yaklaşım içinde anoreksik beden histerik bedenin uğradığı darbenin farklı boyutta dışavurumu olarak görülür.

Bordo'ya (2003: 67-68) göre, anoretik sürecin beden dağarcığı ve sentaksı da tıpkı tüm dillerde olduğu gibi kültürel olarak belirlidir. Anoretik basitçe istediği şekilde sıskalığı anlamlandıramaz. Bu, sıskalığın anlamının açık, sabitlenmiş ve tek sesli olduğunu söylemek değildir. Çağımız kültürü içinde sıskalık aşırı belirlenmiş, çoklu anlamlarla yüklenmiştir. Bu şekilde, sıskalık, bazen karşıtlık oluşturan bir dizi gerginliğin, iştiyakın ve çelişkinin dışavurumu için bir araç olarak kullanılmaya uygundur. Bu çerçevede anoreksiayı yorumlama teknik ya da profesyonel uzmanlık gerektirmez; fakat hastalığın içinde billurlaşmış çok sayıda kültürel anlam katmanının farkındalığını gerektirir. Bu anlamlar şunlardır: Evcil feminiteyi aşma vaadi ve beğeninin yumuşaklık üzerinden değil iradevi otonomi ve sertliğe bağlı olduğu öncelenmiş kamusal dünyayı kabul etme; ataerkil kültürlerde sürekli problem olarak yapılandırılan ve kadınların kendi iştah ve ihtiyaçları ile ilgili utançları içinde içselleştirilmiş kadın iştahının sembolik ve pratik kontrolü; kadınların dünya içinde kapladıkları sınırlandırılmış mekanın sınırlarını sembolik olarak yeniden çizme; mükemmel şekilde yönetilen ve düzene sokulmuş bir kendilik idealinin cazibesi, ki bu tüketim kültürü içinde açlığın

ve arzunun gerçek yönetimini yoğun bir şekilde problematik kılmaktadır.

Genel olarak kadınlarla ilişkilendirilen bozuklukların, hareketlilik kaybı, ses kaybı, evden çıkamama, kendini aç tutarken başkalarını besleme, kaplanan uzamın daralması gibi semptomları, Bordo (2003: 143, 161, 168, 170) açısından, cinsiyetin tarihsel yapılandırmasını yöneten çeşitli kurallar altında politik ve sembolik anlamlar ortaya koyarlar. Bu çerçevede ister histeriye, ister agorofobiaya, ister anoreksiaya bakalım, muzdarip olan kişinin bedeninin derin bir şekilde, sorgulanan dönemi simgeleyen ideolojik feminite yapılandırması tarafından kazınmış olarak buluruz. Kadın bedeninin sosyal manipülasyonu geçmiş yüzyıllarda cinsler arasındaki güç ilişkilerinin devam ettirilmesinde kesinlikle merkezi bir strateji olarak ortaya çıkmıştır. Kadınların kontrol edilemez açlık ve şehvetleri ile ilgili kaygı ve endişe, kadınların daha bağımsız oldukları ve hem sosyal hem politik olarak kendi varlıklarını ileri sürdükleri dönemlerde zirve yapar. 19.Y.Y. korsesi, onu giyen üzerinde gerçek fiziksel caydırıcılığa neden oluyordu; fakat aynı zamanda kültürün kadın bedeni üzerinde kendi dizaynını empoze etme gücünün bir amblemi olarak işlev görüyordu. Benzer şekilde, 1950'ler ve 1960'ların başlarında agorofobianın kadınlar arasında görülmeye başladığı zaman, evcilliğin ve bağımlı oluşun bir feminen ideal olarak ileri sürüldüğü dönemdi. Kariyer kadını, savaş sürecinden çok daha fazla, ekonominin kadınların erkek işi yapmak için istekliliklerine dayandığı zaman kirli bir kelime haline geldi.

Anoreksik düşünce ve deneyimin dünyası herşeyden önce geleneksel evcil feminite normları ve kamusal, profesyonel alanın içinde varolma koşulu olan maskülen normların bir savaş alanıdır. Bu mücadele içinde, geleneksel feminite normları kadından başkası yönelimli bir tavır geliştirmesini ve kendisinden ziyade başkalarını beslemesini talep eder. Bu bağlamda, anoreksia içinde, "ideal kadın evcilliğinin sınırlandırmalarına karşı bir protesto vardır" (Bordo 2008: 112). Bu nedenle anoreksik ergen büyümekten ve cinsel olarak gelişmiş doğurgan bir kadın olmaktan korkar; menstruasyondan iğrenir, göğüslerinin büyümesinden nefret eder. Anoretik, yalnızca geleneksel evcil kadın rolü tarafından korkutulmuş ve geri püskürtülmüş değildir; fakat aynı zamanda, aç, doymak bilmez, sürekli isteyen ve ihtiyaç duyan arketipik kadın imajı tarafından ür-

kütülmüştür. Kişi kendi açlık deneyimini doyumsuz, kontrol dışı ve sanki bir ısırık alırsa bir daha kendini durduramayacakmış gibi hisseder (Bordo 2003: 155-160).

İştah ile ilgili kontrol dışılık, anoreksik kişi açısından bütün bir yaşamın kontrolünü kaybetme hissi ortaya çıkarır. Dolayısıyla açlık, bedenin ve yaşamın kontrolünü geri alma aracı haline gelir. Bu nedenle açlığın ortaya çıkardığı koplikasyonlar kişi için önemsiz hale gelir ve hatta onları göz ardı etme yetisi kişi için kendi bedeni üzerinde hakimiyetinin ve kontrolünün kanıtı olarak görülür. Hedeflenen, yeme ihtiyacının hissedilmeyeceği bir noktaya varmaktır. Aslında bu, maskülenlikle ilişkilendirilen bir irade gücüne erişilen, bedenden ziyade aklın etkin olduğu feminenlikten çıkılmış bir noktadır. Bu nedenle anoretik bedeni, geleneksel kadınsı kıvrımlarını, göğüslerinin belirginliğini kaybetmeye başladıkça kendisini daha çok bir erkek bedeni gibi görmeye ve hisstemeye başlar; kendisini dokunulmaz, incitilmekten uzakta hisseder. Beden kesin bir salığa, temizliğe ve entellektüelliğe erişmiş olarak varsayılır.[43]

Ancak, Bordo'nun (2003: 147, 176-179) vurguladığı gibi, anoreksia filozofik bir tavır değil; güçten düşürücü bir ızdıraptır. Fonksiyonel olarak bu hastalıkların semptomları acı çeken kişiyi isole eder, zayıflatır; aynı zamanda da bedenin yaşamını, tüm diğer dikkat

[43] Anoreksia nervoza'nın geç modern çağın bir karakteristiğini oluşturduğunu belirten Giddens'a göre, kişinin zayıflık kaygısı besinlere karşı ani bir antipati olarak değil, "adım adım" ilerleyen kontrollü bir olgu olarak ortaya çıkar; kişi diyetine büyük dikkat ve ilgi gösterir, bu ulaşılabilen birçok gıda seçimi ortasında bilinçli bir çileciliktir; kişinin kaloriler hakkında edinilebilecek tüm bilgiye "ulaşma" kararının işareti olan belirgin bir refleksif unsur vardır; kendi bireysel-kimliğiyle ilişki içinde özel bir hayat tarzını biçimlendirme ihtiyacının farkında olmak kendini çok açık bir biçimde gösterir; bir utanma ve kendine saygı zıtlığı açıkça kişinin(açlıktan ölmekten ziyade) kendisine saygıyı "arttırabileceği" inancı içinde inşa etmeye çalıştığı "dış görünüş"te ortaya çıkar. Bireyin kendini evinde hissedemediği bedenin "yabancılığı" anoreksiyada rejimlerin bazen "hızla ölüme doğru yol alırken" bile sürdürülebildiğini açıklar. Birey kendini sadece bir kendini düzenleme rejimi temelinde, zayıflık takıntısı ne kadar tehtid ediciyse o kadar "değerli" hisseder (2014: 140-142). Zayıflık takıntısı ne kadar tehtid edici olursa, anoreksik kişinin kendini o kadar değerli hissetmesi, Le Breton'un (2010, 2011) bilerek ve isteyerek kendi bedenine zarar veren kişilerle ilgili olarak, ölüm ve yaşam arasındaki sınırda ancak yaşıyor olduklarını hissederler, tespiti ile oldukça uyumludur. Bütüncül bedenleşme deneyiminin dolaysızlığını ortadan kaldıran sembolik yaşantımız, kanlı ve canlı bir varoluş deneyimini elimizden alarak, adeta bir hologramın içinde yaşıyor olma hissi yaratmaktadır. Dolayısıyla, bu sanki varoluş deneyimi içinde beden birey için yalnızca bir kontrol alanı değildir; fakat aynı zamanda yadsınamaz insani varoluş ve gerçeklik ile, diğer bir deyişle kan ve acı ile yeniden bağlantı kurma imkanı sağlamaktadır.

nesnelerinin gerçekdışılık içinde solduğu, bir fetiş haline getirir. Sembolik düzlemde de protesto tersine döner ve öznenin daralmış kadın dünyasına teslim olmasını ilan eder. Kadın protestosunun patolojileri, paradoksal olarak, protesto edileni dönüştürmekten ziyade yeniden üreterek, sanki onları üreten koşullarla bir ittifak içindeymiş gibi işlev görür. Anoretiğin güç deneyimi derin ve tehlikeli bir şekilde aldatıcıdır. Bir kişinin bedenini erkek bedeni gibi şekillendirmesi, erkek güç ve önceliğini kazanmak değildir. Beden ve ruha takıntılı bir beden pratiği içinde zarar verirken özgür ve otonom hissetmek, kadın dünyasını sınırlandıran sosyal düzeni dönüştürmek değil; fakat ona hizmet etmektir.

Bordo'nun bu yorumu ve eleştirisi aslında feminist yaklaşım içinde kadın bedeninin, eril söylem tarafından icad edilmiş mekanizmaların ve araçların en az erkekler kadar iyi ve kadın failliğini besleyecek şekilde kullanılmasıyla, özgürleşebileceğini savunan yaklaşıma yöneliktir. Bu noktada Bordo, şüphesiz haklıdır. Çünkü, söylemin ve mekanizmanın icracı aktörü olmak bu noktada faillik değildir. Bu tıpkı, tüketim kültürünün çeşitli tüketim seçenekleri sunarak, bireye bunlar arasından istediği seçimi yapabileceğini söyleyen, sözüm ona özgürlük söylemi gibidir. Burada özgürleşen tek şey mekanizmanın kendisidir. Dolayısıyla söylemin yaratıcı faili olmadan, fakat söyleme kurnazca adapte olmak, kadının kendi bedeni üzerindeki belirlenimini ifade etmez. Etmemesinin yanında, beden tarihinin oldukça net bir şekilde bizlere gösterdiği gibi, bu kadınca adaptasyonlar kısa süre içinde eril söylem ve kurumları tarafından patolojik ilan edilirler. Ayrıca, mesele bu bağlamda sıskalık ve anoreksia, bir başkasında histeri ya da agorofobia gibi görünüyor olsa ve bedenle ilişkili gibi dursa da, Bordo'nun işaret ettiği gibi, çok daha geniş ve iç içe geçmiş bir boyuta sahiptir. Dolayısıyla bu bağlamda yalnızca sıskalık tiranlığına son vermek, kadın bedenini kurtarmaya yetmeyecektir. Cinsiyet belasının kadın bedeninde düğümlendiği bir gerçektir; ancak bu düğümü oluşturan iplerin dayandığı kadın bedeninin ötesinde mücadele edilmesi gereken oldukça çok sayıda cephe vardır.

Kozmetik İmkanlar, Yaşlanmayan ve Sanat Yapıtına Dönüşen Cerrahi Bedenler

Çağdaş yaşamda kendiliği ve kendilik değerini belirleyen kriter bedensel güzel görünümdür. Bu kritere aldırmadan bir kişinin biyo-

lojik yaşını sormak, bu noktada abesle iştigal ve hatta bir hakaret olarak algılanır. Hangi yaşta olduğumuz kendimize sakladığımız bir sırdır ve hatta görünüm açısından üzerinde çalışmamız gereken bir sorundur. *Yaşlanmak*, hem bedensel bozulum ve performans düşüklüğü ve hem de ömür süresinin kısalması bağlamında, çağdaş bireyin en büyük korkusudur.

Tarihin her döneminde yaşlanma ve yaşlılık günümüzde olduğu gibi olumsuz bir kategori olmamıştır. Modern öncesi toplumlarda yaşlılık, bilginin, deneyimin, görünün, insiyatifin artması ve toplumsal statünün ve saygınlığın artması olarak görülmüştür. Ancak 19.Y.Y.'dan sonra toplumun normal ve patolojik kriterine göre hemen her boyutta sınıflandırılması, özellikle patolojik olarak tanımlanan insan gruplarının tecrid edilmesini ve olumsuzlanmasına neden olmuştur. Toplumun yaş kriterine göre sınıflandırılması beraberinde yaşlılığın patolojik ve yaşlıların da değersiz olarak tanımlanmasını getirmiştir. Yaşlılık artık devletin, uzmanların müdahalesini gerektiren ayrı bir sosyal kategori haline gelmiştir. Bu çerçevede 19.Y.Y.'ın ikinci yarısında yaşlılık tıbbileştirilmiş, biyolojik faktörlerin belirlediği bir fiziksel çöküş, bir anomali olarak değerlendirilmeye başlanmıştır. Yaşlılıkla ilgilenen tıbbi alan olarak geriatri, yaşlanma sürecini medikal bir problem haline getirmiş ve bu şekilde yaşlılık, ortaya çıkması beklenen bir dizi patolojik sorun olarak görülmüştür (Çubuklu 2004a: 70; Armstrong 1981).

Modern toplumun ve kapitalist ekonominin üretim ve çalışma odaklı yaşam tarzı bağlamında yaşlılık üretimsizlik olarak görülmüştür. Üretimsizlikleri nedeniyle yaşlıları dışlayan modern yaşamın tüketim kültürüne evrilmesiyle birlikte yaşlılar potansiyel tüketiciler olarak görülmeye başlanmıştır. Çubuklu'nun belirttiği gibi, bu postmodern bağlamda yaşlılık kurumsuzlaştırılarak piyasalaştırılmıştır (2004a: 71). Yaşlılığın ve yaşlıların toplumsal bağlamda var sayılmasının koşulu tüketici olmaları ve zamanın yadsıdığı yaşlanma ve ölüm gerçekliğinin bastırılmasına katkı sağlayarak yaşlı görünmemeleri ve yaşlı gibi davranmamalarıdır.

Zamanın ruhuna işleyen bu yaşlanma ve yaşlı görünme korkusu genel bir etkiye sahip gibi görünmekle birlikte; cinsiyetlidir ve tahmin edilebileceği gibi doğrudan kadınlarla ilişkilidir. Gündelik yaşantımızda bir erkeğin değil; fakat bir *kadının yaşını sormamız ayıptır*. Hakim söyleme göre erkekler yaş aldıkça olgunlaşmakta ve görünüş

itibariyle çekici hale gelmektedir; fakat aynı durum kadın için söz konusu değildir. Çünkü tıpkı geçmişte olduğu gibi şimdi de erkek entellektüel nitelikleri üzerinden; kadın ise bedeni üzerinden tanımlanır. Bunun tek nedeni kadın bedeninde görünür bozulmaların ortaya çıkması değildir; fakat Emily Martin'in (2001) çalışmasında ortaya koyduğu gibi, biyolojik bir argümana dayanır ve buna göre, doğurganlığın sona ermesi olarak menapoza girmek kadının yalnızca sosyal varlığını değil, fakat işlevsel bir beden olarak hizmetinin sona ermesi anlamına gelir. En yalın ifadesiyle menapoz, bir kadının hem sosyal varlığını hem bedensel varlığını ortadan kaldırır. Cinselliği doğurganlığı ölçüsünde kabul edilen kadının, menapoz ile birlikte cinsel kimliği de iptal edilir.

Yaşlı olmaktan ziyade yaşlı görünmenin tabulaştırıldığı bu yaşam bağlamında, tıpkı diyet gibi imdadımıza yetişen yeni bir söylem ve rejim vardır: *Anti-aging*. "Başarılı yaşlanma, pozitif yaşlanma ve sonsuza kadar genç kalmak" bu söylemin sloganlarıdır. Anti-aging (yaşlanma karşıtı) güzellik ve kozmetik endüstrisinin sihirli terimidir. En genel kapsamı içinde, anti-aging, yaşlanmanın görülür etkilerini gizlemeyi amaçlayan, yaşlanmayı önleyen, yaşa bağlı olarak ortaya çıkan fonksiyon kayıplarını önleyen söylemler ve pratikler bütünüdür. Dumas'ın (2012: 376, 379) belirttiği gibi, anti-aging'in hem biyolojik hem sembolik boyutu vardır. Bu bağlamda bu yaşlılık karşıtı söylemi domine eden iki akım söz konusudur: yaşlı görünmeyi reddetmeyi ifade eden ilk akım bedenin genç görünümüne ve yüksek performansına gönderme yaparken; ikinci akım yaşlanma süreci üzerinde iş görmeyi amaçlayan yaşam süresini uzatma prosedürlerine gönderme yapar.

Arthur Frank tarafından "ötenazinin karanlık ikizi" (2012: 393) olarak tanımlanan anti-aging bir yaşam mottosu, bir yaşam tarzıdır. Bu yaşam tarzının tüketim arenası *kozmetik endüstrisi*dir. Bedenin süslenmesi ve düzenlenmesi anlamına gelen kozmetik, eski Yunan'dan beridir kültürün ve tıbbın önemli bir bileşeni olmuştur. Turner'ın (1996: 171-172) belirttiği gibi, kozmetik Hristiyanlık altında genel olarak baştan çıkarıcılık ile özdeşleştirilmiş, reform hareketi içinde beden putperestliği, aylaklık ve aristokrat yaşam biçiminin bir yönü olarak görülmüştür. Bu bağlamda kozmetik, 19.Y.Y.'a kadar bilimsel bir hale ve kitle pazarına göre standardize edilmiş bir meta haline gelmemiştir. Bu süreçten sonra beden yüzeyinin süslenmesi

bilimsel ve rasyonel bir statü kazanmış ve kitle pazarının genişlemesiyle birlikte demokratik ve evrensel bir hale gelerek herkesin ulaşabileceği bir şey haline gelmiştir.

Geleneksel toplumlarda ve günümüz toplumunda kozmetiğin kullanımını karşılaştıran Turner'a göre, geleneksel sosyal bağlam içinde kozmetik dekorasyonlar bireyin sosyal gruba katılımını sembolize ediyordu ve komunal pratik ve değerlere bir dışavurum imkanı sağlıyordu. Kozmetik geleneksel semboller ve işaretlerle iletişim kurar; kişisel kozmetikteki değişimler, sosyal statülerde ve sosyal üyeliğin yaşındaki değişimlere işaret eder. Kadın bedenindeki dekorasyonlar, kadının ergenlikten, evliliğe ve dulluğa değişen kişisel statüsünü gösterir. Buna karşılık, Batı kozmetikleri, ticarileştirilmiş moda ve kişiselleştirilmiş cinsellik tarafından geniş ölçüde belirlenmektedir. Kozmetikler, kozmetik terapiyi tıp ile bağlantılayan, kutsal kozmos içindeki köklerini kaybetmişlerdir. Kozmetikler, toplumun sekülerleşmesine bağlı olarak seküler hale getirilmiştir. Kozmetik dekorasyon cinselliği işaret edebilir; ancak cinsel dekorasyon, kitle üretiminin gerektirdiği hesaplı-hesapçı hedonizm tarafından standardize hale getirilmiştir (Brain 1979). Kozmetik pratikler, kendiliğe artık formal roller yüklenmediği fakat mücadeleci kamusal alan içinde geçerli kılınmak durumunda olduğu bir toplumda yeni gösterimsel kendiliğin göstergeleridirler (Turner 1996: 172).

Genel olarak bir tüketim ve uzmanlık içeriği oluşturulacak olursa, bu güzellik ve anti-aging kültürünün, kozmetik cerrahiye, anestezistlere, estetisyenlere, manikürcülere, diyetisyenlere, kuaförlere, kozmetologlara, terapistlere, farmakologlara ve dermatologlara dayandığını söyleyebiliriz. Morgan'ın belirttiği gibi, tüm bu uzmanlık alanları satın alınabilecek bir hizmet sağlarlar (2001: 330). Diğer bir deyişle bu uzmanlar, çağdaş yaşam içinde bizleri görünür ve kabul edilebilir kılacak beden-kendilik projelerimizin danışmanları ve yaygın adıyla "yaşam koçlarımız" olarak bizlere yardım ederler. Bu bağlamda çok açıktır ki bir meşguliyetin bir uzmanlığa dönüşmesi oldukça kolaydır; kendilik ve yaşam projelerimiz içinde bizim için bir güzellik ve iyi oluş hali vadetmeleri yeterlidir.

Kozmetik, beden dokusunun harici yüzeyinin bozulmadan güzelleştirilmesi boyutunda, yani kansız olduğunda masumiyetini muhafaza eder. Ancak, gelişen teknolojilerle birlikte kozmetiğin cerrahi bir boyut kazanması ve bedenin ciddi boyutlarda dönüştürülmesi-

ne imkan tanımasıyla birlikte, oldukça ciddi bir boyut kazanmıştır. Bu noktadan sonra sözünü ettiğimiz beden harici dokunuşlarla güzelleştirilen beden değildir; onun yerine plastik bir hammadde olarak görülen, kesilen, eklenen, dikilen, azaltılan, çoğaltılan ve adeta bir sanat eserine dönüşen bedendir.

Kozmetik cerrahi, geldiğimiz noktada ciddiyetini ima eden deyimi içinde "bıçak altına yatmak" olarak görülmemektedir. Onun yerine kuaföre ya da maniküre gitmek gibi, sıradanlaşmış ve normalize edilmiş bir uzamanlık hizmetine dönüşmüştür. Morgan'ın (2001: 329) tespitlerine göre bu normalizasyon sürecine katkı sağlayan, Batılı bilimsel tıbbın bedeni bir makine olarak görmesidir. Bu anlayışta ruhun, duygunun ve değerin insan bedeni içindeki mekanik süreçlere indirgenmesi söz konusudur. Bu perspektif, aynı zamanda atomistik ve mekanik tarzda bedeni görme ve ona muamele etme imkanı ortaya çıkarır. Şöyle ki, yapay organlar ve implantlar açısından bedenin mekanizasyonu dominant model içinde bir sıradan gelişme olarak görülür. Bu noktada kendimizi biyolojik mühendislik yoluyla yaratılabilir ve dönüştürülebilir teknolojik özneler ve nesneler olarak görüyoruz.

Kozmetik cerrahi, tıp, tüketim ve cinsiyet bağlamında ele alınması gereken bir alandır. Tıp bağlamında cerrahinin kozmetik ve ticari alana kayması yakın döneme ait olmakla birlikte, foksiyonel iyileştirme ve yapılandırmayı esas alan cerrahi prosedürlerin tarihi Antik Hindistan ve Yunan'a uzanmaktadır. Bu cerrahi prosedürlerin safi olarak görünüş ve güzellik amaçlı yapılmaya başlanması ve kozmetik bir hizmet ve tüketime dönüşmesi 1980'lerle birlikte belirginleşmiştir. Bu bağlamda kozmetik cerrahi, çağdaş bireye istediği görünümü satın alma imkanı sağlamaktadır. Talley'in (2012: 335) belirttiği gibi, kozmetik cerrahi, bir kişinin yaşam kalitesini yükseltme giysisi altında seyahat ya da kablolu televizyon gibi bir malahizmete dönüşmüştür.

Tıp biliminin saygınlığı ve ciddiyeti açısından, kozmetik cerrahi 20.Y.Y.'ın sonlarına kadar önemsiz ve tıbbın esas amacına gölge düşürücü olarak görülmüştür. Ancak, zamanla, cerrahlar estetik cerrahinin psikolojik bir iyi oluş hali sağladığını ve daha geleneksel medikal pratiklere tamamlayıcı olarak anlaşılması gerektiğini tartışmaya başlamışlardır. Halihazırda zaten Viktoryen tevazu normları zayıflamış ve dinsel çilecilik ya da kendini kınama idealleri ortadan

kalkmıştır. Yaygın modaya göre birinin bedeni yargıya varmanın temeli haline gelmiş ve görünüşü iyileştirme çabaları kabul görmeye başlamıştır. Tıbbın yardımcı bir meslek olmaktan çıkarak serbest pazarın değerleri tarafından belirlenmeye başlaması ve ortaya çıkan tüketim ruhu hastaların fizisyenlerle olan ilişkisini karakterize etmeye başlamasıyla birlikte kozmetik cerrahi profesyonel bir saygınlık ve geçerli bir pazar kazanmıştır (Talley 2012: 341).

Kozmetik cerrahinin diğer kozmetik müdahalelerden ayrılan en önemli yönü, kan ve acıyı içermesinin yanında, oldukça önemli ve hatta ölüme götürebilen komplikasyonları ortaya çıkarma riskidir. Buna rağmen tüketiciyi motive eden düşünce şu olsa gerektir: Ameliyatın komplikasyonları bir olasılıktır; ancak güzel, gençleşmiş ve düzeltilmiş bir görünümün ortaya çıkaracağı olumlu sonuçlar bir kesinliktir!

Kozmetik cerrahi herkese istediği bedeni satın alma imkanı tanıyor gibi görünse de, Morgan'ın işaret ettiği gibi, aslında hiç te özgün ve eşsiz bir beden modeli söylemini taşımaz. Yaratılan bedenler güzel bedenler değildir; fakat ırkçı bağlamda beyaz, Anglo-Sakson ve Batılı bedenlerdir (Morgan 2001: 331, 333). Bu noktada kozmetik cerrahi yalnızca cinsiyetlendirilmiş değil; fakat aynı zamanda ırksallaştırılmış bir müdahaledir. Uygulamalar belirli ırksal ya da etnik kategorilerle ilişkilendirilmiş bedensel karakteristikleri yönetmek için geliştirilmekte ve tüketilmektedir. Bu, bireylerin hakim grubun, beyazların, karakteristiklerini bedenleştirdikleri bir asimilasyon tekniğidir (Talley 2012: 343).

Güzellik ve gençlik adına kozmetik cerrahi'ye başvurmaktan söz edildiğinde, şüphesiz sözü edilen bedenler kadın bedenleridir. Bu konunun en yetkin isimlerinden olan Davis'in (2008: 321-323) son derece yerinde vurguladığı gibi, erkekler hiç te sanıldığı kadar güzellik mitinin kurbanları değillerdir. Kadınlar ve erkekler aynı fiziksel çekicilik arzusuna sahip jenerik bireyler olarak muamele edildiklerinde, zannedilmektedir ki onlar kültürel güzellik idelallerinin baskılarına eşit şekilde tabi olmaktadırlar. Halbuki, tıbbi söylemin kendi içinde bile cerrahi müdahale, tıbbın tarihsel olarak kadın bedenini eksik ve tamire muhtaç olarak tanımlaması nedeniyle, kadınların görünüş problemlerine doğal bir terapi olarak geçerli hale getirilmektedir. Ancak erkekler için aynı şey söz konusu değildir.

Tıp literatüründe bile bu müdahaleyi seçen erkekler için "aşırı narsistik ve efemine" terimleri kullanılmaktadır.

Her ne kadar erkekler de beden bakım rejimlerinin tüketicileri olsalar da ve hatta fit ve kaslı beden söylemine tabi gibi görünseler de, gündelik yaşamda bakımına fazlasıyla özen gösteren ve bu estetik müdahaleler yaptıran erkekler "light, metroseksüel" istisnalar olarak görülürler. Erkeğin görünüşüyle ilgili nihai çıkarım, sahip olduğu akıl, sosyal ve ekonomik statü gibi diğer özelliklere bağlıdır. Her durumda standardı belirleyen ve seyreden konumunda olan erkeklerden farklı olarak kadınlar doğrudan bedensel görünüşleri üzerinden etiketlenirler. Davis'e (2008: 324) göre, kozmetik cerrahi kadınların kadınsılığına katkıda bulunurken; maskülenliğin normlarının sembolik ihlaline işaret eder. Erkeğin her durumda kontrolü simgelediği bir bağlamda, bıçak altına yatmak süreel de olsa kontrolün kaybı anlamına gelir ve bu hiç de maskülen değildir.

Kozmetik cerrahi ve kadın bedeni ilişkisi en kapsamlı çerçevede feminist uzmanlar tarafından sorgulanmıştır. Genel yaklaşım, kozmetik cerrahinin kadınların baskılanmasına ve bedensel olarak tahakküm altına alınmasına hizmet ettiği yönünde olsa da, bir yandan bunu kabul eden fakat aynı zamanda kadınlar tarafından öz-belirlenim ve faillik imkanı olarak kullanılabileceğini iddia eden farklı yaklaşımlar da mevcuttur.

Konuya daha olumsuz bir zaviyeden yaklaşan uzmanlar kozmetik cerrahinin kadınlar için öz-belirlenim imkanı sağlayabileceğini reddetmez; fakat bu imkanların aldatıcı bir şekilde kadınları kendilerini baskılayan söylemle işbirliğine soktuğu ve daha geniş bir perspektiften eril tahakküm mekanizmasının devamlılığına katkı sağladığını vurgular. Bu yaklaşımı ortaya koyan feministlerden biri Kathryn Morgan'dır. Morgan'ın (1991) analizinde kadınların kozmetik cerrahiyi seçmelerindeki üç paradoksa işaret edilir: Birincisi, kozmetik cerrahi uyumu, benzemeyi amaçlayan bir seçimdir. Prosedürün amacı eşsizlik olmadığı için, kadınlar belirlenmiş ve somut kültürel ideallere benzeyen görünüşleri seçerler. İkincisi, kozmetik cerrahi, kaçınılmaz olarak kadın bedenlerini sömürgeleştirirken, bir özgürleşme taahhüt etmektedir. Kozmetik cerrahinin altında yatan retorik kişisel-gelişim iken, bu daha çok başkalarının onayını alamak için yapılır. Üçüncüsü, kozmetik cerrahi zorla kabullenilmiş bir gönüllülüğü temsil eder; teknoloji daha ulaşılabilir ve normal hale

gelirken daha çok kadın değersizlikten kaçınmak adına kozmetik cerrahiyi seçmektedir. Seçim meselesini çevreleyen bu belirsizlikler karşısında, Morgan komzetik cerrahiye karşı iki olası feminist tepkiyi tartışır. Birincisi, kadınlar bedenlerinin sömürgeleştirilmesine karşı olarak bir reddetme politikası uygulayabilirler. İkincisi, Morgan, kozmetik cerrahinin güzellik kültüründen çıkarıldığı bir uygun hale getirme tepkisi hayal eder.

Morgan'a (2001: 333-338) göre, ilk bakışta seçim gibi görünen, daha sonra bir uyuma dönüşür. Seçmeli teriminin kendisi, seçimin yokluğunun ideolojik olarak kamufle edilmesinin sağlanmasında kışkırtıcı bir rol icra eder. Kozmetik sözcüğü, değişimlerin kozmetik olmadığı gerçeğinin gizlenmesinde ideolojik bir işlev görür. Bu bağlamda, koloniz edici güç, kültürel olarak tanımlanmış feminen yollardan kendine bakmanın etkinliğini ortaya koyan kadınlar tarafından ve onlar yoluyla aktarılmaktadır. Retorik özgürleşme, bakım ve kendini gerçekleştirme retoriğidir; fakat gerçeklikte bu ötekinin onayı, gözü ve eli için kadının dönüştürülmesidir. Ağbiler, erkek kardeşler, babalar, erkek güzellik uzmanları, kadınların estetik imgeleminde yaşamaktadır. Ve öteki neredeyse her zaman erkek üstünlüğüne, ırkçılığa, yaşçılığa, heteroseksüelliğe ve sınıfa dayanan hakim bir kültür tarafından etkilenmektedir. Bu teknolojileri kullanmayı reddeden kadınlar, özgürleşmemiş ve olabilecekleri şeyleri reddeden olarak damgalanırlar.

Kozmetik cerrahi ve kadın bedeni meselesinin bir baskılanma olduğu gibi, bir imkan olarak kullanılabileceği yaklaşımının savunucu ismi Kathy Davis'tir. Davis, yaklaşımını detaylandırmadan evvel, bir taraftan feminist görüş tarafından benimsenen, kozmetik cerrahinin medikal sistem tarafından kadın bedenleri üzerine uygulanan en tehlikeli dehşetlerden biri olduğunu paylaşırken, feministlerin bu cerrahiyi yaptıranları kandırılımış kurbandan başka bir şey olmadıkları şeklindeki görüşünden de hoşlanınadığını belirtir. Davis, kadınların kozmetik cerrahi yaptırmalarının bütünüyle edilgen bir seçim ve kozmetik cerrahinin de sadece güzellikle ilgili bir şey olarak görülmesine karşı çıkar.

Davis yaklaşımını, kozmetik cerrahinin ulusal sağlık paketinin bir parçası olduğu Hollanda'da gerçekleştirdiği araştırmalarıyla temellendirir. Onun kaynak kişileri farklı sosyo-ekonomik koşullardan gelmektedir. Bazıları meslek sahibi profesyonel kadınlar ya da aka-

demisyenler, bazıları kasiyer ya da ev yardımcısı, bazıları da tam zamanlı ev hanımı ve annelerdir. Bazıları bekar, bazıları evli, bazıları heteroseksüel bazıları da lezbiyendir.

Kendi ifadesiyle, Davis, araştırmasını şu şekilde tanımlar: "Benim araştırmam kadınların failliğine, onların bedenleriyle olan aktif ve yaşanan ilişkilerinin altını çizerek ve onların kozmetik cerrahi yaptırmayı seçme konusunda nasıl akıllı olabildiklerini göstererek, merkezi bir rol veriyordu. Ben her ne kadar kozmetik cerrahi pratiğine ve onun kadınların aşağı olduğu söylemine eleştirel yaklaşmayı devem ettirsem de, onu bütünüyle bir kötülük olarak reddetmiyorum. Yerine, kozmetik cerrahiyi kompleks bir çelişki olarak görmeyi tartışıyorum: problem ve çözüm, baskılanma semptomu ve güçlendirme eylemi" (1997b: 169).

Davis'in kozmetik cerrahinin güçlendirici olasılıklarını ortaya koyma çabası, onun, pek çok kişi tarafından, yaptırdığı cerrahi işlemlerle cinsiyet stereotiplerine meydan okuyan kadın performans sanatçı Orlan'ın yaklaşımıyla benzer tarafta değerlendirilmesine neden olur. Davis'in deyimiyle, "her ikisi de feminist anadamarın ötesine geçen ve politik olarak hatalı olma cürreti göstermiş feministler olarak" tanımlanır. Bu reaksiyonlar Davis'i, bir yandan kozmetik cerrahi yaptıran kadınları ciddiye alırken feminen güzellik sistemi pratikleri ve teknolojileri ile ilgili feminist bir eleştiri sağlayıp sağlamadığı ve sıradan kadınların bunu yaptırma motivasyonları ile ne ölçüde benzerlik ve farklılık ortaya koyduğu noktasında Orlan'ı incelemeye yöneltir.

Orlan'ın bu cerrahi performanslarından birinde, Orlan'ın alnı için Da Vinci'nin Mona Lisa'sı, çenesi için Botticelli'nin Venüs'ü, burnu için Fountainebleau'nun Diana'sı, gözleri için Gerard'ın Psişe'si ve ağzı için Boucher'in Avrupa'sı kullanılır. Orlan modellerini güzellik için seçmemiştir; fakat daha çok onlarla ilişkilendirilen hikayeleri için seçmiştir. Örneğin Mona Lisa, kadının altında yatan transseksüelliğini ortaya koyuyordu. Orlan yarı anestezi aldığı bu cerrahi performanları sırasında felsefik, edebi ya da psikanalitik metinler okuyordu. Modu gayet yerindeydi ve yüzüne birçok alet sokulduğu sırada bile neşeli bir şekilde konuşmaya devam ediyordu (Davis 1997b: 170-171).

Orlan'ın ifadesine göre, sanat, sosyal bir işleve sahip olması için ihlalci, rahatsız edici olmalıdır. Hem sanatçının hem izleyicinin,

kendine sorular sormaya başlaması için rahatsız hissetmeye ihtiyacı vardır. Orlan için en önemli soru, yeni teknolojiler açısından bedenin toplumumuzdaki statüsü ve geleceği ile ilgilidir. Beden, geleneksel olarak doğuştan gelen, değiştirilemeyen ve Tanrı vergisi ya da insan yaşamının bir kaderi olarak görülmüştür. Orlan'ın projesi, materyal bedenin postmodern yapıbozumunu bir adım daha öteye taşır. Onun görüşüne göre, modern teknolojiler herhangi bir doğal beden nosyonunu hükümsüz hale getirmiştir. Tüp bebekler, genetik manipülasyon ve kozmetik cerrahi bize doğaya müdahale etme ve ihtiyaçlarımızla arzularımız doğrultusunda kapasitelerimizi geliştirme imkanı vermektedir. Gelecekte, bedenler giderek daha önemsiz hale gelecektir-bir kostüm'den, bir araçtan fazla olmayan bir şey, kim olduğumuz haline gelme arayışımız içinde değiştirilecek bir şey. Orlan'ın sözünü ettiği beden, kadın bedenidir. Her ne kadar önceki çalışması kadın bedeninin tarihsel gösterimlemeleri içindeki cinsiyet stereotiplerini ortaya koysa da; son projesi kadınların bedenleri yoluyla bu bedenler üzerinde uygulanan sosyal baskıları incelemektedir-özellikle kültürel güzellik normlarını. İlk bakışta bu, onun sanatının amacı ideal bir yüz elde etmek olduğu için, karşıtlık oluşturucu gibi görünür. Her ne kadar o, ilham için mitik güzelliklerden istifade ediyor olsa da, onlara benzemek istemez. Onun amliyatları onu önceden olduğundan daha az güzel hale getirmiştir (Davis 1997b: 172-174).

Davis'e (1997b: 174-175) göre, Orlan'ın yüzü ideal bir tane olsa da, maskülenist feminen mükemmellik idealinden radikal bir biçimde sapar. Onun ideali radikal bir şekilde uyum sağlamayandır. Bu bize eksikliğimizi/yoksunluğumuzu farkettirmez. Orlan'a baktığımızda, istediğimiz kişiler haline gelmek için hayal gücümüzü kullanabileceğimiz bize hatırlatılır. Orlan'ın projesi, kimlik problemine parmak basar. Onun kimlik projesi radikaldir; çünkü, o farklı kimlikleri deneyebilmek için bedenini değiştirmeye gönüllüdür. Orlan, eğer beyaz tenini komple siyaha dönüştürürse, ırk nosyonuna ne olacağını merak eder. Benzer şekilde Orlan, sabitlenmiş bir kategori olarak cinsiyeti de reddeder. Yine de Orlan'ın cerrahi dönüşümleri- cinsiyet değiştirme operasyonlarından farklı olarak- kalıcı olmaktan uzaktır. Bu açıdan Orlan'ın sanatı, kimlikle ilgili postmodern feminist teoriye bir katkı olarak görülebilir. En genel çerçevede, Orlan için plastik cerrahi öz-belirlenime doğru giden bir yoldur-ka-

dınlar için bedenleri üzerindeki kontrolü yeniden elde etme yoludur. Orlan bedenini dizayn eder, operasyonları yönetir ve ne zaman durulacağı ve ne zaman devam edileceği ile ilgili nihai kararı verir. Orlan kemik kırma gibi tam anestezi gerektiren dönüşüm ve operasyonlara sıcak bakmaz. Çünkü bu tam anestezi onun cerrahi performantaki failliğini elinden alacaktır. Orlan'ın yaratıcı olması gerekir; yaratılan değil; yani başkasının kararlarının pasif nesnesi değil; fakat karar veren kişinin kendisi olması gerekir.

Bu bağlamda Davis için asıl mesele, Orlan'ın cerrahi nedenleri ile sıradan kadınların nedenleri arasındaki ilişkidir. Davis'e (1997b: 175) göre, ilk bakışta Orlan'ın ve kaynak kişilerin kozmetik cerrahi yaptırma nedenleri arasında benzerlik varmış gibi görünür. Örneğin hem Orlan hem bu kadınlar daha güzel hale gelmek için kozmetik cerrahi yaptırmadıklarında ısrar ederler. Bunu yaptırmışlardır; çünkü, bedenlerinin içinde kendilerini evlerinde gibi hissetmemektedirler; bedenleri kim oldukları hissi ile uyum sağlamaz. Kozmetik cerrahi kimliklere bir müdahale olmuştur. Bir diğer benzerlik de, hem Orlan'ın hem kadınların, bedenlerini yeniden yapma yoluyla yaşamlarını da yeniden yapmış failler olarak kendilerini görmeleridir. Onların hepsi, kozmetik cerrahi yaptırarak kendilerinin zorlandıklarını, normalize edildiklerini ve ideolojik olarak manipüle edildiklerini reddetmeleridir. Bundan farklı olarak, kozmetik cerrahi onlar için daha önce üzerinde kontrollerinin olmadığı koşullar üzerinde yeniden kontrolü ele alma yolu olmuştur. Tıpkı Orlan gibi, bu kadınlar kozmetik cerrahi yaptırma kararlarını karşıt bir eylem olarak değerlendirmiştir: kendileri için yaptıkları bir şey, çoğunlukla da büyük risk altında ve başkalarının kayda değer direnişleri karşısında yapılan bir eylem.

Yine de Davis'e (1997a: 175-176) göre, benzerlikler, Orlan'ın projesinin gerçek yaşamdan ziyade sanatla ilgili olması noktasında sona erer. Orlan kozmetik cerrahiyi muzdarip olduğu bir beden nedeniyle yaptırmaz; yerine güzellik, kimlik ve faillik ile ilgili kamusal ve yüksek derecede soyut bir tavır ortaya koymak için yapar. Orlan misyonu olan bir kadındır: o düzeni şoke etmek, rahatsız etmek ve insanları tabu meseleleri tartışmak üzere provoke etmek ister. Bu durum, kaynak kişilerimin nedenlerinden epey farklıdır. Onların projesi oldukça özel ve kişiseldir. Onlar muzdarip oldukları durumu ortadan kaldırmak ister. Onlar cerrahinin acısı ile ilgili tedirgin

ve neticesi ile ilgili endişelidir. Onlar mahremiyeti kamusala açık olmaya tercih eder ve seçimleriyle ilgili başkalarıyla yüzleşme arzusunda değildirler. Her ne kadar onların açıklamaları güzellik, kimlik ve faillik gibi meselelere dokunuyor olsa da, bunlar her zaman onların deneyimlerine ve özel yaşam tarihlerine bağlanırlar. Onların kozmetik cerrahi yaptırma gerekçeleri gerekliliktir. Bu kötünün iyisidir, koşullar altındaki tek opsiyondur. Onlar dünyayı değiştirmekle ilgilenmezler; onlar basitçe kendilerini değiştirmek isterler. Dolayısıyla, sanat olarak kozmetik cerrahi ve yaşam içinde kozmetik cerrahi farklı fenomenler olarak görünmektedir. Bu nedenle de sonuç olarak diyebileceğimiz, Orlan'ın cerrahi deneyimleri ve kozetik cerrahi yaptıran diğer kadınların deneyimleri arasında çok az benzerlik vardır. Orlan'ın projesi, hakim güzellik normlarına ve günümüzde kozmetik cerrahinin uygulanma yoluna açık bir eleştiridir. Bu, kadınların güçlendirilmesi için yaratıcı bir şekilde modern teknolojinin olasılıklarını araştıran feminist eleştiri geleneğine aittir. Bu şekilde Orlan'ın projesi bir *feminist ütopya* örneği olarak görülebilir.

Davis, Orlan'ın projesinin ve performanslarının, feminist ütopya örneği olarak görülebileceğini söylerken, feministler tarafından vurgulanan ve teknolojinin kadınlar tarafından kendi amaçları doğrultusunda ele geçirildiği bir gelecek hayaline gönderme yapar. Pek çok alt-üst edici performans bu feminist ütopyanın yaratıcı örnekleridir. Kozmetik cerrahi bağlamında feminist ütopya nosyonundan söz eden kişi Kathryn Morgan'dır. Morgan (1991) için bu ütopik tepki, bütünüyle reddetme tepkisi yerine, teknolojik güzellik zorunluluğu ile baş etmenin radikal ve yaratıcı bir yolu olabilir. Bu bağlamda, söz konusu ütopik yaratıcı tepkiler, kadın bedeninin doğal nitelikleri olmaktan ziyade, kültürel üretimler olarak güzellik ve çirkinliğin maskesini düşürürler. Normal olarak çirkin diye algılananın değerlendirmesini yaparlar, dolayısıyla da güzellik normlarına uyum sağlaması için kadınlara dayatılan sınırlandırmaları altüst ederler. Bu cerrahi performanslar kadınları, feminen bedenlerini, normalizasyon ve disiplinin bir nesnesi olmaktan ziyade, eylem ve protesto alanı olarak kullanan özneler olarak inşa eder. Bu parodiler, kadınlar için utanç, suçluluk ya da yabancılaşma kaynağı olan şeylerle alay eder ya da onları taklit eder. Anoreksia, agorofobia ya da histeri gibi kadınların kurban oldukları protesto formları

olan feminen rahatsızlıklardan farklı olarak, Morgan'ın eylemleri, zaten feminist bir kozmetik anlayışa sahip olan sağlıklı kadınları gerektirmektedir. Cerrahi teknoloji ve prosedürlerin bir pradosini yaparak, bu performanslar, teknolojinin kadın bedenleri yoluyla feminite yapılandırmasında oynadığı rolü över. Aynı zamanda, bu teknolojiler üzerindeki erkek kontrolünü ele geçirir ve kadınları erkek uzmanlığına bağlı hale getiren güç dinamiğini baltalar. Performanslar teknolojinin nasıl feminist amaçlar doğrultusunda yeniden sahiplenilip uyarlanabileceğini gösterir (Morgan 1991: 45-47; Davis 1997b: 176-177).

Davis, kozmetik cerrahi'ye yönelik ütopik bir yaklaşımın, güzellik, kimlik ve kadın bedeni ile ilgili önkabullerimizi yerinden oynattığı ve kadınların bedenleriyle güçlendirici yollardan etkileşime nasıl geçebileceklerine dair bir bakış sunduğu görüşündedir. Bununla birlikte Davis, bu ütopik yaklaşımın sıradan kadınlar tarafından feminist eleştiriyi sınırlandırma ve engelleme yönüyle görüldüğünün altını çizer. Bu eleştiriler çerçevesinde meseleyi değerlendiren Davis'e (1997a: 178-180) göre, ütopik tepki, herhangi bir kozmetik cerrahi operasyonuna eşlik eden acıyı önemsemez. Ütopik tepki kozmetik cerrahinin risklerini önemsemez. Teknolojiler feminist amaçlar için devreye sokulacak nötral enstrümanlar olarak sunulur. Hem Orlan hem Morgan, kozmetik cerrahiyi, otonom kadın özneler tarafından tasarlanan, kontol edilen ve yönetilen bir şey olarak tanımlar. Üçüncüsü, ütopik tepki kadınların görünüşlerinden muzdarip oluşlarını göz ardı eder ve bu kadınları güzellik sisteminin tutsakları olarak görür. Dördüncüsü, ütopik tepki, sıradan kadınların kozmetik cerrahiye dahil oluşunun bir parçası olan gündelik ittifak ve direniş eylemlerini önemsemez. Onların önemsedikleri eylemler devrim etkisi içerenlerdir. Sıradışı ve şoke edici eylemlere dahil olma yoluyla, onlar yalnızca eğlenip rahatsız etmezler; fakat aynı zamanda bizleri sıradan olağan protesto formlarından uzaklaştırırlar. Bu noktada kozmetik cerrahinin hem ittifak hem direnişi bünyesine aldığını hayal etmek son derece zordur. Ütopik modeller feminist müdahale olarak gösterişli kamusal temaşaları öncelerler ve cinsiyetli bir sosyal düzen içinde yaşamanın bir parçası olan müdahaleleri önemsemezler. En nihayetinde, kozmetik cerrahiye yönelik herhangi bir ütopik yaklaşım, hisseden, kendisi ve başkalarıyla ilgilenen bedenleşmiş kadın özneyi atlar.

Görüldüğü gibi, feminist uzmanlar açısından kozmetik cerrahi ile ilgili en problematik nokta, seçim ve faillik olarak kendini ortaya koyan imkanların, daha geniş boyutta kadınların öz-belirlenimlerini ve özgürleşmelerini baltalamasıdır. Belki de sorun, yine seçim ve failliğin, onların altında yatan söylemin belirlenmesinden ziyade, söylemin kamufle olduğu eylemlerin icrası olarak görülmesinden kaynaklanmaktadır. Bedensel icranın gerçekleştiricisi olmak, kadınlara kendi kişisel yaşam deneyimleri bağlamında kendini gerçekleştirme hissi yaratabilir. Ancak mesele, diğer bir deyişle cinsiyet belası, ne tekil icralara ne de tekil kişisel deneyimlere indirgenerek çözülemez. Çünkü kadın bedenleri yalnızca bedenlerle ilgili söylemlerin ve kurumların yapılandırma etkisine tabi değildir. Dolayısıyla yalnızca bedenle ilgili söylemlerin ve temsillerin alt-üst edilmesi kadın bedenlerini kurtarmaz. Bedenleri yapılandıran söylemlerin ürettiği bilginin, kurumların ve iç içe geçmiş toplumsal sistemin tüm alanlarında mücadele verilmeksizin ve dönüşüm gerçekleştirmeksizin, kadın bedenlerinin özgür seçiminden ve failliğinden söz etmek mümkün değildir. Örneğin, kadınların teknolojik imkanları ve tıbbi cerrahi prosedürleri kendileri yararına en iyi şekilde kullanmaları, teknoloji ve tıbbın temelinde yatan eril söylemi, üretilen bilgiyi ve kurumsal örgütlenme sistemini ortadan kaldırmayacaktır. Belki de bu, en yalın haliyle, sağlıksız bir sisteme en iyi şekilde adapte olmanın bir sağlık göstergesi olarak görülmesidir. Susan Bordo'nun bize öğrettiği gibi, gerçek dönüşümler ne metinlerin dünyasında yıkıcı hayaller kurulmasıyla ne de sınırlandırılmış bir bağlamda icra edilen performanslarla gerçekleşmez; dönüşüm, herşeyden önce sonuçları olabilecek gerçek kişisel riskler almayı gerektirir.

Teknolojik Bedenler: Plastik, Biyonik, Hibrid ve Sanal Bedenleşme

Çağdaş bedenler yalnızca görüntülerini yüzeysel olarak sergileyen bedenler değillerdir; fakat aynı zamanda teknolojik imkanlar sayesinde biyolojik içselliği ve mevcut dokusu dönüştürülen bedenlerdir. Bu noktada artık teknolojik bedenlerin alanına girmiş oluruz ve bu alanda artık yalnızca belirli bedenlerin değil fakat ontolojik olarak insan bedeninin tanımı ve sınırları tartışmaya açılmış durumdadır.

Şüphesiz insanlık tarihinde insani sınırlılıkları aşmak adına yapılmış hiçbir teknolojik icad bedelsiz olmamıştır. Bu bağlamda teknoloji istendiği kadar birikim, kolaylık, gelişme ve ilerleme terimleri

çerçevesinde tanımlansın; en yalın haliyle, "bizimle doğa arasındaki dolaylamalar ve bizi birbirimizden ayıran ayrımlar bütünüdür" (Zerzan 2000: 237).

Teknolojinin rasyonel düşünce ve bilim ile birlikte görülmesi, teknolojinin bir yandan insan aklı ve çabasının kaçınılmaz sonucu, öte yandan da tarafsız nötral bir söylem olarak görülmesine neden olmaktadır. Bu noktada, teknolojik mekanizmanın tümü bir yana, onun motivasyon kaynağı olarak merak bile, Zerzan'ın belirttiği gibi değerden bağımsız değildir. Belirli merak biçimleri belirli mantıkların ürünüdür ve kültürümüzün sahip olduğu merak basit bir eğilimi veya öğrenme arzusunu değil, yabancılaşmanın mantığını izler (2000: 273). Teknolojinin temel insani ihtiyaçlardan türediğini ve bu amaçla geliştirildiklerini düşünmek genel bir eğilimdir. Ancak burada asıl mesele ihtiyacı belirleyenin, bu ihtiyaca zemin hazırlayanın hangi iktidar odağı olduğudur. Shilling'in bu bağlamda vurguladığı gibi, teknolojiler politik olarak nötral değildir. Yakın mercek altına aldığımızda görürüz ki, çoğu teknoloji, politik, ekonomik ve askeri söylemlerin hedefleri doğrultusunda geliştirilmiştir. Ancak teknolojinin masum görünmesini sağlayan en önemli faktör, tıpkı diğer söylemler gibi, kendilerini bedenleşmiş öznelerin kimlikleri ve eylemleri üzerine kazıyan sosyal yapıların, prosedürlerin ve geleneklerin içine gömülmüş olması ve gelecek nesillere sabit bir şey gibi görünmesidir (2005: 179, 181, 195). Teknolojinin reddedilmesi bu bağlamda oldukça zordur; zira bedenleşmiş ritüeller çerçevesinde doğallaştırılmakta ve içselleştirilmektedir. Teknolojinin ortaya çıkardığı olumsuzluklar, Zerzan'ın (2000: 161) belirttiği gibi, en iyi durumda daha fazla teknoloji ile bertaraf edilebilir. Bununla kastedilen şey ise, daha fazla teknolojinin önceki ilerlemelerle yitirilen şeyi telafi edeceğidir.

Teknoloji en yalın ifadesi içinde bir insanlığın dolaysız doğa deneyimine indirilmiş en büyük darbedir. "Deneyimin doğası doğa deneyimiyle bağlantılıdır ve doğa deneyimi zayıf bir mevcudiyete indirgendikçe deneyimin doğasının da biçimi bozulur" (Zerzan 2000: 173). Bu, teknolojinin en büyük bedelidir ve insanlığın büyük bir çoğunluğunun bedenleri ve deneyimleri içinde kendilerini evlerinde hissetmiyor olmalarının en önemli nedenidir. Duyumsal dolaysız bedenleşme deneyimimizi teknolojinin ortaya çıkışına zemin hazırlayan sembolik düşünceyle takas ettiğimizde, bedenlerimizin ve de-

neyimlerimizin yerlemi olan doğadan sembolik dünyaya taşınmış olduk. Teknoloji insanın doğa karşısında kazandığı kontrol, tahakküm ve evcilleştirme savaşının hem aracı hem sonucudur. Doğanın tahakkümü, bizim dışımızdaki bir şeyin tahakkümü olarak düşünüldüğünde sorun gibi görünmez. Ancak, bu tahakkümün doğa ile sınırlı kalmayıp, onun uzantıları varsayılan insanların, bedenlerin ve deneyimlerin tahakkümünü beraberinde getirmiştir. Teknoloji, özellikle günümüzdeki şekliyle, "insanlara içinde hakim durumda oldukları bir dünya resmi öneren bir kontrol biçimidir. Doğa, insan subjektivitesi ve isteğinin bir nesnesi haline gelmiştir. Bu yönüyle teknolojik düşünce nihilisttir" (Turner 2007: 26).

Teknolojinin son derece doğal ve kaçınılmaz bir şey olarak görülmesinde en büyük işlevi gören mekanizma kültürdür. Teknoloji ve kültür, muhtemelen insana verdikleri kontrol ve tahakküm imkanı nedeniyle, insanı diğer varlıklardan ayıran yegane mekanizmalar olarak görülürler. Doğanın, insanın ve bedenin dönüştürülmesinde bu iki mekanizma işbirliği içinde çalışır. Bu bağlamda kültürün teknolojiden daha masum olduğunu söylemek ya da doğayı el değmeden bıraktığını söylemek mümkün değildir. Kültürün bütünüyle doğa ile uyumlu olarak ona verilen anlamlı tepkiler bütünü olarak görürsek; kültürel söylemlerin her daim doğanın çıkarını gözetmesini beklememiz gerekirdi. Halbuki kültür insanlık tarihinin her döneminde teknolojik aygıtlarla iş görmüştür. Bu noktada teknolojilerin atası dil'dir. Dolayısıyla kültürlerin teknolojileşmesi meselesi, teknolojinin kültüre girişini değil; fakat kültürün bile dönüştürmede insaflı davrandığı insan otolojisinin temel boyutu olarak kanlı canlı insan bedenini iptal edecek noktaya varan etkilerini temsil etmektedir.

Çağımızda bedenin teknoloji karşısındaki durumu yalnızca bir beden problemi değildir. Bundan çok daha vahim bir boyutta insan türünün temel doğası ve sınırları meselesidir. Shilling'e (2003: 3) göre, bedenin görünürlüğünün arttığı bu dönemde, iki önemli paradoksal gelişme ortaya çıkmaktadır: Şu anda daha önce hiç olmadığı kadar bedenlerimiz üzerinde kontrol sağlama araçlarına sahibiz; ancak aynı zamanda bedenlerimizin ne olduğu ve onlar üzerinde nasıl kontrol sağlamamız gerektiği ile ilgili hiç bu kadar kararsız olmamıştık. Bilim, bir yandan bedene müdahale ile ilgili birçok imkan ve model ortaya koyarken, öte yandan bizim bedenin ne olduğu ve

bilimin beden üzerindeki müdahalesinin sınırının ne olması gerektiği ile ilgili bilgi ve yargımızı kararsız hale getirmektedir.

Muhtemelen bu tablo, Descartes'ın hayalindeki insanlık tablosudur; zira burada beden teknolojik bir makinedir ve bu beden rasyonel düşüncenin, bilimin ürettiği tüm tekniklere göre ayar çekilebilir ve müdahale edilebilirdir. Bu bağlamda sorun, teknolojinin bedenin iyileştirilmesi ya da yeniden yapılandırılması yönünden kullanılması değildir. Sorun, teknolojinin hiçbir şekilde nötral olmayan sosyo-kültürel, ekonomik ve politik söylemleri bir yandan bünyesinde taşırken; öbür yandan fiziksel, biyolojik, ete, kemiğe, kana dayanan boyutunu iptal etme teşebbüsüdür. Yeni slogana göre biyolojik beden ve onun beraberinde getirdiği sınırlandırmalar artık kader değildir. İlginç olan, sosyo-kültürel söylemlerin kendini devam ettirdiği bu teşebbüs içinde özgür deneyim ve kimlik olasılıklarının önündeki tek engel olarak bedenin görülmesidir.

Bu teknolojik algı, *"post-insan"* nosyonunu bir yandan normalize ederken öte yandan bir kaçınılmazlık olarak görülmesine yardımcı olur. Şu anda dünya üzerinde yaşayan nesiller açısından onlar kanlı canlı bedene sahip son insan neslidir. Post-insan, fiziksel bedenine bağlı olmak zorunda kalmayacaktır; onun yerine karşıdan yüklenmiş bir bilinç ve yapay zekadan oluşan gelişmiş bir kendilik olacaktır. Bir başka öngörüye göre, post-insan bütünüyle bedenden ayrıştırılmış olmayacaktır; fakat teknolojik araçlar ve arayüzler ile gelişmiş teknolojik kombinasyonlardan oluşacak arttırılmış-biyolojik bir varlık olacaktır. Yaşadığımız çağın nihilist ve bedbin ruh hali, doğal olarak bedenimizde kendimizi evimizde hissetmememize ve bedenlerimizi birer sınırlandırma olarak görmemize neden olmaktadır ve bu durum bedensizleşme kavramını çekici kılmaktadır. Ancak burada kaçırılan nokta, ister bu gezegeni artık yaşanmaz bulup bir başka gezegene gidelim; isterse biyolojik bedenlerimizin iptalini ilan edelim, bu teşebbüslere neden olan koşulları besleyen söylemsel sınırlandırıcı mekanizma ve sistem yeni ortamlarda kendini devam ettirecektir. Bunun en net örneklerini sanal ortam ve sanal bedenleşme formları ortaya koymaktadır. Gerçek biyolojik bedensel imkanların ötesinde pek çok bedenleşme imkanı sunan ve bazı uzmanlar açısından ötekileştirici kimlik kategorilerinin iptaline katkı sağlayabilecek olan bu sanal dünyalarda bedenleşme formları gerçek dünyayı kontrol eden sosyo-kültürel ve politik söy-

lemlere göre kurgulanmıştır. Dolayısıyla sanal dünyaların sunduğu özgürleşme, tıpkı tüketim kültürünün seçenekler arasından seçim yapmaya dayanan seçim özgürlüğüne benzer. Daha da kötüsü, bu sanal deneyimler ritüelistik bir etki yaratarak sembolik düzeyde ve sanal deneyimde üstesinden gelinen problemin gerçek hayatta da çözüldüğü yönünde bir algı yaratır. Bundan da kötüsü, gerçek ve dönüştürücü sonuçlar ortaya çıkarması gereken gerçek dünyanın gerçek kızgınlıkları, çaresizlikleri ve bunalımları, sanal dünyaların içinde soğurulmakta, sönümlenmekte ve normalize edilmektedir. Ne de olsa dünyayı değiştirmek büyük bir iştir ve kişisel gerçek riskler almayı gerektirir. Teknolojik söylem her zaman yaptığı gibi, kozmik yorgunluğun risksiz ve bedensizleşmiş hazır telafi yollarını sunmaktadır.

Daha önce de belirttiğimiz gibi postmodern yaşamın en belirgin karakteristiği bireyde hemen her anlamda ve boyutta kendisi ve dünyaya dair hiçbir şeyi kontrol edemediği düşüncesi ve hissi uyandırmasıdır. Gerçekliğin ne olduğuna dair büyük anlatıların ve referans kaynaklarının geçerliliğini yitirdiği bu çağda, tıp ve tıbbi teknolojiler gerek bedenimiz ve gerekse kendiliğimiz ile ilgili gerçekliği bizlere açıklayan referans kaynaklarıdır. Tıp diğer sosyo-kültürel, ekonomik ve politik söylemlerin ve kurumların misyonunu zaten bünyesinde toplayan bir iktidar olmuştur. Tıbbın çağımızdaki gücü, teknolojik imkanları ve tüketim kültürünü kendi bünyesine başarılı bir şekilde eklemlemesinden kaynaklanmaktadır. Tıbbın günümüzde bize gerçekliğimizle ilgili sunduğu en yeni açıklamalardan biri DNA yapımızın keşfi olarak *genetik haritamız*dır. Buna göre, DNA kodumuz yalnızca bedenlerimizi açıklamaz; onun da ötesinde kendiliğin de genetik olarak belirlendiğini iddia eden bir genetik determinizm dayatır. 19.Y.Y.'da bedensel görünüşler ve davranışlar üzerinden sınıflandırılan ve açıklanan insanlık, artık tıbbi teknolojilerin sunduğu imkanlarla genetik üzerinden açıklanmaktadır. Bu genetik söylem içinde kişiliğimizin pek çok özelliğinden sorumlu bir gen vardır. Hastalıkların oluşumunda da faillik genlere aittir.

Bu noktada en büyük sorun, bilimsel ve teknolojik çalışmaların, medyanın dolaylama stratejilerine maruz kalarak sıradan bireye ulaştırılmasıdır. Bu bağlamda kitlelerin zihinlerini yapılandıran doğrudan tıbbi söylemin kendisi değildir; onun yerine sansasyonel yönüyle öne çıkan tıbbi çalışmalar ya da yaklaşımlardır. Popüler ve

medyatik kanaate göre, genetik bilimi yaşam deneyimimizin şifresini çözmüştür. Bedenlerimiz gibi, kişiliklerimizin de istenmeyen yönlerini değiştirebileceğimiz ile ilgili bizlere umut veren ve teknolojiyi bir kez daha kutlamamızı sağlayan popüler DNA söylencesi, bilimsel düzlemde gerçerliliğini çoktan yitirmiş görünmektedir. Genetik determinizme karşı olan geçerli yaklaşıma göre, genlerin doğrudan biz olduğunu söylemek mümkün değildir. İnsan Genom Projesi, genomumuzla ilgili pek çok şey söylüyor olsa da, bize kim olduğumuz ya da nasıl bu hale geldiğimiz hakkında hiçbirşey söylemez. Diğer bir deyişle, önceden belirlenmiş kalıtımsal anlamda okunacak bir program yoktur. Bunun yerine daha çok, hücresel çevrede meydana gelen değişimleri duyan ya da ölçen ve bu sinyalleri yorumlayarak hücrenin uygun tepkiyi vermesini sağlayan düzenleyici protein networkleri vardır. Bu düzenleyici sistem, kendi yaşamı ve DNA tarafından belirlenmeyen kuralları olan bir dinamik-epigenetik networktür (Lock 2011: 225-236). Çevre ile etkileşimi vurgulayan bu tür yaklaşımların çağdaş bireyin beden algısı üzerinde olumsuz bir etki yaratması yüksek bir olasılıktır. Çünkü çevre etkileşimi, bedenselliğimiz üzerinde etkide bulunan doğal ya da sosyo-kültürel çevre üzerinde kişisel boyutta hissettiğimiz kontrolsüzlük duygusunu çağrıştırmaktadır. Bu konu bağlamında belirtmek gerekir ki, genetik kod, bedenle ilgili kısmi bir boyutun açıklamasıdır; çünkü bu çalışmanın genelinde vurgu yaptığımız bütüncül bedenleşme deneyimi haritası çıkarılabilecek bir nesne değildir ve Burton'un (2001: 107) oldukça samimi bir şekilde ifade ettiği gibi: "Çok şükür ki, bizleri biz yapan, duygu ve aklın kollektif çerçeveleri olan insan niyetinin, inacının, paradoksunun, ironinin, coşku ve kıvancının ve vicdanının haritasını çıkarmaktan çok uzağız".

Genetik teknoloji henüz yaygın bir tüketim imkanı haline gelmemiş durumdayken; diğer biyo-medikal teknolojiler çağdaş *"plastik"* beden anlayışına uygun çeşitli imkanlar sunmaktadır. Tüm bu teknolojiler ve imkanlar çerçevesinde ortaya çıkan beden yalnızca plastik ve şekillendirilebilir değil; fakat aynı zamanda *seçilebilir*'dir. Kozmetik cerrahi seçilen bedensel görünümlerin ortaya çıkmasına yardım ederken; sperm bankaları başka olanaklar sunar. Bu bağlamda çocukların artık beş ebeveyni vardır: sperm donörü, yumurta donörü, taşıyıcı anne ve iki sosyal ebeveyn (Synnott 1993: 34-35, 2008: 43).

Teknolojinin bedenleri dönüştürme boyutu, neyin doğal beden sayılacağı ile ilgili kültürel anlayışı kararsız hale getirmektedir. Çünkü beden artık yalnızca plastik ve seçilebilir değil; fakat kendisine eklenmiş teknik alet ve parçalarla *biyonik*'tir. Synnott'un (2008: 43) belirttiği gibi, beden, kalp pili, kapakçığı, polimer kan damarları, elektronik göz ve kulak implantları, kollajen sinirler, silikonlar ile makineleşmektedir. Bu durum, makine ve insan, ölüm ve yaşam arasındaki ince sınırı bulanıklaştırmaktadır.

Bu imkanlar çerçevesinde bedenin eksikliği, bedenin tamlığı anlayışıyla yer değiştirmiştir. Örneğin protez, bedenin fizyolojik, doğal eksikliğini telafi eden bir eklenti olmanın yanı sıra rasyonel akıl tarafından-sosyal ve kültürel kodlar çerçevesi dahilinde-belirlenen bir eksikliğin tamamlayıcısı olarak kurulur. Uzvu kesilen bedenin eksik halde bırakılmaması fikri sadece teknik bir anlam taşımaz ve 19.Y.Y.'da eril bedenin egemen söylem tarafından bir "tamlık", "bütünlük" çerçevesi içinde kurulmak istenmesiyle yakından ilişkilidir (Çubuklu 2006e: 107-108).

Bedenin tamlığının sağlanmasında yaygın olarak kullanılan transplantasyon, insan bedeni ile ilgili başka ontolojik problemler ortaya koyar. Transplantasyon cerrahi sayesinde beden, değiş tokuş edilebilir bir boyut kazanmıştır. Bu değiş tokuş, yalnızca insan bedenleri arasında gerçekleşmez; fakat aynı zamanda hayvan bedenlerini de içerir. Sharp'ın (2011: 262-267) belirttiği gibi, bu bedenler "*hibrid*" bedenlerdir ve bu hibridite, bilimsel tahrifat ve beden sınırlarının güvende olmayan doğası ile ilgili biyo-etik soruların yükselmesine neden olmaktadır. Bu bağlamda, "xenotransplantasyon", insan/hayvan hibridleri yaratımı olarak akrabalık deyimlerine dayanarak biyososyalliğin limitlerinin deşildiği bir alandır. Xeno uzmanlarına göre onların çabası derin bir tarihselliğe sahip ve doğuştan gelen insani bir arzu olarak farklı bedenleri birleştirme arzusunun çağdaş bir dışavurumudur. Onlara göre mitolojik yaratıklar türümüzün insanları ve hayvanları tek bir bedende eritme ile ilgili doğal temayülünü göstermektedir.

Organ nakli, bir yandan doğal insan bedeninin sınırlarını zorlarken; öte yandan öncelik meslesiyle ilgili başka problemler gündeme getirir. Tüketimin kullanım değerinden ziyade sembolik değerine bağlı olduğu bu yaşam bağlamında, ihtiyaç teriminin içeriği ve sınırları da muğlaklaşmaktadır. Bu bağlamda, en önemli soru, organ nakline

kimin daha çok ihtiyacı olduğudur. Burton'un bir başka şekilde ifade ettiği gibi, "Burada Tanrı'yı kim oynar?" (2001: 98). Görünüş ve biyolojik işlevsellik arasında seçim yapmak gerektiğinde şüphesiz hepimiz işlevselliğin önemli olduğunu öne süreriz. Ancak, pek çok uzmanın vurguladığı gibi, çağdaş yaşamda görünüşün tamlığı ve iyileştirilmesi sosyal olarak var olmanın ve kabul görmenin yegane koşuludur ve bu açıdan oldukça temel bir ihtiyaçtır.

Bazı uzmanlar açısından, nakil cerrahisi bağlamında "ventilatör ve respiratör" gibi iki makinenin icadı ölüm algımız üzerinde dönüştürücü etkiler yaratmıştır. Burton'a göre, respiratör, Tanrı'nın elini insanın eliyle değiştirmiştir. Bu teknoloji ile birlikte teorik olarak bir kişi, hatta beyin ölümü gerçekleşmiş olsa bile bitkisel yaşam içinde yaşamaya devam edebilir. Respiratör teknolojisi medikal dünyanın ölümün tanımını yeniden yapma noktasında zorlamıştır. Değişen tanımlama ile birlikte, organ nakil cerrahları katil olarak sayılmaktan ziyade, söz konusu durumda olan kişilerden organlarını aldıklarında normal ve yasal bir prosedürü uyguluyor olacaklardır. Şu cümleyi sık sık duymak mümkündür: "Hasta öldü; fakat operasyon gayet başarılı geçti" (2001: 99-101).

Teknolojinin bedenlere sunduğu imkanlar arasında, özellikle *üreme ve doğum teknolojileri* oldukça önemli bir konuma sahiptir. Gebeliği önleyici aparat ve teknikler, amniyosentez tekniği, fetusun izlenmesi ile ilgili görselleştirici makineler vb. pek çok teknik söz konusudur. Tüm bu teknolojiler yalnızca sağlıkla ilgili gibi görünse de, sosyo-kültürel cinsiyet söylemlerini ve normlarını hem bünyelerinde taşırlar hem de onları güçlendirirler. Balsamo'ya (1999: 288) göre, beden teknolojileri cinsiyetlidir ve bu bağlamda cinsiyet hem belirleyici bir durum ve kültürel bir koşuldur hem de teknolojik konuşlanmanın sosyal bir sonucudur. Biyo-teknoloji söylemleri içinde kadın bedeni ısrarla doğal, cinsel ve doğurgan olanın kültürel işareti olarak kodlanmaya devam edilmektedir. Örneğin rahim, doğuracak-anacıl beden olarak kadın bedeni biçimindeki özcü kimlik algısını güçlendirecek şekilde cinsiyeti sembolize etmeye devam etmektedir.

Davis-Floyd'a göre, tüm bu üreme ve doğumla ilgili prosedürler derin bir şekilde semboliktir. Bunlar beden yoluyla kültürün doğal süreçleri kontrol etmesi gerekliliği, doğanın güvenilmezliği ve bağlantılı olarak kadın bedeninin zayıflığı ve daha aşağı oluşu, bilim ve

teknolojinin üstünlüğü ve kurumlar ile makinelerin önemi ile ilgili en derin kültürel inançlarımızı ve duygularımızı iletmektedir. Bu noktada teknoloji ve doğum arasındaki ilişki, mükemmel bebeğin üretilmesi üzerine yoğunlaşma, ürün olarak bebek üzerine yapılan teknokratik vurgu ve yeni fetal kaliteye müdahale teknolojilerine erişimin kombinasyonunun doğrudan bir sonucudur (Davis-Floyd 1992: 57, 152). Balsamo açısından bu, doğum yapacak kadın bedeninin materyal bütünlüğünün bozulmasıdır. Görselleştirme, ekrana yansıtma, kadın bedenini önce elektronik bir imaja indirger. Bu beden yalnızca gelişen fetusun izlenmesi için görsel bir araç haline gelmektedir. Bu görselleştirme teknolojilerinin kullanılması, yeni kültürel kimlikler yaratır ve yeni güç faillerinin oluşumuna imkan verir ve müteakiben de, anacıl bedenin disiplini için yeni olasılıklar yaratır. Bu şekilde kültürel söylemler yalnızca materyal bedenlerin anlamını kurmaz; fakat aynı zamanda bu bedenlerin özgürlüklerini sınırlar (1999: 282).

En genel çerçevesi içinde bedenin teknoloji karşısındaki konumu, kan ve etin doğası ve insan bedeninin sınırları noktasında problemli hale gelmektedir. Shildrick ve Price'ın belirttiği gibi, artık mesele kadın bedenselliğini de aşıyor görünmekte ve mesele insanoğlunun bedenselliğinin ne olduğu sorunu haline gelmiştir (1999: 10). Bu ontolojik belirsizlik ikliminde Donna Haraway gibi feminist uzmanlar makine ve insan karışımı olarak *"cyborg"* bedenin, bedeni özellikle söylemsel güç rejimlerinin belirleniminden kurtarabileceği yaklaşımını savunur. Haraway'a (2008) göre, cinsiyet, ırk ya da sınıf bilinci, ataerki, kolonicilik ve kapitalizmin karşıtlık oluşturucu korkunç tarihsel deneyimi tarafından üzerimize dayatılan bir başarıdır. Bu bağlamda, yüksek teknoloji kültürü Batı geleneğinde yer alan çeşitli düalizmlere etkileyici yollardan meydan okumaktadır. 20.Y.Y.'ın sonu ile birlikte zamanımız mitik bir zamandır, hepimiz makine ve organizmanın karışımı olan cyborglarız. Cyborg bizim ontolojimizdir; bize kendi politikalarımızı vermektedir. Cyborg hem yoğun bir hayal imajıdır hem de materyal bir gerçekliktir. Cyborg, sibernetik bir organizmadır, makine ve organizmanın bir karışımı, kurgunun bir yaratımı olduğu kadar sosyal gerçekliğin bir yaratımıdır da. Bedenler güç ve kimliğin haritalarıdır. Cyborglar bunun dışında değildir. Bir cyborg beden masum değildir; o bir bahçede yetiştirilmez; tekleştirici bir kimlik arayışında değildir ve dolayısıyla da muhalif

düalizmler üretmez. Makine biziz, bizim sürecimiz, bedenleşmemizin bir yönüdür.

Haraway için cyborg'u bir imkan haline getiren, gerek organik ve inorganik ve gerekse cinsiyet gibi diğer yapılandırılmış kimlik sınırlarının sorgulanmasını beraberinde getirmesidir. Bu bağlamda hiçbir şeyin elde var bir gibi verili bir hükmü yoktur. Haraway'ın cinsiyet ile ilgili tespitleri feminist teorinin genel yaklaşımıyla uyumludur; ancak kadın bedeninin kurtuluşunu makineleşmede görüyor olması oldukça radikal bir tavırdır. Eğer cyborg, tarihsel süreçten gelen ve mevcut kimlik ve belirlenim kategorilerini ve sosyo-kültürel ve politik söylemleri beraberinde getirmeyecekse, Haraway'ın ütopyasını yaratıcı bir feminist imkan olarak görebiliriz. Ancak cyborg'un her türlü yerleşik kategori ve sınırı bulandırması, birleşimi olduğu söylemlerin de iptalini gerektirmez. Gerek biyolojik beden ve gerekse teknoloji ile ilgili söylemler gayet uyumlu olarak çalışabilirler. Burada mesele, bizce sözü edilen bedenlerin neden oluştuğu değildir. Daha ziyade, bedenin makus tarihinin bizlere gösterdiği gibi, bedenselliğin sosyo-kültürel ve politik tanımlanma, anlamlandırılma ve şekillendirilme biçimleridir. Eğer bedenin oluştuğu şey, bedenin başına gelenleri belirliyor olsaydı, makineden önce biyolojik bedenin, tabi kılındığı akıl karşısında belirleyici bir hükmü olurdu. Bu tür ütopik yaklaşımlar, daha önce de belirttiğimiz gibi, patolojileri ve sorunları ortaya çıkaran koşulları ortadan kaldırmaya teşebbüs etmeden, temiz bir deneyim alanı aramaya benzemektedir. Bir yanıyla da bu, gezegenimizin sonunu hazırlayan koşullarla mücade etmek yerine kendimize dünya dışı yaşam alanları arama çabamıza benzemektedir. Burada da yine, teknolojinin, yitirilenin daha fazla teknolojiyle telafi edilebileceği yönündeki söyleminin başarısıdır.

Cyborg, henüz çağdaş bedenleşmenin temel boyutu haline gelmemiştir; ancak bunun simülasyonuna imkan tanıyan sanal bedenleşme biyolojik bedenin sınırlarından soyutlanmanın en yaygın ve kolay yoludur. *Sanal bedenleşme*, yalnızca bedensel sınırlılıkların ve belirlenmişliklerin aşılmasına değil; fakat aynı zamanda sıkıcı ve heyecan uyandırmayan materyal gerçeklikten farklı, arttırılmış bir gerçeklik deneyimine imkan tanır. Sözlü kültür bağlamında mevcut gerçeklikten uzaklaşılarak herşeyin mümkün olduğu bir alem de-

neyimine imkan tanıyan masal'ın postmodern bağlamda işlevlerini medya teknoloji ve sanal ortam almıştır.

Sanal ortam, gerçek yaşamı yönlendiren söylem ve normların sızmadığı nötral bir alan değildir.[44] Bu bağlamda, sanal ortamın ve gerçekliğin insan ve toplumun özgürleşmesi olduğu, bu yeni alan içinde gelmiş geçmiş tüm tahakküm edici söylem ve kategorilerden arınma ihtimalinin bulunduğu, gerçek hayatta ve sistem içinde ötekileştirilen kişi ve kimliklerin bu ortamda kendine yer bulup kendilik değeri duygusu yaşadığı gibi söylemler bu ortamın işlevlerini vurgulamaya çalışmaktadır. Ancak bu bir imkandan ziyade, patolojik bir durumun yine sistem tarafından süspanse edilmesi için düzenlenmiş özgürlük mekanizmaları sağlamasıdır: Denetlenebilir bir alanda, deneyimin dışavurumuna imkan tanıdığı izlenimini vererek, aynı düzlemde deneyimi ehlileştirmek, kontrol etmek ve ortak söyleme tabi kılmak. Bununla birlikte, Williams ve Bendelow'un belirttiği gibi, sanal ortam, duygusal güven, yakınlık ve paylaşım formları sağlaması bakımından bir dizi fayda sağlamaktadır. Özellikle, kronik hastalığı olanlar ve fiziksel engelli olan kişiler ve gruplar için kamusallık hissimizdeki ve atomistik bir çağda yaşamın doğası hissimizdeki çağdaş düşüş için potansiyel bir antitod sağlamaktadır (1998: 87). Sanal bedenleşmenin bu imkanları, geçici bir güvenlik duygusu ve kendini gerçekleştirme hissi sağlayabilir; fakat gerçek dünyaya dönüşte, gerçek dünyanın koşullarının daha çekilmez ve değiştirilemez olarak görülmesine neden olur. Arttırılmış gerçekliğe bağımlı hale getirilmiş birey açısından bundan sonra materyal dünyanın gerçekliği tatmin duygusu vermekten oldukça uzaktır.

Sanal bedenleşme, dolaylanmış bir bedenleşme deneyimidir. Dokunduğumuz ya ekrandır ya da faredir, onun dışındaki tüm duyumsallık görsellik üzerinden işler. Geliştirilen simülasyon teknolojileri duyumsal imkanları giderek genişletmektedir. Üç buyutlu gözlükler, görüntüye paralel kokular, yapay dokunsal sensörler vb. sanal dünyanın bedenleşme deneyimini güçlendirmeye yardımcı olmaktadır. Sanal dünyayı çekici kılan unsurlardan biri, bu ortam-

[44] Sanal ortamlarda seçilen beden formlarının gerçek yaşam dünyasına paralel olduğunu ortaya koyan ve avatar bedenleşmenin çeşitli boyutlarını ele alan bir çalışma için bkz. (Boellstorff 2011).

daki bedenleşme deneyimlerinin gerçek dünyada olduğu gibi fazladan bir çaba ya da sosyal ilişki gerektirmemesidir. Gerçek dünyada sosyal süreçler ve ilişkiler bağlamında ve neticesinde deneyimlenen çeşitli bedensel boyutlar, sanal ortamda kolayca ve hızlıca kullanıcı tarafından deneyimlenmektedir.

Çağdaş bedenin ortaya koyduğu bu kendine has karakteristikler, *çağdaş bedenin ölüm algısı* ve biçimini de belirlemektedir. İnsan bedeni en az doğumda olduğu kadar ölümde de kültürel müdahale ve düzene tabidir. Ölmenin kendisi bedenin sosyal yaşamının temel parçalarından biridir. Ölüm bizim doğal olarak yaptığımız bir şey olmaktan ziyade, öğrendiğimiz bir şeydir (Burton 2001: 47). Tüm toplumların beden algısı ve kavramı aynı olmadığı için; bu durum beraberinde ölümde bedene ne olduğu ile ilgili farklı algılamalar ortaya çıkarmaktadır (Miska 1993: 88). Tüm bu farklı algılamalar ve ölüm davranışları, Kellehear'ın (2012: 10) belirttiği gibi, insanlık tarihimizin yüzündeki ahlaki ve siyasi endişe çizgilerine acımasızca ışık yutar. Ölüm davranışı, yaşamımızdaki baskıların bariz etkilerini içerir.

Kontrol sağlama yönelimli bir dünyada, insan kontrolünün sona erdiği bir nokta olarak ölüm, modern insan için son derece rahatsızlık vericidir. Ölüm, böyle bir bağlamda, insan varoluşuna müthiş harici bir faktör olarak, insanların kendileri ve bedenleri üzerindeki kontrollerini yitirdikleri bir sıfır noktası olarak kendini ortaya koymaktadır. Modern hissiyat açısından açıklanamayan ölüm tam bir skandal'dır; çünkü, insanlarda ölümün evrenselliği ve kaçınılmazlığı ile ilgili farkındalık azalmış durumdadır. Artık spesifik tıbbi bir açıklama talep eden ölüm, modernite içinde radikal bir biçimde doğal olmayan bir oluş haline gelmiştir. İnsanlar kendilik ile bağlantılı meselelere öncelik verdikçe ve bedenlerine daha çok yatırım yaptıkça, insanların kendi yok oluşları ile yüzleşmeleri ve baş etmeleri bir o kadar daha zor hale gelmektedir (Giddens 2014; Shilling 2003; Williams & Bendelow 1998).

Ölümün özelleşmesi ve kamusal alandaki yerinin daralmasını ele alan Aries'e (1976) göre, ölüm ve ölme ile ilgili sosyal tepkideki en büyük değişme 19.Y.Y.'ın ortasında meydana gelmiştir-ki bu kollektif ritüellerin bir kaybını içermektedir. Bu zaman içinde ölüm, bir gizliliğin içine sokuluyordu ve sessizlik perdesi altında görünmez kılınıyordu. Shilling'e (2003: 163-164) göre, bedeni bireyselleşmiş ve

rasyonalize edilmiş modern insanın ölüm ile yüzleşmesi, ölümün organize edilmesinin giderek daha özelleştirilmiş bir hale gelmesi, ölüm deneyimi açısından kutsallığın kapsamının daralması, ölü ve yaşayan ile ilişkili sembolik ve gerçek bedensel sınırların değişmesini içerir. Ölümün özelleşmesi, dini önemi devam ederken tam anlamıyla gerçekleşemezdi, dolayısıyla geleneksel dini inancın etkisinin azalması gerekirdi. Ölümün içinde/yoluyla organize edildiği sembolik sınırlar sosyal bedenden bireysel bedene kaymıştır. Günümüzde ölüm, açık ve kollektif bir şey olmak yerine, ölü ve yaşayan cismani bedenler arasındaki sınırlar üzerinde aşırı bir huzursuzluk tarafından işaretlenmiş gizli ve özel bir deneyim haline gelmiştir.

Ölümün tıbbileşmesi de, ölümün kamusal boyutta görünmez hale gelmesinin en önemli göstergesidir. Ölüm mekanı hastanedir. Bununla birlikte, ölüm kamusal gözlemin ötesine taşınmıştır; ancak ölümün gösterimlenmesinde de giderek daha da artan bir talep vardır. Savaş belgesellerinden, haberlerinden şiddet filmeleri ve dizilerine kadar ölümün hastane ortamlarındaki her türlü ayrıntısını görmek mümkündür (Shilling 2003: 165).

Çağdaş yaşam içinde ölümle olan mesafeli ilişkimizin belki de en net göstergesi, mezarlıkların bütünüyle kent merkezlerinden uzak yerlerde oluşudur. İlk bakışta doğal gibi görünen bu durum, aslında postmodern bireyin kendi ölümlülüğünü hatırlatan herşeyi kendisinden uzaklaştırma çabası göz önünde bulundurulduğunda farklı bir boyut kazanmaktadır. Mezarlıkların kent merkezlerinin dışında olmasının farkında olmadığımız işlevleri, Saraybosna gibi *mezar kentlere* yolumuz düştüğünde yaşadığımız şok deneyimi ile belirginleşmektedir. Bu deneyimin yarattığı duygu, kelimenin tam anlamıyla dolaysız bir kırılganlıktır; bedensel varoluşumuzda temellenen bu insani kırılganlık, hiçbir sembolik yadsıma ve öteleme aracıyla bastırılamaz; çünkü, tüm albenisi ve kışkırtıcılığıyla karşımızda duran alışveriş merkezinin dört bir yanı mezarlarla çevrilidir. Özellikle yakın dönemlerde bu kenti ziyaret etmiş olanlar, kapitalist ekonominin ve tüketim kültürünün nasıl elele verip ölümü en çıplak biçimiyle yüzümüze vuran bu kentin dokusunu ve ruh halini değiştirmeye çalıştığına şahit olur. Bunun yapılması pek çok açıdan gereklidir; zira hem yadsınan gerçeklik olarak ölümü ve hem de ölümün her zaman kendiliğinden ölmek değil; fakat katıksız bir şiddetle *öldürülmek* olduğunu hatırlatmaktadır. Bu noktada

Batılı teorisyenlerin ölümün toplumsal tarihini ele alırken, cennetvari ölme deneyimini çağrıştıran geleneksel toplumlardan söz edip konuyu modern bağlamda değerlendirdikleri görülür. Bu iki bağlam çerçevesinde ölüm, kollektif bir kabul ve yadsıma karşıtlığı ilişkisinde karşılaştırılır. Ancak ölümün ikinci boyutu olan öldürülme meselesi, ölümün tarihi ele alınırken sabit varsayılan kabul ve yadsıma nosyonlarını yerinden oynatır. Bu noktada vurgulamaya çalıştığımız, yaşam içinde ölümü yadsımanın dünyadaki tüm insan toplumları için Batılı toplumlarda olduğu gibi bir seçenek olmadığıdır. Açlık, etnik ya da dini zulüm ölümün bu toplumlar için ertelenecek bir gerçeklik olmasına izin vermez. Eğer terörün Batılı toplumların da güncel bir sorunu olduğu göz önüne alınırsa, görünen odur ki, Batılı postmodern bedenlerin ölümle ilişkisi bir yadsıma ilişkisi olmaktan çıkacaktır.

SONUÇ

DENEYİM MERKEZLİ BİR BEDENLEŞME ve BEDENLEŞME DENEYİMİNE BAĞLI BİR KÜLTÜR YAKLAŞIMINA DOĞRU

Bu çalışmanın daha önceki bölümlerinde genel olarak bedenin insanlık tarihi içindeki makus serüveni, farklı boyutlarıyla ve bütüncül bir tarihsel çerçeve içinde ortaya konmaya çalışılmıştır. Bedenin tarihi olarak bu serüven her ne kadar bedenle ilgili gibi görünse de, daha ziyade sosyo-kültürel, ekonomik ve politik söylemlerin, ideolojilerin ve gerçekliğin yapılandırılmasında insan tarafından işe koşulan rejimlerin tarihidir. Bu yönüyle bedenin tarihi, bedenin failliğinin yadsınması ve bir noktadan sonra da bütünüyle gereksiz görülüp aşılması arasındaki süreçte bedenin başına gelenlerin tarihidir. İnsani varoluşumuzun ve dünya deneyimimizin yadsınamaz ve kendisi dışında gerçekliği ile ilgili bir kanıt gerektirmeyen tek temel boyutu olmakla birlikte, beden, insanlığın doğa karşısında tahakküm edici, ehlileştirici ve biçimlendirici failliği ile ilgili bilincine paralel olarak, insani varoluşun hayvani ve sınırlandırıcı yönü, daha aşkın mental ve spiritüel amaçlara erişmede bir günah ve tahrik kaynağı, insanı insan yapan rasyonel aklın önündeki bir engel ve bu aklın potansiyelinin bir kanıtı olarak teknolojinin gereksiz gördüğü ve aşmaya çalıştığı bir zayıflık olarak görülmüştür. Beden, insanlık tarihindeki ilk düalist eksen olarak doğa ve uygarlık karşıtlığının doğa tarafında yer alan, iadesi mümkün olmayan ve bu nedenle de uygarlığın biçimlendirme, kontrol altına alma ve ehlileştirme araçları tarafından doğayı andıran her türlü kaba ve biyolojik veriliğinden sıyrılmalı ve uygarlaşmanın söylemlerini sergileyen sembolik bir görüntüye indirgenmelidir. Bu şekilde doğa tarafında konumlandırılan beden, uygarlık tarafından ötekileştirilen ve reddedilen unsur, varlık ve kavramların ilişkilendirildiği, eşitlendiği bir karşıtlık kategorisi, her türlü iktidar ve güç uygulamasının temelini oluşturan hiyerarşik sınıflandırma için bir metafor haline

gelmiştir. Dolayısıyla beden yalnızca kendisini değil; fakat uygarlığın yadsıdığı doğayı, sembolik düşünce ve kültürün dolaysız bedenleşme deneyimini, bedenine bağlı kontrol edilemez ve öngörülemez bir insan türü olarak kadını temsil etmektedir. Bu yönüyle beden aslında insanlık tarihinde kendi bütüncül ve materyal failliği içinde yoktur; beden hakim söylemlerin ötekileştirdiği şeylerin bir temsili olarak yalnızca bir sembol ve metafordur.

Özellikle bir zamanlar hakikat algısının temelini oluşturan inanç temelli kozmolojik sistemlerin ve dünya yaşamını anlamlı kılan büyük anlatıların tarihe gömülmesi ve geçersiz ilan edilmesiyle ve gerçeklik ile ilgili tek insani niteliğin akla havale edilmesi ve bilimsel rasyonel objektif yöntemin güvenilirliğinin kutsanmasıyla beden, daha önceki devirlerde yadsınan fakat bir yandan da korkulan gizemli boyutunu yitirmiş ve rasyonel bilimin araştırma ve müdahale nesnesi konumuna gelmiştir. Beden bu noktadan sonra insani varoluşun yalnızca nesne boyutu haline gelmiş, parçalanmış, hiyerarşik olarak tanzim edilmiş ve mümkün olan tüm kişiselliği ve insaniliğinden soyutlanmıştır. Kapitalist tüketim kültürü içinde ise, bu nesne beden kendisiyle ilgili yapılacak tüm tüketim araçları ve ürünleriyle cilanması, güzelleştirilmesi ve tasarlanması koşuluyla, kişisel ve toplumsal bir sermaye ve meta statüsü kazanmıştır.

Genel olarak bu süreç, dolaysız bütüncül bedenleşme deneyiminden nesne olarak bedene ve dolaylı sembolik deneyime doğru gidişatı ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bedenin yitirilişi ve bedensizleşme basitçe biyolojik bir organizmanın yadsınması değildir. Çünkü beden ile bedenleşme deneyimi terimleri aynı şeyi ifade etmezler. Beden, bütüncül dünya deneyiminin bir boyutudur; ancak bedenleşme dediğimiz zaman kastettiğimiz bilişsel, duygusal, duyumsal, biyolojik, fiziksel, sosyal ve kültürel boyutların etkileşimsel olarak bütüncül ve tek bir boyut olarak deneyimlenmesidir. Bu bakış açısına göre, icad edilmiş ve aslında hiçbir anlam ifade etmeyen olay ve durum gibi objektif kategorilerden farklı olarak yaşam, insan için her durumda deneyimsel bir akıştır. Deneyim, insan için zaman ve uzamın yaşantılanma boyutudur. Bu deneyimsel akış, bağlamsal örülümlenmeleri bakımından şu ya da bu deneyim olarak ayrıştırılabilir. Deneyimin insani boyutlar açısından ayrıştırılması ve bilişsel, duygusal ve duyumsal gibi kategoriler içinde görülmesi, fenomenolojik olmaktan ziyade analitik bir ayrıştırmadır.

En yalın ifadesi içinde bizler deneyimleme sürecinde çevremizi "şu anda bilişsel, şu anda da duygusal olarak deneyimliyorum" şeklinde bir algı farkındalığı düzleminde deneyimlemeyiz. Deneyimleme süreci tüm bileşenlerin etkileşimi ile ortaya çıkan çok boyutlu bir örümlemedir. Bu bağlamda en önemli nokta ise, insani deneyimin ayrıştırılamazlığının temelini bedenin oluşturması ve deneyimin her durumda bütüncül bir bedenleşme olmasıdır.

Doğa ile olan mesafeli ilişkimizin, sembolik mekanizmanın ve uygarlaşmanın tüm araçlarının etkisiyle dolaysız bütüncül insani bedenleşme deneyimi darbe almış, dolaysızlığını ve özgünlüğünü yitirmiş, analitik kategoriler içinde ayrıştırılarak soyutlanmıştır. Bu bağlamda bedenleşme bedene ve deneyim ise rasyonel aklın çıkarımlarına indirgenmiştir. Bununla birlikte, akıl bedenin bölümlenmiş hiyerarşisinin tepesinde bulunan beyin ile eşitlenmiş, göz ile irtibatlanmış ve objektivite ile sarmalanmış; buna mukabil bedenin geri kalan boyutları olarak duyular ve duygular kaba bedensellik, kişisel subjektivite ve taraflı deneyimle ilişkilendirilerek saf dışı edilmiştir. Bu eşitlemeler cinsiyetlidir ve beklendiği gibi, soyut düşünce ve akıl erkek ile, duyumsallık, duygusallık ve deneyim kadınla ilişkilendirilmiştir.

Çalışmanın daha önceki bölümlerinde etraflıca ele alınan tüm bu bedenle ilgili genel tabloyu yeniden özetliyor olmamızın nedeni, bedenin tarihinde bedensizleşmeye doğru götüren bu sürecin iki faili olduğunu vurgulamaktır. Buna göre, bu faillerden biri kültür, diğeri de bilimdir. Kültür bu noktada bilimsel söylemi de belirleyen ve bilimsel söylemin ürettiği bilgiyi doğallaştıran ve bedenleştiren mekanizma olarak daha güçlü bir failliğe sahiptir. Kültür, en yalın tanımı içinde insanın doğaya eklediği söylemdir. Doğaya eklenen her sembolik söylem gibi, kültürel söylemin de yaratıcı failleri ve iktidar odakları vardır. Ancak kültürün kollektifliğe dayanan icra boyutu ve anonimliğe dayanan aktarım boyutu, kültürel söylemlerin yaratıcı kaynaklarını perdeler. Her türlü söylem, kültürün doğallaştırılma ve içselleştirilme mekanizmaları içinde sorgulanamazlık ve kaçınılmazlık boyutu kazanır. Kültür, doğa ile uyumlu bir harmoniye sahip olabilir ve bu kültürün doğayla uyumlu bir ilişkisinin olmasından değil; fakat kültürün durumsal bağlamı nedeniyledir. Zira, kültür sembolik bir mekanizma olarak aslolan insani deneyimin bütünlüğünü ve anlamını değil, kendi sembolik mekanizma-

sının devamlılığını esas alır. Bu tür bir kültür yaklaşımı, kültürün bireylerin yaşamının ve farkındalığının ötesinde, daha geniş bir tarihsel bağlamdaki etkileri açısından görülmesini talep eder.

Bilimsel söylem, daha ayrıntılı bir çerçevede göstermeye çalışacağımız gibi, bir sosyo-kültürel söylemdir. Bilimsel söylemin de tıpkı diğer kültürel söylemler gibi kendine özgü üretim, doğallaştırma, gerekçelendirme ve içselleştirme mekanizmaları vardır. Kültürel söylemler içinde dönemsel olarak hakikat algısını diğer söylemlere göre daha hakim bir konumda belirleyen söylemler vardır. Tarihsel olarak bu söylem bazen dinsel bazen de 19.Y.Y.'dan günümüze gelen süreçte hakim olan şekliyle bilimsel söylem olabilir. Geldiğimiz noktada bilim, hakikatin ne olduğunu, bu hakikate göre kendimizi ve çevremizi nasıl algılamamız gerektiğini, nasıl yaşamamız gerektiğini ve nasıl ölmemiz gerektiğini bizlere söyleyen yegane mercidir. Bilimsel söylem, kendi mekanizmasına eklemlediği diğer politik ve ekonomik söylemlerle birlikte kültüre ritüelize edeceği, doğallaştıracağı ve bedenleştirerek normalize edeceği söylem ve gerçeklik rejimlerini sunar. Bedenin tarihi, işte bilim ve kültürün bu işteş ve koordine yapılandırma sürecinin bir ürünüdür.

Bu bağlamda belirtmek gerekir ki, bedenin ontolojik, epistemolojik ve fenomenolojik sorgulaması ve uzlaşılmış, çürütülemez bir tanımı için bilimsel söylem ve çalışmalara bakmak, her ne kadar bilim günümüzde kendi söylem ve paradigmalarını da sorgulayabilecek bir boyut kazanmış olsa da, bedenin hakikatini anlamamızı sağlamamaktadır. Bundan ziyade, bedeni anlamak için bilimsel çalışmalara bakmak, araştıran kişiye, bilimin insanlık tarihinde nasıl hakim sosyo-kültürel ve politik söylemlerin bir uzantısı olarak ortaya çıktığını, bu söylemlerin nasıl bedenler üzerinden doğallaştırılmasına ve içselleştirilmesine katkı sağladığını gösterir.

Sözünü ettiğimiz ve bedenin makus tarihini biçimlendiren tüm bu meseleler bağlamında, bütüncül bir bedenleşme teorisi ve bedenleşme deneyimine dayalı bir kültür teorisi, bize göre, ayrıntılandırmaya çalışacağımız şu üç temel söylemi ve boyutu içermelidir:

1. Aklın, düşüncenin, soyutlamanın, metaforun ve anlamın temeli bedenleşme deneyimine dayanır.
2. Bütüncül ve daha insani bir beden ve kültür yaklaşımı, sembolik dışavurumları değil; fakat bilişsel, duygusal, duyumsal ve kinse-

tetik eşzamanlılığı ve etkileşimi bütüncül olarak içeren bedenleşme deneyimini esas almalı, ondan hareket etmeli ve araştırmacının bedenleşme deneyimi de dahil olmak üzere, deneyim temel bir analitik kategori ve geçerli bir metodoloji olarak işe koşulmalıdır.

3. Kültürün romantik, bilimin de nötral söylemler olarak görüldüğü ve beden üzerindeki biçimlendirici etkilerinin doğal, kaçınılmaz ve sorgulanamaz kabul edildiği mevcut ve olası tüm yaklaşımların karşısında ve içinde yaşadığımız postmodern çağın değişimi bir imkansızlık ilan ettiği ruh hali ve bedensizleşmeye doğru hızla giden bağlamı karşısında, *bedenle ilgili eleştirel düşünce bir seçenek değil bir zorunluluktur*. Yalnızca insanlar değil, kültürel ve bilimsel söylemler de hastalıklı olabilir. Dolayısıyla bedenin kültürel boyutlarına odaklanan disiplinler, tıpkı feminist yaklaşımın yaptığı gibi, bedenin kültürün tüm üyeleri açısından sorunsuz görüntüsü veren sembolik yönlerinden ziyade, bu sembolik yapının temelini oluşturan söylemlere, onların amaçlarına ve en önemlisi fenomenolojik boyutlarına dikkat çevirmelidir.

Bu üç temel ilkenin yanında, beden araştırmalarında dikkat edilmesi gereken bir başka önemli mesele de, bedenin bütüncül olarak ele alınması ile ilgili bilimsel çağrılara rağmen, disipliner sınırlar içinde tekel altına alınmaya çalışılan bir konu olmasıdır. Daha önceki bölümlerde gösterdiğimiz gibi, beden ister sosyoloji, ister antropoloji, ister folklor ya da nöroloji ve tıp gibi alanlarda çalışan uzmanlar tarafından ele alınsın, disiplinler bedenin farklı boyutlarıyla ilgili bilgi alanlarıdır. Ancak beden doğası gereği bu bilgi alanlarının ve boyutların kesişme noktasında yer almaktadır. Beden çalışmalarına bakıldığında, çalışmaların beden sosyolojisi ya da beden antropolojisi gibi başlıklara sahip oldukları görülür. Ancak, bununla birlikte çalışmaların içerik ve kapsamları disipliner sınırları ve yaklaşımları aşan niteliktedir. Bazı çalışmalar dışında çoğu çalışmanın teorik ve metodolojik çerçevesi interdisipliner bir ortaklık arzeder. Bu bağlamda beden çalışmaları, disipliner aidiyetlerine göre değil; yaklaşımları açısından değerlendirilmelidir.

Aklın, Düşüncenin, Soyutlamanın, Metaforun ve Anlamın Temeli Olarak Bedensellik

Dinsel söylemin hakim hakikat algısını belirlediği bağlamda beden, ruh/beden düalizmi içinde olumsuzlanırken; rasyonel-bilimsel

söylem içinde bu olumsuzlama akıl/beden düalizmi içinde sürdürülmüştür. Bu akıl ve beden düalizminin varsayımına göre insan birbiriyle karşıtlık ortaya koyan ikili bir boyuta sahiptir. Ancak insanı insan yapan ve doğa karşısında doğaya bağımlı kalmadan onu aşma imkanı veren potansiyeli akıl yetisidir. Hangi boyutta olursa olsun gerçekliğe rasyonel aklın işleyişi ve çıkarımları doğrultusunda ulaşılabilir ve açıklanabilir. Bu anlayış içinde beden, akıl tarafından kontrol edilmesi gereken arzu ve güvenilmez duyu boyutunu oluşturur. Aklı ifade eden bilişsel süreçler her ne kadar bedenin en müstesna parçası olan beyinle ilişkilendirilmiş olsa da, biliş bu noktada adeta bedeni aşan ve beden dışında gerçekleşen bir yeti gibi görünür.

Johnson'a (2007: 106, 114) göre, Batı epistemolojisi ve mantığının bir özelliği olarak en büyük hata, sonuçları, kesin, öncül, evrensel ve değişmeyen ilkelerle eşitlemektir. Kesinlik arayışımız ve sabit standartlar arzumuz bizi ilkelerimizin kesin formlar olduklarını kabul etmeye itmektedir. Canlı deneyimlerden çıkarsadığımız ve soyutladığımız mantıksal ilkeler bizde mantığın bedensizleşmiş olduğu ve saf aklın ürünü oldukları algısını ortaya çıkarır. Bu durum beraberinde gösterimsel (representational) akıl ve biliş anlayışını getirmiştir. Buna göre, biliş (algılama, kavramsallaştırma, tahayyül, akıl yürütme, planlama), harici dünya içindeki durumlar ve gösterimlemelere yönlenen ve onlar hakkında olma özelliğine sahip içsel mental gösterimlemeler (fikirler, kavramlar, imgeler, önermeler) yoluyla işler.

Bu tür bir biliş anlayışı içinde, gerçeklik bedenin diğer duyusal kanallarının bozulumuna uğramadan akıl yoluyla objektif bir veri olarak algılanabilir. Bu tür bir biliş anlayışı insanlığın en büyük rüyası olsa da, gerçekliğe erişim ve harici dünyayı algılama bizler için her durumda bedenselliğimizden geçer. Her türlü algı, beyne kendiliğinden ulaşan bir veri işleme süreci olmaktan ziyade, bedenselliğimizin filtrasyonuna tabi, dolayısıyla duyularımızın, duygularımızın ve beden hafızamızın eşzamanlı etkileşimiyle ortaya çıkan bir bedenleşme deneyimidir. Dolayısıyla düşünme süreci, sensimotor süreçlere gömülüdür. Düşünüyorum, ancak bedenimin dışında, ya da şu anda sadece düşünüyorum ve diğer sensi-motor bedensel sistemlerim bütünüyle bunun dışında, şeklinde bir seçenek hem her durumda bedenleşmiş varlıklar olmamız hem de deneyimin tüm

bedensel boyutların eşzamanlı etkileşimine dayanan bütüncül bir kendiliğindenlik olması nedeniyle mümkün değildir. Johnson'un belirttiği gibi, düşünme süreci, bilişsel süreçlere eşlik eden eşzamanlı bir hissetme sürecidir. Bununla birlikte bizler, önce sensimotor düzeyde bir çıkarımsal süreç işletip daha sonra da soyut kavramlar için bütünüyle farklı çıkarımsal bir süreç icra etmeyiz; yerine bizler soyut nedenselleştirme ve akıl yürütme için sensimotor beyin bölgelerinde bulunan çıkarım kalıplarını kullanırız (2007: 94, 180). Bu bağlamda beden yalnızca algı ve düşünceyi oluşturmaz; fakat aynı zamanda "düşünmemizi yönlendiren dönütler sağlar" (Suitner ve diğer. 2012: 166).

Algı, Ponty'nin (1962) ortaya koyduğu gibi her durumda bedenleşmiş niteliktedir. Ancak bu algılama süreci safi bilişsel boyutta objektif bir veri girdisi ve işlemi olarak değerlendirilmeye çalışılsa bile, düşüncelerimizin işlenme ve anlamlandırılma süreci, öncül deneyimlere, düşünce çerçevelerine, sosyo-kültürel söylemlere ve beklentilerimize dayanır. Kendimizi en objektif konumda Tanrısal bir bakışa haiz bir şekilde gerçekliği algıladığımızı düşünsek bile, gerçeklik insan için her durumda perspektiveldir. Tanrısal bakış açısı, öncelikli olarak perspektifimizin ilk öncülü olarak bedensiz varlıklar olmamızı ve doğduğumuz andan itibaren bizleri şekillendiren doğal ve sosyo-kültürel etkilerden ve kişisel deneyimlerimiz ile hafızamızdan azad olmamızı gerektirir. Bir de Leder'in bizlere gösterdiği gibi, saf bir akıl varlığı olma iddiası, bedenin mükemmel işleyişini algının odağından çekerek çalışmasının insanda yarattığı bir yanılsamadır ve bunun ömrü de bedenin en ufak bir işleyiş bozukluğu halinde kendisini tüm varoluşsal ağırlığıyla algının merkezine yerleştirmesine kadardır.

Aklın objektivizm çerçevesinde anlaşılması ve açıklanmasına dayanan geleneksel anlayışların sorgulanması ve eleştirilmesi noktasında, her türlü insani soyutlama yetisinin ve bunun sonucu olarak ortaya çıkan kavram ve metaforların bedensel deneyimde temellenen doğasını açıklayan çalışmalarıyla George Lakoff ve Mark Johnson (1999) önemli katkılar sağlamışlardır. Pragmatist geleneğin William James ve John Dewey gibi kurucu isimlerinin bedensel deneyim ile ilgili sağladıkları teorik çerçeveden ilham alan bu uzmanlar açısından, akıl bedenleşmiş niteliktedir ve her türlü soyutlama deneyim akışından yapılan bir seçilimdir, deneyimin farklı yönleri öne

çıkarılabilir. Bunu yaparken deneyimsellik arka plana itilir ancak tümüyle terkedilemez. En soyut kavramlarımızın bile, hissedilen deneyimle ilişkisi olmaksızın bir anlamları yoktur (Johnson 2007: 92). Buna göre, bilgiyi kapsayan ve organize eden kavramlar ve kavramsal kategoriler doğaları açısından soyut ve bedenden bağımsız değildir.

Bu bağlamda, Lakoff ve Johnson'a göre, kavramlar harici gerçeklikleri yansıtan içsel mental mahiyetler değillerdir. Kavramlar, hem bedenlerimizdeki bazı gerçek algısal ya da motor olaylar yoluyla ya da birşeyi algılamadan ya da bir eylemi icra etmeksizin yalnızca hakkında düşünmekle aktive olunan yanan nöral aktivasyon kalıplaşmalarıdır. Kavramlar ve metaforlar bedensel eylemlerimizden ve deneyimlerimizden ortaya çıkar. Metafor, beden temelli anlamın genişletilmesi ve soyut düşünce çıkarımını mümkün kılar. Bedensel deneyimimizin sağladığı mantık, en soyut kavramlar da dahil olmak üzere, her rasyonel çıkarımı yapabilmemiz için ihtiyacımız olan mantığı sağlar. Metafor temelli nedenselleştirme içinde çıkarımlar sensimotor kapasitelerimizin bedensel mantığına göre yapılır (Lakoff & Johnson 1999; Johnson 2007).

Johnson'a (2007: 197, 205) göre, tüm teoriler metaforlara dayanır; çünkü tüm soyut kavramlarımız metaforik olarak tanımlanır. Bu bağlamda, geleneksel ve çağdaş felsefenin büyük kısmının, metaforun felsefede nüfuz edici, teori oluşturucu rolünü farkedememesinin en önemli nedeni, filozofların kavramsal metaforun derin, sistematik varlığını ve onun bedensel anlamda temellenişini takdir etmedeki başarısızlığıdır. Bunu yapamazlar çünkü bu temel felsefik varsayımlardan, objektivist bilgi teorilerinden, aslına uyguncu gerçekçilikten vazgeçmelerini gerektirecektir.

Lakoff ve Nunez (2000), en soyut noktaya varan bilişsel bir alan olarak matematiğin de bedensizleşmeden uzak olduğunu; yerine matematiksel fikirler yoluyla anladığımız kavramsal metaforların geliştirilmesinde temel olan sensimotor şemalara dayandıklarını göstermişlerdir.

Metafor, Lakoff ve Johnson'a göre, en yalın anlamıyla "bir şeyi bir başka şey açısından deneyimlemek"tir (2003: 5). Metaforun anlaşılması bağlamanında örnek veren Johnson'un açıklamasına göre, "Teorimiz bitmeden önce gideceğimiz uzun bir yol var" derken, bu-

rada esasen uzamda bir hereket ve mesafe anlamına gelen bu yol gitme ifadesini, mental bir projenin tamamlanması ile ilgili olarak kullanırız. Burada kavramsal bir metafor söz konusudur (2007: 177).

Metaforların bedenselliğine vurgu yapan Gibbs ve diğer.'ne (2004) göre, metaforik dilin poetik değeri ve iletişimsel dışavurumsallığı, kısmen insanların eylem içindeki bedenlerinin hissedilen duyumundan gelir ve onda köklenir. Metaforlar, önemli ve anlamlı bedensel deneyim kalıplarını yansıtırlar. Bu şekilde, insanların farklı dilsel dışavurumları nasıl anladıkları ve anlamlandırdıkları bedenleşmede temellenir.

Bu uzmanların genel olarak kavram ve metaforları bedenin sensimotor sistemleriyle ilişkilendirmesi, bazı eleştirilerde görüldüğü gibi özellikle kavramsal anlamın indirgenmesi olarak yanlış anlaşılabilmektedir. Bu bağlamda örneğin Summa (2012: 25), Lakoff ve Johnson tarafından geliştirilen bedenleşmiş kavram nosyonunun, her ne kadar fenomenolojik yaşanan deneyime işaret ediyor olsa da, onların deneyim teorisinin bedenleşmiş kavramları "beyinlerimizin sensimotor sisteminin bir parçası olan ya da onu kullanan nötral bir yapı" (Lakoff and Johnson 1999: 20) olarak tanımlaması nedeniyle başarısızlığa uğradığı kanaatindedir. Ancak söz konusu uzmanların çalışmaları bütüncül bir çerçevede değerlendirildiğinde, yapmaya çalıştıkları şeyin, bedenleşmiş kavramları beyne ya da nötral bir yapıya indirgemek değil; fakat yaşanan bedensel deneyimin içsel süreçlere tekabül eden yapısı ile bağlantılamak olduğu görülür. Dolayısıyla, Lakoff ve Johnson, anlamı beynin materyal yapısına indirgemez; onun yerine, kavramların ve anlamlarının aşırı soyutlanmış kabul edilen deneyimsel boyutlarını bu soyutluktan kurtararak bedenselliğin işleyişi içinde maddileştirir.

Aklın, düşüncenin, soyutlamanın ve metaforların bedensel temeli beraberinde anlamın ne olduğu, neye dayandığı ve nasıl ortaya çıktığı ile ilgili sorgulamaları getirmektedir. Bu bağlamda bizce, anlam tam da bedenselliğimiz ve çevremizdeki dünyanın kesişme noktasında yer almaktadır. Diğer bir deyişle, anlam harici dünyaya içkin verili bir şey değildir. Bedenleşmiş varlıklar oluşumuz, harici dünyanın ve onun içerdiği nesnelerin anlamını filtreleyerek ortaya çıkaran temel boyuttur.

Leder'in yaklaşımından hareket edersek ve anlamlandırmayı safi bilişsel bir süreç olarak görmemize neden olan şeyin bedensel de-

neyimleme süreçlerinin kendilerini algının odağından çekmesi olduğunu göz önünde bulundurursak; o zaman acı ve hastalık gibi bedensel süreçlerin kendilerini farkındalığın ön planına çıkardığı, doğrudan farkındalığın odağına yerleştiği süreçlerin özellikle anlamlandırma süreçleri ile ilişkilendirilmesi raslantı değildir. Bedenin gayet iyi şekilde işlev gördüğü ve işleyişini farkındalık odağından gizlediği süreçlerde anlamlandırma da gözden kaybolduğu ve çoğunlukla kendiliğinden farkında olunmaksızın gerçekleştiği için, bizler bunu bedensel değil, bilişsel bir işleyiş ve süreç zannederiz.; ancak kriz durumlarında beden farkındalığın odağına yerleştiğinde anlamlandırma da bütünüyle bedensel bir deneyim olarak farkındalık haline gelmektedir. Düşünce süreçleri an be an farkındalığımızın odağında olsaydı, onu bedensellik ve bedensel deneyim dışı tanımlama teşebbüsüne asla girmezdik. Çünkü bu durum bize soyutlama yapma imkanı vermezdi.

Anlamın bedensel boyutunu oldukça geniş bir çerçevede ele alan Johnson'a (2007: ix-xi, 46, 76, 152) göre, harici dünya ve nesneler bizler onlarla etkileşime girdiğimizde anlam kazanırlar. Bunun dışında, nesnelerin, pratiklerin ve olayların kendinden menkul anlamları yoktur. Nesneler, kavramsal ve motor kapaistelerimiz, ilgilerimiz, tarihimiz ve değerlerimiz yoluyla ve etkileşimiyle ortaya çıkar. Diğer bir deyişle, nesneler bütüncül durum ve bağlamın ortaya çıkardığı anlam tarafından nüfuz edilir. İnsani anlam ve anlam yaratımı, dünya ile olan bedensel bağlantımız yoluyla bedensel bir derinliğe sahiptir.

Johnson anlamlandırmanın dil kapasitesine bağlı olmadığı görüşündedir. Buna göre, eğer bebekler şeylerin ve olayların analmını öğreniyorlarsa ve eğer bebekler henüz önerme formüle edemiyorlarsa, o zaman anlam ve anlama, bu noktada önerme yaratmak, onları anlamak ve bağlantılı oldukları linguistik ifadalerden daha farklı bir şeyi içerir. Anlam, bedenlerimizin doğası, özellikle sensimotor kapasitelerimiz ve hisleri ve duyguları deneyimleme yetimiz tarafından şekillendirilir. Eğer dil öncesi durumda olan çocukların dünyayı ve şeyleri anlama biçimine bakarsak, her ne kadar zamanla önermesel düşünceyi mümkün hale getirecek olsa bile, bunun bedenleşmiş bir anlama olduğunu görürüz. Çocuğun dünyanın anlamını öğrenme yolları kavramsal kapasiteleri, motor fonksiyonları, duruşu, dışavurumları ve duyguları arzuları deneyimleme yeti-

leriyle bütün olarak bedensel temellidir. Bu kapasiteler eşzamanlı olarak bedensel, duyumsal-duygusal ve sosyaldir. İşte çocukluktaki bu beden temelli anlam yapıları, tüm yaşamımız boyunca tüm kavramsallaştırmalarımızın ve akıl yürütmelerimizin, en soyut düşünce modlarımızın temelini oluşturur. Erken süreçteki kendilik algımız bedensel durumlar ve süreçlere dayanarak ortaya çıkar. Bizler yaşamımızın sonraki evrelerinde, çocukluk dönemindeki bu anlam yapma yollarımızı terketmeyiz; fakat yerine onları genişletir ve onlara dayanırız (2007: 8-9, 35-36, 41-44).

Anlamın bedenleşmiş boyutu ve bedenleşmenin de tüm biyo-nörolojik süreçlerinin kendilerini bilinçli algımızın odağına dayatmaması, beraberinde bedenleşmiş anlamlandırmanın bazı durumlarda açık bir farkındalık dışında da gerçekleşebileceğini gösterir. Aslında bu durum, Johnson'un vurguladığı gibi, bedenleşme deneyiminin bir yandan fenomenolojik bir yandan da nöro-biyolojik bir bütüncüllüğe ve eşzamanlılığa dayanmasından kaynaklanır. Dolayısıyla Johnson, bu noktada doyurucu bir anlam teorisi için, hem fenomenolojinin hem de bilişsel bilimin birlikte kullanılması gerektiğini söylemekle oldukça haklıdır. Çünkü, akıl/beden düalizmine dayalı Kartezyen bilim anlayışının bir neticesi olarak sosyal ve insani bilimler bedenin biyo-nörolojik boyutlarını temel bilimlere havale etmiştir. Bedenin nöro-biyolojik boyutlarıyla ilgili yetersiz bilgi, bedenle ilgili yapılan sosyo-kültürel çalışmaları ve ortaya koydukları yaklaşımları bütüncül olmaktan uzaklaştırmaktadır. Beden teorileri içinde hakim konumda bulunan sosyal yapılandırmacı yaklaşımın daha radikal boyutlara vararak bedenin bütünüyle söylemin soyut bir nesnesi olduğu yönündeki iddiaları, kısmen sosyal bilimcilerin bedenin biyo-nörolojik bilgisinden uzak kalmasıyla açıklanabilir.

Jonhson'a (2007: 175) göre, nöro-bilim kanıtları bize, beyin ve aklın aynı şey olmadıklarını gösterir. Beyin, anlam ve aklın uygun yerlemi olan bedenleşmiş organizma-çevre etkileşiminin tüm kalıplaşmasının bir anahtar parçasıdır. Beyindeki bazı sensimotor yapıların rolü, anlamın mümkün olmasına katkıda bulunur. Dolayısıyla anlamın nörobilimsel bir yönü vardır ancak diğer iki bileşenle birlikte ancak bir anlamın ortaya çıkışından söz edebiliriz.

Metafor ve anlamın bedenleşme deneyimine dayanması gerçeği, kültürel metaforların, sınıflandırma sistemlerinin ve uzamsal kategorizasyonların da bu bağlamda görülmesi gerektiğini ortaya ko-

yar. Bedenin genel olarak toplumun ve sosyo-kültürel yapının bir sembolü ve metaforu olduğu yönündeki yaklaşım Mary Douglas ile birlikte kültür teorisi içinde geniş yankı bulmuştur. Douglas, sosyo-kültürel yapının özelliklerinin beden üzerinden okunmasına vurgu yaparken; bizim bu bağlamda vurguladığımız, kültür üzerinde bedensel deneyimin temellerini okumaktır. Aslında her iki okuma biçimi de ilişkiseldir; çünkü beden morfolojisi ve imkanları sembolik kültüre sınıflandırma şemaları sunar; ancak bedensel deneyime dayalı bu hazır şemaların anlamı ve söylemsel etkileri kültür tarafından belirlenir. Bedenleşmiş olmaklığımız ve deneyim, her durumda sembolik anlam ve biçimlendirmeden önce geldiği için öncül bir belirleyiciliğe sahiptir.

Bedenselliğin kültüre sağladığı sınıflandırma şemaları üzerine çalışan Paul Connerton'a (2011: 85, 100-101) göre, bedenlerimiz bizlere, sağladıkları içsel ve dışsal fiziksellikleriyle, bedenlerimizin konumlandığı topografyalara transfer edebilme imkanı verir. İkamet ettiğimiz yaşam alanları değişse de, bu farklılaşma içinde bedensel temelimizi kaybetmeyiz. Mekanın algılanmasında beden stabil bir merkezdir. Dolayısıyla, uzam içinde şeyleri algılamak, bedenlerimizin her zaman ve zaten bir yönsellik, yönelimsellik ile kurulduğunu varsaymaktır. Yönelim ve yönselliğin gerçek temeli, kendi yönelimsel bedenimizdir.

Connerton'a (2011: 86-94) göre, yaşamımızı inşa ettiğimiz yönelimsel metaforlar sistemi, bedenimizin inşa edildiği ontolojik verili karşıtlıklara dayanır. Dik duran varlıklar olarak bedenlerimiz, bize içinde konumlandığımız yerlemlerde aşağı ve yukarı asimetrileri için bir model verir; ki bu ikili, sembolik sınıflandırmaların fizyolojik temelini oluşturur. Ön ve arka ayrımı, dünyayı, görebildiğimiz ve manipüle edebileceğimiz dünya ve göremediğimiz ve manipüle edemeyeceğimiz dünyaya ayırır. Aşağı/yukarı, sağ/sol, ön/arka ikili ve karşıtlarının yanında iç ve dış karşıtlarının tarifi oldukça zordur. Bu, özellikle insan bedeninin içinin gizliliğinden gelir. Her ne kadar medikal teknolojiler bedenimizin içiyle ilgili bir görme imkanı sağlıyor olsa da, bizlere bu iç görsellik gösteriliyor olmasına rağmen, bu içselliği farkedemeyiz. Bunun sonucunda hissettiğimiz, adeta bedenimizin içsel işleyişinin otomatikliği gibi birşeydir.

Bedenin özelliklerini içinde ikame ettiğimiz dünya ve çevre üzerinde okumak, Connerton'a (2011: 147-162) göre üç boyutta meydana

gelir: Empatik, Mimetik ve Kozmik. Empatik projeksiyonda, binalar ve diğer topografik özellikler, beden deneyiminin uzantısı olarak ve onun içinde anlaşılır. Burada içsel durumlar cansız nesnelere yansıtılır. Bedensel deneyim içinde algıladığımız tüm durumları, nesnelerle olan ilişkimiz üzerine yansıtırız. Bir binanın içindeyizdir ve bu içindelik algısının kaynağı bedensel deneyimimizin bize verdiği iç ve dış algısından gelir. Mimetik projeksiyonda, empatik olandan farklı olarak bedensel durumların değil; fakat bedensel atıfların yansıtılması söz konusudur. Mimetik projeksiyonda, beden ve parçaları organizasyonel bütünlerin tanımlanması ve belirlenmesinde bir referans sistemi olarak iş görür. Örneğin bu, bir şehrin bir beden ve beden parçalarının organizasyonları açısından düşünülmesidir. Empatik ve mimetik projeksiyondan kozmik projeksiyona geçerken, bir çeşit hafızadan başka bir çeşit hafızaya geçeriz: alışkanlıkları içeren bedensel hafızadan ve yansıtılan mimetik bedensel hafızadan, bilişsel hafızanın açık organizasyonuna doğru geçiş. Kozmik projeksiyon, bir mekan deneyimi kodlamak, bir bilişsel haritalandırma modu için doğanın elementlerini bir leitmotif olarak alınması yoluyla bir hafıza şeması olarak işler.

İnsanın ve bedenselliğinin tüm herşeyin ölçüsü olduğunu belirten Tuan'a (2001: 3436) göre de, eğer temel uzamsal organizasyon ilkelerimize bakarsak, onlar karşımıza iki çeşit gerçeklikte çıkarlar: İnsan bedeninin duruşu ve yapısı ve de insanlar arasındaki ilişki. İnsan, bedeniyle olan dolaysız yakınlığı ve diğer insanlarla olan yakınlığından hareketle uzamı/mekanı organize eder; öyle ki, bu, insanın biyolojik ihtiyaçları ve sosyal ilişkileri ile uyum halindedir. Beden yaşanan bedendir, mekan da insani olarak yapılandırılmış mekandır. Bedenin tüm pozisyon ve konumları uzam üzerine dışsallaştırılır. Bu, insanın kendi bedenleşmiş varlığı nedeniyle ve yoluyla mekan üzerine bir şema empoze etmesidir.

Tuan (2001: 37-46), insanın en temel bedensel pozisyonlarının dik durmak ve eğilmek olduğunu belirtir. Buna göre, insan kendi insani tam duruşunu ancak dik durduğu zaman varsayar. Durmak sözcüğü diğer pek çok bağlantılı kelimeye kaynaklık eder ve hepsi de başarmayı ve düzeni ima eder. İnsan bedeninin şekli ve duruşu da uzamı ön-arka ve sağ-sol olarak tanımlar. Ön görseldir. Ön uzam görülebilir oluşu nedeniyle aydınlatılmış niteliğe sahiptir; arka uzam ise karanlıktır. Hareketli varlıklar olarak, bizim deneyi-

mimiz içinde ön ve arka birincildir; sağ ve sol ise ikincildir. Yürüyen bir kişi açısından öne doğru yürürken sağ ya da sola dönmek bir kesintiye neden olur; ancak bu yönlerden birine dönüldüğünde her zaman yine ön ve arka söz konusudur. Sağ kutsal gücü, tüm etkili aktivitelerin ilkesi ve iyi ve de geçerli olan herşeyin kaynağı olarak görülür. Sol ise, profan olanı, saf olmayanı, keyfekeder olanı temsil eder. Çinliler ise sağ ve sol algısı konusunda istisna teşkil ederler. Her ne kadar çoğu Çinli sağlak olsa da olumlu kabul edilen taraf sol'dur. Temel sınıflandırma sistemi olan yin ve yang'da sol taraf olan yin eril olana, sağ taraf olan yan ise kadına aittir.

Bütün olarak değerlendirildiğinde bu bölümde ortaya koymaya ve vurgulamaya çalıştığımız, aklın, düşüncenin, metaforların, anlamın ve kültürel sınıflandırma şemalarının tümünün bedenselliğe ve bedenleşme deneyimine dayandığıdır. Bunlardan hiçbiri beden ile bir karşıtlık ilişkisi içine konulamayacakları gibi bedenden ayrı soyutlamalar olarak görülemezler. Düşünmek ve anlamlandırmak gibi son derece soyut bir boyutta gerçekleştiğini düşündüğümüz süreçler, yalnızca ayrıştırılamaz bütüncül bedenleşme deneyiminin boyutlarıdır. Bedenleşme deneyiminin düşünceye, duyguya, harekete ve anlama ayrıştırılması ancak analitik düzlemde mümkün olan; ancak deneyimsel akış içinde fenomenolojik gerçekliği olmayan bir şeydir. Bu genel çerçeve deneyim merkezli bir bedenleşme ve bedenleşme deneyimine dayalı bütüncül bir kültür teorisinin bir bileşeni olmak zorundadır. Bu yaklaşım açısından kültürün bileşenlerinin materyal, düşünsel, inanç nitelikli, duygusal ve kinestetik olarak ayrıştırılması yalnızca analitik düzlemde geçerli olabilir. Son dönemlerde kültür bir şey, bir metin, bir motif olarak tanımlanmanın ötesinde bir performans olayı, eylemi ve süreci olarak tanımlanmaktadır. Bu yaklaşım önceki yaklaşımlardan daha bütüncül bir kültür bakışı sağlamakla birlikte, performansı oluşturan eylemler ve ortaya çıkan metin hala odak noktasındadır. Performans, olay, süreç ve eylemler üzerine odaklanır; burada katılımcılar ya sesszilikleri ölçüsünde bağlamsal bir faktördür ya da performans eylemini icra etmeleri yönüyle eylemin failleridir. Beden, bu bağlamda eylemlerin icarasal boyutuna katkı sağlaması bakımından bir araçtır. Aslında performans bütüncül bir bedenleşme deneyimi olarak ele alınırsa, performans yalnızca bedensel eylemler ve sözel dokunun ortaya çıkan bir metni olmaz; bunun yerine kültürel söylemin

ve kalıplaşmış özelliğe sahip pratiklerinin katılımcıların kişisel bedenleşme deneyimleri çerçevesinde durumsal bağlam içinde nasıl algılandığını, anlamlandırıldığını, duyumsandığını, hissedildiğini, sorgulandığını ya da onaylandığını ve en önemlisi kişisel deneyimlerle nasıl bütünleştirildiğini bizlere gösterir. Performanslar nötral olaylar değillerdir; onun yerine her durumda kişisel bir subjektivite tarafından belirlenen bedenleşme deneyimleridir. Dolayısıyla kaynak kişiler ya da kültürün icracıları, bizler için kültürel söylemin ve onun ortaya çıkardığı partiklerin uygulayıcıları olmaları bakımından değil; fakat bu söylem ve pratiklerin sorgulama ya da onaylama içeren fenomenolojik-deneyimlenen boyutları ile ilgili bir görü sağlamaları açısından önemlidirler. Bu bağlamda kültür bilimi olarak folklor içinde, performans içinde bedenin araçsallığını ve sembolik temsil yüzeyini öne çıkararak bir beden folkloru olduğu yönündeki iddialar, performansın fenomenolojik boyutlarını öne çıkaran deneyim merkezli bir yaklaşım ortaya konmaksızın, yalnızca disipliner bir temellük çabası olarak kalmaya mahkumdur. İlaveten, beden konusunun folklor disiplini içinde bir araştırma konusu haline gelmesi ile ilgili gelişmeler dışarıda tutulacak olursa, "beden folkloru" terimi, folklorun inanç, düşünce, duygu, hareket folkloru olarak ayrıştırılabileceği imasını güçlendirir. Halbuki folklor tüm bu unsurların bağlamsal korelasyonu ve örümlenmesinin süreci ve sonucudur. Folklorun icracıları, icranın bir bölümünde düşünen, sonra hareket eden ve sonra da duyumsayan kişiler değillerdir. Gözlemci açısından ortada kinsetetik bir hareket söz konusu olabilir; ancak bu, icracının yalnızca kinestetik olarak bedenleştiği anlamına gelmez. Ortaya çıkan yalnızca kinestetik bir eylem gibi görünse de, fenomenolojik düzeyde bu eyleme eşlik eden düşünsel, duyumsal ve duygusal bir bedenleşme deneyimi söz konusudur. İşte tam bu noktada, folkloristlerin harici gözlemle birlikte kendi bedenleşme deneyimlerini folklorik performans ve deneyimin anlaşılması için işe koşmaları gerekmektedir. Çünkü folklorik unsurlar yaratıcıları ve icracıları tarafından yalnızca sözel aktarım ve taklit yoluyla öğrenilmez. Hatta bazı unsurların nedenselliği ve anlamı bu kişiler açısından sözlü yolla aktarılabilecek şeyler değillerdir. Ritüel ve beden ilişkisi bölümünde vurguladığımız gibi, ritüellerin etkisi, onları icra edenler açısından başka bilme, idrak etme ve duyumsama imkanlarından öte, yalnızca ritüel pratiklerin bedensel olarak deneyimlenmesi imkanı vermeleriyle ilişkilidir.

Sonuç olarak, kültür, deneyimsel bağlamlarıyla birbirinden ayrılan özgün, eşsiz bütüncül bedenleşme deneyimlerinden oluşur. Beden bu noktada yalnızca düşüncenin eylem olarak dışavurulmasını sağlayan bir araç ya da sembollerin yüzeyinden okunabileceği bir temsil ekranı değildir. O, kültürel deneyimin yerlemi ve deneyimin çoklu boyutlarının etkileşimsel temelidir.

Bütüncül Bir Bedenleşme ve Kültür Yaklaşımının Temeli Olarak Deneyim

Deneyim nosyonu, her ne kadar Batı felsefe geleneği içinde subjektivite ile eşitlenerek akıl yoluyla elde edilen rasyonel bilgi ile karşıtlık içinde olumsuzlanmış olsa da, deneyim gerçeklik algımızın dayandığı yegane kaynak ve çerçevedir. Deneyim, tıpkı bedenlerimiz gibi, olmadığını ya da olmaması gerektiğini iddia etmemizle ortadan kalkan ve yokluğa karışan bir seçim meselesi değildir. Deneyim, bizim yaşama, gerçekliği algılama, onu adlandırma, anlamlandırma ve duyumsama modumuzdur. Bizler her ne kadar objektivite sağlamak adına deneyimlerin yerine olay, oluş, süreç, durum vb. gibi terimler kullanarak gerçekliğin nötral bir algılanma boyutu olduğunu ileri sürmek istesek de; ister gözlemleyen ister gözlemlenen konumda, ister üzerinde çalışılan ya da çalışan kişi olalım, bizler için her durum deneyimseldir.

Bedenin tarihsel süreçlerde maruz kaldığı olumsuzlama, indirgeme ve kapı dışarı edilme serüveni, aynı zamanda deneyimin de tarihsel serüvenini gözler önüne sermektedir. Bu serüven içinde beden aklın karşısına konulurken; deneyim duygulardan, duyumlardan ve her türlü subjektif anlamdan uzak olduğu iddia edilen objektif gözlem, bilişsellik ve rasyonel idrakin karşısında engelleyici, bozucu, tahrif edici ve taraflı ilan edilmiştir. Bu bağlamda ilginç olan, temel ve sayısal bilimlerden farklı olarak sosyal ve beşeri bilimlerin de bu söyleme göre teorik ve metodolojik yaklaşımlarını ayarlamış olmalarıdır. Tıpkı temel ve sayısal bilimler gibi, gerçekliğe katıksız nötral bir metod, bakış açısı ve konumdan ulaşmak isteyen sosyal bilimler açısından bu, evrensel bir insani gerçekliğin olduğu, araştırmacının buna objektif araçlara ve yöntemlerle ulaşabileceği ve belki de en önemlisi araştırma sürecinin zamanın ve uzamın dışında bağlamsal parametrelere göre biçimlenmeyen, araştırmacının adeta orada olmadığı, bedenleşme ve deneyim dışı bir şey olarak görülmesi eğilimini getirmiştir.

Deneyim nosyonuna kaybettiği itibarının geri verilmesi ve geleneksel rasyonellik ve objektiflik söylemlerinin yerle bir edilmesi, büyük oranda James Williams ve John Dewey'in pragmatist yakalaşımlarının ve çalışmalarının katkısıyla gerçekleşmiştir. James ve Dewey'in deneyim teorisi, bu bağlamda bizim için gerekliliğini savunduğumuz bütüncül bir bedenleşme ve kültür yaklaşımının en önemli hareket noktasını ve ilham kaynağını oluşturmaktadır. Çünkü James ve Dewey yalnızca bir deneyim teorisi ortaya koymaz; fakat aynı zamanda deneyimin dolaysız bir bedenleşme olduğunu gösterir.

Deneyim ile ilgili yaklaşımlarının bileşenlerinden söz etmeden önce, Dewey'in geleneksel felsefenin deneyime nasıl darbe indirdiği ile ilgili tespitlerinden başlamak oldukça önemlidir. Çünkü, bu tespitlerinde Dewey, genel olarak bilimin ve özelde felsefenin nasıl önce insani deneyimi analitik olarak parçaladığını ve günümüzde ise tekrar bunu nasıl bir araya getirmeye çalıştığını vurgular. Gerçekten de durum aynen böyledir; zira fenomenolojik düzeyde deneyim bir bütünsellik olarak yaşantılanır ve deneyimin parçalanması bilimsel bir çabanın ürünüdür. Geçmişte bilim, deneyimi ve bedeni parçalayarak anlamaya çalışmıştır; şimdi ise, bu çalışma da dahil olmak üzere bedenleşme deneyimi ile ilgili yapılan tüm çalışmaların ortak çabası parçaların birleştirilerek aşırı soyutlanmış olan teorinin fenomenolojik zemine ayaklarının basmasını sağlamaktır.

Dewey'e göre, geleneksel felsefe açısından deneyim bize zorunlu hakikati, yani akıl tarafından kanıtlanmış kesin bilgiyi vermez. Bu yüzden deneyim hakikatle düşünce arasındaki perdedir. Deneyim, düzenin karşısında kaosu temsil eder. Felsefenin bu kaosun üstesinden gelme yolu, deneyimi teoride parçalamak, suni ayrımlar yapmak, bu ayrımları deneyimin özü sanmak ve soyutlamaları deneyimde aramak, tekrar birleştirmeye çalışmak olmuştur. Deneyimin pratikte iç içe olan unsurları teoride ayrıştırılarak deneyimin bütün alanlarında düalist yapılar inşa edilmiştir. Deneyimin kendisinde olmayan bu suni ayrıştırmalar beraberinde pek çok suni problem ortaya çıkarmıştır. Filozoflar önce yapılan düalist ayrımların sadece deneyimi anlamak için bir araç olduğunu unutup onların varlığın kendisindeki ayrımlar olduğunu varsaymışlar, daha sonra bunla-

rın pratikte nasıl birleşeceklerini tartışmaya başlamışlardır (Dewey 1988; Çıtır 2014).[45]

Felsefe, Dewey'e göre, deneyim hakkında yaptığı teoriyi deneyimi anlamak ve onu yeniden düzenlemek için bir araç olmanın ötesinde varlığın yerine geçirir. Somut dünyadan bağımsız, olmasını istediğimiz bir dünya inşa etmek ve bu inşa edilen dünya somut dünya ile örtüşmediğinde suçu somut dünyanın kendisinde bulmak kaçınılmaz hale gelir. Bu durum teorinin pratiğe değil, pratiğin teoriye hizmet etmesidir (Dewey 1988: 35; Çıtır 2014: 197).

Dewey açısından felsefenin deneyimle ilgili ilk hatası, onu bir bilgi problemi olarak ele almasıdır. Bu, Dewey açısından felsefenin ayartısı olarak bilginin nesnelerini gerçek nesnelere eşitlemektir. Onlara göre, bilgi, soyutlanmış özne ve bu öznenin harici dünya ile ilişkisini ifade eder. Özne, zaman ve mekandan soyutlanarak ve onların etkisinden kurtularak varlık hakkında hüküm verebilme gücüne sahiptir. Dewey, bu bilgi anlayışını "seyirci bilgi görüşü/spectator view of knowledge" olarak adlandırır. Felsefenin ikinci hatası ise, katıksız entellektüelizmdir; pratik ve eylemden ziyade düşünce ve teorinin kutsanmasıdır. Bu noktada Dewey sert bir eleştiri yöneltir ve tarihsel entellektüelizmin düşünceyi ifade etmenin sosyal ve fiili güçsüzlüğünü telafi etmek adına inşa edilmiş dengeleyici bir doktrin olduğunu belirtir. Şartlar tarafından engellenenler ve bilgilerini olayların gidişatını belirlemekte etkili bir faktör olarak kullanmakta aciz olanlar fazlasıyla kutsal olan bilmenin değişim ve pratik şeylerle kirletildiği düşüncesinde bir sığınak ararlar. Onlar bilmeyi ahlaki açıdan sorumsuz bir estetizme dönüştürürler (Dewey 1983: 147; 1998: 27, 56; Çıtır 2014: 198, 200).

William James ve John Dewey'in inşa ettikleri deneyim teorisi ortak bileşenlere sahip olsalar da, James Amerikan Naturalist Deneyim Fenomenolojisinin öncüsü olarak görülür; nitekim Dewey, James'in yaklaşımının potansiyelini farketmiş ve kendi yaklaşımında genişletmiştir.

[45] Geleneksel felsefenin somato-fobik bir temeli olduğunu vurgulayan Grosz'a (1994: 126) göre felsefe aşkın bir konumda şeyler ve kavramlar üzerinde bir yansıtma değildir; felsefe, şeyleri yapan, öteki pratikleri geçerli kılan ya da onlara meydan okuyan, şeylerin olmasına izin veren ya da onların meydana gelmesini engelleyen bir pratiktir. Felsefe, bedensel harekete geçiricilerin bir ürünüdür. Bedenler, organlarının itkilerinin ve süreçlerinin bir sonucu olarak inanç ve bilgi sistemlerini yapılandırır.

William James'e göre, gerçek olan herşey bir şekilde deneyimlenebilir olmak zorundadır ve deneyimlenen her şey bir şekilde gerçek olmak zorundadır. Gerçeklik yalnızca rasyonel olarak işleyen bir süreç içinde değil; fakat her tür deneyim içinde karşılaştığımız ve temas kurduğumuz bir şeydir (James 1943: 159-160).

James'in yaklaşımının anahtar nosyonu, "dolaysız-saf deneyim/ immediate experience"dir. Bu nosyon eşzamanlı olarak iki imada bulunur: Deneyim bir akış ve devamlılık arzeder ve bu akış içinde algılar ve izlenimler atomistik parçalanmaya maruz kalmazlar; saf deneyim, öznenin, nesnenin şu ya da bu ayrışmanın ortaya çıkmadığı naif bir dolaysızlık ve doğrudanlıktır. James'in bu bağlamda kastettiği saf deneyim, akıl ve bedenin, mental ve fizikselin ayrışmaması ve bütüncüllüğü bağlamında saflık ortaya koyar.

Marthur'a (1971: 133) göre, James'in anatomi, fizyoloji, tıp ve evrimsel biyolojideki çalışmaları onu doğal bedeni ciddiye alması yönünde teşvik etmiş ve bedene hem psikoloji hem felsefe içinde merkezi bir yer vermesini sağlamıştır. James, sıklıkla dolaysız deneyimin hissedilmesinden söz eder ve bu duyumsama-hissetme bedensel bir temele sahiptir.

Deneyim, bu bağlamda James için tüm duyumsanabilir doğalar için kollektif bir isimdir. Ona göre, şeyler ve nesnelerle olan etkileşimimiz içinde, nesneler etki yaratan nitelikler kazanırlar/edinirler. İşte şeylerin bu atıfları, yani tehlikelilikleri, güzellikleri vs.dir ki; dikkatimizi celbeder. Doğa ile olan etkileşimimiz içinde, bu atıflar bizim nesnelere verdiğimiz vurgulardır; çünkü, nesne empatik olabilmesi için, anlamını ifade ettiği spiritüel gerçek ne olursa olsun, bizim üzerimizde nefes ve kalp atışının tansiyonu ve tonunda, içsel ve vasküler eylemde değişmeler gibi bedensel etkiler yaratır (James 1943: 150).

Marthur'un (1971: 51, 63) değerlendirmesine göre, James hiçbir zaman natüralizme dayanan bakışını yitirmemiştir ve o, duyu deneyimi ile duyu nesnelerinin bilgisini tüm bilgi ve gerçeklik için bir prototip ve paradigma olarak görmüştür. Hatta fiziksel, dinsel ve mistik deneyimler bile, zorlayıcı nitelikleri ile duyu-deneyim karakterine sahip olmaları ölçüsünde yalnızca otantik olarak addedililirler. Ayrıca James'in Husserl'dan farklı olarak nesnelerin yalnızca yönelimsel olmadıkları fakat gerçek nesneler olduklarına dair ısarı

ve tüm deneyimlerde bedenin rolü üzerine yaptığı vurgu, onu subjektivist fenomenolojik açmaz içine düşmekten kurtarmıştır.

James'in yaklaşımının genel çerçevesine göre, deneyimleri onları hissettiğimiz şekilde almalıyız; kendimizi deneyimle ilgili soyut konuşma ile allak bullak etmemeliyiz. Gerçek her durumda bir ilişkidir; insani olmayan gerçekliklerle ilgili fikirlerimiz değildir, yerine duyumsal parçalarına göre deneyimimizin kavramsal parçalarıdır. Burada en bilişsel ilişkilerin bile dolaysız bir hissi vardır. Deneyimleri bağlantılayan ilişkilerin kendileri deneyimlenmiş ilişkiler olmak zorundadır ve deneyimlenen herhangi bir ilişki, sistem içindeki herhangi bir şey kadar gerçek sayılmak zorundadır (James 1943: 42, 48).

Dewey'in pragmatizmi de James gibi, deneyimin dolaysızlığını ve bütünlüğünü esas alır. James'in yaklaşımı içinde "saf deneyim" olarak tanımlanan bu dolaysızlık, Dewey'de yansıtma öncesi, başlıca ve temel oluşu ifade eden "primary" deneyim olarak karşımıza çıkar. Deneyimin bu özelliği onun hem önceliğini hem de ayrıştırılamazlığını ima eder. Deneyim, ontolojik olarak bir bütündür ve bizim bu deneyimden yaptığımız soyutlamalar analitik ayrıştırmalardır. En yalın ifadesi içinde Dewey'e (1929: 8, 11) göre deneyim, eylem, materyal, özne ve nesne ayrışmasının meydana gelmediği oluştur; analiz edilmemiş totalliktir Nesneler deneyimden izole edildikleri zaman, deneyimin kendisi deneyimleme sürecine indirgenir. Buradaki absürdlük, deneyimlenenin doğanın şeyleri değil, kendinden menkul bir deneyimlemenin kendisi oluşudur. Bu da beraberinde 17.Y.Y. ile birlikte ortaya çıkan ve deneyim kavramını, bütünüyle fiziksel nesneleri ve gerçekliği içine alan doğa karşısında subjektif özel bilincin konulmasını getirmiştir.

Dewey'in (1983: 129) anlayışına göre, deneyim canlı organizma ve değişen çevre arasındaki aktif etkileşimin ürünüdür. Bu etkileşim çerçevesinde deneyim, insanın çevre içinde yaptıkları ve bu yaptıklarına çevre tarafından verilen reaksiyon sonucunda insanın maruz kaldığı şeyler bütünüdür. Dewey'in bu dinamik ilişki içinde önemsediği ilk bileşen doğa, ikincisi de organik bedendir.

Dewey (1929) için doğa, insan varoluşundan ve deneyiminden evveldir. Fakat deneyim ya da deneyimlenen durumlar yalnızca doğanın doğasına girmenin ve onu keşfetmenin pencereleridir. Bu bağ-

lamda deneyim hem doğanındır hem doğanın içindedir. Deneyim doğanın doğasını ortaya koymaya muktedirdir. Deneyim, insanı doğadan ayıran bir perde değildir; onun yerine deneyim doğanın kalbine devamlı olarak daha derine nüfuz etme yoludur. Bu noktada önemli olan deneyimlenen şeyin deneyim değil; fakat doğa, taşlar, hayvanlar, hastalıklar, sağlık, ısı vb. olmasıdır. Belirli şekillerde etkileşen şeyler deneyimdir. Tüm bu nedenlerden dolayı deneyim doğaya uzanır; bir derinliği, bir genişliği ve sonsuz esnekliği vardır. Bu esneklik çıkarımı inşa eder.

Organik beden, Dewey (1929) için deneyimin çevre ile etkileşim halinde olan boyutudur. Ona göre beden, doğanın fiziksel potansiyellerinin ve aklın potansiyellerinin en yüksek gerçekliğidir. Madde ya da fiziksellik, belirli etkileşim düzeyinde meydana gelen olayların karakteridir. Kendileri bir olay ya da varoluş değildir. Dolayısıyla aklın özü, maddenin varoluşa işaret etmesi yanlış bir inanıştır. Aklın bedeni kullanması ya da bedenin bir akla sahip olması gerekliliği meselesi, bitkileri yetiştirirken bir adamın toprağı kullanması meselesi gibidir. Organik yaşamı ve aklı, doğayı yaşamdan ve akıldan ayırmadan, ayıramayız.

Dewey'in yaklaşımı içinde tüm düşünceler durumsal, bedenleşmiş ve değer bağımlıdır. Ona göre en büyük illüzyon, aklı bedensizleşmiş, düşünmenin aşkın, mantığın ise saf bir form olduğunu düşünmektir. Akla atfedilen herşey, organizmanın çevre içinde hayatta kalma mücadelesi içinde olduğu bir sürecin parçası olarak ortaya çıkar. Dewey, aklın deneyim içindeki rolünü anlamada pragmatizmin sağladığı imkanı göstermek için bir örnek üzerinden ampirizm, idealim ve pragmatizmi karşılaştırır. Buna göre, idealizmdeki akıl, kendi kendine tuzak hazırladığının farkında olmaksızın çok düzenli ve sistemli bir şekilde ağını ören örümceğe benzer. Ampirizmde akıl, gücü yettiği oranda önüne ne gelirse toplayan ve onları anlamsız bir şekilde yığan bir karıncaya benzer. Pragmatizmde ise akıl, birçok çiçekten besin alarak onu bala dönüştüren bir arıya benzer (Dewey 1983: 96-97; Çıtır 2014: 202).

Dewey'e (1929) göre bilgi ve soyutlama her durumda deneyimden yükselir ve deneyimden sonra gelir. Bu açıdan dolaysız deneyim ve yansıtıcı deneyim arasında önemli bir ayrım söz konusudur. Dolaysız-doğrudan deneyim doğal varlığı doğrudan yakalamaya muktedirdir. Ancak ne zaman ki, dolaysız deneyim belirli bir amaç için

belirli bir bağlama konulur işte o zaman yansıtma nesneleri ortaya çıkar. Bilim ve felsefenin nesneleri bu bağlama aittir.

Dolaysız deneyim ve yansıtma arasına bir ayrım koyarak Dewey, pragmatik yaklaşımın deneyimle ilgili anahtar söylemi olarak, deneyimin nitel birliği ve ayrıştırılamazlığının altını çizer. Görüldüğü gibi ayrıştırma, deneyim sonrası analitik bir işlemdir. Bu nokta, bütüncül bedenleşme deneyimi yaklaşımı bağlamında oldukça önemlidir. Çünkü, Dewey'in bu bütüncüllük niteliği ile kastettiği şey, deneyimin ne yalnızca entellektül, ne organik, ne duygusal ne de uygulayımsal olmayıp; tüm bu bileşenlerin eşzamanlı durumsal örülümü ve etkileşimi olmasıdır. Dewey'e (1934/1980) göre, bu bütünlük içinde duygusal safha parçaları tekil bir birlik içinde birleştirir; entellektüel, deneyimin bir anlamı olduğunu belirtir; pratik ise organizmanın çevresindeki olaylar ve nesnelerle etkileşim içinde olduğunu belirtir. Dewey'in bu birlik içinde duygulara vurgu yapması, bedenleşme deneyiminin ihmal edilmiş boyutunun vurgulanması bağlamında oldukça önemlidir.

Duyguların deneyimin niteliğini belirleyip etkilediğini belirten Dewey'e (1934/1980: 41-42) göre, deneyim en yalın ifadesi içinde duygusal bir birliktir. Duygular kendinden menkul birlikler ve varlıklar değillerdir. Deneyimler her zaman duygusal niteliktedir; ancak bu noktada dikkat edilmelidir; çünkü deneyimin içinde duygular diyeceğimiz ayrı şeyler yoktur. Bu bağlamda duygular, çevreleri içinde olaylara ve nesnelere iliştirilen niteliklerdir. Duygusal durumlar ilişkisel süreçlerdir. Duygusal niteliğin ortaya çıkması için bir organizmanın çevre ve çevre içindeki nesneler ve olaylarla etkileşime girmesi gerekir.

Deneyim ile ilgili tüm bu görüşleriyle birlikte, bizce, bedenleşme deneyimine dayalı bir kültür yaklaşımı açısından, Dewey'in deneyim teorisinin en önemli katkısı, deneyimin durumsallığı ve bağlamsallığına vurgu yapmasıdır. Bu vurgu, bizim açımızdan, hakim yaklaşım içinde kültürün durumsal ve bağlamsal performanslar olarak tanımlanması; ancak bu performansın analizinde çoğunlukla eylemlerin ve sözel icranın merkeze konularak, hem bedenin yalnızca bir eylem aracına indirgenmesi hem de bedenleşmenin ve performansın diğer duyumsal ve duygusal feneomenolojik boyutlarının göz ardı edilmesi bağlamında önemlidir. Performans olayı, süreci ya da eylemleri yerine, doğrudan kültürel ya da fol-

korik deneyimler dememiz kuşkusuz hakim paradigma açısından kabul edilir olmayacaktır. Çünkü bu noktadaki ilk itiraz, yaşamın sürekli bir deneyimsel akış olması nedeniyle deneyimler arasındaki ayırıcı sınırların nasıl çekilebileceği olacaktır. İşte tam bu noktada Dewey'in deneyimin bağlamsallığı ile ilgili teorik çerçevesi oldukça işlevselidir.

Dewey'in (1929, 1934/1980, 1982) deneyim tanımına göre, deneyim her zaman canlı bir organizma ve değişen doğal ve sosyo-kültürel çevre arasındaki etkileşimin ürünüdür. Bu, deneyimin genel bağlamıdır. Bununla birlikte her deneyimi belirleyen ve şekillendiren durumsal bileşenler söz konusudur. Bu durumsal bağlam, psikofiziksel organizmayı ve belirli çevresel nesne ve olayları içine alan tekil bir bütündür. Her zaman deneyimleri tanımlayan içinde bulundukları durumlardır. Dolayısıyla aslında ortada deneyim değil; bir ve belirli bir deneyim vardır. Bir deneyim, kendisine adını veren "nüfuz edici bir niteliğe" sahiptir. Deneyimin bu birliğini sağlayan nitelik bütün olarak bir durum biçiminde deneyime ve duruma niteliğini veren ve deneyimin oluşturucu parçalarının çeşitlenmelerine karşı onu tanımamızı sağlayan tekil bir niteliğe sahiptir. Bu nitelik ne tek başına duygusal ne eylemsel ne de entellektüeldir. Bu ayrıştırmalar ancak deneyimden sonra yansıtma sürecinde yapılabilir.

Bu bağlamda, nüfuz edici nitelik, hem durumsal parametrelerce belirlenmesi ve hem de onlar arasındaki etkileşimin bir sonucu olarak ortaya çıkması bakımından bir deneyimi bir başka deneyimden ayıran şeydir. Kültürel performanslar açısından düşündüğümüzde bu formülasyon, bir performansı bir başka performanstan ayıran ancak ne tek başına eylemlerden, sözel ifadelerden, ne de durumsal koşullardan oluşmayan; onun yerine tüm bu bileşenlerin eşzamanlı etkileşimiyle ortaya çıkan nitelik olarak anlaşılabilir. Bu noktada hem performans hem deneyim nosyonu, performansın ve deneyimin durumsal bir bağlamda ortaya çıkan ürünler olmaları açısından ortaklık taşırlar. Farklılık ise, performansın ve deneyimin kurucu bileşenlerinde ortaya çıkmaktadır. Her ne kadar performans teori indirgemeciliğe karşı bir yaklaşım ortaya koysa da, bir performans metin, sözel doku, icra eylemi ve bağlam bileşenlerinden meydana gelmez yalnızca. Performansın fenomenolojik boyutları vardır ve bu boyut yalnızca kültürün icra edilmesini değil; fakat onunla birlikte, kültürün düşünsel, duygusal, duyumsal, kineste-

tik, sembolik ve en önemlisi kültürün söz konusu icra içinde temsil ettiği söylemin sorgulanma, kabullenilme ve kişisel deneyimlerle bütünleştirilme boyutlarını içine alır ve önemser. Öyle görünmektedir ki, bilimsel söylemin ürünü ve yapılandırması olan ve aslında deneyimlenen yaşamdan soyutlanarak elde edilen "geleneksel performans" nosyonu, kendi bilimsel işlevini ve kültürün hakim söylemini sürdürmek adına, performansların kişisel deneyimlenme boyutlarını, tıpkı Kartezyen düşüncenin bedensel duyum ve duyguları rasyonel bilgiyi bozuma uğrattığı iddiasında olduğu gibi, saf dışı bırakmıştır. Her ne kadar performans teori her performansın durumsal olarak ortaya çıkan orjinal ve özgün bir süreç ve sonuç olduğunu ortaya koymuş olsa da, bizce bu noktada özgünlük ve orjinallik yalnızca durumsal faktörlerin farklılığından ya da icracıların bu farklılıklara göre söylem ve eylemlerini yeniden yapılandırmasından kaynaklanmaz. Performansa özgünlüğünü veren, yapısal ve bağlamsal farklılaşmalarla birlikte ve onlardan ziyade, katılımcılar açısından durumsal olarak kendine özgü düşünsel, duygusal, duyumsal ve kinsetetik bütüncül bir bedenleşme deneyimi olarak yaşantılanmasıdır. Bu da, Goffman ve Butler'ın sözünü ettiği, performansın performatif gücünün dayandığı noktadır. Performansın performatif gücü de şu imada bulunur ki; performansın icrası ve yapısal görünümü her zaman onun temsil ettiği söylemin deneyimsel karşılığı değildir. Performans ona baktığımızda tüm boyutlarını görebileceğimiz bir dışavurum değildir. Performans ona katılan her bireyin kişisel deneyimidir; bu nedenle de belirli bir performanstır. Bu noktada yine de kalıplaşmış unsurların performanslar arasında okunabileceği söylenebilir. Bu doğrudur; ancak bu noktada sözlü tarih ve yazılı tarih arasındaki nitel farklılığı hatırlatmalıyız ve sözlü tarihi insanlık durumuna daha yakın kılan özelliğinin tam da sıradan bireylerin yazılı tarih tarafından ululanan büyük oluşları, kabulleri ve meydan okumalarıyla, duyguları ve duyumlarıyla nasıl deneyimlediklerini göstermesi olduğunu görmeliyiz. Kültürel yaratıcılıktaki kişisellik derecesi yalnızca kültürel unsur, metin ve eylemlerin yaratım ve icrasına katılan görünür bir farklılaşma açısından görülmemelidir. Kişisellik derecesi, bu eylemlere eşlik eden bütüncül bedenleşme deneyimi olarak düşüncelerde, duygularda ve duyumlarda görülmelidir. Sözünü ettiğimiz tüm bu gereklilikler, yaşam deneyimini yansıtan ve ona işlevsel katkı sağlamak isteyen bir kültür yaklaşımı için önemlidir. Feminist, eşitlikçi ve be-

denleşmiş bir kültür yaklaşımı içinse bunlar bir gereklilik değil; bir zorunluluktur.

Deneyimin performans teori ile bütünleştirilmesi teşebbüsü aslında kültür teorisi içinde yeni ortaya çıkan bir durum değildir. Deneyim olmaksızın kültürel analizin insani temellerini kaybedeceği anlayışı doğrultusunda, Edward Bruner ve Victor Turner'ın öncülüğünde önemli folklorist ve antropolog uzamanların katkılarıyla hazırlanan *The Anthropology of Experience* (1986) adlı çalışma, sözünü ettiğimiz bu bütünleştirme teşebbüslerinin belki de en önemlisidir. Bu çalışma deneyimin, kültürel analizin bir bileşeni olması gerektiği vurgusunu öne çıkarması bakımından önemli bir teorik girişimdir. Ancak, çalışmayı oluşturan yazıların ortaya koydukları genel teorik yaklaşım ve çıkarımlar bütün olarak değerlendirildiğinde, çalışmanın deneyim nosyonunu açıklamak ve öncelemekten ziyade, bu nosyonun performans yaklaşımının temellük edilmiş başat bir kavramı haline getirilmesine daha çok katkı sağladığı görülür. Detaylı bir şekilde göstereceğimiz gibi, çalışmanın teorik serimini oluşturan başlangıç yazılarında her ne kadar yazarlar deneyimin önemini ve kültürel analize sağlayacağı katkılarını vurgulamış olsalar da; bu vurguların devamında çalışmada çoğunlukla deneyimin erişilmezliği nedeniyle kültürel analizin her durumda kültürel dışavurumları hareket noktası yapması gerektiğinden söz edilmiştir. Çalışmanın genel olarak ortaya koyduğu sonuç, her ne kadar kültürün deneyimlenen boyutları eşsiz anlayışlar ve bilgiler içeriyor olsa da, biz kültür bilimcilerin bu deneyime ulaşma imkanı yoktur; bu nedenle kültürü anlamak istiyorsak, bu deneyimlerin kültürün üyeleri tarafından nasıl dışavurulduğuna, çalışmanın vurguladığı dışavurum olarak anlatılara bakmalıyız. Bu söyleme göre, bizce çalışmanın başlığı deneyim antropolojisi yerine "anlatıların antropoloji" olmalıdır; böylece en azından teorik çerçevenin hangi nosyonu ele aldığı anlaşılabilir.

Bu çalışmaya daha yakından baktığımızda, karşımıza ilk olarak Edward Bruner'in deneyimin ne olduğunu açıkladığı ve önemine vurgu yaptığı yazısı çıkmaktadır. Bruner (1986: 4-5), önce deneyim antropolojisinin ve deneyimin neleri içerdiğini açıklar. Buna göre, deneyim antropolojisi, bireylerin gerçekte kültürlerini nasıl deneyimledikleri, yani, olayların bilinç tarafından nasıl algılandığı ile ilgilenir. Her zaman ilk gelen deneyimdir. Yaşanan deneyim, dü-

şünce ve arzu, sözcük ve imge olarak, birincil gerçekliktir. Deneyim, davranış kavramının eşiti değildir. Davranış, bir başkasının eylemlerini tarif eden harici bir gözlemciyi ima eder; sanki biri olaya şahit imiş gibi ve aynı zamanda bir kişinin yapageldiği standardize edilmiş bir rutini ima eder. Deneyim daha kişiseldir; aktif bir kendiliğe, yalnızca eyleme dahil olan değil fakat aynı zamanda eylemi şekillendiren bir insana gönderme yapar. Bizler deneyime sahip olabiliriz fakat bir davranışa sahip olamayız; bizler başkalarının davranışını tarif ederiz fakat kendi deneyimimizi karakterize ederiz.

Bruner'e göre, deneyimle ilgili zorluk, yalnızca kendi yaşamımızı deneyimleyebilmemizdir. Bizler hiçbir zaman başkasının deneyimini bütünüyle bilemeyiz. O zaman bireysel deneyimin sınırlandırmalarının üstesinden gelebilir miyiz? Bu noktada Bruner, Dilthey'in cevabını devreye sokar ve ondan hareketle asıl vurgulamak istediği meseleyi açıklar.

Dilthey'e göre, "bizler dışavurumları yorumlayarak deneyimin dar alanını aşarız". Bruner'e göre, burada Dilthey yorumlama ile anlamayı, yorumlamayı ve hermenötik metodolojisini kastetmektedir; dışavurumlar ile de temsilleri, gösterimleri, performansları, nesneleştirmeleri ya da metinleri kastetmektedir. Victor Turner'ın (1982: 17) da belirttiği gibi, dışavurumlar başkalarının deneyimlerinin enkapsülasyonudur, ya da yaşanan insan deneyimlerinin billürlaşmış salgılarıdır (Bruner 1986: 5).

Bruner'e (1986: 9-10) göre, deneyimlerin yorumlanması her zaman iki düzeyde gerçekleşir: çalıştığımız insanlar dışavurumsal formlarda deneyimlerini yorumlar ve bizler saha araştırmamız yoluyla bu dışavurumları başka antropologlar için yorumlarız. Bizim antropolojik üretimlerimiz, onların hikayeleri hakkında bizim hikayelerimizdir; bizler, insanlar kendilerini yorumlarken, insanları yorumlarız. Bu bağlamda, kültürün çalışılmasına dışavurumlardan başlamanın avantajı, analizin temel birimlerinin yabancı bir gözlemci olarak antropologdan ziyade insanlar tarafından kurulmasıdır. Dışavurumlara yoğunlaşmak, sürekli değişkenlik gösteren teorik çerçevelerimizden elde ettiğimiz kategorilerimizi empoze etmemize engel olur. Dışavurumlar insanların kendi deneyimlerinin ifadeleri, formülasyonları ve temsilleridir. Her ne kadar dışavurumlar varoluşsal komplekslikleri nedeniyle kolay bir başlangıç olmasalar da, genellikle başlangıçları ve sonları olmaları nedeniyle erişilebilir

ve izole edilebilirdir. Milton Singer, Dell Hymes, Richard Bauman, Victor Turner[46] ve diğerlerinin performansla ilgili bize öğrettikleri gibi, dışavurumlar sadece doğal olarak vuku bulan anlam birimleri değillerdir; fakat aynı zamanda, bir toplumun kabullerinin en net şekilde ortaya konduğu, çekirdek değerlerin dışavurulduğu ve sembolizmin en açık halde olduğu yükseltilmiş aktivite periyodlarıdır.

Bruner'in bu açıklamasındaki ilk belirsizlik, deneyimlerin dışavurumu ile neyin kastedildiğidir. Burada kastedilen bir performans dışavurumu mudur, yoksa meta-performans dışavurumu mudur. Diğer bir deyişle, burada kastedilen, performans bağlamındaki dışavurumlar mıdır, yoksa, performansın icra sürecinin dışındaki performans deneyimi hakkında kaynak kişilerin anlatı ve açıklamaları mıdır? Bir diğer sorun, dışavurumların bir yandan bilimsel kategorilerimizi onlar üzerine empoze etmemize engel olacak şekilde kişilerin kendi kişisel formülasyon ve ifadelerinin bir ürünü

[46] Bruner'in belirrttiği bu isimler içinde Victor Turner (1985: 205-226), her ne kadar deneyimi performans ve sosyal drama ile eşitlemiş olsa da, deneyim nosyonunu antropolojinin yeni yöneliminin anahtar bileşeni olarak ele almıştır. Turner'a göre, deneyim nosyonu, antropolojinin başka bir alandan aldığı bir nosyon değildir; deneyim antropolojiye aittir. Turner deneyimi performans ile eşitlerken, dönüşümün meydana gelmesi için bunun gerekli olduğunu vurgular. Çünkü anlam bu dönüşümsel-dönüştürücü süreçlerde ortaya çıkar. Diğer bir deyişle, deneyimin anlamlı bir deneyim olarak deneyimlenmesi için icra edilmesi gerekir. Bu durum, özellikle deneyimlerin yeniden deneyimlenmesinin bir gerekliliğidir. Deneyim nosyonunu Dithey'in teorizasyonu üzerinden ele alan Turner, kendi kültür yaklaşımının temel bileşeni olarak sosyal dramanın, deneyimin temel nitelikleriyle örtüştüğünü belirtir. Diğer bir deyişle Turner, sosyal dramanın karşılığı olarak kültür topluluğunun paylaşılan kristalize olmuş deneyimi ile ilgilenir. Turner'ın deneyim ile ilgili yaklaşımını ortaya koyarken bir yandan yapısalcı yaklaşımların insan deneyimi ile ilgili evrensel öncüller inşa etme çabalarını eleştirirken, öte yandan deneyimin kişisel subjektiviteler çerçevesinde ortaya koyduğu çeşitliliği ve faillik potansiyelini, topluluğun paylaşılan deneyimini öne çıkararak, evrenselci bir yapısallık olmasa da, adeta yapısal bir genelleme içinde eritmiştir. Çünkü sosyal drama aynı zamanda bir krizin çözümüdür ve bu çözüm gerçekleşirken deneyimlerde ve anlamlarda dönüşüm meydana gelir. Bu sürecin sonunda güç odakları ya da liderler değişebilir ve yerlerine yenileri gelebilir. Ancak ilginçtir ki, bu dönüşüm Turner açısından topluluğun deneyim kalıbının yararına işleyen bir yeniden bütünleştirme sürecidir ve kaçınılmaz bir mekanizma olarak bu, mutlaka güç odaklarının yerine yine kollektif uzlaşım içinde yenilerinin ikame edilmesini ortaya çıkarmaktadır. Turner'ın deneyim yaklaşımı, kültürel söylemin önerdiği deneyimin performans ile eşitlenmesi noktasında oldukça işlevselsdir. Ancak, deneyimlerde dönüşümün nasıl meydana geldiğinin anlaşılması noktasında fazla kollektivisttir. Eğer deneyimlerdeki dönüşümlerin kendilerini kollektif performans dışavurumunda olduğu gibi ortaya koyduğunu düşünürsek, kişisel deneyimleri performans ile eşitlemiş oluruz ve böylelikle deneyimlerin içerdiği failliği kültürel söylemin failliğine kurban etmiş oluruz.

sayılıp deneyimsel boyuta daha yakın bilgi verdikleri ileri sürülürken; öte yandan bu dışavurumların toplumların kabullerini net bir şekilde ortaya koyduklarının belirtilmesidir. Her iki durum da doğru olmakla birlikte, çalışmanın öne çıkardığı muteber yön, dışavurumların toplumsal söylem ve ifade kalıplarını ortaya koymasıdır. Dikkat edilirse, bu noktada deneyim ya da dışavurumu, kişisel subjektiviteyi değil; fakat kültürel söylemi ve genelleme yapmaya imkan tanıyan ortak unsurları içermesi bakımından kıymetlidir. Ayrıca dışavurumlar özellikle sözel olarak icra edildiklerinde tabiatları gereği semboliktir. Ancak, dışavurumların sembolizmi deneyimlere eşitlenemez. Dışavurumlar tıpkı semboller gibi muğlaktır; yani tıpkı sembolün deneyime eşit olamayacağı gibi, dışavurum da deneyime eşit değildir. Çünkü semboller öncül ve kollektif deneyim çerçevelerini, içeriklerini ve anlamlarını hatırlatır ancak bunu dayatmaz. Biçimsel olarak dayatıyor görünen, deneyimsel düzeyde çoktan dönüştürülmüş olabilir. Performans deneyim için durumsal bir çerçeve çizer ancak deneyimin örümlenmesi, anlamlandırılması daha bireysel ve içsel düzlemde deneyimsel boyutta gerçekleşir. Dışavurumlara bakarak bir toplum ve kültürün buna karşılık bir deneyim yaşadığını varsayabiliriz; ancak deneyimsel düzelmde hiç de öyle olmayabilir. İlaveten kültürün dışavurum biçimleri ve araçları, varsaydığımız gibi kültürün tüm bireyleri için eşit bir ifade imkanı sunmaz. Dolayısıyla da bazı deneyimler kültürün geçerli performatif bağlamlarında kendini dışavurma imkanı bulamaz. Yalnızca performatif bağlama baktığımızda ise zaten deneyimlerin kültürel söylemin dışında bileşenlere sahip olduğunu göremeyiz ve hep kültürel söylemin öngördüğü deneyime paralel deneyimler aramaya çalışırız.

İlginç olan nokta, Bruner'in bir yandan dışavurumları hareket noktası yapmamız gerektiğini belirtirken, ardından gerçeklik, deneyim ve dışavurum arasında boşluklar olduğunu ve dışavurumların deneyimlerin zenginliğini ifade etmede yetersiz kaldığını söylemesidir. Hatta, Bruner disipliner bir öz eleştiri getirerek, paradigmalara uygun şekilde kişisel ve deneyimsel unsurları attığımızı ve ardından onları etnografilerimizi daha gerçek ve canlı kılmak için yeniden ortaya sürdüğümüzü belirtir. Buna paralel olarak Bruner, çelişkili bir yaklaşım sergilediğinin farkında olmadan, Rosaldo ile birlikte avcılıkla ilgili derledikleri anlatıların, dışavurum formu

olarak av deneyimini yansıtmadıklarını; onun yerine anlatıların bir hikayeyi iyi yapan kültürel nosyonlara göre yapılandırıldıklarını belirtir. Bruner bu noktada son derece haklıdır. Ancak, bu sefer de gerçeklik, deneyim ve dışavurum ayrımı yaparak, sanki deneyim dışı bir insani gerçeklik boyutu varmış gibi bir çıkarım ortaya koyar.

Bruner'e (1986: 12) göre ham etkileşim ya da naif deneyim diye bir şey yoktur; çünkü kişiler, etnograflar da dahil olmak üzere, her zaman topluma ortadan dalarlar. Herhangi bir zaman diliminde öncül metinler ve dışavurumsal kalıplar vardır ve bunlar her zaman akış ve değişim halindedir. Bizler yalnızca son performans ile başlayabiliriz. Bir kez performans nihayete erdiğinde, son dışavurumlar geçmişe çökmeye başlar ve müteakip performans için önceki haline gelir. Bruner'in bu tespiti performansın bağlamsal olarak ortaya çıkan doğası açısından doğrudur; ancak cümlenin başındaki "naif deneyim yoktur" ifadesi, ardından gelen ve daha çok dışavurum için söylenebilecek teorik çıkarımın deneyimi de kapsadığı anlamını verir. Diğer bir deyişle, hem deneyimler hem de etkileşimler öncül deneyim ve etkileşim kalıplaşmalarının izini taşır; ancak bu yine de, bir performans sırasındaki dışavurum ile deneyimin birbirine eşit olduğunu göstermez. Performatif eylemler şimdiki zamanın bağlamına aittir; ancak fenomenolojik boyutta deneyim düşünsel, duygusal, duyumsal ve kinsetetik olarak hiç te şimdiki zamandaki eylemle uyumlu olmayabilir.

Bruner'e (1986: 15) göre, bizler deneyimlerken, öncül metinler ve benzer deneyimlerin önceki açıklamaları açısından modelleriz ve geleceğe göre de aynı zamanda eylemlerimizi değiştiririz. Bruner'in sözünü ettiği bu durum bir kesinlik olmaktan ziyade bir potansiyeldir. Diğer bir deyişle, deneyim açısından bakılacak olursa, deneyimsel boyutta meydana gelen dönüşüm ve değişimler, dışavurumlarla paralel değildir. Dışavurumlar, eğer kültürel söylemin performansları içindeki sözlü ya da sözlü olmayan dışavurumlar ise, bu dışavurumlar kültürün ritüelizasyon mekanizması içinde, deneyimlerden farklı olarak daha güçlü bir yapısal kalıplaşma dayanıklılığı altına alınmışlardır; dolayısıyla fenomenolojik düzlemde meydana gelen dönüşümleri eşzamanlı olarak dışavurumlarda görmek söz konusu olmayabilir.

Bruner, bir yandan performansın mekanizması ile ilgili son derece ilham verici açıklamalarda bulunup güçlü bir teorik çerçeve ortaya

koymuş olsa da, yukarıda sözünü ettiğimiz problemlerin kaynağını oluşturan kültür analizi yaklaşımını: "Bizler kültür tarafından üretilen metinlere yoğunlaşmak yerine kültürü bir metin olarak almalıyız" (Bruner 1986: 23) diyerek, aslında deneyimi neden dışavurumla eşitlediğini ortaya koyar. Bu ifade bir yandan dışavurumların sosyo-kültürel ve politik söylemlere tabi olarak biçimlendiğini; bir yandan da Geertz-vari kültür yaklaşımı olarak kültürün metin biçiminde, diğer bir deyişle harici bir gözlemci tarafından kültürün sembolik yapısına bakılarak okunabilecek ve çözebilecek bir metin olarak görülmesini ima eder. Geertz'in yaklaşımı yalnızca Bruner tarafından vurgulanmakla kalmaz; fakat aynı çalışmada yer alan yazısında Geertz'in kendisi de, başkalarının hayatını yaşayamayacağımızı; fakat onların sözcüklerde, imgelerde ve eylemlerde kendi yaşamlarıyla ilgili söylediklerini dinleyebileceğimizi; insanların içsel yaşantılarında olup bitenleri onların bilinçlerine girerek değil fakat onların dışavurumları yoluyla yakalayabileceğimizi (1986: 373) belirterek deneyimlerin tıpkı bir metnin sembolik çözümlemesini yapar gibi okunabileceğini belirtir.

Bu çalışmaya katkı sağlayan bir diğer isim de Roger Abrahams'tır. Abrahams, deneyim nosyonuna farklı bir açıdan yaklaşır. Ona göre, çağdaş Amerikan yaşantısı içinde deneyim derin bir kodlamaya maruz kalmıştır ve modernitenin koşulları deneyime kendisi için bir değer vermektedir. Deneyim bu bağlamda seküler hümanizmanın kutsal pratiği olarak kendilik ritüelleştirmesinin bir boyutudur (1986: 46, 48). Bu eleştirinin ardından Abrahams, içinde yer aldığı çalışmanın genel teorik yaklaşımına paralel olarak şöyle devam eder: "Deneyimler bireylerin başına gelir ve bu nedenle de özgün kabul edilirler; fakat aynı oluşlar başka koşullar altında tipik olarak görülebilirler. Deneyim hem bireylerin ne yaptıklarını hem de onları başkaları için anlaşılabilir kılan kültürel olarak öğrenilmiş ve yorumlanmış geleneksel davranış kalıplaşmalarını ortaya koyar" (1986: 49).

Abrahams'a (1986: 50, 60-61) göre, çağdaş deneyim özgünlüğü vurgusundan farklı olarak, deneyim bize, aslında bize olan şeyin hiç te orjinal ve özgün bir şey olmadığını söyler. Deneyimin ortak yönlerine vurgu yapmak kültürün kendisinin yeniden tanımlanmasını ister; resmileştirilmiş pratiklerden, paylaşılan yaşamımızın düzenlenmiş ve buyruksu davranışlarından uzak olarak, kendilerini ben-

zer durumda bulan bireylerin başına tekrar tekrar ne geldiğinin görece tipikselliğine doğru bir çağrıya işaret eder. Tipikselliğin farkına varabilme, ne olup bittiği ile ilgili nasıl hissedeceğimiz ve yorumlayacağımız ile ilgili bir idrak aracı haline gelir. Böyle bir dönüşlü aktivite yoluyla, daha az ya da çok sıradan, gündelik ve özel olaylar arasındaki farkın farkına varırız; ki bu süreç zaten bir deneyim haline gelme sürecidir.

Abrahams'a (1986: 49, 60) göre, ayrıca bir kavram olarak deneyim, yaşamın devamlılığını ve devam eden eylemlerin açık karakterini vurgular; fakat aynı zamanda bizi eylemleri diğerlerinden ayrı olarak davranış birimleri olarak görmemiz ve sonra hakkında konuşmamız yönünde teşvik eder. Deneyim en sıradan eylemleri ve de olay yaratan oluşları içerir. Hem anlamları hem hissedişleri içine alır. Bir deneyim tipik olarak belirlendiğinde, bireylerin yaptıkları ve topluluk paylaşılır hale gelir ve bu yalnızca gerçekten söz konusu koşullar altında ne olduğu ile bağlantılı olarak değil, fakat bir kişinin bu oluşlar hakkında nasıl hissettiği ile bağlantılı biçimdedir. Yani paylaşılan yalnızca deneyimler değil aynı zamanda bu deneyimlerden gelen hissedişlerdir. Eylemler ve hisler birbirini güçlendirir. Ayrıca, bu olayların ve hissedişlerin tipiksellik sistemi bize geçmiş ve gelecek arasında bir bağlantı temin eder; çünkü tipikselllik farkındalığı ve idraki başkalarının da daha önce böyle bir deneyim yaşadıklarına dayanır.

Abrahams'ın tipiksellik nosyonu bize, bu çalışmanın genelinde sürdürdüğümüz eleştirel kültür yaklaşımından hareketle, kültürel söylemin aslında bireylerde tam da böyle bir tipiksellik algısı yaratma amacını ima etmektedir. Kültürün bu retoriğinin toplumsallaşmamız ve kültürlenmemiz açısından son derece işlevsel olduğu söylenebilir. Ancak, Abrahams'ın çağdaş deneyimin özgünlük söylemi ile ilgili eleştirisi ne kadar doğru ise, bizce kültürün kendi deneyim şemasını ve söylemini garanti altına almak için farklı deneyimleri ve özellikle kontra-deneyimleri kendi tipikselliği altında biçimlendirmesi de o kadar doğrudur. Neticede her iki söylem de kültürel söylemlerdir ve çağdaş yaşamda kişisel özgünlük kılıfı altında piyasaya sürülüyor olsa da aynı işlevlere sahiptir. Geleneksel kültür romantizmi, bu noktada bir söylemin daha doğal diğerinin daha yapay olduğunu ileri sürerek, kültürel söylemlerin bir kısmının genel insani-anonim-toplumsal, bir kısmının da kişisel çıkarları gözetti-

ğini iddia edemez. Çünkü, bu çalışmanın başından beridir bedenin tarihi üzerinden göstermeye çalıştığımız gibi, kültürel söylemler doğaya, belirli insan gruplarına, deneyime ve yaşamın dolaysızlığına dayatılmış ilk politik gerçeklik rejimleridir ve bu rejimler sanıldıklarından daha az bir kollektif onay temeline sahiptirler.

Deneyimin Antropolojisi çalışmasında deneyimi, kültürün deneyime sağladığı imkanlar açısından ele alan isim Bruce Kapferer'dir. Kapferer'e (1986: 189-202) göre, kültür, hem özelleştirici hem de evrenselleştiricidir. Bireyler arasındaki bağlantıları kültürel anlayış çerçeveleri açısından yapılandırarak çeşitli şekillerde bireyleri gündelik yaşamın sıradan düzenleri içinde konumlandırır. Onları farklılaştırır ve günlük dünya üzerine çeşitli bireysel perspektifler ve bakış açıları sağlar. Bireyler hem kendi bakış açılarından hem de kültür içindeki başkalarının bakış açısından kendilerini deneyimler. Ben, dünyadaki durumum yoluyla kendi eylemimi ve eylem deneyimimi ve başkalarının eylemlerini anlarken; benim deneyimimin doğası ve başkalarının deneyimleri olarak anladıklarım, kültürel ve sosyal tipifikasyonlar ve deneyim idealleştirmeleri yoluyla açıklığa erişir. Bu, kültürün evrenselleştirici karakteridir. Benim deneyimim için eşsiz olarak çıkarsadığım şey, kültürel yapılandırmalar, kavramlar ve tipifikasyonlar yoluyla genelleşir. Bu bağlamda, ritüel formlar, performansların içinde deneyim inşası ve düzenlemesi ve de deneyimin yansıtılması ve iletilmesi için çeşitlenen imkanlar ortaya koyarlar. Performans bir metin birliği/birimi ve icra olarak çeşitli formlar içinde gerçekleştirilir; ki bunlar kendileriyle birlikte deneyimin anlamının gerçekleştirilmesi için çeşitli potansiyeller taşırlar.

Görüldüğü gibi, çalışmaya katkı sağlayan uzmanların ortaya koydukları teorik yaklaşım, deneyimin antropolojisinden ziyade, performansın antropolojisini öne çıkarmaktadır. Bununla birlikte, çalışmaya katkı sağlayan isimler arasında olmasına rağmen, çalışmanın teorik yoğunlaşma noktasının hedefinden saptığı tespitinde bulunmuş olan kişi Barbara Babcock'tur. Onun tespitine göre, bu kitaba yapılan katkıların çoğunluğunun ortaya koyduğu gibi, insanların deneyimlerini nasıl ve hangi formlarda yansıttıklarını, bir kendilik inşa ettiklerini ve yaşam olaylarını kesintiye uğrattıklarını incelediğimizde, daha çok sözel ve performatif türler üzerine yoğunlaşma eğilimi gösteriyoruz. Ancak, tüm hayat hikayeleri sözcüklerle an-

latılmaz. Ancak insanlar kendilerini yalnızca söyledikleri ve yaptıkları ile değil; fakat aynı zamanda materyal dünyanın ürünleriyle ortaya koyarlar (1986: 317-320).

Son olarak sözünü ettiğimiz çalışmayla ilgili olarak vurgulamak istediğimiz, ortaya koyduğu kültür yaklaşımının kültürün niçinliğinden ziyade nasıllığı üzerine odaklanmasıdır. Ayrıca bu çalışma kapsamında yapıldığı gibi, eğer her dışavurumu deneyime eşitlersek, deneyimlerin zenginliğini dışavurumlara indirgemiş oluruz. Üstüne üstlük bu indirgeme dışavurumların sürekli değiştiğini söyleyerek ortadan kalkmaz. Tarihsel süreçte insanlığın başta yazılı tarih olmak üzere her dışavurumunu deneyime eşit kabul etseydik şu anda yazılı tarihi eleştiriyor olmazdık. Dışavurumlar deneyimlere eşit olsaydı herhalde feminizm ortaya çıkmazdı. İlaveten, çalışmanın ana teması deneyim olmasına rağmen, deneyimin bedenleşme yönünden ve onun önemli bir boyutu olarak duygu ve duyumlardan yeterince söz edilmemiştir. Saha araştırmacısının deneyimi ve bir analiz kriteri olması konusu da yeterince ele alınmamıştır. Tüm bunlara karşılık çalışma, performans çalışmaları ve özellikle anlatı analizi alanlarına yadsınamaz bir katkı sağlamıştır.

Bedenleşme Deneyimi Olarak Saha Araştırması ve Araştırmacının Bedenselliği

Bedenle ilgili bütüncül bir yaklaşımın temel hareket noktası bedenin tüm boyutlarını içine alan bedenleşme deneyimidir. Kültürel araştırmalarda bu, öncelikli olarak araştırılan konumunda bulunan kaynak kişilerin bedenleşme deneyimlerini akla getiriyor olsa da, postmodern araştırma-saha araştırması yaklaşımı bağlamında araştırmacının bedenleşme deneyimlerini de eşit oranda kapsamaktadır.

Araştırmacı'nın bilimsel, kişisel ve sosyo-kültürel bir kendilik(self) olarak, araştırma süreci ve sonuçlarının belirleyici ve kurucu bir unsuru olarak görülmesi ve bir analiz kategorisi haline gelmesi, postmodern araştırma anlayışı içinde, gündelik sosyo-kültürel yaşantı deneyiminin inter-subjectif, deneyimsel, karşılıklı, dönüşlü, bağlamsal ve ortaya çıkan doğasına paralel olarak, saha araştırması ve deneyiminin insanlık durumuna daha yakın bir yaklaşımla tanımlanmasının doğal bir sonucudur. Araştırmacının tıpkı kaynak kişiler gibi araştırma verisini ve bağlamını şekillendirdiği yönünde-

ki bu yaklaşım, bir taraftan Kartezyen rasyonalizmine dayanan bilimsel objektivite mitini yerle bir etmekle birlikte, öte yandan klasik araştırma ve derleme anlayışının üzerine yaslandığı, araştırmanın zamanın askıya alındığı ve mekanın izole edildiği, yaşamın deneyimsel akışının dışına çıkıldığı yönündeki söylemine darbe indirmiştir.

Yaşamın deneyimlenen gerçekliği ve bağlamsallığına yakınlaşan bu yeni araştırma ve derleme anlayışına göre, bu süreçler çağdaş toplumun ve sosyo-kültürel yaşantımızın içinde üretildiği, anlamlandırıldığı ve dönüştürüldüğü süreçlerdir (Gubrium & Holstein 2002: 10-11, 30). Diğer bir deyişle bu, araştırma sürecinin yaşamın deneyimsel akışının bir parçası olduğu, hem kaynak kişiler hem de araştırmacı açısından birer deneyim olduğu anlamına gelir.

Klasik araştırma ve derleme yaklaşımı ise, bilgi ve davranışın original bir bağlamı olduğuna, derleme sırasında önce araştırmacının sonra da kaynak kişinin bağlamsal subjektivitelerinin (bozma etkisi olarak görülen) standart soru-cevap tekniği ile nötralize edilmek suretiyle, gerçeklik hakkında ancak ondan bağımsız, bittiğinde unutulması gereken bir bilgi toplama süreci anlayışına dayanır. Bu yaklaşıma göre, araştırma zamanın ve mekanın askıya alındığı ve belki de yalnızca kaynak kişilerin ortama getirdikleri subjektivite bileşenlerini içine alan ancak araştırmacının yok hükmünde kabul edildiği adeta tek taraflı bir veri vakumlama sürecidir. Bu sürecin deneyimselliği aslında hem kaynak kişiler hem de araştırmacı için yok sayılır. Araştırmacının deneyimselliğinden söz etmek bir tabu olmakla birlikte, kaynak kişilerin de bu süreçten etkilenmedikleri ve araştırmadan sonra yaşantılarına kaldıkları yerden devam edecekleri varsayılır. Halbuki biz araştırmacılar her durumda kaynak kişilerin yaşamlarının tam ortasından dalarız ve çoğunlukla bu yaptığımızın onlar, düşünceleri, duyguları, hafızaları ve bütün olarak yaşantılarında bir etki, daha doğrusu özellikle olumsuz bir etki yaratmayacağını düşünürüz. Bu yaklaşım aslında yaşamın ve insan oluşun nesneleştirilmesi ve kaynak kişilerin yalnızca veri aktarıcısı olarak görülmesine neden olur. Halbuki insanlar, kitap sayfalarını karıştırır gibi muamele edebileceğimiz nesneler değillerdir. Bu yalnızca onların insan olmasından da değil; fakat bilimsel çabanın her durumda yaşamın öneminden sonra gelmesinden kaynaklanır.

Araştırma süreci, araştırılan üzerinde etkiler yarattığı gibi, araştırmacı üzerinde de dönüştürücü etkiler meydana getirir. Gündelik yaşantının bir boyutu olarak kültürel unsur ve süreçler üzerine çalışan bir araştırmacı için bilimsel araştırma, gözlemleme, analiz ve yazım süreçleri ile yaşam deneyiminin diğer süreçleri arasında keskin uzamsal ve zamansal sınırlar belirlemek mümkün değildir. Kültürel araştırmaların çoğu belirli bir zaman dilimi içinde gerçekleştirilen saha çalışmalarına dayansa da, saha çalışması süreci hem kendisinden önceki deneyimleri bünyesinde taşır hem de kendisinden sonraki deneyimlere etki eder. Biz araştırmacılar her ne kadar araştırma sürecinde deneyim dışı ve safi akla dayalı objektif bir gözlem yaptığımızı iddia etsek bile, analiz ve yazım süreci sandığımızdan daha çok araştırma sürecindeki bedenleşme deneyimlerimize dayanır. Araştırmacı özellikle saha araştırmasında her durumda bedensel olarak orada bulunan, dolayısıyla içinde bulunduğu gerçekliği düşünsel, duyumsal, duygusal ve kinestetik bütüncül bedenleşme deneyimi içinde algılayan ve en sessiz ve müdahaleden kaçınan tavrına rağmen ortaya çıkan etkileşimi ve ortak deneyimi biçimlendiren bir faildir.

Coffey (1999: 37, 127)'ye göre, saha araştırması orada olma deneyimine dayanan yaşanan bir gerçekliktir. İster kaynak kişi isterse kendini kimliklerinden arındırmış olduğunu varsayan her araştırmacı için duygusal, fiziksel, bilişsel, sosyo-kültürel deneyimleme süreci derleme sırasında da devam etmektedir. Bizler çalıştığımız şeyin bir parçasıyızdır, kültürel bağlam tarafından etkileniriz ve saha araştırması deneyimimiz tarafından şekillendiriliriz. Saha araştırması, bedenleşmiş, duygusal ve fiziksel kendilikler-kimlikler tarafından deneyimlenen sosyal bir ortam ve süreçtir. Saha araştırması her zaman nerede olduğumuzdan başlar. Bir ortama, kimliksiz olarak, kompleks sosyal süreçler tarafından etkilenmemiş bir şekilde gelmeyiz (1999: 158). Herşeyden önce ortama disipliner bilgi ve teorik çerçeveler ile birlikte bilimsel kendiliklerimizi getiririz. Saha araştırması, her türlü kimliğin, algının, bedenselliğin elbise gibi çıkarılarak en tarafsız şekilde içine girilen bir olay değildir. Araştırmacılar olarak bizim subjektivite filtremizi oluşturan bilimsel, bedensel, duygusal, sosyo-kültürel kimliklerimiz, konu ile olan ilişki sürecimizden başlayarak, yazım aşamasının sonuna kadar, olası ötekilerin(others) bağlamsal kimlik temsillerine bağlı olarak sürekli, akışkan ve farklı biçimlerde etkiler ve etkilenir.

İster yüzyüze ister dolaylı iletişim kurulan ortmalarda olsun, yapılan araştırmaların hepsi bedensel deneyime dayanır. Diğer bir deyişle, bedensel deneyim bedenlerin görüş alanında olması ya da olmaması durumu ile ilgili değildir. Bedenlerimiz klavyenin başına geçtiğimizde yanıbaşımıza koyduğumuz nesneler değildir; beden ve bedenleşme insani varoluşun bir seçeneği değil; dolaysız yerlemi ve temelidir. Dolayısıyla insan deneyiminin akışı içinde bizler için şu anda aklımı kullanıyorum ve biraz sonra da bedenimi kullanacağım gibi bir ikili süreç söz konusu değildir.

Ancak Kartezyen objektivizminin yaşamın biricik ereği ve bilimselliğin yegane gerçeğe erişme aracı haline getirdiği akılcılık ve objektiflik miti, araştırmacının her türlü perspektif, önyargı, kimlik ve bozucu bedensellikten kurtulması gerektiği ve ancak bu şekilde gerçekliğe saf aklıya ulaşabileceği kabulünü dayatır. Bu anlayışa göre araştırmacının bedenselliği, duyumsallığı ve duygusallığı gerçeği bozar, taraflı hale getirir ve araştırmacının her türlü subjektiviteden arındırılmış nesnel hakikate erişmesini imkânsız hale getirir.

Deneyim merkezli bakış açısından hareketle, bizce objektivizm ve subjektivizm araştırmacı için bilimsellik uğruna seçilmesi gereken metodolojik yaklaşımlar değildir. Deneyimsel süreçte her ikisi arasında bir fark yoktur. Araştırmacı için fark meselesi, her durumda deneyimselliğin taraflılık kaynaklarının neler olduğu ve bağlamsal değişkenlerin durumsal olarak nasıl örümlenim gösterdiklerinin farkındalığı ve taraflılık kaynaklarının sansürlenmeden açıkça ortaya konulmasıdır. Tanrısal bakış açısı her bilim insanının özlemi olsa da, benim bir araştırmacı olarak araştırma ortamında bedensel olarak varoluşum daha en başından bu Tanrısal bakış açısını imkansız hale getirir. Bizce bu gerçek bilimselliğe zarar vermek yerine onu insani varoluşa daha yakın hale getirmektedir.

Sosyal ve beşeri bilimlerin 19.Y.Y'ın pozitivist, evrenselleştirme eğilimli ve akılcı metodolojilerden uzaklaşma adına epey yol katetmiş olmasına rağmen 1970'lerden günümüze kadar hakimiyetini sürdüren temsilci, gözlemci, metinci ve yorumcu yaklaşım, içerdiği görecelik ve yorumculluk öncüllerine rağmen gözlem ve okuma yöntemini öne çıkarmış ve her türden kültürel unsurun dışsal olarak sembolleştirileceği varsayımından hareketle araştırmacının kültürel unsurları dışarıdan bir gözlemle anlayabileceği ve doğru şekilde yorumlayabileceği algısını yaygınlaştırmıştır. Buna göre

araştırmacıya düşen dışsallaştırılan ve sembolik olarak kendini ortaya koyan gösterimlemeleri görmek ve onları yorumlamaktır. Bu noktada problem kültürel unsurların bütünüyle araştırmacının okumasını bekleyen metinler olarak görülmesidir. Bedenleşme deneyiminin en uç noktalarda kendini ortaya koyduğu ritüel süreçler bu açıdan içerdikleri hareketler ve semboller açısından okunmayı beklemektedir. Katılımcıların duyumsal, duygusal ve bedensel deneyimleri pek de önemli görünmemektedir. Belki önemlidir ancak o zaman da karşımıza katılımcının deneyimine ulaşma problemi ortaya çıkmaktadır. Araştırmacının bedeni veri sağlama ve ritüel sürecin bedensel olarak bilinmesi bağlamında yanıltıcı olabilir ve veriye subjektivite gölgesi düşebilir. En iyisi bu durumda akıl yoluyla algılanabilecek sembollere yoğunlaşmaktır.

Araştırmaların elde ettiği ve ortaya koyduğu bilgilerin değeri, üzerlerine objektivite kılıfının giydirilmesi ya da bilimsel yaklaşım ve metodlara göre ayıklanarak sterilize edilmesinden kaynaklanmaz. İnsan için insanın araştırılmasının değeri insanın anlaşılmasında fenomenolojik bilgiler sunması ve insan deneyiminin hangi bağlamsal parametrelere göre değişim, çeşitlenme ve farklılık gösterdiğini ortaya koymasına dayanır.

Bizce araştırılan öznelerin aktif ve yapılandırıcı failler olarak görülmesi ve araştırma sürecindeki etkisi bağlamında araştırmacı ile eşit statüde değerlendirilmesi, bütüncül yaklaşımın ilk ayağını oluşturmakla birlikte, asıl gerekli olan araştırmacının kendi bedenselliği ve subjektifliğini idrak ve takdir etmesi ve de bunları oluşturan kaynakların farkında olmasıdır.

Son dönemlerde araştırmacının saha deneyimini ayrıntılarıyla ortaya koyan pek çok çalışma olmakla birlikte, bazılarında bu bilgiler birer ek bilgi olarak (confessional tales) bazılarında ise bir analitik kategori (reflexive ethnography-autoethnography) olarak sunulmaktadır. Ancak bedensel deneyim hala bilimsel bilgiye bir erişim aracı ve analiz kategorisi olarak görülme noktasından uzaktadır. Daha önceki bölümlerde de vurguladığımız gibi, bazı şeyler yalnızca bedensel deneyim içinde ve bedensel katılım sağlanarak bilinir ve idrak edilebilir. İnsani gerçekliğe ulaşmak gerçek deneyimsel riskleri almayı, güvenli bedenselliğimizin sınırlarından çıkmayı, bedenimiz yoluyla alışık olmadığımız duyum ve duyguları yaşamayı gerektirir.

Bu bağlamda, aslında tüm araştırma süreçleri deneyimlere dayanır. Deneyimleri kendi içinde nicel, nitel ya da gözlem, katılım şeklinde ayrıştırmak, daha önce Dewey'in görüşleri çerçevesinde açıkladığımız gibi, deneyimden yükselen ve her durumda deneyimden sonra gelen analitik ayrıştırmalardır. Deneyimin total niteliği, bir araştırma sırasında yalnızca gözlem yaptığımızı, biraz sonra da katılım sağlayarak deneyim aşamasına geçeceğimiz biçiminde bir ayrıştırmayı iptal eder. Bu yaklaşım doğrultusunda araştırma sürecini bir deneyim olarak tanımlayan Sachs Norris'e (2015: 335-336, 342) göre, beden bir başka kategori değildir; fakat bizim dolaysız durumumuz ve koşulumuzdur. Deneyimleyen durumunda olanlar yalnızca çalışmanın özneleri değildir; bilim insanı da araştırırken, yazarken ve metin üzerinde çalışırken deneyimler. Kendimizi resme analitik bir araç olarak eklemek ile çok daha bedenleşmiş, duyusal, katmanlı ve kompleks bir anlayış kazanırız. Daha önce yapıldığı gibi, gözlemin ve görmenin öncelenmesi, metnin ve sözel düşünmenin önceliği ile bağlantılıdır; halbuki beden, metin gibi doğrusal değildir. Beden bir kerede ve aynı anda çoklu anlamları taşır ve deneyimler.

Daha önceki bölümlerde de vurguladığımız gibi, günümüzde pek çok bilim insanının daha insani ve daha bedenleşmiş bir bilim için ortak çağrısı, araştırmacıların herşeyden önce kendi bedenleşme deneyimlerinden hareket etmesidir. Bu çağrıda bulunan Frank'in belirttiği gibi, "Benim dünyanın ciddiyetiyle ilgili insani kavrayışım ve benim ciddi eylem kapasitem benim bedenime dayanır ve bu nedenle benim bedenleşmem sosyal bilimler için ciddi birşeydir" (2012: 395). Bu bedenleşme çağrılarına paralel olarak araştırmacının bedenleşme deneyimi ile ilgili olarak, Okeley, saha araştırmasını anlamlandırma işinin aynı zamanda bir bedensel süreç olduğunu vurgular (2007: 77). Hasan-Rokem (2005: 502) de, icracıların ya da icracıların bedenlerine ilave olarak araştırmacının bedeninin de bu ortamda bulunduğunu ve tüm bu bedensel hazır bulunmuşlukların bir hermenötik mod yarattığını belirtir.

Araştırmacının bedenselliği ve bedenleşme deneyiminin bağlamsal bir parametre ve yorumcul bir çerçeve olarak işe koşulmasıyla birlikte, öne çıkan bir diğer mesele araştırmacının kendi beden anlayışı ve bu anlayışı yapılandıran bileşenlerle ilgili farkındalığıdır. Sachs Norris'in (2015: 327, 332, 336) belirttiği gibi, farklı kültürel çerçeveler içinde şekillendirilmiş bedenler kendilerini ve dünyayı

farklı şekillerde deneyimler. Bu noktada araştırmacı bedenleşme deneyimini oluşturan deneyim kaynaklarının farkında olmak zorundadır. Bu farkındalık oldukça önemlidir; zira araştırmacılar olarak kendi beden algımız bizim için çoğunlukla görünmez haldedir ve sahip olduğumuz bu beden algısının herkes için geçerli olabileceğini düşünebiliriz. Dolayısıyla araştırmacının bedenselliği öz-düşünümsellik olarak refleksivite'ye dayanmak zorundadır; diğer bir deyişle, kültürlenme süreçlerimizin ve bedenin ne olduğu ile ilgili kabul ve varsayımlarımızın farkına varmamız gerekir.

Araştırmacının bedenleşme deneyiminin içerenlerinden söz eden Okeley'e (2007: 77) göre, araştırmacının kendi beden enstrümanı içinde/yoluyla başkalarını bilmesi/öğrenmesi, bedenin kültürel ve biyografik bir yapılandırma olarak, başkalarının kültürel yapılandırması ve bedensel deneyimleriyle yaşanan ve etkileşimsel bir karşılaşma yoluyla/içinde kendi yapısının bozulmasını içerir. Bu, ne yalnızca sözel ne de yalnızca beyinsel'dir; fakat, kontrol edilemeyen ve önceden kestirilemeyen yollarda meydana gelen hem bilinçli hem bilinçsiz kinetik ve duyumsal bir süreçtir. Bu bağlamda bedensel riskler, acılar ve memnuniyetler vardır. Antropolog, adeta yeniden oturmayı, yürümeyi, giyinmeyi ve dans etmeyi öğrenir.

Araştırmacının bedenleşme deneyimini vurgulayan ve araştırma sürecini bir bedenleşme deneyimi olarak gören uzmanların bazıları bilimsel bir metod ve teknik olarak bunu adlandırmaya çalışmışlardır.

Deidre Sklar, bedenleşme deneyiminin işe koşulduğu bu tekniği "kinestetik empati" olarak adlandırır. Bu teknik içinde "hareket"i esas alan Sklar'e göre, bizler çoğunlukla görsel ve işitsel algıya dayanan bir yaşam içindeyiz. Bu durum kinsetetik deneyim kapasitemizin gerilemesine neden olmaktadır. Bu kapasitenin geliştirilmesi adına, benim önerim, "kinestetik empati" tekniği ile birlikte nitel hareket analizine dayanan bedensel dışavurumların çalışılması metodudur. Sklar bu tekniğin önemini keşfetme deneyimini şöyle aktarır: Hareketin kültürel bilgiyi bünyesinde taşıdığı hipotezine dayanarak, deneyimlerini anlamaya çalıştığım insanlarla hareket etmenin aynı zamanda kelimeler yoluyla ya da gözlemle tek başına erişilemeyen bir tür kültürel bilgiye açılmayı sağlayan onlarla bir birlikte hissetme yolu olduğunu keşfettim. Hareket, diğer dışavurum araçlarından farklı olarak araştırmacıya eşsiz bir imkan sağlar; çünkü, burada so-

matik deneyim ve sosyal temayüller ve kalıplaşmalar üst üste biner. Hareket, kişisel ve dolaysız bilgi kaynağı olarak beden ile kültürel dışavurumun aracı olarak bedenle karşılaştığı noktada varolur/yer alır. Hareketin aracı mesajın kendisidir (Sklar 1994: 11, 14).

Sklar'a (1994: 14-15) göre, hareket bir metinmiş gibi sembolik olarak yorumlanabilirken; aynı zamanda taklit içinde dolaysız olarak deneyimlenebilir. Mesafeli görsel bir gözlemden yakın bir bedensel taklide geçmek çoğunlukla erişilmez varsayılan deneyimlere erişim imkanı sağlar. Herşeyden önce nitel hareket analizi, her türlü etkileşim ve olayın içindeki harekete odaklanmayı içine alır. Bu, aynı zamanda eylemlerin neliğinden ziyade nasılllığı üzerine odaklanmayı gerektirir. Çünkü, hareketin niteliği fark yaratır. Bu türden bir kinestetik analiz objektif gözlemden fazlasını içine alır. Paradoksal olarak kişi diğer kişinin hareketini anlamak ve onun hareket eden bedeni içindeymiş gibi hissetmek için zaten bu görsel gözleme gözünü kapamak zorundadır. Bedenleşmiş bilginin bileşenlerini anlamak için bu yöntem, görsel ya da sembolik bilginin tek başına veremeyeceği bir bilgi boyutunu açar; olayların hissedilen boyutunu hissettirir. İşte bu, nitel hareket analizi içindeki deneyime yakın algı, kinestetik empati dediğimiz şeydir. Burada empati, bir başka kişinin his ya da düşüncelerine katılım kapasitesi ve bir başkasının hareketine ya da duyumsal hareket deneyimine katılım kapasitesi anlamına gelir. Kinestetik empati, bedensel hafıza ve bedensel bilişi içeren bir beceridir. Bu, kinestetik olarak, görsel, işitsel ve dokunsal olarak algılananın farkına varılması meselesidir.

Sklar tekniğini açıklarken bu tekniğin çalıştığı grubun dinsel inancını benimsemiyor olsa da, bedensel katılım yoluyla onların yaptıkları hareketleri yaparak ona çalıştığı "dışavurumların deneyimini tatma imkanı" sağladığını belirtir. Bununla birlikte Sklar, çalışılan topluluğun kinestetik deneyiminde merkezi konumda olan bedensel duyumun ne olduğunun araştırmacı tarafından bilinmesi gerektiğini vurgular. Çünkü, bu merkezi duyumun ve duyum aracının ne olduğuna bağlı olarak araştırmacının kinestetik empatisi devreye girer. Ona göre bu türden bedenleşme deneyimleri yoluyla elde edilen bilginin, tek başına geleneksel sözel-merkezli metodoloji ile aktarılması mümkün değildir. Hermenötik yaklaşım ile bedensellik merkezli metod, hem somatik hem soyut olan bir süreç içinde bilginin nasıl üretildiğini anlama yolu verir (1994: 15-20).

Duyu antropolojisi üzerine yoğunlaşan David Howes'a (2011: 446-447) göre bu araştırma metodunun adı duyumsal araştırmadır. Buna göre duyular hem çalışma konusudur hem de çalışmanın yöntem ve aracıdır. Dolayısıyla iyi bir etnografi yalnızca kültürün yazılması değil; fakat kültürün doğrudan duyumsanmasıdır.

Bu konu bağlamında karşımıza çıkan en etkileyici çalışmalardan biri folklorist Kathy Neustadt'ın "*Yalamanın Folkloristiği*" adlı makalesidir. Neustadt'ın makalesinde "yalama" hem somut olarak araştırmanın bedenselliğine hem de metaforik olarak eril ve ayrıştırıcı bilimin steril sınırlarının ihlaline gönderme yapar. Neustadt önce, katılımlı gözlem metoduna ilaveten, katılımlı koklama, katılımlı dokunma ve yeme yöntemini alternatif bir bilgi kaynağı olarak önerir. Ardından, bir gün hayvanat bahçesinde bulunduğu sırada bir maymunun çevirili olduğu cama yanaşarak camı yalamaya başladığına şahit olduğu deneyiminden hareketle yalamanın doğasını açmaya başlar. Buna (1994: 187-189) göre, metaforik olarak bedensel deneyimle ilişkili olmakla, yalamak dilin bir fonksiyonudur ve dil, ağızdan farklı olarak bütünüyle beden tarafından kuşatılamaz. Ağızdan daha bağımsız biçimde çalışarak dil bedenin sınırlarını geçme ve onun uç noktalarını keşfetme kapasitesine sahiptir. Dil en büyük yönelim aracıdır. Dil-yalama kirlenme ve kirletme riski taşır. Yalama, daha düşük bir duyu olarak metonimik ve kültürel olarak feminen bir aktivite olarak işaretlenmiştir.

Neustadt, hem metaforik hem düz anlamıyla bir yalama yöntemi önerir ve şöyle der: Ben yalamayı seviyorum, seviyorum çünkü anlamsız; çünkü bir sistem değil-hatta bir organ bile değil-fakat deneyimlerin bir terkibi ve bu nedenle de çok daha bütünleştirici bir gerçeklik. Yalamayı seviyorum, çünkü bir şeye ilişmeden, kirlenmeden yalayamayız-ki bana göre işte bu, bilginin hakkında olması gerekendir. Evrende steril, temiz ya da güvenli seks diye bir şey yoktur. Ve eğer insanı bilmek istiyorsak yalnızca yalamayı değil yalanmayı da öğrenmemiz gerekir ve buradan da bedensel akışkanlar diyalektiğine müdahil olmamız gerekir. Sklar'a göre, kültür bilimciler zaviyesinden ağızsallığın farkındalığı yalnızca monolojik ve monolingual otoriteden feragati değil; fakat aynı zamanda pek çok kategorimizin yalnızca çözülmesini değil; fakat eğilip bükülebilirliğini de gerektirir (1994: 190-193).

Tüm bu uzmanlarla birlikte ve onların içinde belki de araştırmanın ve araştırmacının bedenselliği ve bu bağlamda ortaya çıkan objektivite/subjektivite problemini, ileri sürdüğü inter-subkektivite/bedenler-arasılık yaklaşımıyla son derece etraflıca ele alıp çözümlemeye çalışan isim folklorist Katharine Young'dır. Young'ın yaklaşımı ne objektivite ne subjektivitenin benimsenmemesi yönündedir. Hem objektivitenin hem subjektivitenin neler sunduğunu karşılaştırmalı olarak ele alan Young, bunun sonunda neden bedenler-arasılığı esas alan bir fenomenolojik intersubjektiviteden hareket etmemiz gerektiğini açıklar.

Young'a (1994: 6, 56; 1997: 148) göre, eğer bedenleşme subjektivite laneti ise; o zaman bedensizleşme de objektivite lanetidir. Bedenden çıkma gayreti, ondan uzaklaşmak ve objektivite elde etme çabası, bedeni ortadan kaldırmaz. Kendimizi kandırıyoruz, objektivite olamaz, çünkü biz oradayız. Böyle olmakla birlikte, etnografik yazımda kendilik, öteki'yi merkeze koyma adına merkezden çıkarılır. Buna göre, olayların bağlamından bedensel olarak çekilme ya da bedensizleşme eobjektivite göstergesi olarak addedilir. Burada beden çekilmekle birlikte, onun algısal aparatı olan göz yerinde kalır. Etnografik yazım, görülür bir dünyada görülmeyen bir algılayıcı ortaya koyar.

Objektivite lanetini mercek altına alan Young bu söylemin bileşenlerini ve çuvalladığı noktaları açıklar. Buna (1997, 2011) göre, objektivite herşeyden önce, araştırmacı olarak problemimizin yalnızca verili gerçekliğe erişmek olduğu illüzyonunu yaratır. Bunun yanında objektivite, harici dünya ile ilgili iddialar ortaya atmaya imkan verir; genelleştirmeyi, çıkarım ve delillerin karşılaştırılmasını amaçlar ve araştırmacının otoritesini onaylar. Objektivitenin temel yönünü görme oluşturur. Görme, algılayanın en uzak noktada kaldığı bir duyusallıktır. Görmenin altında ötekinin bedeni nesne olarak görünür. Objektif yazımda ise bedenin bastırılmasına eşlik eden, sesin bastırılmasıdır. Objektivite bilinci bedenden çıkarır. Ona göre beden, özel yüzeyinin içsel bir gerçekliğin kanıtı olmadığı bir nesnedir. Bu bağlamda, başkasının deneyimine ulaşmak şüpheli karşılanır. Çünkü, objektif bakışa göre akıl bedenin içinde gömülü olduğundan bedenleşmenin kendisi zaten buna engel teşkil eder. Bunun sonucunda da öteki, harici niteliklerinin görülebileceği bir egzotik nesne haline gelir.

Subjektivite'ye geldiğimizde ise merkezde beden ve deneyimsellik vardır. Subjektivite, herşeyden önce, orada bir yerde olsa bile, kendi zihnimiz dışında objektif gerçekliğe ulaşamayacağımızı iddia eder; transparanlığı, varlığı ve betimlemenin canlılığını destekler ve araştırmacının sahiciliğini onaylar. Subjektivite, olayları izlenim açısından kurar. Aklın materyalliğini dışarıda bırakır; aklı bedenden çıkarır, bilinç metafizik bir şey haline gelir (Young 1997, 2011).

Young'ın (1997, 2011) subjektivite eleştirisine göre, eğer yalnızca kendi deneyimimize erişebileceğimiz doğru olursa benim aktarabileceğim yalnızca onların deneyimlerini benim anlamam olacaktır. Subjektif açıklamanın müzdarip olduğu nokta yalnızca kendi izlenimlerime erişebileceğim iddiasıdır. Subjektivite başkalarını özne haline getirmez, onları benim öznem haline getirir. Subjektivite imkansızdır çünkü ortamda öteki kişiler de vardır. Subjektif bakışa göre erişim kısmen mümkündür fakat idiosenkretiktir. Akıl materyal olmayan şekilde bedeni aşan bir noktadadır. Bunun sonucu da, öteki içsel özelliklerinin hissedilebildiği, samimi öznedir. Bu noktada hem objektif hem subjektif anlayış Kartezyen görüşü canlandırır. Aklın bedenden yabancılaştırılması, etnografın bedensizleştirilmesi olarak objektif yazımda kendini gösterir. Kendiliğin azaltılması öteki'yi daha somut hale getirir. Subjektif söylemde ise ötekinin yabancılaştırılmış aklı kendiliğin bedeninin içine konulur.

Bu karşılaştırma ve eleştirilerin ardından Young, yaklaşımının temelini oluşturan fenomenolojinin doğru anlaşılması bağlamında, subjektivitenin sosyal bilimlere fenomenolojinin bir hediyesi olmadığını ve dolayısıyla fenomenolojinin folklorun subjektifleştirilmesi olmadığını vurgular. Young'a göre, fenomenoloji hareketinin geçerli kılabileceği şey, ne objektivite ne subjektivite, fakat çok daha temel bir perspektif olarak Ponty'nin (1962) "intersubjektivite" dediği, "bedenlerarasılık"tır.

Bu noktada Young'ın "Bu zor intersubjektivite folklorun projesi olmalıdır" (2011: 56) vurgusu oldukça önemlidir. Çünkü bu, folklorun teorik olarak performansı öne çıkaran vurgusuna rağmen, üstünden atamadığı metinleştirme ve sembolik okuma alışkanlığının, performansla bütünleşen bedenleşmiş fenomenolojik bir deneyim yaklaşımıyla ihya edilmesi imkanıdır. Bu aynı zamanda bedenin yalnızca bir hareket ve performans eyleminin aracı olarak görülmesi eğiliminin terkedilerek, folklorun bütüncül olarak ve en önemlisi

duyuları ve duygularıyla bedeni kucaklaması imkanıdır. Young'ın (2011: 56, 81) görüşüne göre bu noktada, fenomenoloji folklorun inter-subjektif temelini teorize edebilir; folklor ise bu fenomenolojik inter-subjektiviteyi ortaya koyabilir. Folklor inter-subjektif pratikler alanıdır. Onun bedenleşmiş davranış ve performans yoluyla kültüre giriş açısı, onu fenomenolojik yaklaşımlar için uygun kılmaktadır.

Young'ın (2011: 80) önerdiği inter-subjektivite/bedenler-arasılık, ona göre, ne nesneleri perspektifsiz olarak bedenden ayrı gibi görmek, ne de nesneleri belirli bir perspektiften gören ayrı bir beden olmaktır. Subjektivite ve objektivite öncül ve daha derin bir bedenlerarasılık tarafından biçimlenmelidir. Ben ne şeyler içindeki bir şeyim ne de nesneler üzerine ve onlara karşı bir özneyim. Ben nesneler dünyası içinde ötekiler ile birlikte karışığım; burada bir objektivist olarak benim yapacağım şey nesneler dünyası olarak şeyleri olduğu gibi algılamak için bu karışımdan kendimi çıkarmak; subjektivist olarak yapacağım şey kendimi özne olarak algılamak için yine kendimi bu karışımdan ayırmak. Bedenlerarasılık bu her iki ayrıştırma projesine yön verir. Metodoloji olarak bedenlerarasılık beni, nesnelerin benim bedenim olduğu ve başkaların da benim eşlikçim olduğu farklılaşmamış bir duruma döndürür. Benim subjektif izlenimlerimin ve nesnelerin özelliklerinin bu noktada önemi yoktur. Önemli olan benim, senin ve onların birlikte katıldıkları anlamdır.

Young'a (1997: 164, 168; 2011: 80) göre, bedenlerimiz, beden olan başkalarının ve nesnelerin gömülü olduğu anlam yapıcı araçlardır. Bedenlerarasılık bizi başkalarıyla ilgili gerçeği söylemede güçlü kılar. Bu, ne benim bedenim üzerinde izlenim bırakan şeylerdir ne de ben bunlar için bir anlam çıkarırım. Benim bedenim birlikte yer aldığımız anlama katılır. Bu anlama ulaşmak için yapmam gereken başkalarının içsel durumlarına erişmek değil; kendi bedenime erişmektir. Bedenlerarasılığın cazibesi, benim kendime ait olmamdan önce başkalarına ve nesnelere ait olduğumun farkındalığıdır. Bu bağlamda, intersubjektif yazımda, algılayan, ötekilerin bedenlerinden görür ve ötekilerin sesinden konuşur. Intersubjektif yazımda, tıpkı objektif yazımda olduğu gibi etnografın bedeni sahneden alınır. Beden de-materyalize edilirken, kendilik ötekinin bedenine konulur. Intersubjektif yazımda, tıpkı subjektif yazımda olduğu gibi, ben bedenleşmiş durumdayımdır, fakat kendi bedenimde değil. Ben ötekinin bedenindeyimdir.

Sonuç olarak, Young'a (1997: 162; 2011: 82) göre, intersubjektif yaklaşımlar, etnografların varlığını onaylayarak, paylaşılan gerçekliğimizi anlamlar dünyası olarak açığa kavuşturur. Etnografın kendi bedenselliği, başkalarının bedensellik deneyimlerine erişim imkanı verir. Bu açıdan da, başkalarının deneyimine erişmek imkansız değil; kaçınılmazdır. Bedenlerarasılık bizim dünyada oluşumuzun orginal koşulu/durumudur. Bir beden olarak bir bedenin içinde başlangıç yapıyoruz.

Araştırma sürecinin ve araştırmacının bedenselliği ve deneyimselliği bağlamında ortaya koymaya çalıştığımız genel çerçeve ve ele aldığımız tüm yaklaşımlar, deneyim merkezli bir bedenleşme ve bedenleşme deneyimine dayalı bir kültür yaklaşımının, öncelikli olarak araştırmacının zihnini zorlayan ve bedenleşme deneyimini baskılayan objektivite ve bedensizleşme takıntısının terkedilerek, araştırmacının kendi kanlı ve canlı varlığı ile bedenleşme deneyimini temel bir gerçeklik modu olarak görüp onu hareket noktası yapmasına ve ardından kendi bedenleşme deneyimini oluşturan bileşenlerin farkına varmasına ve de en önemlisi araştırdığı kültürlerde bedenleşme deneyimlerini oluşturan bileşenlerin ve duyumsal kaynakların farklı olabileceğini görerek bu farklı bedenleşme deneyimlerinin yalnızca dışavurumsal yönlerine odaklanmayıp bizatihi kişisel olarak yaşantılamasına ve son olarak ta bazı kültürel unsur ve deneyimlerin ancak bedensel olarak algılanıp, bilinip anlamlandırılabileceğini kabul etmesine bağlı olduğunu göstermektedir.

Gündelik yaşantımız içinde beni ve seni, bizi ve onları birbirine anlaşılmaz ve öteki kılan şey birbirimizle ilgili bir gözlem ya da bilgi eksikliği değildir; yerine bu bilginin deneyimlenmesi bağlamında ortaya çıkan dolaysız insani görüdür. Dolayısıyla sembolik ve gözlemsel bir kod çözümü olarak bir grup insanı çalışan bir bilim insanı ile aynı metodla başkasına ve başka gruplara bakan sıradan insan arasında bir analitik fark yok gibidir. İşte tam da bu yaklaşım tasvir ettiğimiz gözlemlerimizin ve edindiğimiz bilginin dünya üzerinde ve insan yaşantısında insani bir değişim ve fark yaratmamasına neden olmaktadır. Değişim ve fark, ancak deneyim yoluyla gerçekleşebilir. Herşeyi deneyimleme imkanımız olmayabilir; işte tam bu noktada o zaman belki de insanlar olarak kendimize şunu sormalıyız: acelemiz nedir, bilimsel düşünce ve çabanın ilk kaynağı ve amacı neydi, aslolan yaşamın kendisi midir yoksa her yapılandırılmış

söylem gibi bilimin de amacı yalnızca kendi varlığını ve söylemlerini onaylamak ve devam ettirmek midir? Bilim bir izlenim işi midir; yoksa bir deneyimleme işi midir? Zira, izlenimler güvenlidir; deneyimler ise güvenli sınırları tehdit eder. Deneyimlemek, Young'ın da vurguladığı gibi subjektivitelerin iç içe geçmesidir; Sklar'ın dediği gibi ait olmadığımız bir dünyayı tatmaktır ve en nihayetinde bazen bilimsel ve kültürel söylem ile deneyimlenen yaşam arasındaki kopukluk hakkında ve söylemlerin yarattığı hastalıklar hakkında soru sormaktır.

Bütüncül Bir Bedenleşme Yaklaşımı İçin Eleştirel Yaklaşım Bir Seçenek Değil Zorunluluktur:
Yapılandırma ve Güç Mekanizmaları Olarak Bilim ve Kültür

Günümüzde neredeyse tüm disiplinlerin ve çalışmaların eleştirerek altını çizdikleri husus olarak yaşam deneyiminin aşırı temsili ve sembolik hale gelmesi ve bedensizleşme olgusu, çok açıktır ki postmodern yaşama özgü nev-zuhur bir durum değildir. Bu, insanlık tarihinde meydana gelen ve insan deneyiminin bütüncüllüğünü ortadan kaldıran belirli tarihsel kırılmaların birikimsel etkisidir. Bu durum, ne yalnızca modernleşme sürecinin ve endüstrileşmenin, ne de bu süreçleri içine alan uzun soluklu uygarlaşma adımlarının bir sonucudur. Beden ve bedenleşme deneyiminin başına gelenler aslında kültürel etkilerin bir sonucudur. Unutmamak gerekir ki, en yalın tanımı içinde kültür, insanın doğaya verdiği anlam içeren tepkidir. Bu minimal tanım açısından insanın doğadan kopuşunu başlatan ve bedensel duyumsamanın dolaylı hale gelmesi sembolik kültürün ve de onun en büyük temsil aracı olan dil'in ortaya çıkmasıyla başlamıştır.

Sembolik düşünce, eylem, inanç ve anlam insanlık tarihinde bazı bilimsel söylemler açısından insanı bitki ve hayvan dünyasından ayıran kültür yaratma sürecinin ya da bunun daha ileri aşaması varsayılan uygarlaşma sürecinin başlangıcıdır. Dolayısıyla gerek kültür yaratımı gerekse uygarlaşma süreci bütüncül insanlık deneyimini varoluşsal köklerinden ve temelinden koparmak ve yerine dolaylı bütünleşme mekanizmaları ikame etmek bakımından işbirliği içinde çalışmışlardır.

Bu bağlamda, günümüz postmodern bedensizleşme deneyiminden dem vurarak bunu yalnızca uygarlık sürecine, endüstrileşme ve ka-

pitalist ekonomi düzenine bağlamak ve romantik Batılı bir tavırla kültürel deneyimde ve daha da özelde "geleneksel" yaşantı içinde bedenleşme deneyiminin özgürce yaşantılandığını ileri sürmek, koloni-sonrası görececi kültür anlayışını desteklemek uğruna kültürün eleştirilemez bir imkanlar dünyası haline getirmektedir. Diğer bir deyişle bu tutum Batılı anlayışın bu sefer kendini de eleştirebilmesi; ancak bedenselliği yine egzotik öteki ve geleneksel kültürlerle eşitlemesidir.

Sosyologlar ve antropologlar bedensizleşmenin günümüzde vardığı boyutu uygarlaşma sürecinin kırılma noktalarına bağlamakla haklıdırlar; ancak uygarlaşma süreci bu bağlamda nadiren yaşamın makineleşmesine gönderme yapar. Uygarlaşmanın bedensizleştirme süreci ister siyasi söylemler ve sistemler, ister bilimsel söylem ve yöntemler açısından olsun, söylemleri anlamlı kılan kültürel sistem ve onun mekanizmaları tarafından gerçekleştirilmiştir. İşte tam da bu nedenle, kendini gerçekleştirmek, gerekçelendirmek isteyen her söylem bedenleşme yoluyla kültürel bir doğallaştırma mekanizması kullanır.

Foucault'nun soykütüğü yöntemi ve post-yapısalcı yaklaşımı ve Feminist Teori artık çok net bir şekilde ortaya koymuştur ki; kültürel yapılandırmadan kaçış yoktur. Kültür bilimi (folklor) açısından bu durum, insani bedenleşme, subjektif deneyimin ve öznenin failliğinin bir direniş ve dönüştürme kapasitesi olmadığı anlamına gelmez. Daha ziyade, kendini geçerli kılma ve gerekçelendirme kisvesi ister bilim ister din olsun, gerçeklik algısına yön vermeye çalışan tüm kurumların kültürel bir mekanizma olması anlamına gelir.

Bu noktada vurgulamaya çalıştığımız, kültürün kendisinin, bünyesinde bulunan tüm diğer retorikleri örümleyen üst bir retorik olduğudur. Dolayısıyla, bilimsel, politik, dini ve kültürel söylem ve retorik gibi ayrı ve hiyerarşik bir söylem ve retorik silsilesinden söz edemeyiz. Hepsi kültürün içinde birer kültürel retoriktir ve ikna güçlerine buna borçludur.

Bunlar içinde belki de en az sorguladığımız bilimsel ve kültürel söylem ile retoriktir. Bu bağlamda, bilim gerçekliğin karar mercii olarak sorgulanamaz; kültür ise zaten adaptif bir süreç olarak onu paylaşan tüm üyelerinin yaşantısına olumlu anlamlar kattığı, açıklamalar temin ettiği ve bu işlevselliği olmaksızın zaten ortadan

kalkması beklenen bir olgudur. Kültürün hasta olması ve üyelerine zarar vermesi düşünülemezdir. Çünkü kültür zaten tüm üyelerini mutlu ettiği için devam etmektedir. Halbuki gerek bilimsel söylem gerekse kültürel söylem, doğanın ve varoluşun kendinden bize armağan ettiği verili gerçeklikler değil; fakat belirli koşullar içinde belirli amaçlar ve çıkarlar doğrultusunda belirli iktidar odakları tarafından, belirli özneler ve bedenler yaratmak için icad edilip yapılandırılmış gerçeklik rejimleridir. Bu durum beden ve insan deneyimi bağlamında iki önemli sonuç ortaya koyar: Birincisi, kültürel söylemler yapılandırılmış nitelikleri dolayısıyla patolojik ve hastalıklı sonuçlar üretme potansiyeline sahiptir. İkincisi, bilimsel söylemler saf aklın (!) ürünleri değil; fakat belirli sosyo-kültürel ve politik koşullar altında belirli söylemleri haklılaştırmak üzere üretilmiş sosyo-kültürel söylemlerdir.

Bu iki sonuç, sadece eleştirel bir yaklaşım sergilemek için vardığımız sonuçlar değillerdir. Bunlar bu çalışma kapsamında ortaya koymaya çalıştığımız insan bedenleşmesi ve deneyiminin makus tarihinin inşasında rol oynayan kültürel ve bilimsel söylemlerin yarattığı etkilerden hareketle varılan sonuçlardır. Unutmamak gerekir ki, beden kendinden menkul soyut bir varlık değildir; beden biziz, beden bizim dünya deneyimimizin ve dolayısıyla da düşüncelerimizin, duyumlarımızın, duygularımızın, hareketlerimizin, anlamlarımızın ve her türlü gerçeklik algımızın temel boyutu ve yerlemidir. Dolayısıyla bedenin başına gelenler insanın, bizim ve deneyimimizin başına gelenler demektir. Bu noktada çok açıktır ki, bu başımıza gelenler doğanın getirdiği doğal sonuçlar değildir. Doğal olan doğadır; ancak bilimsel ve kültürel söylemler için aynı şeyi söylememiz mümkün değildir. O zaman, ne bilimin nötralliği ne de kültürün altında yatan söylemleri gizleyen cicili bicili sembolik kılıfı, evrenin sorgulanamaz kanunları gibi dokunulmazlıklarını koruyamazlar. İşte tam da bu nedenden dolayı, bizim açımızdan, insan deneyimini ve bütüncül varoluşsallığını, dolaysız bedenselliğini esas almayan ve yalnızca kendi paradigmalarını gerçekleştirmek ve gerekçelendirmek üzere çalışan bir bilim ve kültür yaklaşımı kabul edilebilir değildir. Yine tüm bu nedenlerden dolayı, deneyim merkezli bir bedenleşme ve bedenleşme deneyimine bağlı bir kültür yaklaşımına doğru giden adımda bilimsel ve kültürel söylemleri eleştirmek bir seçenek değil; bir zorunluluktur.

Bizim savunduğumuz eleştirel bedenleşme yaklaşımı, herşeyden önce kültürü, içerdiği söylemlerin yapılandırılması açısından anonim, bu söylemlerin etkileri açısından da eşit olduğu kabulünü reddeder. Kültür, icrası açısından anonim ve kollektif görünebilir; ancak bunun fenomenolojik düzlemde ortak yaratım ve onaya dayalı bir söyleme dayandığını ve herkesin bu söylemden aynı olumlu etkileri aldığını iddia etmek için, doğanın, bedenin ve kadınların tarihini yok saymamız gerekir. Savunduğumuz eleştirel yaklaşım, insani deneyimleri esas alır ve bu deneyimlerden bağımsız ve onlar üzerinde yalnızca belirli insan gruplarının iyi oluşunu esas alan söylem ve tahakküm biçimlerinin, bunlar ister bilimsel ister kültürel olsun, kökünü kazımak için çalışır. Bu eleştirel yaklaşım, herkesten önce, tüm bu söylemlerin kurumsal temsilcisi olmasına rağmen bu söylemlerden en az diğer insanlar kadar etkilenen ve bedenleşme deneyimi elinden alınmış bilim insanının projesi olmalıdır. Çünkü, Foucault'nun bizlere öğrettiği gibi, söylemler ve rejimler bir maddi dayatma ve cezalandırma olarak değil; fakat incelikli ve ikna edici bir şekilde çalışırlar. Söylemlerin tabi kılmaya çalıştığı bedenleşmiş öznelerin bir kısmı farkındalık içeren bir failliğin sahibi olmayabilir; bir kısmı da söylem tarafından sesi bastırılmış ve failliği elinden alınmış olabilir. Bu bağlamda bilim insanı, çağımızda gerçekliği belirleyen söylemin faili olarak, önce, daha önceki bölümde de vurguladığımız gibi, incelediği kültürel süreçlerin anlaşılmasında ve temelini oluşturan söylemlerin farkına varılmasında kendi bedenleşme deneyimini bir araç ve kaynak olarak kullanmalıdır. Bilim insanı, görme, tanımlama, sınıflandırma, anlamlandırma ve tepki verme biçimlerini belirleyen teori ve metodolojilerin kendilerinin de birer sosyo-kültürel gerçeklik rejimi olduklarının farkında olmalıdır.

Bu bağlamda eleştirel düşünme, öncelikli olarak, fikirlerin hem kontrol hem özgürleştirme kapasitesi olduğunun farkındalığı ile başlar. Mesele nedir sorusundan ziyade, ne olabilir sorusudur. Eleştirel terimi hem bir aktiviteyi hem de bir ideolojiyi tanımlar. Sosyal aktivite olarak eleştirel düşünme öncelikli olarak rahat ve güvenli düşünce kalıplarından çıkarak politik aktivizmi içeren dolaysız bir eyleme çağrı yapmayı ima eder. İdeoloji olarak, eleştirel düşünme, bilgi, onun sonuçları ve bilim insanlarının topluma karşı yükümlülükleri arasındaki ilişki ile ilgili paylaşılan bir ilkeler zemini sağlar (Thomas 1993: 17, 20).

Thomas'ın (1993: 3, 8, 13, 18) belirttiği gibi, eleştirel düşünme, verili varsayılan düşünme yollarını alaşağı eden bir tarzda gerçekliğe meydan okur ve bu hem kültürel hem de bilimsel düşünme yollarımızı içine alır. Elde var bir hükmünde kabul edilen ve zamanla kalıplaşan her türden yapılandırılmışlığın sorgulanması gereklidir; çünkü, kültürel anlamlar, onları şekillendiren tarihsel süreçleri, kültürün üyelerinin idrak ve davranışlarını kanalize eden yönelimleri ve alternatif görme, düşünme ve eyleme yollarını sistematik olarak sınırlandıran kalıplaşmış yolları içerir. Sosyal ideolojiler, şeylerin düzeninin devamlılığına yardım eden zorlayıcı olmayan sosyal bir kenetlenme temin ederek, sosyal kontrol mekanizması olarak çatışmaları azaltan paylaşılmış semboller sistemi sağlar. Sosyal roller bir yandan eylem imkanı sağlarken öte yandan onu sınırlandırırlar; dil de aynı şekilde bir yandan ortaya çıkarırken bir yandan örter ve kültürel semboller de potansiyel tehtid ortaya koyarlar. Bizler, genel olarak kabul görmüş mevcut seçenekler arasından eylemler seçer ve enlamlar yaratırız; fakat bu seçimler çoğunlujla gizli anlamları ve farkında olunmayan sonuçları yansıtırlar.

Özellikle görececi ve kısmen bağlamsal kültür yaklaşımlarının etkisiyle kültürün anlam ve işlevinin kültür üyeleri tarafından tanımlanması gerektiği anlayışı, beraberinde, kültürdeki patolojilerin de aynı şekilde ancak kültürün üyeleri tarafından farkına varılıp eleştirilmesi durumunda eleştirilebileceği yönünde bir görüşü getirmiştir. Kültürlerin bağlamsal analizi temel bir gerçekliktir; ancak bu, söz konusu bağlamın nötral olduğunu ve bu bağlamın ortaya çıkardığı her türlü kültürel unsurun sorunsuz olduğunu kabul etmemizi gerektirmez. Dolayısıyla, biz kültür bilimciler, insanın bütüncül bedenleşme deneyiminin zararına hareket eden her türlü kültürel söylemi ve rejimi, görevimizin yalnızca kültürü olduğu gibi betimlemek olduğunu ileri sürerek, haklılaştıramayız. Üstüne üstlük, araştırma yapmak için insanların yaşamlarına orta yerinden giriyor olduğumuz ve onların da yalnızca birer veri nesnesi olmadığını göz önünde bulundurduğumuzda, oraya hiç gitmemiş ve hiçbirşeyi görmemiş gibi davranamayız.

Kültürün eleştirilebilirliği meselesi, hem her durumda bir kültür içinde yaşıyor olmamız ve hem de bizim gibi kişiler için kültürün aynı zamanda yaşamımızı adadığımız bir araştırma alanı olması nedeniyle, kabulü kolay birşey değildir. Ancak, hiçkimse için kabul

edilebilir olmasa da, en azından beden üzerine çalışan herkesin vardığı ve varacağı sonuç budur. Bunun gibi bir eleştirel yaklaşım yalnızca bizim tarafımızdan icad edilmiş bir şey değildir; ya da yalnızca bu çalışmanın genelinde ortaya koyduğumuz feminist tutumun bir sonucu da değildir. Bizden önce de pek çok uzman bu yaklaşımı ve gerekliliğini ortaya koymuştur.

Bu eleştirel kültür yaklaşımını ortaya koyan uzmanlardan biri de Robert Edgerton'dur. Bu bağlamda, Edgerton'un *Hasta Toplumlar: İlkel Düzen Efsanesine Bir Meydan Okuyuş* (2015) adlı çalışması, eleştirilebilecek yönleri olmasının yanında oldukça önemli tespitler içermektedir. Edgerton'un yaklaşımının temel söylemi şudur: "Tüm toplumlar hastadır; ancak bazıları daha hastadır" (2015: 13). Bu tespitin ardından Edgerton, toplumun ve kültürün hastalıklı olduğunu belirtirken hangi gerçeklerden hareket ettiğini açıklar. Buna göre, insanlar daima akıllı değillerdir; yarattıkları toplumlar ve kültürler de insan ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde tasarlanmış ideal uyumlu mekanizmalar değildir. Geleneksel inanç ve uygulamalar faydalı olabilir, hatta önemli adaptif mekanizmalar olarak hizmet de edebilir, bununla birlikte zayıf, zararlı ve hatta bazen ölümcül dahi olabilirler. Kültürel uygulamalar nadiren bir toplumun tüm üyeleri için eşit şekilde adaptiftir. İnsanların başarılı adaptasyonuna genellikle çocuklar, kadınlar, çok yaşlılar ve az güçlüler gibi grupların harcanmasıyla erişilir (2015: 31, 108, 110).

Kültürün ve toplumun zamanla maladaptif niteliğe bürünebileceğini belirten Edgerton'a göre, bu hastalıklı durumun devam ettirilmesinde en etkili faktör söz konusu inanç ve uygulamaların çok derin bir şekilde semboller ve ritüeller içinde gömülmüş olmasıdır. Bu tespit, bizim bu çalışma kapsamında, her türlü kültürel söylemin kendini gerçekleştirmek, gerekçelendirmek, normalleştirmek ve doğallaştırılmak için bütünüyle bedenleşme deneyimini biçimlendirmeyi esas alan ritüelizasyon mekanizmasını kullanması ile ilgili vurgumuzla uyumludur. Kültürel sembollerin ve ritüel performansların devam ettiriliyor olması kültürün deneyimsel niteliğini ortaya koymaz. Bu nedenle kültürdeki hastalıklar onların performatif görünümleri üzerinden teşhis edilemez. Bu teşhis ancak deneyimler üzerinden yapılabilir.

Edgerton'a (2015: 111, 276) göre, çoğu modern sosyolog sosyal eşitsizlik hakkında sadece romantik olmuşlardır. Birkaç istisna dışında

eşitsizliğin her zaman ve her yerde olduğuna inanmışlardır. Ancak, tıpkı fizikçilerin fiziksel dünyada fraktallar konusunda (kaos ve raslantısallık) kabullenmek zorunda kaldıkları gibi, sosyal bilim insanlarının sosyal ve kültürel sistemlerin evriminde lüzumsuzluk, anlamsızlık, verimsizlik ve malfonksiyon gerçekliği ile yaşamayı öğrenmesi gerekmektedir. Çünkü, başarılı olmuş ve hayatta kalmış biyolojik türlerin mutlaka üstün anatomilere sahip olması gerekmemiştir; böyle olmuşlardır çünkü biyolojik evrim şans oyunları gibi belirsiz olabilir. Aynen toplumun ve kültürün evrimleşmesi de böyledir. Bahsedilen uygulamaların insan ihtiyaçlarının kaçınılmaz evrimsel baskısı sonucu meydana geldiği anlamına gelmez ya da bu uygulamaları yapmaya başlayan insanların onlarsız yaşamayı öğrenemeyeceği anlamına da gelmez.

Kültürel yaklaşımlardaki asıl problem, Edgerton'a göre, toplumda ya da kültürde bir uyumsuzluk ya da çözülme görüldüğünde bunun mutlaka dışarıdan yapılmış zararlı bir müdahalenin sonucu zannedilmesidir. Birçok antropolog halk toplumlarındaki yaşamın karanlık olan yönünü yazmamayı veyahut en azından bunun hakkında çok şey yazmamayı tercih etmiştir. Çünkü antropologlar bir halk toplumunda gördüğü zalim, zararlı veya etkisiz uygulamaların aslında sıkça rastlanan sömürgeciliğin neden olduğu sosyal düzensizlik sonucu meydana geldiğine inanmıştır. Hatta bazı antropologların birlikte yaşayıp çalıştıkları insanların en sevimsiz ve makul olmayan uygulamalarını yazarak güvenlerine ihanet etmeme konusunda antropolojiye açık bir komploları söz konusudur. Böylelikle ilkel düzen efsanesi farkında olunmadan teşvik edilmektedir.

Bu türden kültür yaklaşımlarının fitilinin ateşlenmesinde, Edgerton'a (2015: 22-24, 53) göre, görececilik ve adaptasyon yaklaşımlarının büyük rolü olmuştur. Ona göre, görececilik ve adaptasyon görüşünü savunan varsayımların kümülatif etkisi, antropologlar kuşağının neden öteden beri süre gelen inanç ve uygulamaların var olduğu konusunda iyi bir sosyal ya da kültürel sebebin olması gerektiğine inanmasını sağlamıştır. Antropologlar arasında bir halkın uzun süreli inanç ve uygulamalarının-kültürlerinin ve sosyal kurumlarının-hayatlarında önemli bir rol oynaması gerektiği, yoksa bu inanç ve uygulamaların devam etmeyeceği konusunda yaygın bir varsayım söz konusudur. Böylece birçoğumuza iğrenç gelen

yamyamlık, işkence, bebek öldürme, kan davası, büyücülük, kadın sünneti, ayinli tecavüz, kafa avcılığı ve diğer geleneksel uygulamaların, bulunduğu toplumlarda bazı kullanışlı fonksiyonlara hizmet ettiği düşünülmüş ve yazılmıştır. Aynı şekilde, adaptif mucizenin yaradılışındaki biyolojik evrimin hikmetinden etkilenen çoğu akademisyen, kültürel evrimin de insanların ihtiyacını karşılayan geleneksel inanç ve uygulamaları üreten bir doğal seleksiyon süreci tarafından yönetildiğini düşünmektedir. Tüm bunların sonucu olarak da, eğer paradoksal, mantıksız, tuhaf, etkisiz yada tehlikeli inanç ve uygulamalar tamamıyla tanımlanırsa (genellikle tanımlanmıyor) bunların genellikle adaptif oldukları varsayılır ve onlar sanki bazı yararlı amaçlara hizmet ediyorlarmış gibi muamele görür. Halbuki, bilinen her toplumun çevresine iyi bir biçimde adapte olduğu veya bu toplumun inanç ve uygulamalarının toplumun adaptasyonuna katkı sağladığı düşüncesi ile yaşıyor ve görevlerini yapabilecekmiş gibi gözüküyor diye tüm insanların eşit düzeyde sağlıklı olduğu düşüncesi eşdeğerdir.

Tüm bu yerinde tespitlerinin yanında Edgerton'ın bazı görüşleri, çalışmasının genel söylemi dışarıda tutulacak olursa, tartışılabilir tespitler içermektedir. İlk muğlaklık, çoğu karşılaştırmanın dayandığı geleneksel ve modern toplum ve kültür ayrımıyla ilgilidir. Gelenekselliğin zamansal ve uzamsal ya da nitel olarak neyi, hangi tarihsel süreçleri ya da kültürel unsurları içerdiği ve yerini hangi aşamada modernliğe bıraktığı meselesi oldukça belirsizdir. Tartışmaya açık asıl tespit ise, bir kültürün yeni teknik gelişmeleri ödünçleme noktasında gösterdiği duyarsızlık ve direnişin toplumun yok olmasına yol açtığıdır. Edgerton bu noktada, geleneksel uygulamaların yetersiz olabileceğini, hastalıklı olabileceğini ve toplumun buna rağmen onları devam ettirme inadı gösterebileceğini belirtiyor. Ona göre, bu noktada çare, söz konusu toplumun yeni teknolojileri almasıdır. İster istemez bu yaklaşım bize, yeni teknolojilerin de en az toplumun devam ettirme ısrarı gösterdiği hastalıklı kültürü kadar hastalıklı olup olamayacağını sordurur. Bu yaklaşım, hastalığın geleneksellik, çarenin de teknoloji olarak modernite ile eşitlenmesi imasını ortaya koymaktadır. Yazar, geleneksel toplumların hastalık ve başarısızlıklarını ele alırken, sanki olay, teknolojiyle ilgili isteksizlikle karışık anlamsız bir direniş gibi görünmektedir. Yazar, bu toplumların düşünce, algılama çerçevelerinin bizden farklı olabile-

ceğini ve söz konusu durumun, faydası açık bir şekilde ortada duran bir şey karşısında gösterilen anlamsız direniş olmayabileceğini göz önünde bulundurmamaktadır. Sonuç olarak ta, modern insanla özdeşleşen rasyonel analitik neden-sonuç ilişkisi kurma mantığı geleneksel toplumdan talep edilmektedir.

Kartezyen düşüncenin ürettiği karşıtlık kategorileriyle bağlantılı ve onlardan sonra bizce sosyal ve insani bilimlere musallat olmuş en tehlikeli kategori geleneksel ve modern ayrıştırmasıdır. Bu noktada modernizasyon projesinin tarihsel başlangıcının bilinirliği öne sürülebilir. Ancak benzer kesinlik geleneksellik kavramı için ileri sürülemez. Çünkü bu terimin kullanıldığı noktada gelenekselliğin bütün olarak bir tarihsel süreci mi, onun içerdiği kültürel söylemi mi, yoksa unsurları ve unsurlarla ilişkili uygulayımları mı temsil ettiği son derece belirsiz kalmaktadır. Geçmiş ve şimdi ilişkisinin içiçeliği bir yana, bir tarihsel süreç içinde bazı unsurlar gelenekselliğini devam ettirebilirken bazıları dönüşmüş, ortadan kalkmış olabilir ve yeni unsurlar ortaya çıkmış olabilir. Geleneksellik ile ilgili tüm bu muğlaklığın ötesinde, geleneksel ve modern ya da postmodern gibi ayrıştırmalar eleştirel bir kültür yaklaşımı açısından, insanlık deneyimine darbe vuran kırılma noktaları ile ilgili genellemelere neden olmaktadır. Diğer bir deyişle bu kavramlar, gelenekselliğin sorunsuz bir rüya evreni, modernliğin de sorunların kaynağı bir cehennem olarak görülmesine neden olmaktadır. Durum böyle olunca, geleneksellik özelliği gösteren tüm kültürler, süreçler, uygulamalar ve unsurlar hastalıklarına rağmen adaptif ve eleştirilemez duruma gelmektedir. Bizce geleneksellik, olumlu bir niteliği ima etmenin ötesinde, herhangi bir tarihsel ve sosyo-kültürel bağlam içinde kendini kültürün kalıplaştırılma ve yinelenme mekanizması içine sokabilmiş, adeta ikinci bir doğa haline getirilmiş, bazı boyutları açısından ritüelize edilmiş her türlü unsurun, düşüncenin, inancın, pratiğin ve kendiliğindenliğin niteliğini ima eder. Burada ne zamansallık ne olumluluk ya da olumsuzluk bir kriter değildir. Zaten tam da bu bakış açısı bizlere, kültürü ve geleneği şimdiki zamanda, şimdiki toplumda ve yaşantımızda görme imkanı vermektedir. Aksi bakış açısı, gelenekselliğin aranmasını antika arayıcılığına döndürür ve Edgerton'ın da dediği gibi ilkel mutluluk ve düzen efsanesini güçlendirerek mevcut yaşantımızı her yönüyle maladaptif ve dejenere görmemize neden olur.

Bu bağlamda, Edgerton'un Batılı bakış açısının romantik bir tavırla öteki kültürleri göreceli ve olumlu anlamda geleneksel görme eğilimine vurgu yapması oldukça önemlidir. Çünkü, bu eğilim beden çalışmalarında sıklıkla karşılaştığımız, geleneksel bedenselliklerle ilgili romantik tavırla oldukça ilişkilidir. Beden ve bedenleşmenin tarihinden söz eden çoğu uzman bedenin başına gelenelerden ya da bedensizleşmenin nedenlerinden söz ederken önce Batı felsefe geleneğinden ve ardından Kartezyen bilim anlayışından başlamakta ve böylelikle Batı düşünce geleneği içinde bedensizleşmenin düşünsel kırılma noktaları eleştirilmektedir. Buraya kadar sorun olmamakla birlikte, kimi uzmanlar sözlü öteki kültürlerin bedensel bütünlüğünden, kimisi de ortaçağın bedenselliğinden örnekler vererek modern ve postmodern insanlığın kaybettiği temel varoluşsal deneyime işaret etmektedir. Bizce bu romantik tavır geçmişte kendini gösteren soylu vahşi tutkusu olarak olmasa bile, kültürlerin ve özellikle sözlü ve geleneksel kültürlerin, göreceli kültür yaklaşımının da etkisiyle sorunsuz, ideal bir evren olarak tasvir edilmesine neden olmaktadır. Eğer bedenin başına gelenlerden ya da bedensizleşmenin başlangıç noktasından söz edeceksek, işe sembolik kültürün ortaya çıkışıyla başlamamız gerekiyor. Bedenselliğin yitimini kendi yaşantımızda kaybolanlarla ve bedenselliğin varlığını da dışarıdan bakarak kendi yaşamımızda olmayıp başka kültürlerde hemen dikkatimizi çeken unsurlarla iddia etme çabasına girişmemeliyiz.

Bedensel deneyimin varlığını kutlamak iyidir; ancak biz bundan bile mahrumuz diye kültürün ikna ve güç retoriği mekanizması içinde normalize edilmiş patolojik bedensellikleri de kutlamamalıyız. Bu bedenselliklerin kültürün hangi bireyleri ve grupları için tatmin edici deneyimler oldukları sorusunu sormaktan asla vazgeçmemeliyiz. Bu nedenlerden dolayı biz bedensellik, fakat deneyim temelli bedensellikten söz etmemiz gerektiğini düşünüyoruz. Çünkü bazı bedensellikler en az soyut Kartezyen düşünce ve bilinç kadar insan yaşamının tatmin edici bütünselliğine ve bedensellliğine zarar verebilir ve bu noktada verilecek en iyi örnek kadın bedenselliğinin tarihidir. Eğer bu noktada bilimin işinin kültürü eleştirmek olmadığını iddia eden ve bu eleştiri önerisinin fazlaca feminizm koktuğunu ileri süren görüşler olursa, kadın bedenine de değil; yalnızca çağdaş zamanlarda bedenin başına gelenlere bakmanın bu görüşleri değiştirebileceği kanaatindeyiz.

Deneyim merkezli bütüncül bir bedenleşme yaklaşımının parçası olarak eleştirel yaklaşım bedenleşme deneyimi etkileyen tüm kültürel söylemleri ve güç rejimlerini mercek altına aldığı gibi, "derin bir şekilde sosyal, politik ve tarihsel üretim ve alımlama koşullarına gömülü kültürel ürünler olarak bilimsel söylemleri, teorileri ve metodolojileri" (Briggs 1993: 387) de sorgulamalıdır.

Bilimsel söylemler yalnızca kendi evrenlerini biçimlendirmezler. Bilimsel söylemler hem sosyo-kültürel ve politik söylemlerden etkilenirler ve hem de bu söylemlere gerçeklik kazandırarak etkilerini güçlendirirler. Bilimsel düzlemde onaylanan gerçekler, kültürel mekanizma içinde sirkülasyona sokularak bedenleştirilirler ve doğallaştırılırlar. Bilimin biçimlendirici gücü, kaynağını doğa, bedenlerimiz, kendiliklerimiz ve toplumla ilgili gerçekliği tarafsız ve olduğu gibi ortaya koyma iddiasından alır. Bu açıdan bedenin tarihine bakıldığı zaman görülür ki, beden yalnızca kültür tarafından değil; fakat kültürün söylemlerine paralel olarak bilim tarafından tanımlanmış, yapılandırılmış, ötekileştirilmiş ve saf dışı bırakılmıştır. Bilimsel düşünce ve yöntemin yegane aracı olarak akıl karşısında ve ondan daha aşağıda konumlandırılan beden, bu bağlamda aslında kültürden çok daha yoğun bir şekilde bilimin yadsıdığı ve saf dışı bırakmaya çalıştığı bir fenomendir. Bilimselliğin ölçütünün bedensizleşme gerektirmesi, doğal olarak beraberinde, insanı araştırıyor olmasına rağmen sosyo-insani bilimin araştırma odağında yer alan insanı ve kültürü de bedensizleşmiş olarak görmesi eğilimini getirmiştir. Bu eğilim içinde araştırmacının bedenselliği söz konusu olmadığı gibi araştırılan konumundaki özneler de bedenleşme deneyimlerinden sıyrılmış akli varlıklardır.

Bilimsel söylemin yapılandırıcı etkilerini yerinde bir şekilde eleştirel bir yaklaşımla ele alan Charles Briggs'e (1993: 387) göre, tıpkı diğer söylem formları gibi bilimsel yazımlar tek boyutlu bir temsil moduna sınırlandırılmış değildir. Sosyal gerçekliğin bazı yönleri ile ilgili bilgiyi ortaya koymak için gerçekliği açığa çıkardığını iddia ederek, bilim insanı tanımlamaya çalıştığı öteki'yi inşa eder. Böyle çalışmalar eş zamanlı ve genellikle görülmez bir şekilde, onları yazan ve okuyan insanların imgelerini yapılandırırlar. Halk, geleneksel ya da modern, otantik ya da otantik olmayan, Batılı ya da Batılı olmayan gibi hiyerarşik karşıtlıklar ortaya koyarak, uzmanlar

hiyerarşik olarak kendileri ile ilgili ve uzmanlıklarının nesneleri ile ilgili imgeler yapılandırırlar.

Bizce her kültür bilimcinin okuması gereken çalışmasında, Briggs, sorguladığı noktayı şöyle ifade eder: "Benim ilgilendiğim şey, çeşitli söylem formlarının konumlandırılmasında, çekip çıkarılmasında ve yorumlanmasında kullanılan yöntemler olarak metadiscursive pratiklerdir. Yoğunluk noktam, bu pratiklere otorite aşılamada ve onların epistemolojik statüsünü karakterize eden retoriklerdir. Burada benim kastettiğim söylem ve pratik ilişkisi Foucault terimiyle, söylemi bir işaretler grubu olarak değil fakat konuştukları nesneleri sistematik olarak biçimlendiren pratikler olarak ele almak" (1993: 388-389).

Bu bağlamda "metadiscursive pratikler", Briggs, açısından aslında yaşamı yapılandıran söylemler ve deneyimler hakkında bilim tarafından bu söylemleri şekillendirmek ve sınırlamak üzere işe koşulan söylemsel pratiklerdir. Bu pratikler bir yandan paylaşılan anlamları üretmek için kullanılabilirken; öte yandan anlamları perdeleyebilir ya da onları belirsiz kılabilir.

Briggs'e (1993: 389-391) göre, herşeyden önce bilinmelidir ki, bilimsel söylemsel pratikleri politik desteklerinden ve etkilerinden ayırmak son derece yanlıştır. Bu pratikler ve onları geçerli kılmada kullanılan retorikler, metinsel otorite yaratmanın güçlü yollarıdır. Uzmanlara kendilerini sosyal, politik ve tarihsel yönden içkin konumlandırma yolları sunarlar. Halk ve bilimsel söylemler arasındaki metinlerarası ilişkilerin yaratımının merkezinde yer alan bu pratikler, hakim olan grupların imgelerinin uzmanlık ve bilimsel otoritelerinin yaratılmasında merkezi bir rol oynar. Benzer şekilde, seçici bir şekilde belirli metinlerarası boşlukları minimize ederek ve ötekileri maksimize ederek, hakim olan ve hakim olunan gruplar arasındaki ilişkilerin politik olarak etkili temsillerini etkili bir biçimde yaratırlar. Bunu yaparken de öteki'nin söylemlerinin yaratılmasındaki kendi rollerini örtbas ederler; dolayısıyla da uzmanlık politikalarını geniş ölçüde görünmez kılarlar.

Bilimsel söylemsel pratiklerin en etkili stratejisi, Briggs'e (1993: 421) göre, üretim ve perdeleme işlemini eşzamanlı yapmasıdır. Bu şekilde, yarattığımız metinler, metinlerarası ilişkileri ve ilişkili retorikleri yapılandırma yolumuzla otoriter hale gelir. Saha araştırma-

sını ve metinsel analizi tarihten ve eleştiriden ayırma ve kamusal folklordan ya da uygulamalı antropolojiden ayırma teşebbüsü, bu metinlerin hakim meta-söylemsel pratikler ve ideolojiler barındıran halleri ile doğasının yeterli bir şekilde anlaşılmasını engeller.

Bu açıdan bakıldığında, iki önemli sonuç ortaya çıkar: Birincisi bilim insanının otoritesi, ikincisi de bilimsel yapılandırmanın ürünü olan bilimsel metnin, gerçek yaşam deneyimi üzerindeki biçimlendirici ve kontrol edici gücü. Bu noktadan sonra, gerçek yaşam deneyimi, bilim insanı onu nasıl görüyorsa ve kendisiyle ilgili hangi tespitlerde bulunuyorsa, o şekilde anlayacaktır. Mesela bilimsel söylem, kültürümüzün yok olma tehlikesi yaşadığını ve koruma altına alınması gerektiğini söyleyebilir. Kültürün yaratıcısı, icracısı ve deneyimleyicisi olarak insan öznelerin çok açıktır ki bu noktada belirleyici ve insiyatif alıcı bir faillikleri söz konusu değildir. Tıpkı, "17.Y.Y. ile birlikte ortaya çıkan modern bilimin doğanın kendisi için konuşamayacağı, yalnızca bilim insanları tarafından icad edilen kavramsal modellerin kullanımı yoluyla bilimsel olarak bilinebileceği söyleminde" (Briggs 1993: 403) olduğu gibi, kültür de deneyimlenen yaşam da, kendilerini deneyimleyen insan faillerin bunulmasına rağmen, kendi adına konuşamaz ve bilim adamının Tanrısal bakışı olmaksızın bilinemez.

Briggs, bilimsel söylemsel pratiklerin politik destek ve etkilerinden ayrı görülemeyeceğini belirtirken, aynı zamanda bilimsel retoriğin diğer güç ve ikna retoriklerini bünyesinde birleştirmesine vurgu yapar. Bu bağlamda, otantiklik, milliyetçilik, doğa ve koruma retorikleri bilimin retoriği ile birleşir ve bu hibrid retorik kopleksi bilim insanlarına dil, folklor ve öteki kültürler üzerinde otoritelerini koruma imkanı verir. Briggs'e göre, tam bu noktada bağlamsızlaştırmak ve yeniden bağlamsallaştırmak metinlere güç zerk etmede hayati bir rol oynar. Buna örnek olarak, gerçek, otantik ya da tam performans nosyonları bir başka metinsel hiyerarşi yaratma biçimidir (1993: 404, 408, 412).

Bizce, Briggs'in tüm bu tespitlerinin yanında öne çıkan can alıcı tespiti, günümüzde hakim konumda olan performans yönelimli yaklaşımın ana nosyonu olan performansın görülebilir ve işitilebilir detaylarına yoğunlaşmanın, ırk, cinsiyet, sosyal sınıf, cinsellik ve milliyete dayanan eşitsizliklerin yeniden üretilmesinde söz konusu söylemlerin rolünü örtbas etmesidir. Diğer bir deyişle, kültürün

gözlemlenebilir boyutu olarak performansa odaklanmak ve onu yaşantılanan bir deneyim olarak görmemek, performansın temelinde yer alan söylemleri ve onların etkilerini ve de en önemlisi neleri doğallaştırmaya çalıştıklarını görememeyi beraberinde getirmektedir. Buradaki en aldatıcı nokta, daha önce de vurguladığımız gibi, ortaya çıkan performansın yalnızca icra bağlamına bakılmasıdır. Performansın bağlamsallaştırılması, yalnızca durumsal faktörlerin ve icra eylemlerinin neden sonuç ilişkisi içinde eşitlenmesi değildir. Bağlamsallaştırma, performansın icrasallığının, temelini oluşturan söylemsel içerik, iddia, amaç, buyruk ile ilişkilendirilmesidir. Performansın söylemsel temeli, performans eylemleri üzerinden kolaylıkla okunamaz. Çünkü söylem zaten, performans haline gelerek kendini perdeler. Söylem, ancak performans deneyimleri içindeki ve üzerindeki etkileri yoluyla bilinir hale gelir. Dolayısıyla bir performansın transparan bağlamına ancak performansın fenomenolojik boyutlarında ulaşılabilir.

Gerek kültürün gerekse bilimin söylemsel olarak yapılandırılmış doğası, ister istemez hangisinin biçimlendirici etkisi ve otoritesinin daha öncül ve tehlikeli olduğu sorusunu akla getirmektedir. Bu durum bir bakıma tavuk-yumurta paradoksuna benzemektedir. Çünkü, bilimsel söylemin retoriğinin sosyo-politik süreçlerden etkilendiği düşünülürse ve bilimin ürettiği söylemlerin tarihsel süreçte diğer sosyo-kültürel ve politik söylemlerin retoriğini güçlendirmek ve geçerli kılmak için kullanıldığı varsayılırsa, tehlikeli olan sosyo-kültürel söylem gibi görünür. Öte yandan daha saf bir şekilde, bilimsel söylemin sınırlı bir alıcı kitlesine hitap ettiği ve kültürel söylem içinde daha geç sirkülasyona girdiği düşünülürse, bilimsel söylem daha az tehlikeli gibi görünür. Ancak, gerçekliğin belirlenmesi ve onaylanmasının artık dinlere değil fakat bilime ait olduğu düşünülürse, bilimin ürettiği her türlü söylemin bir hakikat işlevi ve etkisi gösterdiği ortaya çıkar. İşte tam da bu kapsamlı işlevi ve etkisi nedeniyle günümüzde bilim, betimlediği gerçeklik karşısında yalnızca betimleyici ve kendi otoritesini güçlendirici bir konumda bulunamaz. Bilimin insani ve kültürel gerçekliği olduğu gibi aktarabiliyor muyum sorusu ile boğuşurken ürettiği analiz ve sınıflandırma kategorilerinin kültürdeki patolojilere yenilerini eklemesi ve geçerli kılarak doğallaştırması bir yana, bilim gerçek söylemlerden çok kendi teorilerini sorgulamakla geçirdiği süreç yüzünden, kültü-

rel söylemleri eleştirmekle ilgili esas sorumluluğunu bir türlü idrak edememiştir. Günümüzde pek çok beden uzmanının daha çok teoriden ziyade daha bedenleşmiş ve gerçek yaşam deneyimine daha yakın bir bilime çağrı yapması, tam da bu bağlamda okunması gereken bir uyarıdır.

Bu nokta itibariyle, sözünü ettiğimiz ve savunuculuğunu yaptığımız daha fenomenolojik ve eleştirel bedenleşme ve kültür yaklaşımının diğer tüm sosyal ve insani disiplinlerle birlikte özellikle kültür bilimi olarak folklorun bir projesi olması gerektiğini vurgulamamız gerekmektedir. Günümüzde folklor disiplini, bağlam ve performans merkezli yaklaşımla birlikte kültürün bütüncül olarak ele alınması açısından oldukça büyük bir ivme kazanmıştır. Ancak, bu bağlam ve performans merkezli yaklaşım, fenomenolojik ve eleştirel yaklaşımla daha gerçekçi ve işlevsel hale getirilmelidir. Bu vurgu, folklor içinde bu yaklaşımları öne çıkaran isimlerin ve çalışmaların olmadığı imasını taşımaz. Nitekim, Çobanoğlu'nun (1999: 315-323) belirttiği gibi, folklor çalışmalarının sadece derleme ve arşivleme faaliyeti olmaktan çıkarılarak folklorun sosyo-kültürel problemlerin çözümüne katkı sağlaması gerektiği söylemini öne çıkaran ve böylelikle uygulamalı bir kültür bilimi tesis etme yönündeki girişimler 1970'lerle birlikte özellikle Alman folkloristlerin eleştirel yaklaşımları ve çabalarıyla folklorun yeni teorik yapılanmasının önemli bir boyutunu oluşturmuştur. Bu, aynı zamanda folklorun kendisinin bir disiplin olarak politik-söylemsel bir yapılandırma olduğunun farkına varması ve bu farkındalık doğrultusunda amacını sosyal özelliği ve önemi gereği seçilen problemlerin çözümü olarak yeniden belirlemesidir.

Folklor, yalnızca kültürel performansı bağlamsal koşulları içinde açıklayarak ya da halkı kategorize edici herhangi bir bağıl unsurla tanımlamayarak, daha az politik hale gelmiş değildir. Politik olmaklık, tüm bilimsel söylemlere içkin bir niteliktir. Bu noktada fark yaratan, bu biçimlendirici söylemin diğer hangi söylemlere katıldığı ya da onları sorguladığı meselesidir. Bu nedenle folklorist açısından farkına varılması gereken ilk şey, disipliner retoriğin altında yatan söylemlerdir. Çünkü folklorist kültürü araştırmaya giderken deneyimsel ve düşünsel düzlemde söylemden arındırılmış bir zihinle gitmez. Teoriler ve metodolojiler bir folklorist için yalnızca verinin analizinde masa başında devreye giren gerçeklik rejimleri değiller-

dir. Bu gerçeklik rejimleri bizler sahaya gittiğimizde neyi göreceğimizi, neye odaklanacağımızı ve gördüğümüzü nasıl bir nedensellik ilişkisi içine yerleştireceğimizi belirler. Bu noktada teorideki ve metodolojideki eksiklik ya da yanlışlık, kültür hakkında ancak onunla uyumlu olmayan bilimsel metin ve söylemlerin ortaya çıkmasına neden olur. Bu bilimsel metinler, kültürün gerçek ve deneyimlenen boyutlarını doğrudan ortaya koymadığı gibi, kültür üzerinde biçimlendirici etki yaratan söylemlerin geliştirilmesine ve onların gerekçelendirilmesine hizmet eder.

Kültür biliminin-folklorun, bilimsel bir pratik olarak hem kendi söylemlerinin hem de incelediği kültürün söylemlerinin biçimlendirici etkisini görebilmesi için eleştirel yaklaşımı kucaklaması gerekir. Bu bağlamda, folklor içinde Stephen Olbrys Gencarella gibi isimlerin eleştirel folklor yaklaşımının bileşenlerinin ve hedeflerinin neler olması gerektiğini gerekçeleriyle ortaya koyan çalışmaları oldukça önemli adımlardır. Olbrys Gencarella'nın retoriksel perspektiften hareketle geliştirdiği eleştirel folklor yaklaşımı, aynı zamanda genel olarak beden ve kültür ilişkisinin analizinde devreye sokulması gereken önemli bir model sağlar.

Olbrys Gencarella eleştirel yaklaşımının bileşenlerini ele almadan önce, folklorun içinde bulunduğu krizle ilgili olarak önemli bir tespitte bulunur. Buna göre, folklor, yorumlama politikalarına eleştirel bir katılım göstermek ve konflik ile güç meselelerine işaret etmek açısından son derece pasif kalmıştır. Eleştirel folklor ile ilgili çalışmalarını, folklorun içinde bulunduğu bu atıl durumdan kurtarma teşebbüsü olarak gören Gencarella, tüm bu çalışmalarla asıl amacının insan acısının ve tahakkümünün telafisi için aktivist bir araştırma modu olarak eleştirel folklorun gelişimi için bir çağrıda bulunmak ve folkloristleri aslında temel bir insan aktivitesi olması gereken eleştirel perspektifleri kucaklamaları yönünde teşvik etmek olduğunu belirtir. Burada amaç, folklorda bir "eleştirel dönüş-critical turn" (2011: 67) hareketi ortaya çıkarmaktır. Folkloru, onun sosyal ve politik olarak oluşturucu ve biçimlendirici doğasına gönderme yapma yoluyla, eleştirel bir pratik olarak tartışmak ve göstermektir. En yalın ifadesi içinde, folkloru retorik bir insanlar/halk inşası eylemi olarak görmektir.

Olbrys Gencarella'ya göre, bu eleştirel yaklaşımın geliştirilmesinde, folklor, çağdaş retorik kavramsallaştırmalarından yararlanma-

lıdır. Çünkü bu retorik anlayışı içinde retorik, bir güç ifadesidir; retorik, söylem ve güç arasındaki bağlayıcı dokuları biçimlendirir. Aslında bu, belirli anlamların ve gerçeklik yönlerini öncelemek için bir isimlendirme pratiği olarak işler (2009: 173). Bu bağlamda, Gencarella'nın retrorik nosyonu, bir yandan kültürün bir retoriğe sahip olduğunu, öte yandan da folklorun bilimsel bir pratik olarak kendisinin bir retoriği olduğunu ima eder. Her iki retorik de, kolaylıkla tahakküm ve kültürel hegomonyayı destekler durumda olabilir.

Gencarella'ya (2009: 173) göre, retoriksel bir perspektif şunu hatırlatır ki; folklor halkın yaptığı bir şey değildir; daha çok, yapılması sırasında hem mevcut bir dinleyici hem de politik bir kategori olarak bir halk inşa eder. Ayrıca bu yapma söz konusu bu halk için öldüreceği ve uğruna öleceği insanlar oluşturur. Bu, kurumsalın yalnızca marjinalin yaratımı yoluyla varolabileceği ya da sıradışının sıradan olan yoluyla ya da profan yoluyla kutsalın varolabileceği yinelemesinden çok daha fazla bir şeydir. Bu, daha çok, folklorun sosyal dünyanın hegemonik ve doğallaştırılmış düzenler formasyonu içindeki merkezi rolünün farkına varılmasıdır.

Bu noktada folklor, folklor (bilimsel ve kültürel) retoriğini eleştirmek için güçlü bir araçtır. Bu, folklorun güç ve hakim ya da baskılayıcı değer yargılarının eleştirisine asli bir katılım için kapasite taşıdığı iddiasıdır. Gerçekten de folkloristler, baskılamayı eleştirmek ve yeni baskılamalar senaryosu yapmadan onu durdurma yolları önermek açısından eşsiz bir konuma sahip olabilir. Bu eşsiz konum imkanı, retorikten kaçılabileceği anlamına gelmez; fakat bir halkın kurulumu içindeki sosyal amaçlarına ve ifadelerini tartışabileceğimiz anlamına gelir.

Bu noktada Gencarella (2010: 237-246), İtalyan Marksist entellektüel Antonio Gramsci'den ilham alınarak, folklorun betimlemenin ötesine taşınabileceğini ve politik analizler yapar hale getirilerek müdahale aracı olarak kullanılabileceğini belirtir. Ona göre bu yaklaşıma sahip çalışmalar folklorik fenomenleri diğer dışavurumsal formlarla mücadele içinde ele alabilir; folklorun yerel ve devlet arasındaki tartışmasını inceleyebilir; folklorun kimlik yapılandırmasındaki eğitici ya da biçimlendirici rolünü analiz edebilir; folklorun, hegemonik mücadelenin çevresinde ya da merkezindeki konumunu belirleyebilir; coğrafi ve entellektüel etkilerini takip edebilir; belirli

ideolojilere meydan okuyuşuna katılabilir ya da kontra-hegemonik direnişleri ele alabilir. Ayrıca, dünyanın değişmesine katkı sağlama bağlamında, eleştirel folklor çalışmaları son derece etkili olabilir. Birincisi, bu tür bir disipliner yönelim folklor uzmanlığının hiçbir zaman nötral olmadığı ve öyle göründüğü zaman bile muhtemelen statükoya katıldığı ve mevcut tahakküm yapılarını onaylayıp sürdürdüğünü tartışanların yanında olur. İkincisi, Roger Abrahams'ın belirttiği gibi, "yorumcular olarak disiplinimizin öznesini genişletme yollarına ve sürecindeki rolümüzle ilgili bir bakış" (2005: 216) talep eder. Üçüncüsü, politik doğasını ve görevini kabul etme sürecinde açık bir şekilde belirli yaşam kavramsallaştırmaları vadetme yolu arayan ve eleştiri üretimi yoluyla başkalarına karşı müdahale eden bir uzmanlık adapte etmelidir.

Folklorun retorik eleştiriyi bünyesine dahil edebilmesi için öncelikli olarak folklor kompozisyonunun mecazi ve işlevselci analizlerinin ve betimlemelerinin ötesine geçmesi ve halkı söylemsel bir kategori olarak görmesi gerekir. Bir halkın folklor performansı içinde/yoluyla retorik üretimine vakıf olmak için, bu gibi kurguların tekrarlandığı ve onaylandığı gündelik deneyime dikkat çevirmek gerekir (Olbrys Gencarella 2009: 179, 190). Deneyim, bu noktada, daha önce de vurguladığımız gibi, söylemin ve gücün etkilerini ortaya koyması bakımından kültürel retoriğin belirlenmesindeki kaynaktır.

Olbrys Gencarella'nın bizce önemsenmesi gereken vurgularından birisi de, folkloristin aslında gerçekliği ve önceden varolan gerçekliği keşfedemeyeceğidir. Çünkü retoriğin mücadeleci koşulları ve politik düzenin kurulumu göstermektedir ki, manipülasyon ağları insani sosyal yaşamın doğal bir parçasıdır. Bu durumda folkloristler, evrensel bir gerçekliği değil; fakat folklorun estetik dışavurumlar organizasyonu olarak nasıl, onun düzenini onaylayanlar tarafından gerçek olarak algılandığını ortaya çıkarabilir. Eleştirel folklor çalışmaları, bir tahakküm formasyonunun neden kimlik yapılandırması için gerçeklikler, kollektiviteler ve yollar inşa eden öteki anlamlı kurguları engellediğinin ve inancın yaşanan materyal dışavurumları olarak politik olanı geçerli kılmaya çalıştığının nedenlerini ortaya çıkarabilir ve eleştirebilir. Bu, yalnızca folklorun retorik yönlerini incelemek için değil fakat folkloru politik olan üzerinde kontrol mücadelesi içinde güvenilir yarışmacı retorik bir pratik olarak folk-

loru görmek için, ikna olarak retorik nosyonundan belirleme olarak retorik nosyonuna doğru bir harekettir (2009: 190).

Eleştirel folklor yaklaşımının tüm bu bileşenleriyle birlikte, Olbrys Gencarella'ya göre bu yaklaşımın aşamaları şunlardır:

1. Eleştirel bir pratik olarak folklorun analizi
2. Folklor pratiklerinin eleştirisi ve eleştirel analizi
3. Eleştirel bir eylem olarak folklor çalışmalarının üretilmesi[47] (2009: 187).

Eleştirel kültür yaklaşımının sözü edilen tüm bu bileşenleri, bizce öncelikli olarak kültür biliminin kendi pratiği yoluyla ne yaptığı ve ne yapmak istediği ile ilgili disipliner bir farkındalığın önemine işaret etmektedir. Bu noktada folklor, görünen dünyanın ve kültürün retoriksel olarak inşa edilmiş görüntüsünü, kendi retoriksel inşaları yoluyla yalnızca betimleyici bir konumda kalmayı tercih ederse, burada folklor, Briggs'in sözünü ettiği, söylemsel pratikler hakkındaki söylemsel pratiklerin üreticisi olmanın ötesine geçemez. Söylemsel pratikler olarak kültürün, meta-söylemsel pratikler olarak bilim ile iç içe geçmesinden ortaya çıkan ve bizim etnografik çalışmalar dediğimiz bu metinler, bazı romantik düşüncelerde görüldüğü gibi ne kültürlerin ortadan kalkmasından sonra insanların dönüp kaybolanın gerçekliğini arayabileceği ve ne de mevcut insan yaşamı için geliştirilecek sosyal, politik ve ekonomik stratejiler için hareket

[47] Folklor çalışmaları kapsamında beden ve bedenleşme deneyimiyle bağlantılı olarak, yalnızca betimleyici değil; fakat aynı zamanda eleştirel bir yaklaşım ortaya koyan çalışmalardan biri de Danielle Roemer'in "Photocopy-lore and the Naturalization of the Corporate Body" (1994) adlı çalışmasıdır. Roemer bu çalışmasında, ofis içi çalışma ortamında çalışanların şirket hegemonisine karşı geliştirdikleri sembolik ve metaforik bir protesto olarak fotokopi folklorunu ele alır. Yazar, bu folkloru yalnızca betimlemez; fakat aynı zamanda bu folkloru ortaya çıkaran söylem ve bağlamla ilgili eleştirel tespitlerde bulunur. Buna göre, bu folklor, çalışanların içinde bulundukları kişisellikten çıkarılmış çevre ve ortamla ilgili memnuniyetsizliklerini ortaya koymaktadır. Bu memnuniyetsizlik, beden ve maddeselliklerin ve kişiselleştirme zemininin kutlanması şeklinde kendini gösterir. Beden bu bağlamda, yalnızca kendi çevresini tanımlama temeli olarak değil; fakat aynı zamanda bu çevre içinde bireyin kendi öz-tanımlaması için temel bir düzlem olarak iş görmektedir. Burada, resmi düzen ve sınırlandırmaya gülen ve reddeden beden temelli bir natüralizm ve şirketsel olanın bedensel düzeye indirilmesi durumu vardır. Halbuki, İş etiği içinde bedenden ve kendilikten beklenen iş değerlerini yansıtması ve hedeflerin gerçekleştirilmesidir. Fotokopi-lore, yapay olanın üzerinde doğal olanı ya da en azından aralarındaki ilişkiyi problematize ederek, bu etiğe karşı çıkar.

noktası yapılabilecek kaynaklar olurlar. Folklor artık kültürün nasıllığına odaklanmak yerine, bu nasıllığının niçinliğini sorgulamalı ve en azından yaşamlarının ortasından dalarak aslında deneyimleri üzerinde dönüştürücü rol oynadığı insanlar adına, gördüğü patoloji ve hastalıkların dile getirilmesi ve onların iyileştirilmesi için risk almalıdır. İster disipliner bir pratik olarak folklordan ister kültür performansı olarak folklordan söz edelim, unutmamalıyız ki, her durumda bu pratikler, kendinden menkul failliği olan bilim ya da kültür gibi soyut kavramlar tarafından değil; fakat kanlı canlı bedenleşmiş insan failleri tarafından icra edilmektedir.

İnsanı ve deneyimini ve de tüm insanların iyi oluş halini temel almayan tüm bilimsel ve kültürel söylemler yalnızca bu söylemleri üreten iktidar odaklarının ve insan gruplarının bilimi ve kültürüdür. Gözümüzün önünde duran genel tablonun da bu olduğu düşünülürse, bilimsel ve kültürel söylemin incelenmediği, daha doğrusu eleştirel bir yaklaşımla sorgulanmadığı bir dünyada bilim de kültür de yalnızca bazı deneyimleri ve söylemleri insanlık gerçeği ile eşitleyecek ve bazı deneyim ve özneler kendi gerçeklikleri ile ilgili asla bir ifade imkanına sahip olamayacaklardır.

SONUÇ olarak, bu çalışma kapsamında tarihsel ve sosyo-kültürel bağlamı içinde beden ve bedenleşme deneyiminin teorik çerçevesi ele alınmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda teorik çerçeve, öncelikli olarak beden ve bedenleşme deneyimini tanımlamaya ve onu biçimlendirmeye çalışan kültürel ve bilimsel söylemsel retoriklere ve pratiklere gönderme yapmaktadır. Diğer bir deyişle, bedenin ne olduğu sorusunun teorizasyonu bilimsel ve kültürel söylemlerin etkileşimsel yapılandırmalarının bir ürünüdür. Dolayısıyla bu çalışma kapsamında beden ve bedenleşme deneyimi bağlamında ele almış olduğumuz tüm ilişkili konular ve tartılışan meseleler, genel olarak beden nedir sorusunun cevabını yapılandıran söylemsel kaynaklar ve bu kaynakların insani bedenleşme deneyimi üzerinde yarattıkları etkiler ortaya konmaya çalışılmıştır. Bedenin bu tarihsel yapılandırılma süreci, en yalın ifadesi içinde bedenin makus tarihini gözler önüne sermektedir. Bu bağlamda bedenin bilimsel ve kültürel tarihi bizlere bedenin ne olduğunu değil, ne olarak görülmek ve haline getirilmek istendiğini gösterir. Şüphesiz bu bilgi değersiz değildir; çünkü bu tarihsel bilgi bizlere bedenin olumsuzlanma ve indirgen-

me biçimlerini göstermesi bakımından bedenin ne olmadığını ve ne olarak anlaşılamayacağını görmemizi sağlar.

Bu bağlamda ortaya çıkan ilk sonuç, bedenin yaşantımız içinde önemli olduğu ve gerek kültürel ve gerekse bilimsel bağlamda bedenin itibarını iade edilmesi gerektiği değildir. Tam tersine, ortaya çıkan sonuç şudur ki, asıl soru bedenin öneminin nereden kaynaklandığı ve açıklamasının ne olduğu değil; fakat önemi ve etkisi bedenden kaynaklanan ve aslında bu yönüyle yaşam deneyimini oluşturan unsurların neler olduğudur. Çünkü beden, şeyler arasında bir şey değildir; onun yerine beden bizim için gerçekliği var eden, onu algılamamızı sağlayan, kendiliklerimiz de dahil olmak üzere dünyayı, şeyleri ve yaşamı bizim için var kılan ve de önemiyle ilgili olarak kendisinden başka bir kanıta ihtiyacı olmayan, yaşam deneyimini bizler için anlamlı, duyumsanabilir, hissedilebilir ve idrak edilebilir kılan ve her türlü yadsıma ve yok sayma girişimimize rağmen insanlık tarihindeki en istikrarlı süreklilik, oluş modu, deneyim yerlemi ve en önemlisi bizim ta kendimizdir. Beden biziz, bizim sahip olduğumuz bir şey değildir; beden ayrıştırılamaz bir yaşam deneyimidir, akla ve beyne iliştirilmiş bir organizma değildir; beden her türlü mental spekülasyonun, soyutlamanın, metaforun ve kavramın kendisinden yükseldiği ve tüm bunlara imkan sağlayan insani yetiler ve potansiyeller kaynağıdır. Beden, varoluşsal özelliklerimizin tümünün eşzamanlı ve etkileşimsel olarak örümlendiği ve ancak yapay bir ayrıştırma girişimi yoluyla ayrıştırılabileceği bütüncül bir deneyimdir. Bu nedenle meselenin adı beden değil, bedenleşme deneyimidir. Bedenleşme deneyimi dediğimizde ise, her türlü söylemin üzerine kazınabileceği bir yüzey ya da nesneden öte, güçlü bir insani faillikten söz ediyoruz demektir. İşte tam da bu faillik potansiyeli nedeniyle her türlü biçimlendirici ve doğallaştırılmaya ihtiyaç duyan söylem öncelikli olarak bedenleşme deneyimlerini hedef alır. Çünkü bedenleşme deneyimini biçimlendirmek yalnızca bir zihinsel ya da fiziksel formasyon değildir; onun yerine iç içe geçmiş ve bu nedenle etkili duyumsal, duygusal ve anlamsal bir biçimlendirmedir. Ancak hiçbir söylem ya da harici dayatma, bedenleşme deneyimlerini bütünüyle zaptedemez. Bedenleşmenin zahiri boyutlarına nüfuz edilebilir; ancak deneyimsel boyut her zaman nüfuz edenin etkilerini sorgulayabilecek, alaşağı edebilecek ve kendi gerçekliğini ortaya koyabilecek bir faillik potansiyeli barındırır.

KAYNAKLAR

Abrahams, Roger (1977) Toward an Enactment-Centered Theory of Folklore, *Frontiers of Folklore*, W. Bascom (ed.), Boulder, Colo.: Westview Press.

Abrahams, Roger D. (1986) Ordinary and Extraordinary Experience, *The Anthropology of Experience*, Victor W. Turner & Edward M. Bruner (ed.), Urbana- Chicago: University of Illinois Press.

Abrahams, Roger (2005) *Everyday Life: A Poetics of Vernacular Practices*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Acınan, Başak (2015) Nostalji Araştırmaları, Halkbilimi ve Kültür Ekonomisi, *II. Uluslararası Genç Halkbilimciler Sempozyumu Bildirileri*, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Türk Halkbilimi Bölümü Yayınları 1-Öncü Basımevi.

Adorno, T.W. & Horkheimer, M. (2010) *Aydınlanmanın Diyalektiği*, Çev. Nihat Ülner-Elif Öztarhan Karadoğan, İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Ahmed, Sara (2015) *Duyguların Kültürel Politikası*, Çev. Sultan Komut, İstanbul: Sel Yayınları.

Al-Zahî, Farid (1999) *Al-Jasad Al-Sura Wa'l-Muqaddas Fi'l-Islam*, Beirut: Ifriqiya Al-Sharq.

Archer, M.S. (2000) *Being Human*, Cambridge: Cambridge University Press.

Argyle, Michael (1975) The Syntaxes of Bodily Communication, *The Body as a Medium of Expression*, Jonathan Benthalkk & Ted Polhemus (ed.), New York: E.P.Dutton Co.Inc Publications.

Aries, Philippe (1976) *Western Attitudes toward Death: From Middle Ages to the Present*, Trans. Patricia M. Ranum, London: Marion Boyars.

Armstrong, David (1981) Pathological Life and Death: Mrdical Spatialisation and Geriatrics, *Social Science and Medicine*, 15(A): 253-257.

Armstrong, David (1983) *Political Anatomy of the Body: Medical Kowledge in Britain in the Twentieth Century*, Cambridge: Cambridge University Press.

Asad, Talal (1993) *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Asad, Talal (2003) Remarks on the Anthropology of the Body, *Religion and the Body*, Sarah Coakley (ed.), Cambridge University Press.

Atkinson, Mike (2012) Norbert Elias and the Body, *Routledge Handbook of Body Studies*, Bryan S. Turner (ed.), New York: Routledge Publications.

Atwood Mason, Michale (1994) I Bow My Head to the Ground: The Creation of Bodily Experience in a Cuban American Santeria Initiation, *Journal of American Folklore*-Bodylore, 107(423): 23-39.

Babcock, Barbara A. (1986) Modeled Selves: Helen Cordero's 'Little People, *The Anthropology of Experience*, Victor W. Turner & Edward M. Bruner (ed.), Urbana- Chicago: University of Illinois Press.

Balsamo, Anne (1999) Forms of Technological Embodiment: Reading the Body in Contemporary Culture, *Feminist Theory and the Body: A Reader*, Margrit Shildrick & Janet Price (ed.), Routledge Publications.

Bashir, Shahzad (2007) The Alphabetical Body: Ḥorūfī Reflections on Language, Script, and the Human Form, *Religious Texts in Iranian Languages-Symposium May 2002*, Fereydun Vahman & Claus V. Pedersen (ed.), Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab: Kobenhavn.

Bashir, Shahzad (2010) Body, *Key Themes for the Study of Islam*, Jamal Elias (ed.), Oxford: Oneworld Publications.

Bashir, Shahzad (2011) *Sufi Bodies: Religion and Society in Medieval Islam*, New York: Columbia University Press.

Baudrillard, Jean (2013) *Foucault'yu Unutmak*, Çev. Oğuz Adanır, Ankara: Doğu-Batı Yayınları.

Baudrillard, Jean (2016) *Tüketim Toplumu*, Çev. Hazal Deliceçaylı ve Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bauman, Richard (1986) *Story, Performance, and Event: Contextual Studies of Oral Narrative*, Cambridge: Cambridge University Press.

Bell, Catherine (2009) *Ritual Theory Ritual Practice*, New York: Oxford University Press.

Berger, P. (1967/1990) *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York: Anchor Books.

Birdwhistell, Ray L. (1973) *Kinesics and Context: Essays on Body-Motion Communication*, Penguin Press.

Birdwhistell, Ray L. (1975) Background Considerations to the Study of the Body as a Medium of 'Expression', *The Body as a Medium of Expression*, Jonathan Benthalkk & Ted Polhemus (ed.), New York: E.P.Dutton Co.Inc Publications.

Birke, Lynda (1999) Bodies and Biology, *Feminist Theory and the Body: A Reader*, Margrit Shildrick & Janet Price (ed.), Routledge Publications.

Blacking, John (1977a) Preface, *The Anthropology of the Body*, John Blacking (ed.), London-New York: Academic Press.

Blacking, John (1977b) Towards an Anthropology of the Body, *The Anthropology of the Body*, John Blacking (ed.), London-New York: Academic Press.

Boellstorff, Tom (2011) Placing The Virtual Body: Avatar, Chora, Cypherg, *A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment*, Frances E. Mascia-Lees (ed.), Wiley-Blackwell Publications.

Bordo, Susan (1999) Feminism, Foucault and the Politics of the Body, *Feminist Theory and the Body: A Reader*, Margrit Shildrick & Janet Price (ed.), Routledge Publications.

Bordo, Susan (2003) *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture And The Body*, Berkeley-Los Angeles- London: University of California Press.

Bordo, Susan (2008) Anorexia Nervosa: Psychopathology as the Crystallization of Culture, *Sociology of the Body: A Reader*, Claudia Malacrida & Jacqueline Low (ed.), New York: Oxford University Press.

Bordo, Susan (2012) Beyond The Anorexic Paradigm: Re-Thinking Eating Disorders, *Routledge Handbook of Body Studies*, Bryan S. Turner (ed.), New York: Routledge Publications.

Bourdieu, Pierre (1977) *Outline of a Theory of Practice*, Trans. Richard Nice, Cambridge: Cambridge University Press.

Bourdieu, Pierre (1984) *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, Trans. Richard Nice, Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press.

Bourdieu, Pierre (1990) *The Logic of Practice*, Trans. Richard Nice, Stanford: Stanford University Press.

Bourdieu, P. & Wacquant, Loic (2003) *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, Çev. Nazlı Ökten, İstanbul: İletişim Yayınları.

Böttger, Daniel (2010) Empirical Test of the Effect of Facial Feedback on the Subjective Experience of Ritual, *Ritual Dynamics and the Science of Ritual-II*, Alec Michaels, Michael Bergunder, Jörg Gengnagel, Alexandra Heidle, Bernd Schneidmüller & Udo Simon (ed.), Harrassowitz Verlag-Wiesbaden.

Brain, Robert (1979) *The Decorated Body*, London: Hutchinson.

Briggs, Charles L. (1993) Metadiscursive Practices and Scholarly Authority in Folkloristics, *Journal of American Folklore*, 106(422): 387-434.

Briggs, Charles L. (1994) The Sting of the Ray: Bodies, Agency, and Grammar in Warao Curing, *Journal of American Folklore*-Bodylore, 107(423): 139-166.

Bruner, Edward M. (1986) Experience and Its Expressions, *The Anthropology of Experience*, Victor W. Turner & Edward M. Bruner (ed.), Urbana- Chicago: University of Illinois Press.

Burgoon, J. K., Buller, D. B. & Woodall, W. G. (1996) *Nonverbal Communication: The Unspoken Dialogue*, USA: The Mcgraw-Hill Company.

Burton, John W. (2001) *Culture and the Human Body: An Anthropological Perspective*, Illinois: Waveland Press.

Butler, Judith (1988) Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory, *Theatre Journal*, 40(4): 519-531.

Butler, Judith (2008) *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, Çev. Başak Ertür, İstanbul: Metis Yayınları.

Butler, Judith (2014) *Bela Bedenler*, Çev. Cüneyt Çakırlar & Zeynep Talay, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Bynum, C. W. (1987) *Holy Feast and Holy Fast*, Berkeley: University of California Press.

Caldwell, Christine (2012) Sensation, Movement and Emotion, *Body Memory, Metaphor And Movement*, Sabine C. Koch, Thomas Fuchs, Michela Summa & Cornelia Müller (ed.), Amsterdam-Philadelphia: John Benjamins Publishing.

Campbell, Patricia Q. (2011) *Knowing Body, Moving Mind: Ritualizing and Learning at Two Buddhist Centers*, New York: Oxford University Press.

Canatan, Kadir (2011a) Sosyoloji ve Teolojinin Yüzleşme Noktası: Beden(Siz)Leştirme, *Beden Sosyolojisi*, Kadir Canatan (ed.), İstanbul: Açılım Kitapları.

Canatan, Kadir (2011b) Klasik İslam Düşüncesinde İnsanın Özbenlik ve Beden Haritası, *Beden Sosyolojisi*, Kadir Canatan (ed.), İstanbul: Açılım Kitapları.

Casey, Edward S. (2000) *Remembering: A Phenomenological Study (Second Edit)*, Bloomington- Indianapolis: Indiana University Press.

Chernin, K. (1981) *The Obsession: Reflections on the Tyranny of Slenderness*, New York: Harper and Row.

Classen, Constance (1993) *Worlds of Sense: Exploring the Senses in History and Across Cultures*, London- New York: Routledge Publications.

Classen, Constance (1997) Foundations for an Anthropology of the Senses, *International Social Science Journal*, 153: 401–12.

Coakley, Sarah (2003) Introduction: Religion and the Body, *Religion and the Body*, Sarah Coakley (ed.), Cambridge University Press.

Coffey, A. (1999) *The Ethnographic Self: Fieldwork and Representation of Identity*, London: Sage Publications.

Connell, Raewyn (2005) *Masculinities*, Berkeley-Los Angeles: University of California Press.

Connell, Raewyn (2008) Men's Bodies, *Sociology of the Body: A Reader*, Claudia Malacrida & Jacqueline Low (ed.), New York: Oxford University Press.

Connerton, Paul (1999) *Toplumlar Nasıl Anımsar*, Çev. Alaeddin Şenel, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Connerton, Paul (2011) *The Spirit of Mourning: History, Memory and the Body*, New York: Cambridge University Press.

Cooley, Charles H. (1983) *Human Nature and the Social Order*, Piscataway-Nj: Transaction.

Crossley, Nick (1995) Body Techniques, Agency and Intercorporeality: On Goffman's Relations in Public, *Sociology*, 29(1): 133-149.

Crossley, Nick (2004) Ritual, Body Technique, and (Inter)subjectivity, *Thinking Through Rituals: Philosophical Perspectives*, Kevin Schilbrack (ed.), New York-London: Routledge Publications.

Crossley, Nick (2007) Researching Embodiment by Way of Body Techniques, *Embodying Sociology: Retrospect, Progress and Prospect*, Chris Shilling (ed.), Blackwell Publications.

Crossley, Nick (2012) Phenomenology and the Body, *Routledge Handbook of Body Studies*, Bryan S. Turner (ed.), New York: Routledge Publications.

Csordas, Thomas J. (1990) Embodiment as a Paradigm for Anthropology, *Ethos*, 18(1): 5-47.

Csordas, Thomas J. (1994) Introduction: The Body as Representation and Being-in-the World, *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*, Thomas J. Csordas (ed.), Cambridge: Cambridge University Press.

Csordas, Thomas J. (1999) The Body's Career in Anthropology, *Anthropological Theory Today*, Henrietta L. Moore (ed.), Malden: Blackwell Publishing.

Csordas, Thomas J. (2002) *Body/Meaning/Healing*, New York: Palgrave Mcmillan Publications.

Csordas, Thomas J. (2011) Cultural Phenomenology-Embodiment: Agency, Sexual Difference and Illness, *A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment*, Frances E. Mascia-Lees (ed.), Wiley-Blackwell Publications.

Çıtır, İlhami (2014) Felsefede Yeniden İnşa: John Dewey'in Geleneksel Felsefe'ye Eleştirel Yaklaşımı, *III. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Mayıs 2014 Bildiriler Kitabı II*, Sakarya: Sakarya Üniv Yayınları.

Çobanoğlu, Özkul (1999) *Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş*, Ankara: Akçağ Yayınları.

Çubuklu, Yaşar (2004a) Modern Edilgin Emeklilikten Postmodern Aktif Tüketiciliğe, *Toplumsalın Sınırında Beden*, İstanbul: Pusula-Kanat Yayınları.

Çubuklu, Yaşar (2004b) Acı: Bedenin Adlandırılamayan Sesi, *Toplumsalın Sınırında Beden*, İstanbul: Pusula-Kanat Yayınları.

Çubuklu, Yaşar (2004c) Duygular Ticarileşirken, *Toplumsalın Sınırında Beden*, İstanbul: Pusula-Kanat Yayınları.

Çubuklu, Yaşar (2004d) Şık Bir Ambalaj Kağıdı Olarak İnsan Derisi, *Toplumsalın Sınırında Beden*, İstanbul: Pusula-Kanat Yayınları.

Çubuklu, Yaşar (2006a) Sözü Elinden Alınmış Bedenin Dili: Histeri, *Bedenin Farklı Halleri*, İstanbul: Pusula-Kanat Yayınları.

Çubuklu, Yaşar (2006b) Orta Yaş Kadın Bedeninin Tıbbileştirilmesi: Menapoz, *Bedenin Farklı Halleri*, İstanbul: Pusula-Kanat Yayınları.

Çubuklu, Yaşar (2006c) Sapkınlıktan Bağımlılığa: Nenfomani, *Bedenin Farklı Halleri*, İstanbul: Pusula-Kanat Yayınları.

Çubuklu, Yaşar (2006d) Sabit Cinsel Kimliklerden Müphem Cinselliklere: Queer, *Bedenin Farklı Halleri*, İstanbul: Pusula-Kanat Yayınları.

Çubuklu, Yaşar (2006e) Protez, *Bedenin Farklı Halleri*, İstanbul: Pusula-Kanat Yayınları.

Davis, Kathy (1997a) Embody-ing Theory: Beyond Modernist and Postmodernist Readings of the Body, *Embodied Practices: Feminist Perspectives on the Body*, Kathy Davis (ed.), London: Sage Publications.

Davis, Kathy (1997b) My Body is My Art: Cosmetic Surgery as Feminist Utopia?, *Embodied Practices: Feminist Perspectives On the Body*, Kathy Davis (ed.), London: Sage Publications.

Davis, Kathy (2007) Reclaiming Women's Bodies: Colonialist Trope or Critical Epistemology, *Embodying Sociology: Retrospect, Progress and Prospect*, Chris Shilling (ed.), Blackwell Publications.

Davis, Kathy (2008) A Dubious Equality: Men, Women and Cosmetic Surgery, *Sociology of the Body: A Reader*, Claudia Malacrida & Jacqueline Low (ed.), New York: Oxford University Press.

Davis-Floyd, R. (1992) *Birth as an American Rite of Passage*, Berkeley: University of California Press.

De Beauvoir, Simeone (1952) *The Second Sex*, New York. Alfred A. Knopf Inc.

Demir, Enver Ahmet & Gergerlioğlu H. Serdar (2012) Ayna Nöron Sistemine Genel Bakış, *European Journal of Medical Basic Sciences*, 2(4): 122-126.

Dewey, John (1929) *Experience and Nature*, London. George Allen and Unwin Ltd.

Dewey, John (1934/1980) *Art as Experience*, New York: A Wideview/Perigee Book.

Dewey, John (1982) *Logic: The Theory of Inquiry*, New York: Irvington Publishers.

Dewey, John (1983) *The Middle Works 1899-1924: Reconstruction in Philosophy ans Essays Vol: 12*, Jo Ann Boydston (ed.), Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press.

Dewey, John (1988) *The Later Works 1925-1853: Experience and Nature Vol:1*, Jo Ann Boydston (ed.), Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press.

Dewey, John (1998) The Need for a Recovery of Philosophy, *The Essential Dewey Vol: 2*, J.L.A. Hickman & T.M. Alexander (ed.), Bloomington: Indiana University Press.

Douglas, Mary (1971) Do Dogs Laugh? A Cross-Cultural Approach to Body Symbolism, *Journal of Psychosomatic Research*, 15: 387-390.

Douglas, Mary (1996) The Two Bodies, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, London-New York: Routledge Publications.

Douglas, Mary (2007) *Saflık ve Tehlike: Kirlilik ve Tabu Kavramlarının Bir Çözümlemesi*, Çev. Emine Ayhan, İstanbul: Metis Yayınları.

Dreyfus, H. & Rabinow, P. (1982) *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Brighton: Harvester Publications.

Dumas, Alex (2012) Rejecting the Aging Body, *Routledge Handbook of Body Studies*, Bryan S. Turner (ed.), New York: Routledge Publications.

Dundes, Alan (1964) Texture, Text and Context, *Sothern Folklore Quarterly*, 28: 251-265.

Eberhard-Kaechele, Marianne (2012) Memory, Metaphor and Mirroring in Movement Therapy with Trauma Patients, *Body Memory, Metaphor and Movement*, Sabine C. Koch, Thomas Fuchs, Michela Summa & Cornelia Müller (ed.), Amsterdam-Philadelphia: John Benjamins Publishing.

Edgerton, Robert B. (2015) *Hasta Toplumlar: İlkel Düzen Efsanesine Bir Meydan Okuyuş*, Çev. Harun Turgut, Ankara: Buzdağı Yayınevi.

Ehrenreich, B. A & English, D. (1974) *Complaints and Disorders: The Sexual Politics of Sickness*, London: Compendium.

Ekman, Paul (1977) Biological and Cultural Contributions to Body and Facial Movement, *The Anthropology of the Body*, John Blacking (ed.), London- New York: Academic Press.

Ekman, P. & Friesen, W.V. (1969) The Repertoire of Nonverbal Behavior: Categories, Origins, Usage, and Coding, *Semiotica*, 1: 49-98.

Ekman, Paul & O'Sullivan, Maureen (1991) Facial Expression: Methods, Means, and Moues, *Fundamentals of Nonverbal Behavior*, Robert S. Feldman & Bernard Rime (ed.), Cambridge: University of Cambridge Press.

Elias, Norbert (1991/1995) *The Symbol Theory*, London: Sage Publications.

Elias, Norbert (2008) From the Civilizing Process: The History of Manners, *Sociology of the Body: A Reader*, Claudia Malacrida & Jacqueline Low (ed.), New York: Oxford University Press.

Elias, Norbert (2013) *Uygarlık Süreci: Sosyo-Oluşumsal ve Psiko-Oluşumsal İncelemeler 1*, Çev. Ender Ateşman, İstanbul: İletişim Yayınları.

Erzurumlu İbrahim Hakkı (1310/2015) *Marifetname*, Tedkik ve Takdim: Ahmet Davutoğlu, Sadeleştirenler: Durali Yılmaz & Hüsnü Kılıç, İstanbul: Çelik Yayınları.

Falk, P. (1994) *The Consuming Body*, London: Sage Publications.

Farquhar, Judith & Lock, Margaret (2007) Introduction, *Beyond the Body Proper: Reading the Anthropology of Material Life*, Margaret Lock & Judith Farquhar (ed.), Durham: Duke University Press.

Featherstone, Mike (1982) The Body in Consumer Culture, *Theory, Culture and Society*, 1(2): 18-33.

Featherstone, Mike (1991) The Body in Consumer Culture, *The Body-Social Process and Cultural Theory*, Mike Featherstone, Mike Hepworth & Bryan S. Turner (ed.), London: Sage Publications.

Feldman, R. S., Philippot, P. & Custrini, Robert J. (1991) Social Competence and Nonverbal Behavior, *Fundamentals of Nonverbal Behavior*, Robert S. Feldman & Bernard Rime (ed.), Cambridge: University of Cambridge Press.

Fernandez-Dols, Jose-Miguel (1999) Facial Expression and Emotion: A Situational View, *The Social Context of Nonverbal Behavior*, Pierre Philippot, Robert S. Feldman & Erik J. Coats (ed.), Cambridge: Cambrige University Press.

Foucault, Michel (1992) *Hapishanenin Doğuşu*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul: İmge Yayınları.

Foucault, Michel (2007) *Cinselliğin Tarihi*, Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Foucault, Michel (2011) *Bilginin Arkeolojisi*, Çev. Prof. Dr. Veli Urhan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Foucault, Michel (2012) İktidar ve Beden, *İktidarın Gözü: Seçme Yazılar*, Çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Frank, Arthur W. (1990) Bringing Bodies Back in: A Decade Review, *Theory, Culture and Society*, 7: 131-162.

Frank, Arthur W. (1991) For a Sociology of Body: An Analytical Review, *The Body-Social Process and Cultural Theory*, Mike Featherstone,

Mike Hepworth & Bryan S. Turner (ed.), London: Sage Publications.

Frank, Arthur W. (2008) Bringing Bodies Back in: A Decade Review, *Sociology of the Body: A Reader*, Claudia Malacrida & Jacqueline Low (ed.), New York: Oxford University Press.

Frank, Arthur W. (2012) Conclusion: The Varieties of My Body: Pain, Ethics and Illusio, *Routledge Handbook of Body Studies*, Bryan S. Turner (ed.), New York: Routledge Publications.

Franks, D. D. (2010) *Neurosociology: The Nexus between Neuroscience and Social Psychology*, New York: Springer.

Fridlund, A.J. (1994) *Human Facial Expression: An Evolutionary View*, New York: Academic Press.

Fuchs, Thomas (2012) The Phenomenology of Body Memory, *Body Memory, Metaphor and Movement*, Sabine C. Koch, Thomas Fuchs, Michela Summa & Cornelia Müller (ed.), Amsterdam-Philadelphia: John Benjamins Publishing.

Fuller, Robert C. (2008) *Spirituality in the Flesh: Bodily Sources of Religious Experience*, New York: Oxford University Press.

Funk, Rainer (2013) *Ben ve Biz: Postmodern İnsanın Psikanalizi*, Çev. Çağlar Tanyeri, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Gatens, Moira (1999) Power, Bodies and Difference, *Feminist Theory and the Body: A Reader*, Margrit Shildrick & Janet Price (ed.), Routledge Publications.

Geertz, Clifford (1966) Religion as a Cultural System, *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, M. Banton (ed.), London.

Geertz, Clifford (1973) *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books.

Geertz, Clifford (1986) Making Experiences, Authoring Selves, *The Anthropology of Experience*, Victor W. Turner & Edward M. Bruner (ed.), Urbana- Chicago: University of Illinois Press.

Gencarella, Stephen Olbrys (2009) Constituting Folklore: A Case for Critical Folklore Studies, *Journal of American Folklore*, 122(484): 172-196.

Gencarella, Stephen Olbrys (2010) Gramsci, Good Sense, and Critical Folklore Sudies, *Journal of Folklore Research*, 47(3): 221-252.

Gencarella, Stephen Olbrys (2011) Folk Criticism and the Art of Critical Folklore Sudies, *Journal of American Folklore*, 124(494): 251-271.

Gendlin, Eugene T. (2012) Comments on Thomas Fuchs: The Time of Explicating Process, *Body Memory, Metaphor and Movement*, Sabine C. Koch, Thomas Fuchs, Michela Summa & Cornelia Müller (ed.), Amsterdam-Philadelphia: John Benjamins Publishing.

Gibbs, R.W., Lenz, P.C.L. & Francozo, E. (2004) Metaphor is Grounded in Embodied Experience, *Journal of Pragmatics*, 36: 1189–1210.

Gibson, James (1966) *The Senses Considered at Perceptual Systems*, Boston: Houghton Mifflin Co.

Giddens, Anthony (1994) *Modernliğin Sonuçları*, Çev. Ersin Kuşdil, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Giddens, Anthony (2014) *Modernite ve Bireysel Kimlik: Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum*, Çev. Ümit Tatlıcan, İstanbul: Say Yayınları.

Glucklich, Ariel (2001) *Sacred Pain: Hurting the Body for the Sake of the Soul*, New York: Oxford University Press.

Goffman, Erving (1963) *Behavior in Public Places: Notes on the Social Organization of Gatherings*, New York: The Free Press.

Goffman, Erving (1967) *Interaction Ritual: Essays on Face to Face Behavior*, Doubleday: Anchor Books.

Goffman, Erving (1986) *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, New York: Simon and Schuster Inc.

Goffman, Erving (2009) *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, Çev. Barış Cezar, İstanbul: Metis Yayınları.

Gordon, Beverly (2003) Embodiment, Community Building, and Aesthetic Saturation in 'Restroom World', A Backstage Women's Space, *Journal of American Folklore*, 116(462): 444-464.

Gouldsblom, J. (1987) The Domestication of Fire as Acivilizing Process, *Theory, Culture and Society*, 4: 457-476.

Graham, Elizabeth & Low, Jacqueline (2008) Bodies Out of Time: Women's Reproductive Firsts, *Sociology of the Body: A Reader*, Claudia Malacrida & Jacqueline Low (ed.), New York: Oxford University Press.

Grimes, Ronald L. (2006) Performance, *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*, Jens Kreinath, Jan Snoek & Michael Stausberg (ed.), Leiden-Boston: Brill.

Grosz, Elizabeth (1994) *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*, Bloomington: Indiana University Press.

Gubrium J.F. & Holstein, J.A. (2002) From the Individual Interview to the Interview Society, *Handbook of Interview Research: Context & Method*, London: Sage Publications.

Hall, Edward T. (1966) *The Hidden Dimension*, Garden City-Ny: Doubleday.

Hammer, Dean (2004) *The God Gene: How Faith is Hardwired into Our Genes*, New York: Doubleday.

Haraway, Donna J. (2008) A Cyborg Manifesto: Science, Technology and Socialist-Feminism in the Late Twentieth, *Sociology of the Body: A Reader*, Claudia Malacrida & Jacqueline Low (ed.), New York: Oxford University Press.

Harre, R.M. (1986) *The Social Construction of Emotions*, New York: Basil Blackwell.

Hart, Lianna & Timmermans, Stefan (2012) Death Signals Life: A Semiotics of the Corpse, *Routledge Handbook of Body Studies*, Bryan S. Turner (ed.), New York: Routledge Publications.

Hasan-Rokem, Galit (2005) Between Narrating Bodies and Carnal Knowledge, *The Jewish Quarterly Review*, 95(3): 501-507.

Hearn, Jeff (2012) Male Bodies, Masculine Bodies, Men's Bodies: The Need for a Concept of Gex, *Routledge Handbook of Body Studies*, Bryan S. Turner (ed.), New York: Routledge Publications.

Hekman, Susan (2001) Material Bodies, *Body and Flesh: A Philosophical Reader*, Donn Welton (ed.), Blackwell Publications.

Heller, A. (1979) *A Theory of Feelings*, Assen.

Hertz, Robert (1909/1960) *Death and the Right Hand*, New York: Cohen-West.

Heyes, C. (2010) Where Do Mirror Neurons Come From?, *Neuroscience and Biobehavioral Reviews*, 34: 575-583.

Hıdır, Özcan (2011) Kur'an ve Sünnet'te Beden-İnanç İlişkisi, *Beden Sosyolojisi*, Kadir Canatan (ed.), İstanbul: Açılım Kitapları.

Hinde, R.A. (1975) The Comparative Study of Non-Verbal Communication, *The Body as a Medium of Expression*, Jonathan Benthalkk & Ted Polhemus (ed.), New York: E.P.Dutton Co.Inc Publications.

Hochschild, A. (1979) Emotion Work, Feeling Rules and Social Structure, *American Journal of Sociology*, 85: 551-575.

Hochschild, A. (1983) *The Managed Heart: The Commercialisation of Human Feeling*, Berkeley: University of California Press.

Howes, David (2003) *Sensual Relations: Engaging the Senses in Culture and Social Theory*, The University of Michigan Press.

Howes, David (2011) The Senses: Polysensoriality, *A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment*, Frances E. Mascia-Lees (ed.), Wiley-Blackwell Publications.

Howes, David & Classen Constance (1991) Conclusion: Sounding Sensory Profiles, *The Varieties of Sensory Experience*, David Howes (ed.), Toronto: University of Toronto Press.

Iacoboni, M. & Dapretto, M. (2006) The Mirror Neuron System and the Consequences of Its Dysfunction, *Nature Reviews Neuroscience*, 7: 942–951.

İmam Gazali (Tarihsiz) *Kimya-yı Saadet*, Terc. Ali Arslan, Merve Basım Yayınları.

Jackson, Jean E. (1994) Chronic Pain and the Tension Between the Body as Subject and Object, *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*, Thomas J. Csordas (ed.), Cambridge: Cambridge University Press.

Jackson, Jean E. (2011) Pain and Bodies, *A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment*, Frances E. Mascia-Lees (ed.), Wiley-Blackwell Publications.

Jackson, Michael (1983) Knowledge of the Body, *Man(New Series)*, 18(2): 327-345.

James, William (1943) *Essays in Radical Empiricism*, New York: Longmans, Green and Co.

Johnson, Mark (2007) *The Meaning of the Body: Aesthetics of Human Understanding*, Chicago-London: University of Chicago Press.

Johnston, Jay (2010) Physiogonomy of the Invisible: Ritual, Subtle Anatomy, and Ethics, *Ritual Dynamics and the Science of Ritual-II*, Alec Michaels, Michael Bergunder, Jörg Gengnagel, Alexandra Heidle, Bernd Schneidmüller & Udo Simon (ed.), Harrassowitz Verlag-Wiesbaden.

Jonveaux, Isabelle (2015) Body as a Medium in Religion: A Sociology of the Religious Body, *Commun(icat)ing Bodies: Body as a Medium in Religious Symbol Systems*, Alexander Darius Ornella, Stefanie Knauss, Anna-Katharina Höpflinger (ed.), Germany-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft.

Jung, Christina & Sparenberg, Peggy (2012) Cognitive Perspectives on Embodiment, *Body Memory, Metaphor And Movement*, Sabine C.

Koch, Thomas Fuchs, Michela Summa & Cornelia Müller (ed.), Amsterdam-Philadelphia: John Benjamins Publishing.

Kandel, Eric R. (2006) *In Search of Memory: The Emergence of a New Science of Mind*, New York: W.W. Norton & Co.

Kapferer, Bruce (1979) *The Power of Ritual: Transition, Transformation and Transcendence in Ritual Practice*, Adelaide.

Kapferer, Bruce (1986) Performance and the Structuring of Meaning and Experience, *The Anthropology of Experience*, Victor W. Turner & Edward M. Bruner (ed.), Urbana- Chicago: University of Illinois Press.

Kellehear, Allan (2012) *Ölümün Toplumsal Tarihi*, Çev. Tuğçe Kılınç, Ankara: Phoenix Yayınları.

Kertzer, David I. (1988) *Ritual, Politics and Power*, New Haven: Yale University Press.

Khuri, Fuad I. (2001) *The Body in Islamic Culture*, London: Saqi Books.

Kılıç, Mahmud Erol (2013a) *Şeyh-i Ekber: İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, İstanbul: Sufi Kitap.

Kılıç, Mahmud Erol (2013b) *Tasavvufa Giriş*, İstanbul: Sufi Kitap.

Kılıç, Mahmud Erol (2013c) *Evvel'e Yolculuk: Tasavvuf Sohbetleri*, İstanbul: Sufi Kitap.

Kirouac, Gilles & Hess, Ursula (1999) Group Membership and the Decoding of Nonverbal Behavior, *The Social Context of Nonverbal Behavior*, Pierre Philippot, Robert S. Feldman & Erik J. Coats (ed.), Cambridge: Cambrige University Press.

Kleinman, Arthur, Brodwin P. E., Good B. J., Delvecchio Good M.J., (1992) Pain as Human Experience: An Introduction, *Pain as Human Experience: An Anthropological Perspective*, Mary-Jo DelVecchio Good, Paul Brodwin, Byron J. Good &Arthur Kleinman (ed.) Berkeley: University of California Press.

Kolter, A., Ladewig, S. H., Summa, M., Müller, C., Koch, S. C. & Fuchs, T. (2012) Body Memory and the Emergence of Metaphor in Movement and Speech: An Interdisciplinary Case Study, *Body Memory, Metaphor and Movement*, Sabine C. Koch, Thomas Fuchs, Michela Summa & Cornelia Müller (ed.), Amsterdam-Philadelphia: John Benjamins Publishing.

Kong, Travis S.K. (2012) Chinese Male Bodies: A Transnational Study of Masculinity and Sexuality, *Routledge Handbook of Body Studies*, Bryan S. Turner (ed.), New York: Routledge Publications.

Kugle, Scott (2007) *Sufis and Saints' Bodies: Mysticism, Corporeality and Sacred Power in Islam*, University of North Carolina Press.

Kupperbusch, C., Matsumoto, D., Kooken, K., Loewinger, S., Uchida, H., Wilson-Cohn, C. & Yrizarry, N. (1999) Cultural Influence on Nonverbal Expressions of Emotion, *The Social Context of Nonverbal Behavior*, Pierre Philippot, Robert S. Feldman & Erik J. Coats (ed.), Cambridge: Cambrige University Press.

Kur'an-ı Hakim ve Açıklamalı Meali (1998), Prof. Dr. Suat Yıldırım, İstanbul: Feza Yayınları.

Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali (2012), Prof. Dr. Yaşar Nuri Öztürk, İstanbul: Yeni Boyut Yayınları.

Kur'an-ı Kerim Meali (2016), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları

Lafrance, Marianne & Marvin, Hecht A. (1999) Option or Obligation to Smile: The Effects of Power and Gender on Facial Expression, *The Social Context of Nonverbal Behavior*, Pierre Philippot, Robert S. Feldman & Erik J. Coats (ed.), Cambridge: Cambrige University Press.

Lakoff, G. & Johnson, M. (1999) *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*, New York: Basic Books.

Lakoff, G. & Núñez, R. (2000) *Where Mathematics Comes From: How the Embodied Mind Brings Mathematics into Being*, New York: Basic Books.

Lakoff, G. & Johnson, M. (2003) *Metaphors We Live By*, London: University of Chicago Press.

Laqueur, Thomas (1990), *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge: Harvard University Press.

Le Breton, David (2010) *Acının Antropolojisi*, Çev. İsmail Yerguz, İstanbul: Sel Yayınları.

Le Breton, David (2011) *Ten ve İz*, Çev. İsmail Yerguz, İstanbul: Sel Yayıncılık.

Leder, Drew (1990) *The Absent Body*, Chicago- London: The University of Chicago Press.

Lee Bartky, Sanda (1998) Foucault, Femininity, and the Modernization of Patriarchal Power, *The Politics of Women's Bodies: Sexuality,*

Appearance and Behavior, Rose Weitz (ed.), Oxford: Oxford University Press.

Lee Barkty, Sandra (2008) Foucault, Femininity and the Modernization of Patriarchal Power, *Sociology of the Body: A Reader*, Claudia Malacrida & Jacqueline Low (ed.), New York: Oxford University Press.

Leeds Craig, Maxine (2012) Racialized Bodies, *Routledge Handbook of Body Studies*, Bryan S. Turner (ed.), New York: Routledge Publications.

Lock, Margaret (1993) Cultivating the Body: Anthropology and Epistemologies of Bodily Practice and Knowledge, *Annual Review of Anthropology*, 22: 133-155.

Lock, Margaret (2011) Genomics: Embodying Molecular Genomics, *A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment*, Frances E. Mascia-Lees (ed.), Wiley-Blackwell Publications.

Lüddeckens, Dorothea (2006) Emotion, *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*, Jens Kreinath, Jan Snoek & Michael Stausberg, Leiden-Boston: Brill.

Lyon, M.L. & Barbalet, J.M. (1994) Society's Body: Emotion and the Somatization of Social Theory, *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*, Thomas J. Csordas (ed.), Cambridge: Cambridge University Press.

Lyotard, Jean-François (1954/2004) *Fenomenoloji*, Çev. İsmet Birkan, Ankara: Dost Yayınevi.

Malacrida, Claudia & Low, Jacqueline (2008) Postmodern Bodies, *Sociology of the Body: A Reader*, Claudia Malacrida & Jacqueline Low (ed.), New York: Oxford University Press.

Manstead, A. S.R., Fischer, A. H. & Jacobs, E. B. (1999) The Social and Emotional Functions of Facial Displays, *The Social Context of Nonverbal Behavior*, Pierre Philippot, Robert S. Feldman & Erik J. Coats (ed.), Cambridge: Cambrige University Press.

Marthur, D.C. (1971) *Naturalistic Philosophies of Experience: Studies in James, Dewey and Farber against the Background of Husserl's Phenomenology*, Missouri: Warren H. Green, Inc.

Martin, Emily (2001) *The Woman in the Body: A Cultural Analysis of Reproduction*, Beacon Press.

Martin, Emily (2008) The Egg and the Sperm: How Science Has Constructed a Romance Based on Stereotypical Male-Female Roles,

Sociology of the Body: A Reader, Claudia Malacrida & Jacqueline Low (ed.), New York: Oxford University Press.

Mascia-Lees, Frances E. (2011) Introduction, *A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment*, Frances E. Mascia-Lees (ed.), Wiley-Blackwell Publications.

Mauss, Marcel (1935/1973) Techniques of the Body, *Economy and Society*, 2(1): 70-88.

Mead, George Herbert (1934) *Mind, Self and Society*, Chicago: Chicago University Press.

Mead, Margaret (1956) *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, New York: New American Library.

Mead, Margaret, & Bateson, Gregory (1942) *Balinese Character: A Photographic Analysis*, New York: New York Academy of Sciences.

McCarthy, E.D. (1989) Emotions are Social Things: An Essay in the Sociology of Emotions, *The Sociology of Emotions: Original Essays And Research Papers*, D.D. Franks & E. Dolyle Mccarthy, London: Jai Press Inc.

Mcdougall, Lorna (1977) Symbols and Somatic Structures, *The Anthropology of the Body*, John Blacking (ed.), London-New York: Academic Press.

McGuire, Meredith B. (1990) Religion and the Body: Rematerializing the Human Body in the Social Science of Religion, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29(3): 283-296.

McLuhan, Marshall (1965) *Understanding Media.* New York: Mcgraw-Hill.

McLuhan, Marshall & Fiore, Quentin (1967) *The Medium is the Massage*, New York: Bantam.

Mcnay, Lois (2014) Foucaultcu Beden ve Deneyimin Dışlanması, Çev. Şeyda Öztürk, *Cogito (Michel Foucault Özel Sayısı)*, Yaz, 2012, Sayı: 70-71: 315-332, /*Hypatia* 1991, 6(3): 125-139.

Mellor, Philip A. (2007) Embodiment, Emotion and Religious Experience: Religion, Culture and the Charismatic Body, *The Sage Handbook of the Sociology of Religion*, James A. Beckford & N.J. Demerath (ed.), London: Sage Publications.

Mellor, Philip A. & Shilling, Chris (1997) *Re-forming the Body : Religion, Community and Modernity*, London: Sage Publications.

Mellor, Philip A. & Shilling, Chris (2010) Body Pedagogics and the Religious Habitus: A New Direction for The Sociological Study of Religion, *Religion*, 40: 27-38.

Merleau-Ponty, Maurice (1962) *Phenomenology of Perception*, Trans. Colin Smith, London: Routledge and Kegan Paul.

Merleau-Ponty, Maurice (1963) *The Primacy of Perception*, Evanston: Northwestern University Press.

Merleau-Ponty, Maurice (1994) *Algının Fenomenolojisine Önsöz*, Çev. Medar Atıcı, İstanbul: Afa Yayınları.

Merleau-Ponty, Maurice (1999) Maurice Merleau-Ponty: The Lived Body, The Body in Its Sexual Being, The Natural World and The Body, *The Body*, Donn Welton (ed.), Oxford: Blackwell Publications.

Meyer, Ralf P. (2012) The Memory of the Cell, *Body Memory, Metaphor and Movement*, Sabine C. Koch, Thomas Fuchs, Michela Summa & Cornelia Müller (ed.), Amsterdam-Philadelphia: John Benjamins Publishing.

Miles, M. (1992) *Carnal Knowing*, Tunbridge Wells: Burns and Oates.

Millett, Kate (1977) *Sexual Politics*, London: Virago.

Miska, Maxine (1993) Drinking the Blood of Childbirth: The Reincorporation of the Dead in Hakka Funeral Ritual, *Bodylore*, Katharine Young (ed.), Knoxville: The University of Tennessee Press.

Morgan, Kathryn Pauly (1991) Women and Knife: Cosmetic Surgery and the Colonization of Women's Bodies, *Hypatia*, 6(3): 25-53.

Morgan, Kathryn Pauly (2001) Women and Knife: Cosmetic Surgery and The Colonization of Women's Bodies, *Body and Flesh: A Philosophical Reader*, Donn Welton (ed.), Blackwell Publications.

Moulin, Anne Marie (2006) Tıbbın Karşısında Beden, *Bedenin Tarihi 3-Bakıştaki Değişim: 20.Yüzyıl*, Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine & Georges Vigarello (Ed.), Çev. Saadet Özen, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Neustadt, Kathy (1994) The Folkloristics of Licking, *Journal of American Folklore*-Bodylore, 107(423): 181-196.

Newberg, A., D'Aquili E., & Rause, V. (2001) *Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief*, New York: Ballantine Books.

Nillson Stutz, Liv (2004) Body and Rituals, *Encyclopedia of Religious Rites, Rituals, and Festivals*, Frank A. Salamone (ed.), New York-London: Routledge Publishing.

Noland, Carrie (2009) *Agency and Embodiment: Performing Gestures/Producing Culture*, London: Harvard University Press.

Ocak, Ahmet Yaşar (1992) *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler*, Ankara: TTK Yayınları.

Odenthal, Andreas (2010) Ritual Experience: Theology and Psychoanalysis in Dialogue about the Liturgy of the Catholic Church, *Ritual Dynamics and the Science of Ritual-II*, Alec Michaels, Michael Bergunder, Jörg Gengnagel, Alexandra Heidle, Bernd Schneidmüller & Udo Simon (ed.), Harrassowitz Verlag-Wiesbaden.

Okely, Judith (2007) Fieldwork Embodied, *Embodying Sociology: Retrospect, Progress and Prospect*, Blackwell Publications.

Ong, Walter J. (1967) *The Presence of the Word.* New Haven: Yale University Press.

Ong, Walter J. (1977) *Interfaces of the Word*, Ithaca: Cornell University Press.

Ong, Walter (2007) Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözün Teknolojileşmesi, Çev. Sema Postacıoğlu Banon, İstanbul: Metis Yayınları.

Orbach, Susan (1986) *Hunger Strike: The Anoretic's Struggle as a Metaphor for Our Age*, New York: W.W.Norton.

Ornella, A. D., Knauss, S. & Höpflinger, A. (2015) Introduction: Body, Communication and Religion, *Commun(icat)ing Bodies: Body as a Medium in Religious Symbol Systems*, Alexander Darius Ornella, Stefanie Knauss, Anna-Katharina Höpflinger (ed.), Germany-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft.

Panhofer, H., Payne, H., Parke, T. & Meekums, B. (2012) The Embodied Word, *Body Memory, Metaphor and Movement*, Sabine C. Koch, Thomas Fuchs, Michela Summa & Cornelia Müller (ed.), Amsterdam-Philadelphia: John Benjamins Publishing.

Patterson, Miles L. (1991) A Functional Approach to Nonverbal Change, *Fundamentals of Nonverbal Behavior*, Robert S. Feldman & Bernard Rime (ed.), Cambridge: University of Cambridge Press.

Pitts-Taylor, Victoria (2012) Social Brains, Embodiement and Neuro-Interactionism, *Routledge Handbook of Body Studies*, Bryan S. Turner (ed.), New York: Routledge Publications.

Polhemus, Ted (1975) Social Bodies, *The Body as a Medium of Expression*, Jonathan Benthalkk & Ted Polhemus (ed.), New York: E.P.Dutton Co.Inc Publications.

Polhemus, Ted (1978) *Social Aspects of the Human Body*, Harmondsworth: Penguin.

Polunin, Ivan (1977) The Body as an Indicator of Health and Disease, *The Anthropology of the Body*, John Blacking (ed.), London-New York: Academic Press.

Poole, Roger (1975) Objective Signs and Subjective Meaning, *The Body as a Medium of Expression*, Jonathan Benthalkk & Ted Polhemus (ed.), New York: E.P.Dutton Co.Inc Publications.

Przybysz, Jane (1993) Quilts and Women's Bodies: Dis-Eased and Desiring, *Bodylore*, Katharine Young (ed.), Knoxville: The University of Tennessee Press.

Pylvanainen, Paivi (2012) Body Memory as Part of the Body Image, *Body Memory, Metaphor And Movement*, Sabine C. Koch, Thomas Fuchs, Michela Summa & Cornelia Müller (ed.), Amsterdam-Philadelphia: John Benjamins Publishing.

Quartier, Thomas (2010) This is My Body: Physical, Spiritual and Social Dimensions of Embodiment in Roman-Catholic Funerals, *Ritual Dynamics and the Science of Ritual-II*, Alec Michaels, Michael Bergunder, Jörg Gengnagel, Alexandra Heidle, Bernd Schneidmüller & Udo Simon (ed.), Harrassowitz Verlag-Wiesbaden.

Raposa, Michael L. (2004) Ritual Inquiry: The Pragmatic Logic of Religious Practice, *Thinking Through Rituals: Philosophical Perspectives*, Kevin Schilbrack (ed.), New York-London: Routledge Publications.

Rebhun, L.A. (1994) A Heart Too Full: The Weight of Love in Northeast Brazil, *Journal of American Folklore*-Bodylore, 107(423): 167-180.

Ritchie, Susan (1993) A Body of Texts: The Fiction of Humanization in Medical Discourse, *Bodylore*, Katharine Young (ed.), Knoxville: The University of Tennessee Press.

Roberts, Richard H. (2006) Body, *The Blackwell Companion to the Study of Religion*, Robert A. Segal (ed.), Oxford: Blackwell Publications.

Roemer, Danielle M. (1994) Photocopy Lore and the Naturalization of the Corporate Body, *Journal of American Folklore*-Bodylore, 107(423): 121-138.

Rosaldo, Michelle Z. (1984) *Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion*, Richard A. Shweder & Robert A. Levine (ed.), Cambridge University Press.

Rubin, Gayle (1979) The Traffic in Women, *Toward an Anthropology of Women*, New York: Monthly Ewview Press.

Russel, J.A. (1994) Is There a Universal Recognition of Emotion from Facial Expression? A Review of Cross-Cultural Studies, *Psychological Bulletin*, 115: 102-141.

Saarni, Carolyn & Weber, Hannelore (1999) Emotional Displays and Dissemblance in Childhood: Implications for Self-Presentation, *The Social Context of Nonverbal Behavior*, Pierre Philippot, Robert S. Feldman & Erik J. Coats (ed.), Cambridge: Cambrige University Press.

Sachs Norris, Rebecca (2001) Embodiment and Community, *Western Folklore*-Communities of Practice: Traditional Music And Dance, 60(2/3): 111-124.

Sachs Norris, Rebecca (2015) Methodology of the Sudy of Body and Religion: Reflections on Salience and Reflexivity, *Commun(icat)ing Bodies: Body as a Medium in Religious Symbol Systems*, Alexander Darius Ornella, Stefanie Knauss, Anna-Katharina Höpflinger (ed.), Germany-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft.

Sanders, R. Clinton (2006) Viewing the Body: An Overview, Exploration and Extension, *Body/Embodiment: Symbolic Interaction and the Sociology of the Body*, Dennis D. Waskul & Philip Vannini (ed.), Hampshire: Ashgate Publications.

Sartre, Jean-Paul (2011) *Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, Çev. Turhan Ilgaz & Gaye Çankaya Eksen, İstanbul: İthaki Yayınları.

Sax, William S. (2006) Agency, *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*, Jens Kreinath, Jan Snoek & Michael Stausberg, Leiden-Boston: Brill.

Sax, William S. & Polit, Karin (2012) Moved By God: Performance and Memory in the Western Himalayas, *Body Memory, Metaphor and Movement*, Sabine C. Koch, Thomas Fuchs, Michela Summa & Cornelia Müller (ed.), Amsterdam-Philadelphia: John Benjamins Publishing.

Scarry, Elaine (1985) *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*, New York: Oxford University Press.

Schechner, Richard (1996) Restoration of Behavior, *Readings in Ritual Studies*, Ronald L. Grimes (ed.), N. J.: Prentice Hall.

Scheff, T.J. (1977) The Distancing of Emotion in Ritual, *Current Anthropology*, 18:483–505.

Scheper-Huges, Nancy & Lock, Margaret (1987) The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology, *Medical Anthropology Quarterly*, New Series, 1(1): 6-41.

Schieffelin, Edward (1985) Performance and the Cultural Construction of Reality, *American Etnologist*, 12: 707-724.

Schilbrack, Kevin (2004a) Introduction: On the Use of Philosophy in the Study of Ritals, *Thinking Through Rituals: Philosophical Perspectives*, Kevin Schilbrack (ed.), New York-London: Routledge Publications.

Schilbrack, Kevin (2004b) Ritual Metaphysics, *Thinking Through Rituals: Philosophical Perspectives*, Kevin Schilbrack (ed.), New York-London: Routledge Publications.

Schilder, Paul (1950) *The Image and Appearance of the Human Body*, Abingdon: Routledge Publications.

Sheets-Johnstone, Maxine (2001) Corporeal Archetypes and Power: Preliminary Clarifications and Considerations of Sex, *Body and Flesh: A Philosophical Reader*, Donn Welton (ed.), Blackwell Publications.

Sheets-Johnson, Maxine (2012) Kinesthetic Memory, *Body Memory, Metaphor and Movement*, Sabine C. Koch, Thomas Fuchs, Michela Summa & Cornelia Müller (ed.), Amsterdam-Philadelphia: John Benjamins Publishing.

Shildrick, Margrit & Price, Janet (1999) Openings on the Body: A Critical Introduction, *Feminist Theory and the Body: A Reader*, Margrit Shildrick & Janet Price (ed.), Routledge Publications.

Sharp, Lesley (2011) Hybridity: Hybrid Bodies of the Scientific Imaginary, *A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment*, Frances E. Mascia-Lees (ed.), Wiley-Blackwell Publications.

Shilling, Chris (2003) *The Body and Social Theory*, London: Sage Publications.

Shilling, Chris (2005) *The Body in Culture, Technology and Society*, London: Sage Publications.

Shilling, Chris (2007) Sociology and the Body: Classical Traditions and New Agendas, *Embodying Sociology: Retrospect, Progress and Prospect*, Chris Shilling (ed.), Blackwell Publications.

Shilling, Chris (2008) The Body in Sociology, *Sociology of the Body: A Reader*, Claudia Malacrida & Jacqueline Low (ed.), New York: Oxford University Press.

Sklar, Deidre (1994) Can Bodylore Be Brought to Its Senses, *Journal of American Folklore*-Bodylore, 107(423): 9-22.

Strathern, Andrew J. & Stewart, Pamela J. (2011) Personhood-Embodiment and Personhood, *A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment*, Frances E. Mascia-Lees (ed.), Wiley-Blackwell Publications.

Stiffos-Hanssen, Hans & Danbolt, Lars J. (2010) The Dead and the Numb Body: Disaster and Ritual Memory, *Ritual Dynamics and the Science of Ritual-II*, Alec Michaels, Michael Bergunder, Jörg Gengnagel, Alexandra Heidle, Bernd Schneidmüller & Udo Simon (ed.), Harrassowitz Verlag-Wiesbaden.

Suitner, C., Koch, S. C. & Bachmeier, K. (2012) Dymanic Embodiment and Its Functional Role: A Feedback Perspective, *Body Memory, Metaphor and Movement*, Sabine C. Koch, Thomas Fuchs, Michela Summa & Cornelia Müller (ed.), Amsterdam-Philadelphia: John Benjamins Publishing.

Summa, Michela (2012) Body Memory and the Genesis of Meaning, *Body Memory, Metaphor and Movement*, Sabine C. Koch, Thomas Fuchs, Michela Summa & Cornelia Müller (ed.), Amsterdam-Philadelphia: John Benjamins Publishing.

Summa, M., Koch, S. C., Fuchs, T. & Müller, C. (2012) Body Memory: An Integration, *Body Memory, Metaphor and Movement*, Sabine C. Koch, Thomas Fuchs, Michela Summa & Cornelia Müller (ed.), Amsterdam-Philadelphia: John Benjamins Publishing.

Synnott, Anthony (1993) *The Body Social: Symbolism, Self and Society*, London- New York: Routledge Publications.

Synnott, Anthony (2008) Body: Tomb, Temple, Machine and Self, *Sociology of the Body: A Reader*, Claudia Malacrida & Jacqueline Low (ed.), New York: Oxford University Press.

Synnott, Anthony & Howes, David (1992) From Measurement to Meaning: Anthropologies of the Body, *Anthropos*, 87:147–66.

Talley, Heather Laine (2012) Getting Work Done: Cosmetic Surgery as Constraint, as Commodity, as Commonplace, *Routledge Handbook of Body Studies*, Bryan S. Turner (ed.), New York: Routledge Publications.

Tambiah, Stanley J. (1979) A Performative Approach to Ritual, *Proceedings of the British Academy*, 65: 113-69.

Thomas, Jim (1993) *Doing Critical Ethnography*, Sage Publications.

Thurfjell, David (2010) Ritual, Emotion and the Navigation of the Self, *Ritual Dynamics and the Science of Ritual-II*, Alec Michaels, Michael Bergunder, Jörg Gengnagel, Alexandra Heidle, Bernd Schneidmüller & Udo Simon (ed.), Harrassowitz Verlag-Wiesbaden.

Tremlin, Todd (2006) *Minds and Gods*, New York: Oxford University Press.

Tuan, Yi Fu (2001) *Space and Place: The Perspective of Experience*, Minneapolis-London: University of Minnesota Press.

Turner, Bryan S. (1992) *Regulating Bodies: Essays in Medical Sociology*, London: Routledge Publications.

Turner, Bryan S. (1991) Recent Developments in the Theory of the Body, *The Body-Social Process and Cultural Theory*, Mike Featherstone, Mike Hepworth & Bryan S. Turner (ed.), London: Sage Publications.

Turner, Bryan S. (1996) *The Body & Society*, London: Sage Publications.

Turner, Bryan S. (2003) The Body in Western Society: Social Theory and Its Perspectives, *Religion and the Body*, Sarah Coakley (ed.), Cambridge: Cambridge University Press.

Turner, Bryan S. (2007) Culture, Technologies and Bodies: The Technological Utopia of Living Forever, *Embodying Sociology: Retrospect, Progress and Prospect*, Chris Shilling (ed.), Blackwell Publications.

Turner, Bryan S. (2012a) Introduction: The Turn of the Body, *Routledge Handbook of Body Studies*, Bryan S. Turner (ed.), New York: Routledge Publications.

Turner, Bryan S. (2012b) Embodied Practice-Martin Heidegger, Pierre Bourdieu and Michel Foucault, *Routledge Handbook of Body Studies*, Bryan S. Turner (ed.), New York: Routledge Publications.

Turner, Terence S. (2007) The Social Skin, *Beyond the Body Proper: Reading The Anthropology of Material Life*, Margaret Lock & Judith Farquhar, Durham: Duke University Press.

Turner, Terence S. (2009) The Crisis of Late Structuralism, Perspectivism and Animism: Rethinking Culture, Nature, Spirit, and Bodiliness, *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 7(1): 3-40.

Turner, Terence S. (2011) Bodiliness: The Body Beyond the Body-Social, Material and Spiritual Dimensions of Bodiliness, *A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment*, Frances E. Mascia-Lees (ed.), Wiley-Blackwell Publications.

Turner, Victor (1982) *From Ritual to Theatre*. New York: Performing Arts Journal Press.

Turner, Victor (1985) *On the Edge of the Bush: Anthropology as Experience*, Tucson-Arizona: The University of Arizona Press.

Turner, Victor (1988) *The Anthropology of Performance*, New York: Paj Publications.

Türer, Osman (2003a) Latife, *İslam Ansiklopedisi*, 27: 110, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Türer, Osman (2003b) Letâif-i Hamse, *İslam Ansiklopedisi*, 27: 143, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Vrancken, M. (1989) Schools of Thought on Pain, *Social Science and Medicine*, 29(3): 435- 444.

Wahman, J. (2008) Sharing Meanings about Embodied Meaning, *The Journal of Speculative Philosophy*, 22(3): 170-179.

Waskul, Dennis D. & Vannini, Philip (2006) Introduction: The Body in Symbolic Enteraction, *Body/Embodiment: Symbolic Interaction and the Sociology of the Body*, Dennis D. Waskul & Philip Vannini (ed.), Hampshire: Ashgate Publications.

Waskul, Dennis D. & Vannini, Philip (2013) The Performative Body: Dramaturgy, the Body and Embodiment, *The Drama of Social Life: A Dramaturgical Handbook*, Charles Edgley (ed.), Surrey: Ashgate Publications.

Weber, Max (1999) *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Çev. Zeynep Gürata, Ankara: Ayraç Yayınevi.

Webster Barbre, Joy (2008) Meno-Boomers and Moral Guardians: An Exploration of the Cultural Construction of Menopause, *Sociology of the Body: A Reader*, Claudia Malacrida & Jacqueline Low (ed.), New York: Oxford University Press.

Weinberg, Darin (2012) Social Constructionism and the Body, *Routledge Handbook of Body Studies*, Bryan S. Turner (ed.), New York: Routledge Publications.

Wentworth, W.M. & Ryan, J. (1994) Introduction, *Social Perspectives on Emotion*, W. M. Wentworth & J. Ryan (ed.), London: Jai Press Inc.

White, Kevin (2012) The Body, Social Inequality and Health, *Routledge Handbook of Body Studies*, Bryan S. Turner (ed.), New York: Routledge Publications.

Williams, Simon J. & Bendelow, Gillian (1998) *The Lived Body: Sociological Themes, Embodied Issues*, London: Routledge Publications.

Winkelman, Michael (2010) Evolutionary Origins of Human Ritual, *Ritual Dynamics and the Science of Ritual-II*, Alec Michaels, Michael Bergunder, Jörg Gengnagel, Alexandra Heidle, Bernd Schneidmüller & Udo Simon (ed.), Harrassowitz Verlag-Wiesbaden.

Winkelman, Michael & Baker, John R. (2008) *Supernatural as Natural: A Biocultural Theory of Religion*, New Jersey: Prentice Hall.

Young, Iris (2001) Throwing Like a Girl, *Body and Flesh: A Philosophical Reader*, Donn Welton (ed.), Blackwell Publications.

Young, Katharine (1993a) Introduction, *Bodylore*, Katharine Young (ed.), Knoxville: The University of Tennessee Press.

Young, Katharine (1993b) Still Life With Corpse: Management of the Grotesque Body in Medicine, *Bodylore*, Katharine Young (ed.), Knoxville: The University of Tennessee Press.

Young, Katharine (1994) Whose Body? An Introduction to Bodylore, *Journal of American Folklore*-Bodylore, 107(423): 3-8.

Young, Katharine (1997) *Presence in the Flesh: The Body in Medicine*, Harvard University Press.

Young, Katharine (2011) Gestures, Intercorporeity, and the Fate of Phenomenology in Folklore, *Journal of American Folklore*, 124(492): 55-87.

Zengin, Nilüfer (2003) Görülmeyi Görmek: Et Kavramı Üzerine, *Dünyanın Teni: Merleau-Ponty Felsefesi Üzerine İncelemeler*, Haz. Zeynep Direk, İstanbul: Metis Yayınları.

Zerzan, John (2000) *Gelecekteki İlkel*, Çev. Cemal Atila, İstanbul: Kaos Yayınları.

Zerzan, John (2013) *Makinelerin Alacakaranlığı*, Çev. Rahmi G. Öğdül, İstanbul: Kaos Yayınları.

Zola, I.K. (1972) Medicine as an Institution of Social Control, *Sociological Review*, 20: 487-504.

Zuesse, Evan M. (1987) Ritual, *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade (ed.), New York: Macmillan.

Beden, insan yaşamının doğadan, dolaysız deneyimden koparılarak icad edilmiş söylemsel kategorilere ve gerçeklik rejimlerine göre baskı altına alındığı, şeyleştirildiği ve biçimlendirildiği ve adına da uygarlaşma, kültür, bilim, teknoloji, gelişme ve ilerleme denen tahakküm ve şeyleşme sürecinin hem hedefi hem de ürünü olmuştur. Doğadan kopmanın ve sembolik kültürün icadıyla başlayan bedenin bu makus tarihi insani varoluşun esas boyutu olan bütüncül bedenleşme deneyiminden, bedenin bir şeye, nesneye, kategoriye, sembole, metafora, yüzeye ve organizmaya indirgenmesi sürecini ifade etmektedir. Bu söylemsel yapılandırma ne doğanın evrimsel ve adaptif bir sonucu, ne de insani dünya deneyiminin kaçınılmaz bir gerçekliğidir. ***Bildiğimiz haliyle beden ve bedenleşme deneyiminin neliği ve nasıllığını açıklayan teorizasyon projesi bütünüyle sosyo-kültürel-bilimsel söylem, pratik ve kurumların etkileşimsel yapılandırmasının bir neticesidir.*** Bu nedenle beden, kültürel ve bilimsel söylem ve pratiklerin hastalıklı ve patolojik taraflarının üzerinden okunabileceği bir düğüm noktasıdır.

Ne kültür ne bilim ve dolayısıyla ne sembolik düşünce ve dışavurum, ne de rasyonel düşünce ve pratik hiçbir şekilde doğanın, bedenleşmenin ve deneyimin yerine ikame edilemez ve onların dolaysız gerçekliğini temsil edebileceği iddiasında bulunamaz. Bedenin makus tarihinin gösterdiği gibi, eğer bulunuyorsa, o zaman bu çalışmanın hem kültüre hem de bilime yönelttiği çok basit bir soru vardır: ***Bedenlerin ve deneyimlerin gerçekliğini dışavuran temsillerin temelindeki söylem ve gerçeklik rejimi kimlerin bedenlerine, deneyimlerine, insiyatifine ve çıkarlarına dayanmaktadır?***

Bu sorudan hareketle eleştirel, feminist, fenomenolojik ve pragmatist yaklaşımlar çerçevesinde beden ve bedenleşme deneyiminin yapılandırılma serüvenini ele alan bu çalışma, söylemsel biçimlendirmeden kaçılamayacağını ileri süren postmodern teslimiyetçi yaklaşımdan farklı olarak bedenleşme deneyiminin direniş ve öz-belirlenim potansiyelinin ve failliğinin arkasında durur. Çünkü beden, varoluşsal özelliklerimizin tümünün eşzamanlı ve etkileşimsel olarak örümlendiği ve ancak yapay bir düzlemde ayrıştırılabileceği bütüncül bir deneyimdir. Hiçbir söylem, bedenleşme deneyimlerini bütünüyle zaptedemez. Bedenleşmenin deneyimsel boyutu her zaman söylemi sorgulayabilecek, alaşağı edebilecek ve kendi gerçekliğini ortaya koyabilecek bir faillik potansiyeli barındırır.

ISBN : 978-605-9247-74-0

9 786059 247740

Fiyatı: ₺ 35

grafiker.com.tr • 0 312. 284 16 39