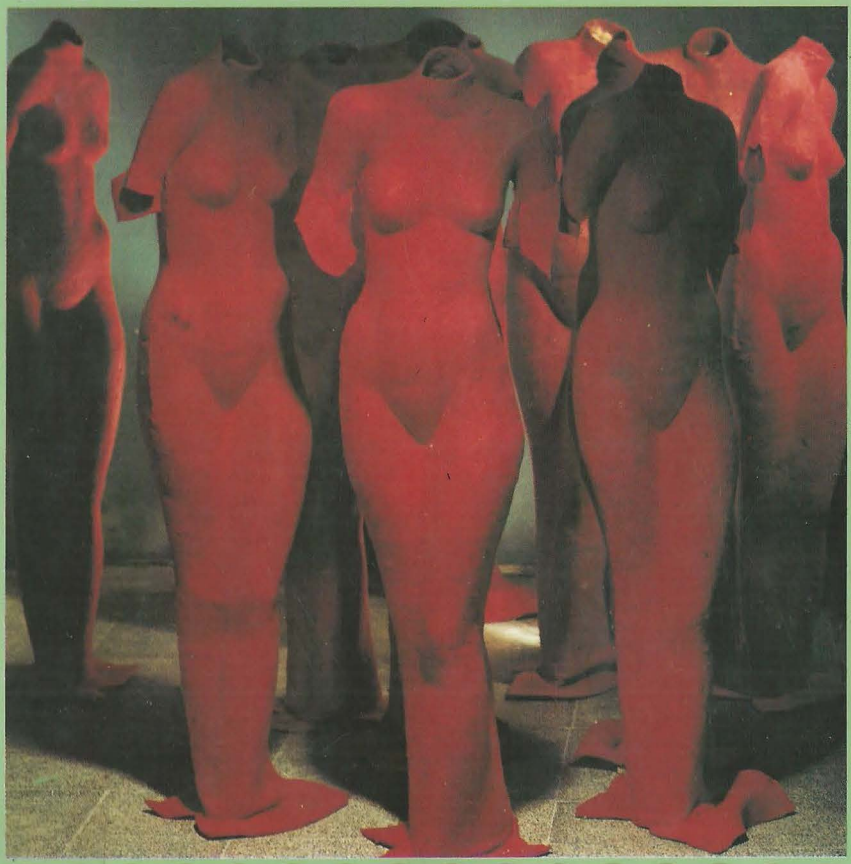
BEDEN VE TOPLUM KURAMI

EMRE IŞIK



BEDEN VE TOPLUM KURAMI EMRE IŞIK

BEDEN VE TOPLUM KURAMI

Öznenin Sosyolojisinden Bedenin Sosyolojisine

EMRE IŞIK

BAĞLAM

Bağlam Yayınları 124
İnceleme-Araştırma 72
ISBN 975-6947-14-4

Beden ve Toplum Kuramı
Emre Işık
© Bağlam Yayınları

Birinci Basım: Kasım 1998
Kapak ve Grafik Tasarım: Canan Suner
Kapak Resmi: Şeyma Reisoğlu Nalça, "*Bedenler*", 1995/Enstalasyon
Baskı: Dilek Ofset

BAĞLAM YAYINCILIK Ankara Cad. 13/1 34410 Cağaloğlu-İstanbul
Tel: (0212) 513 59 68 Tel-fax: (0212) 243 17 27

Melahat, Çiğdem, Yadigâr, Catherine ve Yeşim'e

İÇİNDEKİLER

SUNUŞ /Ali Akay 9

GİRİŞ 13

MODERN TOPLUM, BİREY VE SOSYOLOJİ 17

Anomik, Yabancılaşmış, Rasyonel Birey 17

Georg Simmel: Modernlik ve Sosyoloji 26

Talcott Parsons: Parsonaj'da (Kurumsallaşmış) Birey 29

Değerlendirme 35

FEMİNİZM, CİNSİYET VE EPİSTEMOLOJİ 39

Kadın Hareketi ve Liberalizm 41

Marksist Feminizm: "Annenin" Proleterleştirilmesi 43

Sosyalist Feminizm: Cinsiyet Eşitsizliğinin İkinci Boyutu 44

Radikal Feminizm: Ataerkillikten Cinsiyetsizliğe 46

Varoluşçu Feminizm: İkinci Cins 51

Cinsiyet ve Feminist Epistemoloji Tartışması 53

Değerlendirme: Beden ve Feminizm 61

ÖZNEYE KARŞI BEDEN 65

'Dil' ve 'Bilinçaltı' 66

Lévi-Strauss ve Jacques Lacan: Sembolik Düzenin Yapısı ... 69

Bedeni Yazmak: Yapısalcılık Sonrası Feministler 76

Héléne Cixous: Kadın/Beden/Yazı 76

Luce Irigaray: Kadınsı Yazı ve Bedenin Gardiyanlığı 78

Julia Kristeva: Ölü Bedenden Konuşan Bedene 82

Değerlendirme: Beden ve Özne 87

BEDEN VE AYDINLANMA ELEŞTİRİSİ 89

Jacques Derrida ve Modern Öznenin 'Yapı-bozumu' 89

Aydınlanma'nın Öznesinden Bedene 98

Michel Foucault: Pasifleştirilmiş ve Disiplin Edilmiş Beden 107

Gilles Deleuze: Şizo-dinamikler 111
Değerlendirme: Sosyoloji, Nietzsche, Foucault, Deleuze .. 114
BEDEN SOSYOLOJİSİ 119
Fenomenoloji ve Antropolojide Beden Anlayışı 120
Sosyolojide Bedenin Yokluğu 125
Norbert Elias: Uygar Bedenler ve Ölümün Yalnızlığı 130
Pierre Bourdieu: Habitus ve Beden 138
Beden Sosyolojisi Önerileri 142
Değerlendirme 151
SONUÇ 153
İç Beden ve Dış Beden Çözümlemesi 153
Tüketim Kültüründe Beden 160
Disiplinlerarası Bir Çözümleme Olarak Beden Sosyolojisi 162
KAYNAKÇA 165
DİZİN 179

SUNUŞ

Emre Işık, yapmış olduğu çalışmasında öznenin sosyolojisinden yola çıkarak beden sosyolojisine giden yolun soykütüğünü çıkarıyor. Neredeyse sosyolojinin tarihi ile eş olarak başlayan modern toplumlarda öznenin oluşumuna katkıda bulunan bireyin sosyolojisi ile başlıyor araştırmasına. Bu çalışma Durkheim'in "anomisi", Marx'ın "yabancılaşması" ve "mülksüzleşmesi", Weber'in de "demir kafesiyle" rasyonelleşme ve bürokratikleşme sürecine girdiği söylenen Batı toplumlarında öznenin kuruluşuyla kolektif sosyolojik holist bütünlük arasındaki ilişkileri, birey ve toplum arasındaki bağları ve bunların birbirlerini dışlamalarını konu ediyor kendisine. Grup, cemaat ve birey arasındaki sınırsız sınırlar arasındaki bağlar; birey ve cemaatin arasındaki grup sosyolojisinin Türkiye'de zayıf olduğunu göstermekte. Aşırı cemaatçilik ile aşırı bireycilik ve ego tatmini arasında geleneksellikten post- modernliğe geçiş süreci yaşanan Türkiye'de bedenin bu kadar öne çıkmasıyla bireyleşme arasındaki bağlar, beden sosyolojisi konusunu şiddetli bir şekilde gündeme çağırmaktaydı. Foucault'nun 1960'lı yıllarda başlayan çalışmaları, bu anlamda Batı'nın gelişme sürecinde önemli bir atlama tahtası olarak belleklerimizde yer etmektedir.

1970'li yıllarda ise Deleuze ve Guattari ile başlayan "kapitalizm ve şizofreni" sürecinde beden iktidarların en çok kodladıkları ve kodsuzlaştırdıkları alan olarak karşımızda duruyor. Emre Işık "karamsarlık" sürecini Durkheim, Marx ve Weber'de gösterirken, aynı zamanda en bütüncül sosyolojileri de ortaya çıkaran bu düşünürlerin "karamsar yapılarına" değiniyor. O süreci şöyle tanımlayabiliriz: Burjuva sosyolojisi ve Marksizm tartışmaları; Marx ve Weber karşıtlığı üzerine kurulu olan tartışmalar ve bu tartışmaların üniversitelerdeki öğretisi; K. Manheim'in Marksist "ideoloji" eleştirisi (bilgi sosyolojisi ve yanlış bilinç), Lövith'in Weber'ci ve Marksist bilinç insanının özgürleşmesi ile ilgili çalışmaları, T. Parsons'un kurumlaşma ve uygulama arasında gelişen birey ve parso-

naj, Simmel'in modernlik ve şehirleşme içinde "yabancı" kavramının yeni ruh halinin sorunsallaştırılması (paranın sayesinde her şeyin değişim değerine sahip olmasıyla birlikte metropollerdeki bıkkınlık ve yeni toplumsallaşmalar ve bireysel etkileşimler) ve modanın toplumsal sınıf birlikteliğini göstermeye başlaması. Bu tartışmalardan günümüze kadar etkisini sürdürenler yok değil. Hatta hemen hemen hepsi günümüz korunları içinde ele alınabilecek konular ve kavramlar. Pierre Bourdieu, bu anlamda, günümüz sosyolojisinde tüm bunları birbirine bağlayarak ele alan sosyologlardan biri olarak görünüyor. Bu süreç ise "statik özneden beden sosyolojisi"ne geçen yolun tanımlanmasından başka bir şey gibi durmuyor. Burada feminizmin özne-aile'ye eleştirilerinden yola çıkarak beden üzerine eğilinmektedir.

1980'li yıllarda özellikle Fransız yapısalcılık-sonrası tartışmalarından kaynaklanan bir akım beden sosyolojisi üzerine çalışmalara ivme kazandırmıştır. Foucault'nun anatomi pataloji olarak adlandırdığı "Kliniğin doğuşu"ndan beri beden ve yaşam arasındaki ilişkilerin sorunsallaştırılması; Cinselliğin tarihi'nin birinci cildinde "özgürleşme" üzerine kurulu 1968 söylemine yeniden bir okuma ile eğilmesi feminizm araştırmalarında bedenin önemine de oldukça önemli bir yer sağlamıştı. Emre Işık, bu anlamda Fransız feministlerinden dilbilim ve göstergebilim ile uğraşmış olan Julia Kristeva'nın çalışmalarına doğru eğiliyor. Kristeva'nın "sessizleştirilmiş kadın" kavramından yola çıkarak Beauvoir'ın daha önceki varoluşçu yıllarına doğru geri dönüyor. Sartre ile birlikteliği ile ünlenen Simone de Beauvoir "ailenin düzeni içinde kadının konumunu" eleştirmişti. Bir aşama sonra Marksist feminizm ve eleştirileri (Heide Hartman) Sosyalist feministler ve Radikal feministler şeklinde tasnif içine alınıyorlar. Marry Daly Anglo-Sakson dünyası içinde "karşı çıkan kadın" mitosunu ortaya koyarken ataerkil bir düzenin karşısında bulmuştu kendisini. Cinsiyetsizlik ile androjen tipi arasındaki ilişki Farrah Fawcet/John Travolta çiftiyle özneleşmektedir. Ne kadın ne de erkek olan androjen tipi beraberinde Gyn/ekoloji biyolojik indirgemeciliğini getirmiştir. Heteroseksüellik eleştirisiyle canlanan cins kimlikleri ikili karşıtlıkları pek aşmış değildir. Beyaz/siyah; Doğulu-Üçüncü Dünyalı/Batılı ve. Bunu D. Haraway "kurgu kadın" meselesiyle bilimkurguya doğru giden bir yolda, bölünmüş, post-seksüel bir kimliğe doğru taşımıştır. Bir ba-

kıma yukarıda belirtmiş olduğumuz gibi, Foucault'nun biyo-politikasıyla ilişkilendirmiştir. Bu ayrılık bütünlükteki parçalanmış kimliklerin üzerine gelişen şizofrenik kimlikleri desteklemektedir. Makina ve insanın ayrışıklığını da.

Emre Işık öznenin oluşumundan beden sosyolojisine giden yolda üç Fransız feministin üzerinde durur. Cixious, Irigaray ve Kristeva. Burada Saussure sonrası ortaya çıkan ve yapısalcılık ve göstergebilim kanatlarında gelişen bir söylemin tekilliği ile karşı karşıya geliriz. Dil ve bilinçdışı yapısaldır. Bilinçdışı bir dil gibi yapılanmıştır (Lacan ve Sembolik düzeni).

Helène Cixious'un, Derrida'nın "yazı kavramından" (graphe) yola çıkarak, "kadının-yazı ilişkisini kurduğunu hatırlatan Emre Işık, erkek logos merkezciliğine ve fallus merkezciliğine karşı kadının "düzensizliğin tohumu" olduğunu hatırlatır bize.

Luce Irigaray ise, Freud ve Lacan eleştirilerinde "psikanalizin anneyi dışladığını" ortaya çıkarır. Irigaray bedensel "joissance(haz)ın" annenin hazzı olduğunu söylerken, "bedensel yasak" üzerinde durmaktadır. Bu aynı zamanda, Irigaray için, erkek logos'unun (sözünün) diline karşı çıkan kadın "otoerotizmi"nin keşfinden kaynaklanmaktadır. Cronenberg'in erkek otoerotizmi buna bir cevap gibi gözükse de, Irigaray'ın "erkeksiz hayat ile kadının kendi cinselliğine sahip olması" lezbiyen feminizmi destekleyen bir logos'u sunar gibi durmaktadır. "Kadının hedefinin erkeğin yerini almak olması" önermesi ise radikal feminizmi destekler görünmektedir. Erkeğin sembolik düzeninin yıkılması anne-kız arasındaki bedensel ilişkiden geçmektedir: Emre Işık bunu hatırlatır: Sessizleştirilmiş bedenin konuşarak bu durumu aşmaya çalışması.

İğrençlik nesnesi olarak kadını ele alan Julia Kristeva bu kadınlar arasından en çok sanata yakın olanıdır. Helène Cixous'un tiyatro çalışmalarına karşın Kristeva hem romanları hem de sergi küratörlüğü ile karşımıza çıkmaktadır. Kan ve aybaşı ile "iğrençlik nesnelerinin" öznenin karşısındaki nesne konumuna değinirken *semanaliz* adlı yaklaşımıyla, Kristeva dili anlamlandırma sürecini hızlandırmaya çalışmaktadır (semiotik ve sembolik iletişim). Burada M. Bakhtin'in diyalojik anlayışı ile ilişkileri gösterilir.

Aydınlanma Eleştirisi-Postmodernizm ve Beden arasında kurduğu paralellikleri ele aldığı bölümde ise, yapısalcılık-sonrası Fransız düşüncesinde bulur yukarıda ele aldığımız düşünürlerin temellerini: Foucault, Deleuze, Guattari ve Derrida bu bakımdan Bataille ve

Blanchot, özdeşlikten farklılığa doğru giden yolu yeniden ele alır: Nietzsche'nin modern kötümserliği. Bu kısım öznenin yapıbozumu ile kartezyen eleştiriyi beraberinde ele almaktadır. Çünkü, diye yazar Emre Işık, Aydınlanma'nın "öznesi denildiğinde karşımıza hep kimlik ve kimlik" sorunsalı çıkar. Burada üç tip özneden bahsedilir: Aydınlanmanın öznesi; sosyolojik özne ve post-modern özne. Emre Işık iki özneyi beraber alarak modern özne konumuna yerleştirir; post-modern özne ise sonradan gelir. Burada modern ve post-modern arasındaki düz çizgisel gelişim biraz pozitivist ve ilerlemeci gibi durmaktadır; ancak hemen arkasından özne ve nesne ilişkisi içinde çözümlemeyi önerdiğinde Işık, öznenin kendisinin nesne konumundan yola çıkarak öznellik arayışına girebileceğini ileri sürer.

Norbert Elias'ın çalışmalarından başlayarak Pierre Boudieu'ye uzanan bir çerçeve içinde bedenin toplum kuramı içine girişini ele alır. Çok kimse Bourdieu'nün Elias'ın kullandığı "habitus" kavramının Bourdieu'nün kitaplarında Elias kaynaklı olduğunun zikredilmediğinden bahseder. Bourdieu ise Aziz Thomas'dan aldığını söyler "habitus" kavramını. E. Işık ise böyle bir soy zincirinin varlığını tezinde göstermektedir. Habitus kavramı tarih aşırı bir yapısallığı gündeme getirirken, Bourdieu'nün genetik yapısalcılığı ve konstrüktivist sosyolojisiyle tam bir uyum içindedir.

Yukarıda birçok beden sosyolojisini gündeme taşıyan isimlerden söz ettik. Bunların çoğunluğu Fransız düşüncesi ile alakalıydı. B.S. Turner ise Anglo-Sakson ekolünden yetişmiş bir sosyolog. Turner, A. Giddens'in "stucturation" kavramını ele alışını eksik bularak, Fransızların etkisiyle kavramı farklı bir yönelim içine soktuğu ileri sürülebilir. Turner'in yapı ve süreç gibi ikili karşıtlıklarını eleştirirken, "yapısal olanın da genişleyebileceğini, değişebileceğini iddia etmektedir. Bu yanıyla da hem Elias'ın "uygarlaşma sürecinin" hem de Foucault'nun "panopticom" ile disiplinci iktidar biçiminin, bedenin rasyonelleştirme süreciyle buluşturulabilineceğini anlatmak istemektedir. Bu şekilde de, beden sosyolojisini "eklektik" bir "yapının" içine koymaya çalışır. Emre Işık ise post-modernizm ile birlikte ele alınan eklektizmi reddetmemekle birlikte ikili karşıtlıkların dışına çıkan bir sosyolojinin mümkünlüğünü araştırmaktadır.

İstanbul, 12 Ekim 1998 Ali AKAY

GİRİŞ

1980'li yıllardan başlayarak beden sosyolojisi adı altında bir alan gelişmeye başlamıştır. Bedene referans veren çalışmaların, tüm insan bilimlerde artıyor olması da bir başka gözlenen olgudur. Yaptığımız bu çalışmada, ilk olarak bedeni öne çıkaran söylem ve yaklaşımları değerlendirmek yoluyla, beden sosyolojisi için kavramsal bir çerçeve olup olmadığını araştıracağız. İkinci olarak ise, beden sosyolojisinin sınırlarını ortaya koyacağız. Bunlardan önce cevap verilmesi gereken önemli bir soru ise, günümüz tartışmalarında bedenin neden öne çıktığıdır.

1945'ten 1980'li yıllara değin, bedenin ele alındığı sosyolojik çalışmaların sayısının beş yüz civarında olduğu belirtilmektedir.[1] Diğer yandan birçok önemli sosyolojik yaklaşımın, beden ve cisimleşmiş özne sorununa eğilmediği söylenebilir. Bunlara verilebilecek örneklerden biri, iletişim kuramıdır. Bu kuramda, iletişimin sadece bilinçle bağlantılı olduğu düşüncesi egemendir.[2] Bunun nedeni olarak öne sürülen olguysa, Batı düşüncesinde bedenin, aklın karşıtı olarak değerlendirilmesidir. İletişim kuramı dışında, birçok felsefi çözümleme ve sosyolojik yaklaşımda da bedenin dışta tutulduğu gözlenmektedir. Beden konusunun neden öne çıktığına verilebilecek ilk cevap da burada yatmaktadır: Batı düşüncesi, bedeni 'öteki' olarak kurmuştur.

Bedenin bir ilgi alanı ve araştırma konusu olarak ortaya çıkışında temel sorunsal, Batı düşüncesinin Kartezyen yapısının yoğun biçimde eleştiriye açılmasıdır. Bu eleştirilerden önemli bir tanesi yapısalcılık-sonrası düşünürlere aittir. Bu düşünürler, Aydınlanma düşüncesinin özelde aynılık-ötekilik ayrımını, genelde ise karşıtlıklarla düşünen tüm Kartezyen yapısını ve düz-doğrusal

[1] J. M. Berthelot, "Sociological Discourse and The Body", *The Body: Social Process and the Cultural Theory*, Ed. M. Featherstone, M. Hepworth, B. S. Turner, Sage Publications, London, 1993, s.390

[2] J. Loenhoff, "The Negation of the Body-A Problem of Communication Theory", *Body and Society*, 1997, Sayı:3(29), s.68-9

tarih anlayışını eleştirirler.[3] Bu düşünürlerden M. Foucault, G. Deleuze, J. Derrida, J. F. Lyotard ve J. Baudrillard bedenin öne çıkmasına yol açan çözümlemeler yapmışlardır. Örneğin bu düşünürlerden Lyotard, insan bedeni olmaksızın düşüncenin varolamayacağını ileri sürer.[4] Lyotard, insanın da bilgisayarlar gibi, zihinsel karşıtlıklar yoluyla düşündüğü savına da karşı çıkmaktadır. Diğer yandan, M. Foucault'nun bio-politika çözümlemesinde ve topluma bakışında, temel rolü olan konulardan biri bedendir. Bio-politika, onsekizinci yüzyıldan başlayarak, yaşayan insanların, nüfus olarak tanımlanması ve bu nüfusun kontrolüne ve düzenlenmesine verilen addır.[5]

Yapısalcılık sonrası düşünürlere benzer biçimde, feministler de beden konusunun öne çıkmasına etken olacak yaklaşımlar ortaya koymuşlardır. Feminizm insanın bir cinsiyeti olduğunu belirtir. Böylece cins-cinsiyet ayrımlarına işaret ederek, bir modern toplum eleştirisi getirmenin yanı sıra, bedenin toplumsallığına da işaret eder. Örneğin, S. de Beauvoir anatomik kader olarak bedeni ele almayı bir kenara bırakırken, kadın bedeninin ataerkillik yoluyla, sosyal olarak bozulmuş olduğunu vurgular.[6]

Post-modernizm olarak anılan kültürel ve toplumsal çözümlemede ise beden, temel bir çalışma alanı olarak ortaya konulmaktadır. Örneğin, Arthur Kroker ve Marilouise Kroker'in çözümlemelerinde doğal beden, üst-gerçek (hyper-real) düzlemde çoktan kaybolmuştur: Beden, post-modern durumda, tekrar tekrar kendi üzerine katlanarak, ideolojik medya labirentlerinde bir imaj haline gelmiştir.[7] Bu yazarlara göre, post-modern durumda, söz konusu olan, görüntü (simülakr) olarak beden ve bedenin

---

[3] Bu tartışma için, Bkz., A. Akay, "Postmodern Konumdaki Filozoflar", *Postmodern Görüntü,* Bağlam Yayınları, 1997, s.36-46

[4] J. F. Lyotard, *The Inhuman: Reflections on Time,* Çev: G. Benniggton, R. Bowlby, Polity Press, Oxford, 1991, s. 13-14

[5] M. Foucault, *Ethics: Subjectivity and Truth, the Essential Works 1*, Çev: R. Hurley, Allen Lane Penguin Press, London, 1997, s. 73

[6] A. Hughes, A. Wizt, "Feminism and the Matter of Bodies: From de Beauvoir to Butler", *Body and Society,* Sage Publications, 7, Sayı: 3(1), 1997, s.49

[7] A. Kroker, M. Kroker, "Panic Sex in America", *Body Invaders; Panic Sex in America,* New Wolrd Perspectives, Montréal, 1987, s. 15

parçalanmasıdır.[8]

Toplumsal çözümlemede, bedenin merkezi bir konum almasının temel nedenlerinden bir tanesi ise tüketim toplumunun hazcı yapısındaki temel nesnesinin beden olmasıdır. Bedenin daha güzel görünmesi, sağlığı ve kontrolü, modern tüketim toplumunun temel hedefi olarak ortaya çıkar. Beden toplumsalın merkezine yerleşmiş ve son yıllarda giderek önemini arttırmıştır.

Çalışma boyunca birincil kaynaklara ulaşılmak hedeflenmiştir. Literatür taraması yapılarak, bedeni ele alan özgün metinlere ulaşılacaktır. Bu çalışmada bedenin toplumsal varoluşu ve sosyolojik olarak önemini ortaya çıkarmak amaçlanmakta olduğundan, bedeni tartışan birçok yaklaşımdaki düşünür ve sosyoloğun görüşleri ele alınacaktır.

Hareket noktası olarak post-modern tartışmalardan başlanarak beden-toplum ilişkisi değerlendirilebilirdi. Ancak bu çalışma ağırlıklı olarak sosyoloji ve sosyal teorinin içinde yer alan farklı noktalardan hareket etmeyi tercih edecektir. Burada ele alınacak olan bir çok yaklaşımın post-modernist tartışmaların kaynağında yer alması, bu tercihin bir nedeni olarak gösterilebilir. Ayrıca konunun çerçevesini daraltma zorunluğunu da buna eklemeliyiz. Bu çalışma dört ana eksen üzerinden hareket edecektir. Bunlardan ilki geleneksel toplumbilim yaklaşımlarıdır. Öncelikle geleneksel toplumbilim yaklaşımlarının tanımladığı toplum ve özne imgesi değerlendirilecektir. Bu değerlendirme yoluyla modern hayata bakışta geleneksel sosyolojik tavır ortaya çıkarılacaktır. İkinci olarak modern hayata feminist akımlar tarafından getirilen eleştiri ele alınacaktır. Bu tartışmalara ek olarak, daha sonra yapısalcılık-sonrası Fransız düşüncesinin bedeni öne çıkaran tavrı üzerinde durulacaktır. Son olarak beden sosyolojisini mümkün kılan ve temellerini oluşturan sosyolojik yaklaşımlar tartışılacaktır. Bu dört eksenden yola çıkarak cisimleşmiş bir aktörü, ontolojik merkezine alan bir sosyolojinin mümkün olup olmadığı araştırılacaktır.

[8] A. Kroker, M. Kroker, "Theses on the Disappearing Body in the Hyper-Modern Condition", *Body Invaders; Panic Sex in America*, New Wolrd Perspectives, Montréal, 1987, s. 21

MODERN TOPLUM, BİREY VE SOSYOLOJİ

Bu bölümde amaçlanan, sosyolojinin modern topluma bakışını, başka bir deyişle sosyoloji ve modernlik ilişkisini incelemektir; Marx, Weber, Durkheim ve Simmel'in modern toplumu ve onun içinde bireyi değerlendirmek için kullandıkları temel kavramlardan yola çıkarak, modernlik karşısında aldıkları ortak kötümser tavrı ortaya koymaktır. Bugün modernlik karşısındaki bıkkınlığın, aslında modernin başlangıcından bu yana süregelen bir olgu olduğu tartışılacaktır.

Bu tavrın ele alınmasıyla birlikte, ilk bölümde burjuva sosyolojisi ve marksizm ayrımı tartışılacak. Sosyal bilimlerde bu ayrım, 1930'larda başlayıp kendini modern toplumun çözümlenmesinde (ya da kapitalizm tartışmasında) yapay bir ayrıma denk düşen bir olgu olarak değerlendirilir. Marx ve Weber'in modern topluma yaklaşımları ise ikinci bölümde ele alınacaktır. Her iki toplumbilimcinin kapitalist toplumu değerlendirirken kullandıkları temel nitelikteki kavramlar tartışılacaktır. K. Mannheim'ın marksist ideoloji kavramının eleştirisi ise üçüncü kısımda konu edilecektir.

Ayrıca bu bölümde, toplumbilimin kurucularının aksine modern toplumu böylesine bir çerçeveden ele almayan sosyolojik bir kuramcı olarak T. Parsons'un yaklaşımı üzerinde durulacaktır. Ancak diğerlerinden farklı olarak, Parsons'un yaklaşımı Marx'tan hiçbir öğe taşımaz. O, Durkheim ve Weber'den büyük ölçüde etkilenmiş olmakla birlikte, modern toplumu değerlendirirken, onların eleştirdiği yönleri dikkate almaz, modern toplumda sorunlu bir yan görmez. Bu modernist yaklaşımda Parsons, modern (kurumsallaşmış) bireyi ne yabancılaşan, ne de anomik özellikler gösteren bir aktör olarak düşünür.

Anomik, Yabancılaşmış, Rasyonel Birey

Sosyal bilimlerdeki yaklaşımlar Marx'tan günümüze hiç durmaksızın değişime uğradılar. Sovyetler Birliği'nin ve tüm sosyalist

bloğun çöküşü, daha önce kurumsal çerçevede Batı sosyolojisiyle ilişkisi zaten sorunlu olan marksizmi ve Marx'ı daha karmaşık bir konuma getirdi. Bununla birlikte Marx'tan sonra gelen sosyologların tümü, modern toplumu ele aldıkları her durumda, marksizmi benimsemeseler de, onun kullandığı kavramları ve bu kavramlara yüklediği anlamları düşünmek zorunda kaldılar. 1930'larda başlayan burjuva sosyolojisi ve marksizm ayrımı, Max Weber ile Marx arasında kapitalizmin çözümlemesindeki farka denk düşmekte; bu ayrım aynı zamanda politik bir ayrışmaya da işaret etmektedir. Fakat burada Weber'in, kişinin entelektüel ciddiyetinin Marx'ı (ve Nietzsche'yi) ele alışından anlaşılabileceğini vurguladığını unutmamak gerekir. Aynı biçimde Durkheim'in sosyalizm ve marksizme olan sempatisi bilinen bir olgudur.[9]

Aslında sosyalizm ve sosyoloji ilişkisini Saint-Simon'a değin uzatmak mümkündür. Bununla birlikte, marksizm ve sosyoloji her ne kadar birbirlerini dışlama eğiliminde olurlarsa olsun, bunun politik bir tavırdan öteye geçmeyen yapay bir ayrım olduğu söylenebilir. Yaşadığımız dönemde tasfiye edilme noktasında olan, sadece marksizm değil, aynı zamanda 'toplumsalın sonu' çözümlemesiyle sosyolojidir.[10]

Sosyoloji 19. yüzyıl Batı toplumunda ortaya çıktı. Aslında, amacı modern tıp ve modern şehir planlamasının benzer bir dönemde ortaya çıkışı gibi, hızla kentleşen ve nüfusu artan toplumun sorunlarının çözümünün aracı olmaktı. Her ne kadar klasik olarak sosyoloji Saint-Simon ve A. Comte'tan başlatılsa da, Foucault'nun sosyolojik bilgi (savoir) ile doktorların 19. yüzyıl başında çalışmaları arasında bir ilişkiyi yüzyılımızda ortaya koymuş olması ilginçtir.[11] Buradan yola çıkarak tıp ve sosyoloji ilişkisi hakkında daha karmaşık tezler de ortaya atılmaktadır: 'Sosyoloji uygulamalı tıptır, tıpta uygulamalı sosyolojidir' savı, bunlara veri-

[9] B. S. Turner, *Max Weber; From History to Modernity,* Routledge, London, 1993, s.2

[10] J. Baudrillard, *Sessiz Yığınların Gölgesinde ya da Toplumsalın Sonu,* Çev: O. Adanır, Ayrıntı Yayınevi, İstanbul, 1991

[11] M. Foucault, *Power/Knowledge, Selected Interviews & Other Writings 1972-1977,* Brighton, The Harvester Press, 1980, s.151

lebilecek en iyi örnektir.[12]

Durkheim'ın 'Sosyolojik Metodun Kuralları'nda sürekli toplumsal patolojiyi açıklamak için, tıp ve biyoloji alanından analojiler yaptığını da hatırlamak gerekir.[13] Bu onun bir toplumda normal ve 'patalojik' durumların olduğu varsayımından kaynaklanmaktadır. Bunlar dikkate alındığında, sosyolojiye, bir anlamda, patalojik durumlara çözüm üreten bir araç olarak da bakmak mümkün gibi görünmektedir. Burada yine hatırlamak gereken bir başka noktaysa Marx'ın bu tür analojileri reddetmiş olmasıdır. Çünkü ona göre sosyal Darwinizme bile yaklaşmak, rekabetçi ortamı destekleyen yorumlar yapmaya yol açacaktır.[14] Burada kısaca ortaya koymaya çalıştığımız sosyolojinin bireyin toplumsal varoluşunu düşünürken patolojileri modern hayatın merkezine oturtmuş olmasıdır. Bireyin modern toplumdaki konumunu hemen toplumbilimin ilk kurucularının çoğu sorunlu olarak değerlendirmiş ve modern hayatın içinde bireyin varoluşuna karamsar bir çerçeveden bakmışlardır.

Durkheim'ın böylesine patalojik yapı içindeki modern toplumа bakışında, kötümser bir tavır gözlenmektedir.[15] Durkheim için, endüstri toplumuna geçişteki yapısal dönüşüm toplumsal birlikteliği sağlayan temel kurallar ve kolektif standartları yıkmıştır. Ona göre toplumsal birlikteliğin temelinde bireyler arasında ahlaki (moral) bir ortak nokta bulunmaktadır. Endüstri toplumuna geçiş, endüstri öncesi toplumun ahlaki yapısını bozmuştur. Bu, Durkheim için endüstri toplumuna geçişteki yapısal dönüşümün temel sorunudur. Toplumsal iş bölümünün, sosyal dayanışma ile ne gibi bir ilişkisi vardır sorusu; dayanışmayı ahlaki, iş bölümünü ise sosyal bir olgu olarak ele aldığı noktada, Durkheim'ın temel sorunsalıdır.

Anomi, kriz dönemlerinde kısa süren ve intihar istatistiklerinde dalgalanmalara neden olan bir olgu iken, kalıcı ve değişmez

[12] B. S. Turner, *Medical Power and Social Knowledge,* Sage Publication, London,1992, s.5

[13] E. Durkherim, *Sosyolojik Metodun Kuralları,* Çev.; E.Aytekin, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1986

[14] B. S. Turner, *Medical Power & Social Knowledge*, s.7

[15] E. Durkheim, "Suicide and Modernity", *Social Theory, the Multicultural and Classic Readings,* Ed. C. Lemert, Westview Press, 1993,s.87

bir faktör değildi. Oysa Durkheim'a göre, sosyal yaşamın, ticaret ve endüstri aşamasında, anomi gerçekten kronik bir durumdur.[16] Bu kötümser tavır sosyolojinin kurucularının belki de hepsinde rastlanan bir olgudur.

Marx ve Weber'in tavırları da karamsar nitelikler taşımaktadır, ya da en azından modern toplumda bireyin konumunu iyimser bir konum olarak değerlendirmezler. Bu anlamda, Marx'ta yabancılaşma ve Weber'de rasyonelleşme kavramları bu tür bir çerçeveye oturmaktadır.

Marx ve Engels için 'şu ana kadar varolan toplumların tarihi, sınıf mücadelelerinin tarihi' demektir.[17] Modern toplumdaki temel mücadeleyi proleterya ve burjuva sınıfları arasındaki mücadele olarak gören Marx'a göre işçi, tarihin bu döneminde, kapitalist toplumda, ne kadar çok üretirse o derecede fakirleşecektir. İşçi ne kadar çok mal üretirse kendisi o kadar daha ucuz bir meta, bir mal haline dönüşecektir. Şeylerin dünyasının artan değeri, aynı oranda insanın dünyasının değersizleşmesine neden olacaktır. Burada emek yalnızca malı, metayı üretmez, işçiyi ve kendini de meta olarak üretir.

Emek, ürettiği nesnellik içinde katılaşmış emektir; bu emeğin gerçekleşmesi yani nesnelleşmesidir. Politik ekonominin tartıştığı durumlarda, emeğin bu biçimde gerçekleşmesi, işçi için 'kayıp bir gerçeklik' olarak ortaya çıkar.[18] Marx gelinen bu noktaya kadar, bütün bir tarihsel süreci, insanın kendisine yabancılaşma süreci olarak değerlendirir. Çünkü insan, geçilen bütün tarihsel aşamalarda (sürekli geçmişte var olan bireylerin yerine koyulmak suretiyle) bir motor güç olarak ortaya çıkarılmıştır.[19] Yabancılaşmanın ortadan kalkması için, ancak iki pratik koşul vardır: Bunlar, insanlığın hepsinin mülkiyetsizleşmesi; varolan zenginlik ve kültür dünyasına çelişkili hale gelmesidir.[20] Her ne kadar Marx sonuçta insanlığın özgürleşeceği umudunu içinde taşı-

[16] *A.g.e.*, s.87
[17] K. Marx, "Estranged Labour", *Social Theory, the Multicultural and Classic Readings*, Ed. C. Lemert, Westview Press, 1993, s.43
[18] *A.g.e.*, s. 37
[19] K. Marx, F. Engels, *Alman İdeolojisi*, Çev: S. Belli, Sol Yayınları, Ankara, 1992, s.105
[20] *A.g.e.*, s. 57

sa da kapitalist toplumda insanın varoluşu hakkındaki çözümlemelerinin karamsar nitelikler taşıdığı açıktır. Bu işçinin kendine, doğaya ve emeğine yabancılaşması sürecidir. Marx, modern kapitalist toplumun açmazlarının çözümleneceği bir geleceği hayal ederken, analizlerini ekonomik olgulardan geliştirmiştir. Karl Löwith, Marx ve Weber üzerine klasik çalışmasında (1932) sosyal bilimlerdeki marksizm ve sosyoloji ayrımının genel ortak niteliklerini sunmaktadır. Her iki ucun da, gerek Marx gerekse de Weber'in çözümlemesini yaptığı düzey aynı ve tektir; bu modern ekonomi ve toplumun kapitalist örgütlenmesidir.[21] Marx'ın düşünceleri zaman içinde, kendi adından türeyen bir 'izm'e, politik, felsefi, estetik gibi, birçok sosyal ve kültürel alanda özerk bir akıma dönüşürken, Weber, sosyolojide en merkezi isme dönüşmüştür. Ama Weber'in düşünceleri, Marx'dan farklı olarak, bir 'izm'e dönüşmemiştir. Ölümünden kısa bir süre sonra ve halen günümüzde politik ve ekonomi liberalizmin modası geçmiş temsilcilerinden bir tanesi haline dönüşmüştür.[22]

Löwith her iki düşünürün ortak yönü olarak, sosyal bilimlerde çok büyük bir boyutta yer kaplayışlarını anlatırken, onların sıkıcı, fazlaca önemsiz gibi görünen olgular üzerine yaptıkları bitmek tükenmek bilmez tartışmaları vurgular. Burada ortaya çıkan temel soru, bunların hala günümüzde tekrar tekrar ele alındıkları, sayısız yazılar ve bitmek tükenmek bilmez akademik tartışmalar içinde neden varoldukları sorusudur. Löwith'e göre cevap insanın özgürleşmesi ile ilgilidir. Weber için özgürleşme, 'insanın nihai onurunun' kurtarılması yoluyla sağlanacaktır. Marx için ise bu proleteryanın kurtuluşuyla gerçekleşecektir. Yani her ikisi için de hedef, toplumsal bütünlüğün tekrar kurulmasıyla ilgilidir.

Löwith, yine iki düşünür arasında önemli bazı benzer noktaları vurgulamaktadır. Her ikisinin tarih çözümlemesinin merkezindeki ortak motif, toplumsal yaşama politik bir müdahale olasılığını, yaşadıkları dönemin gerçekliğinin doğrudan bir olgusu olarak fark etmiş olmalarıdır. En önemli nokta ise, her ikisinin de politik sosyolog oluşlarıdır. Her ikisinin de çalışmalarının te-

[21] K. Löwith, *Max Weber and Karl Marx,* Routledge, London, 1993, s. 42
[22] *A.g.e.,* s. 45

melinde kapitalizm başlığı altında, modern insanın varoluş sorunları, çağdaş yaşamın bütünlüğünün tartışılması vardır.

Weber, modern toplumu ve onun açmazını rasyonelleşme kavramı çerçevesinde tartışır. O, diğer kurucu sosyologlarla karşılaştırıldığında, en karamsar olanlarından bir tanesidir. Weber'e göre, modern toplumda insan hayatını belirleyen teknik ve ekonomik koşullar 'en son kömür tanesi yanana kadar' belirleyiciliklerini sürdürmeye devam edecektir.[23] Weber'in çözümlemesine göre modern kapitalist toplumun özünü oluşturan, dini bir çerçevede başlayan ve istenildiğinde 'azizin sırtındaki hafif pelerin gibi' bir kenara bırakılabilecek dünyevi alışkanlıklar kalıcı olacaklardır, elbette bunlar din boyutunu zaman içerisinde yitirmişlerdir.[24] Ayrıca ona göre Protestan asetizminden (çilecilik) yola çıkarak yaptığı çözümleme tek doğru değildir. Hem materyalist hem de spritüalist çözümlemenin her ikisi de olasıdır.[25]

Yukarıda kısaca bahsettiğimiz şekli ile Weber, Marx'tan farklı olarak ideallere daha fazla önem atfederek toplumsal ilişkileri değerlendirme yoluna gitmiştir. Bu da onun yaklaşımının, bazı toplumbilimciler tarafından anti-materyalist bir idealizm şeklinde değerlendirilmesine neden olmuştur. Her ne kadar Weber buna karşı çıkarak kendisinin sanılandan daha fazla materyalist olduğunu söylemiş ise de, bu değerlendirmenin kabul gören bir yaklaşım olduğunu söylemek mümkündür. Bunun nedeni onun, sosyal ilişkilerde ideallere verdiği önemden kaynaklanmaktadır.

Max Weber'in modern-kapitalist toplumların temelinde gördüğü ve onu tanımladığı nokta, rasyonalitedir. Weber'in temel sorunu, modern toplumun oluşmasına neden olan rasyonelleşmenin neden herhangi bir dünya coğrafyasında değil de, Batı'da olduğunu ortaya koymaktır. Burada adı geçen rasyonelleşme süreci, seküler ahlakın gelişmesi, kapitalizmin ön koşullarının ortaya çıkmasına neden olan, başka bir deyişle bunları mümkün kılan süreç, belli bir ahlakın (protestan ahlakının) insan için 'değer' haline gelmesi idi.

[23] M. Weber, "The Spirit of Capitalism and The Iron Cage", *Social Theory, the Multicultural and Classic Readings,* Ed. C. Lemert, Westview Press, 1993, s. 113

[24] *A.g.e.*, s. 113

[25] *A.g.e.*, s. 114

J. Habermas'ın söylediği şekliyle, Weber'in tanımladığı şey sadece Batı kültürünün laikleşmesi değildir. Weber, ayrıca ve özellikle, rasyonelleşme açısından modern toplumun gelişimini açıklamaktır. Yeni düzende ortaya çıkan iki önemli yapı, bürokratik devlet aygıtı ve kapitalist yatırımın örgütsel merkezlerini şekillendiren, işlevsel sistemlerin farklılaşmasıdır.[26]

Bu farklılaşma süreci, araç-rasyonel, ekonomik ve yönetimsel faaliyetlerin kurumsallaşmasını sağlamıştır. Farklılaşma sadece ekonomik düzeylerde kalmamış, ayrıca kültürü ve gündelik hayatın içindeki birçok şeyi 'değer'leri de değiştirmiştir. A. Wellmer'e göre rasyonelleşme, Weber için;

"...içsel bir sistemsel 'mantık' ya da gerekliliğe göre, birçok değişik düzey üzerinde (ya da birçok alt sistem içinde), işleyen ve yüksek biçimselleşme, araçsallaşma, bürokratikleşmeye doğru işaret eden, birbiri ile bağlantılı eğilimler serisini ifade eder."[27]

Ekonomik rasyonalitenin örgütsel boyutta ortaya çıkardığı birçok sorun sıralanabilir. İnsan özgürlüğünü sınırlaması, kesin çizgileri olan bir dizge içerisinde, görevlerin tam olarak izin verilen sınırlar içinde yapılması gerekliliği bireye özgün bir çalışma yapma imkanı tanımaz. Bu durum tek düzelik oluşturur; yaratıcılık ve kendiliğinden, doğal, davranışları yok eder.

Ekonomik rasyonalizm Kalvinizmin özel sonuçlarını vurgulamaktadır. Modern kapitalizmin gelişmesi, yalnızca alınıp satılan para kaynaklarının ya da paranın kendisinin alınıp satılmasının sonucu değildir. Bir kapitalist ruh gelişmiştir. Tüm bunlar son aşamada protestan ahlakıyla ilgilidir. Weber modern toplumda rasyonelleşmenin sonucunu, özgürlüğün gerçekleşmesi olarak değerlendirmez. 'Amaçsal-araçsal rasyonalitenin büyümesi, özgürlüğün bütünsel olarak gerçekleşmesini sağlamaz, aksine hiçbir kaçış yolumuzun olmadığı, bürokratik rasyonalizmin demir kafesinin oluşmasına neden olur.'[28]

---

[26] J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, Çev: F. Lawrence. Basil Blackwell, 1991, s. 1

[27] A. Wellmer, "Reason, Utopia and the Dialectic of Enlightenment", *Habermas & Modernity*, Ed. R. Bernstein, The MIT Press, Cambridge, Massachussetts, 1991, s. 141

[28] R. Bernstein, "Introduction", *Habermas & Modernity*, Ed. R. Bernstein, The MIT Press, Cambridge, Massachussetts, 1991, s.5

Hem Marx hem de Weber, kapitalist toplumu, insanı özgürleştirmekten çok, onu yabancılaştıran ve demir kafesin içine sokan niteliğiyle, olumlu bir aşama olarak değerlendirmedi. Her iki sosyolog da modern kapitalist toplumu kötümser bir çerçeveden ele aldılar. 1930'lardan başlayarak, bir yandan bu kötümserlik birçok toplumbilimsel yaklaşımda gözlenilebilir bir olguyken, öte yandan modern hayatın bireyi özgürleştireceği ve bütünlüğün kurulabileceği umudu da sosyal bilimlerde varolmuştur. Bu türden eğilimleri modernist Amerikan toplumbilim geleneğinin temel bir niteliği olarak değerlendirebiliriz. Bu eğilimler Weberci nitelikleri içlerinde barındırırken, marksist geleneği de dışlar bir tutum içine girmişlerdir. Amerikan sosyoloji geleneğinin en etkili temsilcilerinden Talcott Parsons'ın yaklaşımını tartışmadan önce, marksizm ve sosyoloji ayrımının temel kaynağı olarak değerlendirilebilecek, K. Mannheim'ın bilgi sosyolojisi yaklaşımına kısaca bakmak istiyorum.

1930'larda marksist ideoloji kavramını eleştirişi ve Weber'e yakın bir konumda ele aldığı bilgi sosyolojisi ile önemli bir figür olarak K. Mannheim ortaya çıkar. K. Mannheim'a göre, tarihsel bilgi 'gözlemcinin' konumuyla ilişkilendirilerek formülleştirilebilecek, bağlantısal bir bilgidir. Bunu fark ettiğimiz anda karşımıza neyin doğru, neyin yanlış olduğu sorusunu tekrar cevaplandırma zorunluluğu çıkacaktır. Mannheim'a göre, tarihsel öznelerin davranışları hakkında tanrı bile 2x2=4 gibi bir formülleştirme yapamaz.[29]

Mannheim'a göre, ideoloji 'yanlış bilinç'tir. Tikel ideoloji kavramı, bir kaynakta oluşan, bir yalan ve diğer yanda hatalı, bozuk bir kavramsal aygıtın sonucu olan, bir yanlışın ortasında bulunan, bir fenomenin göstereni olarak tanımlanır.[30]

Bütünsel ideoloji kavramının ilk biçimi Aydınlanma düşüncesinin içinde ortaya çıkmaktadır. Bu, dünyanın bizden bağımsız olarak varolduğunu kabul eden ontolojik dogmatizmin çökmesi, dünyanın 'dünya' olarak yalnızca akıl yoluyla varolduğunu ve öz-

[29] K. Mannheim, *Ideology & Utopia*, Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1938, s.71

[30] *A.g.e.*, s. 54

nenin ussal faaliyetinin dünyanın görüneceği biçimi belirlediği düşüncesiyle oluşan bir ideoloji kavramıdır.[31]

İkinci temel bütünsel ideoloji biçimi ise Hegel ve tarihçi okulun çerçevesinde oluşan ve aydınlanmanın soyut 'kendinden bilinçli' öznesinin yerini alan Volkgeist'tir. Üçüncü ve en önemli aşama ise 'folk' ya da 'ulus' kavramının yerini (Volkgeist'ın yerini) 'sınıf' kavramının aldığı aşamadır.[32] Bu bilinç felsefesindeki değişimin tartışılması sonucunda Mannheim, iki temel çıkarım yapmaktadır:

a) Tarihsel dönemlerdeki her olgu ve olay yalnızca 'anlam' yoluyla açıklanabilir ve her anlam, her defasında başka bir anlama gönderme yapacaktır.

b) Bu bağımsız anlamlar sistemi parçalarda ve bütünde bir tarihsel dönemden ötekine farklılıklar gösterir. Bu nedenle modern tarih bilimleri için, anlamdaki değişimi yeniden yorumlamak temel ilgi alanı olacaktır.[33]

Mannheim, Weberci bir bilgi sosyolojisinin yolunu bu şekilde açmaktadır. Bu süreçte artık burjuva düşüncesinin de marksist düşünceyi ideolojik olarak değerlendirebileceği bir dönem başlamış olur. Her ne kadar Mannheim'ın ideoloji tanımı günümüzde kabul gören bir tanım olmasa da, kendi döneminde etkili olmuştur. Bugün ideolojinin yanlış bilinç olmaktan çok, maddi olduğu kabul gören bir olgudur.[34] K. Mannheim'ın eleştirisi, sosyoloji ve marksizm ayrışmasının temelinde yer alan etkili olgulardan bir tanesi olmuştur.

Georg Simmel'in modern topluma yaklaşımı Durkheim, Weber ve Marx'ta üzerinde durduğumuz kötümserlik çerçevesine benzeyen yönler taşır. Simmel'in toplumbilim yaklaşımında öz-

---

[31] *A.g.e.*, s. 58-59

[32] *A.g.e.*, s. 59-60

[33] *A.g.e.*, s. 61

[34] Marksist düşünür Louis Althusser ideoloji kavramına yeni bir boyut getirmiştir ve maddi olduğunu gösterıneyi amaçlamıştır. Althusser'e göre: "Bir ideoloji her zaman hem bir aygıtta, hem de aygıtın pratiğinde ya da pratiklerinde varolur". Sonuç olarak Althusser bu varoluşun maddiliğini vurgulamaktadır. Althusser, L., *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, Çev: Y. Alp, M. Özışık, İletişim Yayınları, İstanbul, İkinci Basım, 1989, s.47

gün açılımlar bulunmaktadır, bunlardan bir kaçını aşağıda ele almayı amaçlıyoruz.

Georg Simmel: Modernlik ve Sosyoloji

Tartışmaya her şeyden önce kötümserlik çerçevesini Simmel'de ortaya koyabileceğimiz bir kavram olan 'yabancı' (stranger) kavramını ele alarak başlayabiliriz. Simmel'in bu kavramla kastettiği sosyolojik bir durum ve sosyal bir tiptir. Bu, genel bir 'yabancı' kavramından farklıdır ve bugün uğrayıp yarın gidecek bir kimliği anlatmak ya da anlamak için kullanılmaz.

Simmel'e göre, bu 'sosyolojik yabancı' bugün gelen ve yarın da kalacak olandır. Burada vurgulanan sosyal tip, her ne kadar daha ileri gitmeyecekse de, hala gelip gitme özgürlüğünü taşıyan kişidir. Yani mekansal bir döngüye ya da mekansal sınırlarla çelişkili sınırları olan bir gruba yerleşmiş kişidir. Fakat temelde onun konumunu, o mekanda önceden var olmaması ve taşıdığı özelliklerin de oraya özgü olmayışı ve olamayacağı belirlemektedir.[35]

Simmel'e göre 'yabancı', 'uzakta veya yakında olmanın ötesindedir', bu nedenle bizim için yoktur.[36] Simmel'in yabancısı hızla artan kentli nüfusun içinde nesnelliğin sembolü halini alır.[37] Simmel yabancının, bulunduğu toplulukla pozitif bir etkileşim içinde olduğunu söyler ve bu sosyal tipi ekonomik ilişkilerin içinde değerlendirir. İşte tam bu ekonomik ilişkilerin nesnelliği içinde yabancı, metropol yaşamının yeni ruh halini temsil etmektedir.

Simmel, kentli insanı değerlendirirken, kentin hızlı temposu

[35] G. Simmel, "The Stranger", *Georg Simmel, on Individuality and Social Forms*, Ed. D. Levine, The University of Chicago Press, Chicago, 1971, s.143

[36] *A.g.e.*, s.144. Bu sosyal tip kesinlikle Simmel'in belirttiği şekliyle topluma uyumsuzluk göstermez. Örneğin Simmel'in 'içerdeki düşman' olarak tanımladığı 'yabancı', 'fakir'den farklı bir nitelik taşımaktadır, o düzene uyumu temsil eder. *A.g.e.*, s. 144

[37] Simmel'in ünlü kitabı *'Paranın Felsefesi'*nde, 'parayı' nesnelliğin şeyleşmesi olarak değerlendirmektedir. (G. Simmel, *The Philosophy of Money*, Routledge, Boston, 1978, s. 176) Simmel'e göre para, modern toplumun sembolüdür. Simmel'in modernliği paranın ve değişim değerinin üzerinden ele aldığı bu çalışmaya burada geniş biçimde değinmemiz olası değildir. Bu nedenle onun modernlik karşısındaki tutumunu 'yabancı' kavramı ve metropole bakışı çerçevesi üzerinden değerlendireceğiz.

içinde oluşan ruhsal durumunun nasıl kırsal olandan farklı geliştiğine vurguda bulunur. Modern hayatın en derininde yatan soru Simmel'e göre, 'yaşam tekniğinde, dışsal kültürde ve tarihsel mirastaki güçlü toplumsal kuvvetlerin' içinde bireyin otonomisi ve bireyselliğini nasıl koruyacağıyla ilişkilidir.[38] Metropolde belirleyici olan, para ekonomisi ve aklın gücüdür ve Simmel'e göre burada tüm bireysellik ve anlam, her şeyin değişim değeri üzerinden belirlenmesinden dolayı, tek bir soruya indirgenmiştir: 'Kaç para?'[39] Modern hayatta Simmel'e göre 'öznel ruhun' yerini 'nesnel ruh' almıştır.[40] Simmel, öznel olanı tamamen nesnel bir yaşam biçimine dönüştürmek isteyen şeylerin ve iktidarın büyük örgütlenmesi tarafından modern bireyin elinden tüm otonomisinin ve yaratıcılığının alındığını vurgular: 'Modern birey dişlinin bir parçası haline dönüştürülmüştür.'[41] Ona göre metropolde bıkkınlık duygusu hakimdir.[42]

Simmel'in, toplumu ve bireyi algılayışında öne sürdüğü ilk temel kavram etkileşim kavramıdır. Birey, Simmel'in baktığı çerçeveden ne bir atom, ne de bir tikelik değildir. Bireye, etkileşimlerin ortasında duran, bir kesişme noktası ve bir süreç olarak bakan Simmel için, toplum kavramı da başka bir sorunsalı içerir. Toplumu, ulaşılmak istenen bir bütün olarak düşünen Simmel'in, ikinci önemli kavramıysa toplum yerine kullandığı 'toplumlaşma' kavramıdır.[43]

Simmel'e göre sosyoloji eklektiktir; birincil bir bilim değil, diğer bilimlerin uğraştığı materyale yönelmeyip, kendi zaten sentez

[38] G. Simmel, "Metropolis and Mental Life", *Sociological Perspectives*, Ed. K. Thompson, J. Tunstall, Peguin Books, Middlesex, 1971, s. 82

[39] *A.g.e.*, s.85

[40] *A.g.e.*, s.91

[41] *A.g.e.*, s.92

[42] *A.g.e.*, s. 86. D. Frisby, Simmel'i modernliğin ilk sosyoloğu olarak tanımlamaktadır. Bunun nedeni nesneliğin egemen olduğu modern yaşama karşı olan 'bıkkınlık' duygusunu ortaya koyuşu olarak ele alabiliriz. (D. Frisby, "Georg Simmel, Sociologist of Modernity", *Theory, Culture and Society*, sayı 2(3), s. 65 (49-68)) Simmel'in modern hayatta 'usanç' duygusunu ortaya koyuşu genellikle W. Benjamin ve Baudelaire'in yaklaşımlarıyla benzeştirilir. Örneğin Bkz., M. Featherstone, *Consumer Culture and Postmodernism*, Sage, London, 1991, s.72-78

[43] G. Simmel, 'The Problem of Sociology', *Georg Simmel, on Individuality and Social Forms*, Ed. D. Levine, The University of Chicago Press, Chicago, 1971 (1908), s. 24

olan bir şeyden yeni sentezler yaratır ve bilinen olguların incelenmesinde yeni bir hareket noktasını oluşturur.[44] O zaman toplumdan değil de, bireyden hareket eden bir sosyoloji mümkün müdür? Simmel soruya da olumsuz bir yanıt vermektedir. Çünkü birey bir teklik, bir atom ya da toplumun en küçük parçası da değildir. O, birçok etkinin kesişme noktası ve geçit yeridir. Sosyolojinin dayanacağı tek nokta, toplumun da bireyin de içinde hayal gibi, eriyip gittiği 'karşılıklı etki'den başka bir şey değildir.

Simmel sosyolojinin nesnesini ne toplum, ne de birey olarak tanımlar; sosyoloji toplumsal etkileşimin formlarıyla ilgilenecektir. Simmel'e göre, zor olsa da sosyoloji insan etkileşiminin formunu, içeriğinden ayırmak yoluyla çözümlemesini yapmak durumundadır.[45] Simmel sosyolojinin araştırma yapacağı bağlamı, bireylerin içinde bulundukları cemiyetlerde farklı sosyalleşme biçimlerinden kaynaklanan bir alan olarak tanımlar. Bu, toplumsal etkileşimin farklı boyutlarının ele alınması, örneğin partizan olmayan grup elemanlarının grupla ilişkisi ya da toplumun organik parçası olarak 'fakir' olanın tartışılmasıdır. Ayrıca bu, yemek zamanlarından, bireylerin kendi bedenlerini nasıl temsil ettikleri gibi, farklı toplumsal biçimlerin ele alındığı bir alandır.[46]

Simmel ilk bakışta önemsiz görünen kültürel oluşumlar üzerinde ayrıntılı çözümlemeler yapmıştır. Bunlardan bir tanesi 'moda'dır. Simmel 'moda'nın hem bir birliktelik isteği, hem de bu birlikteliğin belirgin sonucu olan bir izolasyon mekanizması olduğunu vurgular.[47] 'Moda', Simmel'e göre sınıf ayrıcalığının ya da sınıf ayrışmasının ürünüdür, 'bundan dolayı moda bir yandan aynı sınıfın üyesi olanların birlikteliğini gösterirken, diğer yandan bu yolla sınıfın döngüsünün tek biçimliliğini temsil eder ve bu ayrıca öteki grupların dışlanması da demektir.'[48]

Simmel'in çözümlemeleri etkisini birçok yaklaşımda göstermişse de, özellikle, Durkheim tarafından eleştirilmiştir. Durkhe-

[44] *A.g.e.*, s. 27-28

[45] G. Simmel, 'The Problem of Sociology', *Georg Simmel Critical Assessments*, Ed. D. Frisby, Routledge, London, 1994 (1895), s. 30

[46] *A.g.e.*, s. 33

[47] G. Simmel, "Fashion", *Georg Simmel, on Individuality and Social Forms*, Ed. D. Levine, The University of Chicago Press, Chicago, 1971 (1904), s. 301(294-323)

[48] *A.g.e.*, s.297

im'ın eleştirisinin temelinde Simmel'in, sosyolojinin nesnesinin zaten başka bilimlerin incelediği olgular olduğunu düşünmesi yatmaktadır.[49]

Sosyoloji ve modernlik ilişkisi, kurucuların kötümser tavrı, sosyal bilimlerdeki burjuva sosyoloji ve marksizm ayrımından kısaca bahsetmeye çalıştık. Şimdi ise, 20. yüzyılda kurucuların yanına ismini yazdıran önemli sosyologlardan biri olan Talcott Parsons'ın modern toplumda bireye bakışını ve bu çerçeveden çıkarak modernist Amerikan sosyal bilimlerinin modernizmi değerlendirişini ele almaya çalışacağız.

Modern toplum ve bireyin çözümlenmesinde bu noktaya kadar ele aldığımız kuramcıların dışında önemli bir isim olarak Georg Simmel vardır. Parsons, Simmel'e çalışmalarında yer vermez.[50] Simmel üzerine yoğun biçimde eğilmiş olan David Frisby, sadece Parsons'ın eylem kuramında Simmel'in etkilerinin olmayışını vurgulamaz, ayrıca genel olarak Amerikan sosyalbilim yaklaşımlarında tartışılsa bile Simmel'in yanlış yorumlandığını söyler. Frisby'e göre bunun nedeni Simmel'den yapılan çevirilerin eksikliğidir. Buradan hareket eden yaklaşımlar Simmel'i 'formel sosyolojinin' kurucusu olarak sınıflandırırlar.[51]

Talcott Parsons: Parsonaj'da (Kurumsallaşmış) Birey[52]

Talcott Parsons, Kıta Avrupa'sı ve özellikle de Alman geleneğine yabancı bir coğrafyanın içinden çıkan bir sosyologdur. Kuzey Amerika'da Parsons'a kadar genel eğilim Avrupa'dan farklı,

---

[49] E. Durkheim, "The Realm of Sociology as a Science", *Georg Simmel Critical Assessments*, Ed. D. Frisby, Routledge, London, 1994 (1895), s. 93 (82-97) Öte yandan G. Lukacs'ın, Simmel'le ilgili yorumu ise, onun övülecek bir düşünür olduğunu, ama iyi bir eğitimci niteliğini taşımadığını ve şeylerin anlaşılınasını kolaylaştıracak yaklaşımları olmadığını vurgular. Lukacs, Simmel'i dönüşüm çağının en önemli düşünürlerinden kabul eder. Ed. Lukacs'a göre onun sosyolojisi, 'sadece bir deneydir ve hiçbir şeyi tamamlanmaz'. G. Lukacs, "Georg Simmel", *Georg Simmel Critical Assessments*, Ed. D. Frisby, Routledge, London, 1994 (1895), s. 98-101

[50] D. Frisby, *Sociological Impressionism: A Reassessment of Georg Simmel's Social Theory*, Heinemann, London, 1981, s. 3

[51] *A.g.e.*, s. 3

[52] Parsonaj (parsonage) Protestan kasaba rahiplerinin evlerine verilen isim, Harward Üniversitesin'de T.Parsons'ın çalışma odası bu adla anılmaktaydı. P. Hamilton, *Talcott Parsons,* Routledge, London, 1983, s. 37

daha uygulamaya dönük bir sosyal bilim çerçevesinde gelişmiştir. Mannheim, 1930'lardaki Amerikan eğilimlerini şöyle değerlendirmektedir: Alman sosyolojisi derin öneme sahip düşünceler üretir, ama bunların ampirik olarak doğru ya da yanlış olduğunu kimse bilemez. Diğer yanda Amerikan sosyolojisi her ne kadar ciddiyetle irdelenmiş gözlemler üretirse de, bunların önemli olup olmadığını kimse bilemez.[53] Genel bir özellik olarak Amerika'da teoriye verilen önem büyük ölçüde uygulama alanından hep, daha geri bir çizgide olmuştur. Bu olgu ancak 1960'lardan sonra değişim eğilimine girebilmiştir.[54]

1930'larda Mannheim'ın Weberyan bir bilgi sosyolojisi anlayışını geliştirdiği ve marksist ideoloji anlayışını eleştirdiği dönemde, A.B.D.'de Parsons, Weberci bir eylem kuramının en gelişmiş biçimini temellendirmiştir. O dönemlerde A.B.D.'de teori, ampirik araştırmalardan çıkarılan bir sonuç niteliği taşımaktadır.[55] Chicago geleneği ağırlıklı olmak üzere Kuzey Amerika'daki yönelim mikro düzeyde çalışmalar çerçevesinde oluşmuştu. Bu eğilimi genel olarak katı bir empirisist eğilim olarak değerlendirebiliriz. Parsons'ın Sosyal Eylemin Yapısı (The Structure of Social Action, 1937), o güne kadar olan Amerikan geleneğine ciddi radikal bir alternatif sunmuştur.

Parsons, Sosyal Eylemin Yapısı'nda 'eylem birimi' (unit act) kavramını ortaya atmaktadır. Mekanik sistemlerde, partiküllerin bazı özelliklerine bağlı olarak tanımlanması gibi (kütle, uzayda kapladığı yer, hareketinin yönü vs.), eylem sistemlerinin birimleri de, 'böyle bir birimin gerçekte varolduğu düşünülmeksizin', temel bazı özelliklere sahiptir. Böyle bir eylem birimi dört temel noktadan oluşur:

(a)Toplumsal ajan ya da Parsons'un deyimiyle aktör:

(b) Eylemin amaçladığı son ya da hedef:

(c) Aktörü hedefe yönlendiren bir "durum" (situation). Durum iki farklı şekilde ayrılabilir; ilki aktörün hedefe yönelmekten

[53] J. Bershady, "Practice Against Theory in American Sociology: An Exercise in Sociology of Knowledge", *Talcott Parsons, Theotrist of Modernity*, Ed. R. Robertson, B. S. Turner, Sage Publication, London, 1991, s. 66

[54] *A.g.e.*, s. 71

[55] P. Hamilton, *Talcott Parsons*, s. 17

kendini alamayacağı, hedefe uyumlu olduğu durum. İkincisi, aktörün hedefe ulaşmak için seçebileceği araçların (means) olduğu durumdur.

(d) Birimin elemanları arasında belli bir ilişki tarzının bulunmasıdır.[56]

Birey açısından hedefe ulaşmak için, durumun izin verdiği ölçüde, alternatif vasıtalar seçmek mümkündür. Bireyin eyleminde normatif yönelim vardır. Bu, Parsons'a göre, toplumsal eylem için değişmez bir özelliktir.[57] Parsons'ın toplumsal ajanı, eylemini kendi bireysel teorisi çerçevesinde yapar. Burada sosyoloğun görevi bu bireyin yaptığı anlamlı eylemin içeriğini anlamaktır. Parsons'a göre sosyoloji, her birey için değişebilen öznel yönelimlerin çerçevesinin incelenmesidir. Parsons her birey için değişebilen anlamların araştırılmasında ortaya çıkacak sorunları, daha geniş bir teorik çerçevede çözümler. Bu, sosyal bilimlerde ya dört işlev (AGIL) paradigması ya da yapısal-işlevselcilik olarak anılmaktadır.

Burada kullanılan 'yapısal' terimini biraz açmak ve 60'lı yılların Fransız yapısalcı geleneğinden farkını ortaya koymak gerekmektedir. T. Parsons, 'sosyal sistemleri daha genel bir eylem sistemi içinde' bir bileşen olarak ele alır.[58] Diğer bileşenler ise, kültürel sistemler, kişilik sistemleri, davranışsal organizmalar olarak sıralanmaktadır. Bu dört sistem, soyut olarak, 'sosyal etkileşim' içinde görece somut insan davranışının çerçevesini oluştururlar.[59]

Parsons burada yukarıda bahsedilen, ne sosyal ne de bireysel sistemlerin hiçbirinin 'somut varlıklar' (concrete entities) olarak ele alınmadığını belirtir. Bu dört eylem altsistemi arasındaki ayrımlar işlevseldir. Bunların ayrımını Parsons temel işlevlerin adını ortaya koyarak şöyle belirginleştirir:

"Eylem sistemlerinin içine yerleştirdiğimiz, dört temel işlev bağlamında alt sistemleri belirledik; bunlar isimleriyle, biçi-

[56] T. Parsons, *The Structure of Social Action*, Free Press, New York, 1968, s.43-44
[57] *A.g.e.*, s.44
[58] T. Parsons, *The System of Modern Societies,* Prentice-Hall Inc., New Jersey, 1971, s.4
[59] *A.g.e.*, s.4

mi-korunan (pattern-maintenance), bütünleşme (integ- ration), hedef-edimi (goal-attainment), uyum (adaptation)' dur."[60]

Bir altsistem olarak, Sosyal sistemin karşısına gelen işlev bütünleşme; kültür altsisteminin karşısına düşen biçimi-korunan; kişilik sistemine denk düşen işlev ise hedef-edimi; davranışsal organizmanın karşısında yer alan işlev ise uyum işlevi olarak sıralanır. Bu işlevlerin tanımını yapmaksızın söyleyeceğimiz altsistemler, kendi içlerinde de dörder parçaya bölünür. Bunlar da tekrar tekrar bölünerek uzayıp gidebilirler. Bu belki de modern sosyolojinin en karmaşık ve anlaşılması son derece güç yaklaşımında Freud'un Durkheim'ın birçok kavramı bir araya gelmiştir. Parsonscu yaklaşımı, sosyolojinin son büyük kuramı olarak ele alanlar da vardır, bunun büyük bir nedeni de yaklaşımın içindeki kavramsal zenginliktir.[61] Başka bir yorum ise bu kavramsal zenginliğin tam karşısındadır. Bu yorumu yapanlar arasında olan Habermas şöyle yazar:

"Parsons'un çalışmaları kendi kendini kavramsal bir fetişizmle bitirir. Herhangi biri Parsons'un sezgisini dikkatlice incelerse, çalışmanın içinde, boş kategori taşıyıcılarının yükselen kümesini ve zayıf deneysel içerikle kaplanmış bir bütünün, saçma dengesizliğini görür."[62]

Parsons'ın yaklaşımı temel işlevleri belirleyip bunları genel toplum eyleminin ya da toplumun genel yapısının, altsistemlere değin indirgenmesi, bir anlamda yapısal teriminin işlevselci yaklaşımın başına konmasının nedenidir. Bununla beraber Fransız yapısalcılığıyla Amerikan sistem teorileri arasındaki en temel fark, 'bilim' teriminden anladıklarının farklı olmasıdır.

Amerikan sistem teorileri 'gözlenebilir verileri ele alır ve insan aklının bilinçsiz yapısını reddeder'. Parsons'un yaklaşımıyla Fransız antropolog Lévi-Strauss'unki arasında varolan temel ayrımı Kurzweil şöyle açıklar:

---

[60] *A.g.e.*, s.5

[61] A. Dawe, "Toplumsal Eylem Kuramı", Çev: F. Akatlı, A. Uykur, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Ed. T. Bottomore ve R. Nisbet, Verso Yayınları, Ankara, 1990, s. 414

[62] J. Habermas, *On The Logic of Social Sciences*, Çev., S. W. Nicholsen, J. A. Stark, The MIT Press, Mass., 1989, s. 188

"Lévi-Strauss ve Parsons'un her ikisi de, sosyal gerçekliği açıklamada, evrensel karşıtlık düzgülerine (pattern) yönelirler. Parsons'un aktörleri beş evrensel çıkmazdan birine gelmek zorundadır: Etkinliğe (affectivity) karşı etkin nötrlük (affective neutrality), özgüllüğe (specifity) karşı, dağılmışlık (diffuseness), evrenselliğe (universalism) karşı, tikellik (particularism) (...). Lévi-Strauss'un çıkmazları ise söylen ve dil düzeylerinde ortaya çıkarlar (...). Parsons'un sistemi birey aktöre bağlıyken, Lévi-Strauss'unki böyle değildir. Ayrıca, Lévi-Strauss sembolik bir sistem olarak, dili incelerken, sistemi analitik bir gerçeklik üzerinde olan Parsons'un yaklaşımında ters bir konum almış olur."[63]

Bu anlamda Amerikan sistem teorileri ile, yapısalcılığın girebileceği her hangi bir ilişkinin aklın bilinçsiz yapısı çerçevesinde yok olacağı açıktır.

Durkheim'ın toplumsal düzenin modern toplumda nasıl sağlanacağı konusundaki düşünceleri Parsons'a yeterli bir esin kaynağı oluşturmuştur.[64] Farklılaşmış toplumda farklı bireyler ve gruplar farklı işlevleri yerine getirirler. Durkheim'ın anomi kavramı farklılaşmış modern toplumda yaşayacağı krizi anlatmaktadır. Parsons, bir anlamda kurucusu olduğu 'kurumsal Amerikan sosyal bilimlerinin resmi ideolojisi' çerçevesinde daha fazla kurumsallaşma önerir.[65] 'Kurumsallaşmış birey' modern toplumun sorunsuz bireyine Parsons'ın verdiği isimdir.[66] Bu kurumsallaşma toplumsal değerlerin bireyler tarafından benimsenmesiyle mümkün olur. Örneğin eğitim de, üniversiteler de kurumsallaşmış bireyin kurumsallaşmasında önemli bir alandır.[67]

C. W. Mills, *Sosyolojik Hayal Gücü*'nde *(The Sociological Imagination)* Parsons'ın metinlerini İngilizceden İngilizceye çevirirken Habermas'ın eleştirisine benzer bir tavır içindedir.

---

[63] E. Kurzweil, *The Age of Structuralism: Lévi-Strauss to Foucault,* Columbia Univesity Press, New York, 1980, s.14

[64] T. Parsons, *The American Universities,* Harvard University Press, Cambridge, 1973, s.42

[65] A. Süerdem, "Social De(re)construction of Mass Culture : Making (non) Sense of Consumer Behaviour", *Journal of Research In Marketing,* Vol 11, 1993, s.426

[66] T. Parsons, *The American Universities,* Harvard University Press, Cambridge, 1973, s.42

[67] *A.g.e.*, s.42

"Grand Teori" örneği olarak ele aldığı Parsons'un yaklaşımını, ağdalı bir dil ve kavramsal bir karışıklık içinde, ne söyleyecekse doğrudan söylememekle eleştirmektedir.[68]

Parsons'ın sosyal sisteminin düzeni, kurumsallaşmış bireylerin değer birliğiyle mümkündür ve birey burada fazlaca sosyalleşmiş bir robota (automaton) indirgenmiştir.[69] Bu tema tüm modernist Amerikan yaklaşımlarının temelini oluşturabilir. 'Oyunun kurallarının içselleştirilmesiyle' anomiden korunma sağlanırken,[70] çatışma ihtimallerinin yok edilmesi de gerçekleştirilmiş olur.[71]

Parsonaj'daki; modernist sosyolog, farklılaşmış modern çoğulcu toplumun değerlerini yücelten, fazlaca sosyalleşmiş ve kurumsallaşmış bir modernist olarak düşünülebilir. Parsons'ın analizinin temelini, Weber, Pareto, Durkheim, Malinowski, Freud ve rasyonel ekonomik teorilerin eleştirisi oluştururken, Marx'tan hiç bir öğe taşımaz. Kapitalizm tartışmasında Weber'i daha iyi anlamayı sağlayan biri olarak Marx, kendine burada bir yer edinir ya da tam anlamıyla yok sayılır.[72] Aslında Parsons'ın çokça eleştirildiği bir noktanın temeli de budur. Buna kısaca çalışmalarındaki çatışma ve güç teorisi eksikliği diyebiliriz.

Parsons, modern toplum analizinde etkilendiği Durkheim ve Weber gibi, kurucu sosyologların aksine, birey için sorunlu bir yan görmemektedir. Parsons, Marx'ı faydacı geleneğin gelişmiş uç bir noktası olarak değerlendirmektedir. Ona göre Marx, maddi koşullardan kaynaklanan bir sosyal eylem kuramıyla bir sosyal doktrini, marksizmi ortaya koymaktadır. Marx'ın önerdiği, reka-

[68] C. W. Mills, *The Sociological Imagination*, Oxford Press, New York, 1967

[69] F. J. Lechner, "Parsons and Modernity: An Interpretation", Talcott Parsons, Theotist of Modernity , Ed. R. Robertson. B. S. Turner, Sage Publication, 1991, s.427

[70] A. Süerdem, "Social De(re)construction of Mass Culture: Making (non) Sense of Consumer Behaviour", s.427

[71] F. J. Lechner, "Parsons and Modernity: An Interpretation", s.174

[72] R. Robertson & B. S. Turner, "An Introduction to Talcott Parsons: Theory, Politics and Humanity", *Talcott Parsons, Theotist of Modernity*, Ed. R. Robertson, B. S. Turner, Sage Publication, 1991, s.9, M. Gould, "The Structure of Social Action: At least sixty years ahead of its time", *Talcott Parsons, Theotist of Modernity*, Ed. R. Robertson, B. S. Turner, Sage Publication, 1991,s. 89, Hamilton,P., *Talcott Parsons,* s. 18

betçi olmakla kalmayıp baskıcı, yüksek kontrol mekanizmasına dayalı bir ekonomik yapıyı hedeflemektedir.[73]

Parsons, her ne kadar 'homo sociologicus'u 'homo economicus'un yerine koymaya çalışmışsa da,[74] baktığı çerçevede bir robottan farksız hale gelen birey çözümlemesiyle, değerini günümüz tartışmalarında yitirmiştir. Bununla birlikte, modern toplum her ele alındığında, örneğin post--modernizmin tartışıldığı durumlarda, Parsons'ı tekrar ele almak gerekli olacak.

Değerlendirme

Modern toplumda marksizm ve sosyoloji ilişkisinde, kötümserliği ortak bir nokta olarak değerlendirdik. Bunu Marx, Weber, Durkheim ve Simmel'in modernlik karşısında aynı mesafede durduklarını söylemek amacıyla yapmadık. Satır araları dahil okumak suretiyle, örneğin Marx ve Weber'de olduğu gibi, sosyoloji içinde ard arda farklılıkların öne çıkarılması bir gelenek haline gelmiştir. Tarihin kimi haklı çıkardığını sormak bize yarar sağlamayacaktır. Ama, Weber, Marx ve öteki kurucuların kötümser tavırları, bugün modernlik karşısında varolan bıkkınlıkla birlikte düşünüldüğünde, yaptıkları çözümlemelerdeki haklılıkları kendini bize gösterecektir.

Bu kötümserlik Alman eleştirel teorisinde kendini bize açıkça göstermektedir. 1940 ve 1950'li yılların Amerikan modernist geleneğinde görülmese de, Frankfurt Okulu'nun belirgin bir karakteristiğidir. Parsons'ın kurumsallaşmış aktörleri tüketiciler olarak karşımıza çıkar: İşçiler, işverenler, orta-sınıf, hepsi kapitalist üretimin onlara yerleştirdiği beden ve ruhla, "umutsuz kurbanlar" haline dönüşmektedir.[75]

Aynı olanın sürekli tekrar üretildiği, yalnızca kopyanın göründüğü ve her yerde aynı olanı seçme özgürlüğünü veren 'kültür endüstrisi' çözümlemeleriyle Adorno, Horkheimer ve diğer-

[73] M. Gould, "The Structure of Social Action: At least sixty years ahead of its time", s. 74

[74] A. Akay, "Sosyolojiden Sosyallikler Analizine", *Toplumbilim*, sayı:2, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1993, s. 3.

[75] T. W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, Çev: S. Gunning, Verso, London, 1979, s. 120

leri ile Frankfurt ekolü, modern kapitalist topluma kötümser bir bakışı yoğun bir biçimde içinde barındırırlar.[76] Örneğin, H. Marcuse rasyonel olanla irrasyonel olanın tek bir potada eritildiği gelişmiş Batı toplumlarında, özgürlüğün sonluluğunu ortaya koymuştur. Her teknolojik gelişme sosyal dönüşüme neden olurken, eş zamanlı olarak yeni baskı politikaları da yaratacaktır. Bu, üretilmiş (doğal) parkların otobanla kesiştiği yerde biten özgürlük, özgürleşme 'katastrof'udur.[77]

1960'lardan başlayarak modernizmin benzer türden eleştirilerini, D. Bell gibi tutucu Amerikan yazarlarında da görmeye başlıyoruz. Bell'e göre modernizm bütünlüğü bozmuştur. Bu bozulma, 'bireyi özgünlük ve tek oluşun içinde', kültürel yargının temeline oturtmak suretiyle gerçekleşmiştir.[78] Bell'e göre, burada söz konusu olan bireysel yaratıcılığın yok olduğu, isyancının bile kitle ve onun deneysel biçimi içinde kurumsallaştığı bir ortamdır.[79] Modernizm sadece sıkıntı vermektedir. Modern kapitalist sistem, bir yanda kendi çıkarı için ırklar ve kültürler arası alt sınıfını yaratırken, diğer yanda bu ve bunun gibi birçok soruna cevap verecek çözümleri üretememiştir.[80] Her ne kadar bireyin sorunlarına varolan sistem içinde hala çözüm bulma olanağı olduğunu savunanlar varsa da, örneğin Habermas'ın 'anayasal vatandaşlık' başlığı altında önerdiği yeni bir tür bütünlük yaratma arzusu gibi,[81] artık modernin hiçbir alanına ve onun sorunları çözümleyici gücüne inancın kaldığını söylemek mümkün değildir.

İnsan bilimlerinde özellikle Marx, Weber, Simmel ve Freud çerçevesinden başlayarak, modernliğe bakıştaki kötümserliğin önemli bir nokta olarak ele alınma eğilimi son yıllarda ortaya

[76] *A.g.e.*, s. 166-167

[77] H. Marcuse, "The Catastrophe of Liberation", *Critical Theory, the Essential Readings*, Der; D.Ingram-J.Simon-Ingram, Paragon House, New York, 1992

[78] D. Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism,* Basic Books, New York, 1978, s. xx-xxi

[79] *A.g.e.*, s. 20

[80] E. Balibar, "Racism and Politics in Europe Today", *New Left Review,* no:189, 1991, s.14

[81] J. Habermas, "Yet Again: German Identity - A Unified Nation of Angry DM-Burghers?", *New German Critiques*, no:52, Kış 1991, s. 89.

çıkmıştır.[82] Staut ve Turner bunu 'nostaljik paradigma' başlığı altında ele almaktadır. Onlara göre Weber ve Simmel daha önce F. Nietzsche tarafından belirlenmiş güç-istenci felsefesinin bir devamı olarak, 'yapay ve olumsuz olduklarını düşündükleri toplumsal değişimlere yanıt veren yaşam-istenci' düşünürleri olarak ele alınmalıdır.[83]

M. Berman, modernliği bir yaşam deneyimi bütünü olarak değerlendirir. Ona göre, modernlik ilk bakışta her ne kadar mekansal, zamansal, etnik sınıfsal, ırksal sınırları yıkıyor görünse de paradoksal bir bütünlüktür. Bu, 'ayrışmanın bütünlüğüdür'. Berman'a göre modern olmak, Marx'ın söylediği şekliyle, 'katı olan her şeyin eriyip buharlaştığı' bir evrenin parçası olmak demektir.[84] Berman, Goethe'nin Faust karakterinden çıkarak modern insanın parçalanmış kimliği ve modernliğin çelişkili yapısını ortaya koyar. Birçok güncel tartışmada, modern toplum ve bireyin bütünlüğü, hedef noktası halini almıştır. Burada ortaya konulmak istendiği şekliyle böyle bir bütünlük, zaten modernliğin içinde toplumbilimin klasik düşünürleri tarafından ortaya koyulmamıştır. Bu sadece araştırmacıların kurguladıkları bir bütünlük olarak algılanmalıdır; ya da modern sosyo-politik projenin kurmak istediği bir insan ve toplum düşüncesinden başka bir şey olarak ele alınamaz. Daha açık bir anlatımla, insan bilimlerinde tanımlanan bireyin, öznenin bütünlüğü tartışmalı bir hal almıştır. Bu öznenin, bir kurgu olarak değerlendirilmesi gerekmektedir.

P. L. Berger ve T. Luckmann'ın bilgi sosyolojisi yaklaşımını kısaca ortaya koyarak yukarıda iddia ettiğimize açıklık kazandırabilir. Bu sosyologlara göre bilgi sosyolojisinin hedefi sadece toplumdan topluma bilginin çeşitliliğinin ve farklılığının araştırılması değil, ama aynı zamanda bilginin nasıl gerçek olarak top-

[82] G. Staut, B. S. Turner, *Nietzsche'nin Dansı: Toplumsal Hayatta Hınç, Karşılıklılık ve Şiddet*, Çev: M. Küçük, Ark Yayınevi, Ankara, 1995 (1988). Ayrıca bkz., M. Berman, All that is Solid Melts into Air: The experience of modernity, Verso, London, 1982

[83] G. Staut, B. S. Turner, *Nietzsche'nin Dansı: Toplumsal Hayatta Hınç, Karşılıklılık ve Şiddet*, s. 5

[84] M. Berman, All that is Solid Melts into Air: The experience of modernity, s. 15

lumlarda benimsendiğini araştırmaktır.[85]

Kısaca burada iddia edilen toplumsal gerçekliğin inşa edildiği ve bilgi sosyolojisinin de bu inşa etme faaliyetinin araştırması olduğu savıdır. Berger ve Luckmann'a göre, insanlar belli faaliyetlerini alışkanlık haline dönüştürür ve bu alışkanlık haline dönüşmeyle kurumsallaştırma birlikte varolur.[86] Bu alışkanlıkların diğer insanlarla ortaklaşa paylaşılan alışkanlıklar olması nedeniyle, bu alışkanlık halini almış eylemleri karşılıklı türleşmeleri kurumların oluşumuna neden olacaktır. Kurumlar, kontrolü ve ortak bir tarihi içerirler; Berger ve Luckmann tarihsel bir boyut içinde anlaşılabilecek olan kurumların, toplumsal kontrol mekanizması oluşturmalarına vurgu yaparken, bu kontrolün belli kurallar koymak vasıtasıyla sağlandığını söyler.[87]

Modern bireyi de bir kurgu olarak değerlendirmek durumundayız. Bu, sosyo-politik bir kurgudur ve bu nedenle de, ideolojiktir. Parsons'ın üniversitelerin sosyalleştirme işlevinde olduğu gibi, modern kurumlar ve onların kontrol mekanizmaları bir birey, modern bir özne inşa ederler. Bir sonraki bölümde modern kurumların en önemli birimi olan aileden başlayıp, tüm toplumsal yapıya eleştiri getiren feminist yaklaşımların nitelikleri ortaya konulmaya çalışılacaktır. Burada öznenin cinsiyetli olduğu, daha da ileri düzeyde bir bedeni olduğu üzerine yapılan tartışma da ortaya koyulacaktır. Statik bir özne düşüncesinden hareket eden sosyolojik yaklaşımın yerine, bedenden hareket eden bir sosyolojik yaklaşım olabilir mi? sorusunun yanıtı aranacaktır. Bu nedenle ilk olarak feminizmin ortaya koyduğu cinsiyet tartışması ele alınacaktır.

[85] P. L. Berger, *The Social Construction of Reality: A Treaties in the Sociology of Knowledge*, Penguin, London, 1991 (1966), s.5

[86] *A.g.e.*, s. 70-71

[87] *A.g.e.*, s. 73

FEMİNİZM, CİNSİYET VE EPİSTEMOLOJİ

Bu bölümde feminist akımların belli özelliklerini, cinsiyet ve ataerkil yapı üzerine yaptıkları tartışmadan hareket ederek ortaya koyacağız. Ayrıca, feminizmin, toplumsal teori içinde fazlaca dikkate alınmamış sosyo-kültürel eşitsizliği gündeme getirmesi bağlamında önem taşıdığını göstereceğiz. Feminizm, cins, cinsellik ve cinsiyet tartışması vasıtasıyla, toplumsal ve bireysel cisimleşmenin ele alınışına yeni bir açılım getirirken, ayrıca cisimleşmenin ne tür bir ideolojik biçimlenme içinde oluştuğunu da sorgular. Bu tartışmalardan yola çıkarak, bedenin sosyal teori içinde öne çıkmasına önemli bir katkının feminizm tarafından yapıldığını söyleyebiliriz.

Feminist hareket içinde bu tartışmalar farklı yaklaşımlarda farklı biçimlerde ele alınmıştır. Örneğin, kadın hareketinin 1968'e kadar olan dönemini, Julia Kristeva 'tarihin ve planlamanın doğrusal zamanı' içinde, kadınların eşit hak, eşit ücret ve konum kazanmak için mücadele ettikleri zaman olarak ele alır.[88] Kristeva'ya göre, bu kuşak feministler, doğrusal zamana ait olup, içinde bulundukları toplumun ve devletin usçuluğuna ters olmayan mantıksal ve ontolojik bir uyumluluk içinde kimliklenmeyi benimser ve yinelerler.

İkinci nesilse, Kristeva'ya göre, kadın hareketine 1968'den sonra katılan kadınlardan oluşmaktadır. Kendi estetik ve psikanalitik deneyimlerini tartışmanın içine taşıyan bu kadınlar, doğrusal zamansallığın reddi ve siyasi hayata olan güvensizlikleriyle tanımlanabilirler. Kristeva'ya göre, bu nesil feministler, özellikle kadın psikolojisinin özgünlüğü ve bunun sembolik bir biçimde ortaya koyuluşuyla ilgilenmektedirler. Bu kadınlar, geçmişin kültürleri tarafından 'sessizleştirilmiş' cismani ve öznelerarası dene-

[88] J. Kristeva, *Maladies of the Soul*, Çev: R. Guberman, Colombia University Press, New York, 1995, s.207

yimleri için bir dil ararlar.[89]

Kadınlar ve içinde bulundukları feminist yaklaşımlar, ataerkil ideolojiyi toplumsallığımızın tüm gerçekleşme biçimlerinin temelinde değerlendirir ve bu ideolojinin yok edilmesi amacıyla öneriler ortaya koyarlar. Bu bölümün ilk alt bölümünde, kadın hareketinin gelişimi ve eşitlik arayışı hedefinden kısaca bahsedeceğiz. İkinci alt bölüm, marksist feminizmin önermelerinin ele alınmasını içeriyor. Bunu, sosyalist ve radikal feminist yaklaşımların tartışılacağı iki alt bölüm izleyecektir. Feminist akımların ele alınacağı son alt bölümde ise, Simon de Beauvoir'ın kadını ele alışı üzerinde durulacaktır.

Burada tartışılacak olan feminist yaklaşımlar, Kristeva'nın ayrımından hareketle, birinci nesil kadın hareketine dahil edilecektir. Bunun nedeni olarak, aydınlanmacı mantığa ters düşmeyen bir çizgide, gelişme ve eşitlik siyaseti gütmelerinden kaynaklandığı söylenebilir. Radikal feminist yaklaşımlar biyolojik determinist olduklarını düşündüğümüz için dışta tutulamaz. Ayrıca bu yaklaşımın eleştirdiği cinsiyetçi yapıyı yıkma yoluyla, başka bir cinsiyet ayrımcısı yapı ortaya çıkarma tehlikesi gözardı edilmemelidir.

Altıncı alt bölümde, yukarıda yaptığımız eleştiri çerçevesinde, feminist epistemoloji temellendirme tartışmaları ve feminizm ile post-modernizm ilişkisi ele alınacaktır. Cinsiyet ayrımının evrensel niteliği olduğu düşüncesinin tartışmaya açılması, büyük ölçüde feminist tartışmaya yeni bir boyut getirmektedir.

Feminizm, Cinsiyet ve Epistemoloji adlı bölümde ortaya koyulmak istenen temel görüş, kadın hareketinin toplumsal, kültürel oluşumlardaki cinsiyet eşitsizliğini açığa çıkaran ve demokratik hakları kazanılması olarak üstünde durduğumuz hedefleri bir yana, günümüzde farklılaşan teorik ve pratik çerçeve içerisinde, cinsiyet kavramı dahil, tüm teorik yaklaşımın tekrar gözden geçirilmesi gerekliliğidir. Feminizm ve post-modernizm ilişkisinin tartışılacağı son alt bölüm, bunu ortaya koymayı amaçlamakta ve aynı zamanda bu tartışmaların beden sosyolojisi çerçevesine nasıl etki edeceğini ele alacaktır.

[89] *A.g.e.*, s.208

Kadın Hareketi ve Liberalizm

En basit haliyle feminizm, kadının toplumdaki ikincil konumunu anlamaya ve dönüştürmeye çalışan bir eylem ve düşünce bütünüdür,[90] diyebiliriz. Feminizmin hareket noktası ya da buradaki tanımdan hareketle birincil olarak ele aldığı şey, kapitalizm ya da devlet gibi dışsal noktalar değil, kadın-erkek ilişkilerinden başlayarak, gündelik hayatımızın mahrem sayılan alanlarıdır.

Her an her yerde gözlemlenen kadının ikincilliğine karşı çıkışın başlangıç noktası kutsal bekaret ve kadının güçsüzlüğünü vurgulayan bazı tabular ve önyargıların yıkılmasıdır. Bu çalışmaları Mary Wollfstonecraft'ın 1789'da yayınlanan *Kadın Haklarının Savunusu* adlı kitabından başlatmak mümkündür.[91] Wolfstonecraft en büyük desteği bu dönemde devletin güçsüzler ve kadınlardan yana müdahale etmesini savunan J. S. Mill'den almıştır.

XIX. yüzyıla kadar üretim genellikle ev ve çevresinde yapılıyordu, sadece kadın için değil aynı zamanda, erkek için de durumun aynı nitelikte olduğunu söyleyebiliriz. Endüstriyel kapitalizm işçiyi ev çevresinin dışına toplu, kamusal üretim yapılan alanlara çekti. Bu değişim etkisini ilk olarak evli burjuva kadınlar üzerinde göstermiştir. Wollstonecraft, üretici faaliyetlerle ilgisi olmayan bu kadınları 'kuştüyü ırk' olarak adlandırmıştır.[92]

Bu dönem feminizminin temel yaklaşımı kadın ve erkeğe eşit fırsatların ve hakların verilmesi üzerinedir. Her ne kadar bu yaklaşımlar ve gelebildikleri noktalar güdük olarak değerlendirilse de benzer yaklaşımlar günümüzde de etkisini göstermektedir.[93] Toplumsal yapı içinde varolan rol dağılımı eşitlikçi değildir ve değiştirilmesi gerekir. Wolfstonecraft'ın yaşamış olduğu İngiltere'de ücret yasası, 1975'teyse cinsiyet ayrımcılığını yasaklayan yasa ancak kabul edilebilmiştir.[94]

Tabuların yıkılınası ve kadın haklarının kazanılması son iki

---

[90] R. Coward, *Kadınlık Arzuları*, Çev: A.Türker, Ayrıntı, İstanbul, 1989, için Sirman-Eralp, Nüket'in yazdığı "Önsöz", s.5

[91] N. Bensadon, *Kadın Hakları*, Çev: Ş., Tekeli, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990, s.49

[92] R. Tong, *Feminist Thougth*, Westview Press Inc., Colorado, 1989, s.13-14

[93] L. Segal, *Gelecek Kadının mı?*, Çev: S. Öncü, Afa Yayınları, İstanbul, 1990, s.22

[94] *A.g.e.*,s.50

yüzyılda hızlanarak ivme kazanmıştır. Feminizmin sosyal bir hareket olarak güçlendiği dönem ise 1960'tan günümüze uzanan zaman dilimidir. Bu dönemin en önemli sembolü 'kişisel olan politiktir' sloganıdır.[95] Bu sloganın çatısı altında bir araya gelen kadınlar, sorunlarının birbirine benzer olduğunun farkına varmaya başlamışlardır. Kutsal aile, kadının cinsel yaşamı ve mahrem sayılan aile hayatı, bu dönemde yoğun biçimde tartışma başlamıştır.

Kadının erkekten daha güçsüz olarak algılanmasının en temel nedenlerinden biri fiziki olanın dışında, usunu erkek kadar kullanamayacağını iddia eden önyargıdır. Yani dilimize yerleştiği şekliyle kadın 'saçı uzun aklı kısa' olandır. Aklın her şey olduğu günümüz dünyasında, bu değer yargısından hareketle, kadının ikincilliği aklını kullanamaz olduğu iddiasından kaynaklanır. Bu değer yargısından dolayı, Simon de Beauvoir'a göre, kadın tarihin oluşumuna katılmamıştır, çünkü aşkın olan ve bu aşkınlık nedeniyle, tarihin de yapıcısı olan erkektir.[96] Gerçekten de kadın, usunu kullanamadığından tarihin oluşumuna katılmamış bir konumda görünür. Ona göre, bu güçsüzlük tabusunun nedeni, biyolojide yatmaktadır. Çünkü kadının tarihin dışında kalan kimliği, yapma bir kimliktir. Erkeğin aşkınlığı ve akılcılığının kaynağı da biyolojik olanda aranmalıdır.

Feministler aile içinde varolan düzenin, aile içi rollerin dağılımının barışık bir yapıyı ifade ettiğini savunan teorileri reddederler. Buna örnek olarak işlevselci rol teorisi verilebilir. İşlevselci rol teorisi, aile içi rollerin kadın ve erkeğin fiziki ve ruhsal özelliklerine göre dağıldığını ve ailenin barışık bir toplumsal birim olduğunu savunur.[97] Oysa, feministler, ailenin statik ve çatışmanın olmadığı bir sosyal birim olduğu inancında değildir. Ailenin yaptığı görevin başka kurumlar ya da aile içi rollerin farklılaşmış roller tarafından yapılıp, yapılamayacağını sorgularlar. Feminist-

[95] M. Mies, *Patriarchy and Accumulation,* Zet Books Lt, London, 1986, s.75

[96] S. de Beauvoir, *Kadın Bağımsızlığa Doğru,* Çev: B. Onaran, Payel Yayın Evi, İstanbul, 1986, s.12

[97] B. Almond, "Women's Rigth: Reflections on Ethics and Gender", *Feminist Perspectives In Philosophy,* Ed. M. Griffith, M. Witford, Macmillan Press, London, 1988, s. 50-51

lerin karşı çıktıkları nokta, uyumlu işleyen aile içi roller ve bu çerçevede statik, uyumlu işleyen sosyal düzen düşüncesidir. Ağırlıklı olarak vurguladıkları noktalarsa, güç, çatışma ve değişimdir.[98] Feministler temel olarak kadına verilmiş bu rollerin eleştirisini yapmaktadırlar. Juliet Mitchell'e göre, feminist hareketin içinde yer alan kadınlar daha önce bireysel olarak algıladıkları şeylerin zamanla toplumsal ve siyasal sorunlar olduğunun farkına varmışlardır.[99] 'Kişisel olan politiktir' sloganı feminist hareketin önemli bir sembolü halini almıştır.

Marksist Feminizm:"Annenin" Proleterleştirilmesi

Feministler, farklı teorik çerçeveleri ve kategorileri feminist yaklaşımların içine almayı denemişlerdir. Bunlara en iyi örnek marksist feminizm olarak karşımıza çıkar.[100] Heide Hartman'a göre, marksizm ve feminizmin birlikteliği mutsuz bir evliliktir. Bunun nedeni, marksist kuramın sermaye ve sınıf mücadelesi üzerinden tartıştığı toplumsal çerçeve içinde feminizmin tutunabilecek bir yer bulabilmesinin zorluğundan kaynaklanmaktadır.[101] Bu evliliğin geleceği ya ilişkinin sağlamlaştırılmasının yolunun bulunması ya da boşanmada yatmaktadır.

Marksist feminist bakış açısına göre, kadınlar temel üretici ama ikincil tüketicidirler. Kadınlar aile içi ve çevresindeki kullanım değerinin üretiminden sorumlu olan temel sosyal sınıftır. Kadının özgürleşmesi çocukların bakımı dahil olmak üzere, tüm ev işlerinden kurtulmasında yatar. Bunun yolu ise, ev işlerinin sosyalleştirilmesinden geçmektedir.

Klasik marksist görüşte ev işleri yeniden üretim çerçevesinde ele alınır. Üretici ise üretime dolaysız katılan ücretli işçidir. Ev işlerinin üretici bir faaliyet olmadığı düşüncesine, marksist femi-

[98] B. Thorne, "Feminist Rethinking of The Family: An Overview", *Rethinking the Family: Some Feminist Questions,* Ed. B. Thorne, M. Yalom, Longman, London, 1982, s.90

[99] J. Mitchell, *Kadınlık Durumu,* Çev: G. Savran ve Ş. Tekeli, Kadın Çevresi Yayınları, İstanbul, s.90

[100] S. Harding, "The Instability of the Analytical Categories of Feminist Theory", *Signs: Jurnal of Women in culture and society*, 1986, Sayı:11(4), s.645

[101] H. Hartman, "Unhappy Marriage of Marxsism and Feminism", *Women and Revolution,* Ed. L. Sargent, South End Press, Boston, 1981, s.52

nistler karşı çıkar. Çünkü kadının üreticiliği, erkeğin üreticiliğini mümkün kılan en önemli etkendir. Sermaye birikiminin temelinde kadının evde yaptığı üretim vardır.[102] Bu şekilde, toplumda ücretsiz işçi olan kadının sömürülmesi anlaşılmadan, toplumdaki sömürüyü anlamamız mümkün değildir. Kadının ücretli işçi haline getirilmesi, başka bir deyişle ev işlerinin ücrete tabi olması tezini ortaya atarlar. Böylece kadın, sınıfsız topluma doğru yapılan, kapitalizme karşı mücadeleye işçi sınıfının bir parçası olarak katılacaktır. Kadının özgürleşmesi, gelecekteki sınıfsız toplumun içinde oluşacak yeni toplumsal örgütlenmede gerçekleşecektir. Marksist feminist görüş, toplumun ataerkil yapısına fazlaca önem atfetmezken, radikal feminizm diye anılan feminist yaklaşım, kadının toplumdaki kadın erkek eşitsizliğini bu ataerkil yapının içindeki güç ilişkilerine bakarak anlamayı ve dönüştürmeyi hedeflemektedir.

Sosyalist Feminizm: Cinsiyet Eşitsizliğinin İkinci Boyutu

Ataerkilliğin cinsel politikanın adı olduğunu belirten sosyalist feministler, marksist feministlerin 'neden ataerkillik?' sorusunu başlangıçta sormadıklarını düşünmektedirler. Sosyalist feministlere göre, marksist feminizm cinsiyetin önemini anlayamamıştır.[103] Sosyalist feminist yaklaşımın içeriği, ataerkillik ve kapitalist yapının birlikte düşünülmesinin, kadının konumunun anlaşılması için gerekli olduğu savıdır.[104]

Sosyalist feminist yaklaşımı iki grupta değerlendirme eğilimi vardır. Bunlardan ilki, ataerkillik ve kapitalizmin ayrı ayrı kadının konumunu anlamakta kullanıldığı, ikili-sistem teorisidir. İkincisi ise, ortak kavramlarda, bu iki yapıyı buluşturmayı hedeflemektedir.[105] Birinci grupta yer alan Juliet Mitchell, ataerkil yapının maddi olmayan yönü ile kapitalizmin maddi yönünü birleştirmek istemektedir. Bu yolla, kadının durumunu anlamanın mümkün olacağı savındadır. Kadının rolü ve statüsü üretim ve

[102] M. Mies, *Patriarchy and Accumulation*, s.31-2
[103] R. Tong, *Feminist Thought*, s.173
[104] B. Ehrenreich, "Life Without Father: Reconsidering Socialist-Feminist Theory", *Feminism and Philosophy*, Ed. N. Tuana, R. Tong, Oxford, 1995, s.265-6
[105] R. Tong, *Feminist Thought*, s.175

yeniden-üretim süreçlerindeki konumu tarafından belirlenirken, cinsiyeti ve psikolojik yapısı ataerkil düzenin içinde varolan oidipal kompleksten kaynaklanarak belirlenmektedir. Tarihteki tek evrensel yapı olan ataerkillik, erkeğin iktidarın kontrolünü elinde bulundurduğu ve bu iktidarın erkekte kalmasını sağlayan 'cinsel politikanın' adıdır.[106]

Mitchell, kadına yapılan baskının adı olan ve tüm toplumsal yapı içine işlemiş ataerkilliği, cinsel politika olarak değerlendirir. Bu politika, Mitchell tarafından ideolojik düzeyde ele alınır ve maddi değildir. Sosyalist feminist yaklaşım içinde yer alan Heidi Hartmann, ataerkil yapının maddi olarak ele alınabileceği iddiasındadır. Burada ataerkil yapı, Mitchell'in yorumunun aksine, psikolojik ve ideolojik değildir;[107] sosyal ilişkilerin hiyerarşik yapısı, ataerkil düzenin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Kapitalizmin herkesin proleterleşmesini isteyen yapısıyla, ataerkilliğin barışık bir biçimde varolduklarını vurgulayan Hartmann, kadını (ve çocuğu) gerektiğinde sistemin ucuz işgücü potansiyeli olarak kullandığını belirtir.

Aile, üretim ve dağıtımın yapıldığı yer olarak değerlendirilirken, 'mücadelenin' de merkezine yerleşmiş olur. Aile içi ve dışı tüm üretim faaliyeti, ortaklaşa işleyen ataerkil yapı ve kapitalizm tarafından belirlenmektedir.[108] Ataerkil yapının kurbanı olan kadın, kapitalist sistemde ev işçisi olarak konumlanır.[109] Hem sınıf, hem de cinsiyet, kadının bilinçlenme durumunu belirler ve kadının mücadelesi, bu iki yapıyı değiştirmek için verilen mücadele olarak ortaya çıkar.[110]

İkinci grup sosyalist feminist yaklaşım, birleşik sistem teorisi olarak adlandırılır. Ataerkillik ve kapitalizmin, bir bütün olarak cinsel işbölümü kavramı üzerinden anlaşılabileceğini savunan Iris Young ve yabancılaşma kavramı üzerinden bu iki yapıyı ele

[106] J. Mitchell, *Kadınlık Durumu*, s.96
[107] R. Tong, *Feminist Thougth*, s.180
[108] H. Hartmann, "The Family as the Locus of Gender, Class and Political Struggle", *Feminizm and Philosophy*, Ed. N. Tuana, R. Tong, Westwiev Press, Oxford, 1995, s.105
[109] *A.g.e.*, s.117
[110] *A.g.e.*, s.122

almak isteyen Aliso Jaggar, bu grubu oluşturan birleşik-sistem sosyalist feminist yaklaşım içinde gösterilebilir.

Young, kapitalizmim cinsiyetsiz yapısı için bir teoriye ve ataerkilliğin cinsiyetle belirlenen yapısı için başka bir teoriye gerek olmadığını öne sürer. Kapitalizm, cinsiyetsiz bir yapı değildir. Kadının marjinalleşmesi ve bundan dolayı da ikincil işgücü olarak ele alınması kapitalizmin temel karakteristiğini oluşturmaktadır.[111]

Sosyalist feminist A. Jaggar, kadının kapitalizmin baskısı altında oluşunun kaynağının sadece kapitalizm olmadığını vurgular ve kapitalizmin yıkılması yolu ile bu baskının ortadan kalkmasının mümkün olmadığını iddia eder. Buna rağmen kapitalizmde kadına karşı özgün bir baskı türü olduğunu savunur. Sosyalist feminizm, hem sınıf, hem de cinsiyet sisteminin ortadan kalkmasını hedeflemektedir.[112]

Kadın, ücretli işgücünün cinsiyet üzerine kurulu bir yapı olması nedeniyle özel bir yabancılaşma yaşamaktadır. Kadın sadece işçi olması nedeniyle değil, aynı zamanda cinsiyeti nedeniyle de kendine özgü bir yabancılaşma yaşadığı gibi, hem cinsel, hem de duygusal olarak tüm kamusal alanda sömürülür.[113] Kadın sadece ürettiğine değil, aynı zamanda onu belli giysilere, diyete zorlayan yapı içinde kendi bedenine de yabancılaşmaktadır.[114]

Sosyalist feminizm yukarıda açıklamaya çalıştığımız niteliklerıyle kadının konumunu marksist feministlerin bakışından daha geniş bir çerçevede cle almaya çalışır. Sosyalist feminist yaklaşım, marksist feminizmin cinsiyetin önemini anlayamamış oluşunu eleştirerek, aşağıda açıklamayı hedeflediğimiz radikal feminizmle benzeşir.

Radikal Feminizm: Ataerkillikten Cinsiyetsizliğe

Radikal feminizm, liberal yaklaşımla karşılaştırılamayacak derecede yıpratıcı temalar ortaya atmaktadır. Marksist feminist-

[111] R. Tong, *Feminist Thougth,* s. 184
[112] A. Jaggar, "The Politics of Socialist Feminism", *Feminizm and Philosophy,* Ed. N. Tuana, R. Tong, Westwiev Press, Oxford, 1995, s.299
[113] *A.g.e.*, s.308
[114] R. Tong, *Feminist Thougth,* s.87

lerden toplumdaki en temel baskı türünün, kadın üzerine uygulanan baskı olduğunu vurgulamalarından dolayı, temelde ayrılır. Radikal feministlere göre, kadının özgürleşmesi klasik marksist kuram çerçevesinden yapılacak mücadeleyle gerçekleşmeyecektir. Tarihin dışında kalmışlık savına bir de toplumsal konumunu tanımlayan önyargılar eklendiğinde, toplumbilimsel gelenek içinde, 'kadın, dışavurumcu kişiliği ve fiziksel güçsüzlüğüyle' ikincil bir toplumsal konuma yerleşmiş olur.

Erkek ve kadın ilişkisindeki baskıyı en temel baskı türü olarak değerlendiren radikal feministler, bu baskının sosyal sınıfların yıkılması yoluyla çözümlenebileceği savını reddederler. Kadın, burada, tarihsel olarak sömürülen ilk grup olarak değerlendirilmektedir.[115] Bu baskının temeli ataerkil yapıdan kaynaklanan cinsel-cinsiyet rollerinde yatmaktadır. Radikal feministlere göre, tarihte ilk sömürülen grup kadınlardır. Kadına yapılan baskı, her alanda ve tüm toplumlarda gözlemlenir. Radikal feminist iddiaya göre, kadının sömürüden kurtulması hiçbir şekilde varolan sosyal hareketlerin hedeflerine ulaşması ve toplumu dönüştürmesiyle çözülemez; örneğin toplumsal sınıfların yıkılması vasıtasıyla bu gerçekleşmeyecektir.[116] Kadına yapılan baskı, her zaman baskıya maruz kalan ve baskıyı yapan tarafından, varolan ön yargılardan dolayı fark edilemeyebilir.

Tüm toplumlarda varolan baskıyı anlamamız, toplumdaki diğer baskı türlerinin kavramsal yapısının anlaşılmasına olanak sağlayacaktır. Cinsiyet eşitsizliğini açıklamaktaki güçsüzlüğü nedeniyle, marksist teoriden hoşnut olmayan radikal feministler, marksist teorinin eleştirisini yapmaya başlarlar.

Shulamith Firestone, cinsiyet eşitsizliğinin, ataerkilliğin temelinde biyolojik farklılığın yattığını iddia etmektedir. En temel sınıfsal ayrım kadın ve erkek arasındaki ayrımdır. Firestone'a göre bu sınıfsal ayrımda kadınlar ataerkil yapıdan dolayı baskı altındaki sınıfı oluşturur.[117] Kadın ve erkek, ataerkil toplumlarda, biyolojik farkla ayrılmışlardır.

[115] R. Tong, *Feminist Thougth*, s.71

[116] *A.g.e.*, s.71

[117] F. Shulamith, *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*, Bantam Books, New York, 1970, s.1

Firestone, buradan hareket ederek tarihsel materyalizmin yeniden yazılmasına girişir.[118]

Kadının baskı altında olmasının kaynağı eğer biyolojikse, o zaman kadının özgürleşmesinin kaynağı da biyolojik devrimde yatmaktadır.[119] Cinsel farklılıkların olmayacağı bir topluma ulaşmak için, kadının üretim araçlarının kontrolünü eline alması gerekmektedir. Cinsel yeniden üretim dramasında, erkeğin ve kadının farklılaşmış rollerinin sona erdirilmesinin kaynağını, teknoloji ve teknolojinin yeniden üretim yollarının taklidini mümkün kılınmasıyla gerçekleşecektir. Erkek, toplumun geri kalan kısmından bağımsız bir bütün olarak kendisini görmekte ama yine de eve geldiğinde kadının yemeği hazırlamasını beklemektedir.

Bazı yazarlara göre Firestone, kadının konumunu ortaya koyuş tarzıyla önemli bir kapıyı aralamıştır.[120] Ama, ev işlerinin sosyalleşmesinden, doğumla ilişkili teknikleri de içine alan, kadının yeniden üretim dramasında, teknoloji vasıtasıyla, özgürleşmesi sonucu gerçekleşecek olan ataerkillik-karşıtı yapıyı feminist bilim-kurgusu veya ütopyası olarak değerlendirenler de vardır.[121]

Annelikle ilişkili değer yargılarının yıkılması, radikal feministler tarafından kadının özgürleşmesinde başka bir adım olarak ortaya çıkar. Kadının biyolojik yapısıyla, sahip olduğu organlarla, sosyal ve kültürel durumunu belirleyen annelik kavramı arasında, dolaysız bir ilişki yoktur. Bu yargının nedeni, her kadının anne olmaya ihtiyaç duyduğu savının ortadan kaldırılmak istenmesinde yatar. Aynı şekilde, her kadının çocuk doğurmaya, annelik içgüdüsü nedeniyle kendi biyolojik çocuğuna ihtiyaç duyduğu savına karşı, 'anne doğulmadığını, anne olunduğunu' ileri sürerler.

Biyolojik cins ve sosyo-kültürel cinsiyet (gender) ayrımını ilk kez ortaya atmış olan radikal feminist Ann Oakley'e göre, annelikle ilişkili en baskıcı önyargı, çocuğun biyolojik annesine ihti-

[118] R. Tong, *Feminist Thougth,* s.73

[119] C. Weedon, *Feminist Practice and Poststructuralist Teory,* Blackwell, Oxford, 1994(1988), s.17

[120] M. Midgley, "On Not Being Afraid of Natural Sex Differences", *Feminist Perspectives in Philosophy,* Ed. M. Griffith, M. Witford. Macmillan Press, London, 1988, s.36

[121] B. Almond, "Women's Rigth: Reflections on Ethics and Gender", s.50

yaç duyması savıdır. Oakley, bu değer yargısına da, çocuğun kendine yakın birine ihtiyaç duyduğunu söyleyerek karşı çıkmaktadır. Oakley, sosyal anneliğin önemini vurgular ve ayrıca, çocuğun babaya da anne kadar ihtiyaç duyduğunu belirtir.[122] Burada, kadının kendi biyolojisinin farkına varması ve çocuğu feminist değerlerle yetiştirmesi yoluyla ataerkil düzenin yıkılacağı savı ortaya atılmaktadır.

Radikal feminizm, ataerkil cins-cinsiyet sistemini kadının baskı altında tutuluşunun temelinde görür. Kadına uygulanan erkek şiddeti tarihin her döneminde vardır. Bu ataerkil yapıyı, cinsel bir güç politikası olarak ele alır.[123] Bu ayrımcılık, temelden politik bir olguya denk düşer ve tüm toplumsal güç ilişkilerinin paradigmasını oluşturur.

Bu yaklaşımda, erkek ve kadın arasındaki ilişkiler, tüm toplumsal ilişkilerin temeline oturtulmuştur. Kamusal ve özel alanın tek hakimi olan erkekten kontrolün alınması ve bu yolla ataerkil yapının yıkılması, kadının özgürleşmesi için başka bir strateji olarak ortaya atılmaktadır.[124] Bu cinsiyetsiz bir kişiliğin ortaya çıkarılması demektir. Çünkü bu yeni oluşacak yapıda, kadın ve erkek rolleri ortadan kalkmış olacaktır.

Radikal feminist yaklaşımda tartışmayı cinsiyetsiz kimlik boyutundan öteye taşıyan yazar olarak karşımıza Mary Daly çıkar. Daly'e göre kadının özgürleşmesini sağlayacak tek şey 'karşı çıkan kadındır'.[125] Daly'e göre, ataerkil düzenin temelinde, dünyanın ve cennetin hakimi, mutlak ayrımların yaratıcısı, Tanrı bulunmaktadır. Buradan başlayarak, ben-o, özne-nesne, aynı(kendi)-öteki gibi karşıtlıklar üzerinden kurulan düşüncenin de Tanrı tarafından yapıldığını iddia eder. Kadın hep olumsuzun, ötekinin bulunduğu taraftadır. Erkekse, aynının yanında yer almaktadır.

Bu zihinsel karşıtlıklarla düşünmenin yıkılması yoluyla kadın özgürleşecektir. Bunu yapabilmek için gerekli olan erkek egemen toplumun kadını öteki yapan tüm yapısına 'hayır' demekte

[122] M. Mies, *Patriarchy and Accumulation*, s.22
[123] *A.g.e*, s.27
[124] R. Tong, *Feminist Thougth*, s.73
[125] L. Segal, *Gelecek Kadının mı?*, s.38

yatmaktadır.[126] Daly, *'Gyn/Ecology'* adlı kitabında radikal feminizmi, 'kadının oluşunun (becoming) seyahati' olarak tanımlamaktadır.[127] Kadının ataerkil düzeni yıkması yeni bir varoluş tarzını ortaya çıkaracaktır. Bu kitabında Daly, cinsiyetsiz toplum kavramını tümden reddeder. Daly, cinsiyet, cins, heteroseksüellik ve homoseksüelliği reddetmekle kalmayıp, ataerkil ve erkek tarafından yapılan bir durum olarak, kadınlık (feminity) kavramını da benimsememiştir, çünkü 'bunun kadın olmakla hiçbir ilgisi yoktur'.[128] Cinsiyetsiz kimlik (androgyny) yaratma projesiniyse, Farrah Fawcett ve John Travolta'nın bir birine bantla yapıştırılması olarak değerlendiren Daly, cinsiyetsiz kimlik yaratmayı da reddedecektir.[129]

'Gyn/Ecology', kadının yaşam enerjisinin tekrar kendine çağırmayı hedefler.[130] Her ne kadar biyolojik indirgemecilik tehlikesini görse ve uyarsa da,[131] Daly'yi bu çözümlemeyle biyolojik farklar üzerinden cinsiyeti ele almasından dolayı, biyolojik indirgemeci olarak değerlendirebiliriz.

Radikal feministler, heteroseksüel ilişkinin kadına yapılan baskının temelinde yattığını iddia etmektedirler. Bu baskının ve ayrımcılığın yıkılabilmesi için, kadının ayrımcılığın temel noktası olan heteroseksüel ilişkinin içeriğini anlaması gerekmektedir. Radikal feministlere göre, kadınlar kendilerine özgü cinselliklerini bulmalıdırlar. Cinsel nesneleştirmenin ideolojisi, nükleer ailede erkeğin kadını sadistçe kullanmasında yatmaktadır.[132]

Feminist hareketin felsefesine en önemli katkıyı yaptığı söylenebilecek düşünür, Simon de Beauvoir'dır. O, kadının toplumdaki konumunu erkeği ötekisi ve nesnesi olarak görmesiyle, radikal feministler gibi, zihinsel-karşıtlıklarla işleyen yapıyı eleşti-

[126] M. Daly, *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberateon,* Beacon Press, Boston, 1973, s.105

[127] M. Daly, *Gyn/ecology: the Metaethucs of Radical Feminism,* Beacon Press, Boston, 1978, s.1

[128] *A.g.e.*, s.68

[129] *A.g.e.*, s.xi

[130] *A.g.e.*, s.355

[131] *A.g.e.*, s.60

[132] A. Ferguson, "Forum: Feminist Sexuality Debates", *Signs: Jurnal of Women In Culture and Society,* Sayı:10, No:1, 1984, s.106

rerek, kadının konumunu anlama çabasına, önemli bir boyut getirmiştir.

Varoluşçu Feminizm: İkinci Cins

Simone de Beauvoir'ın ismi anıldığında, hemen akla J. P. Sartre ve onun varoluşçu felsefesi gelmektedir. Beauvoir'ın, Sartre'ın gölgesinde kaldığı bile söylenmiştir.[133] Bunun nedeni, Simon de Beauvoir'ın kullandığı felsefi kavramların ve ayrıca roman karakterlerinin Sartre'ın çalışmalarındaki kavramlar ve karakterlere benziyor olmasından kaynaklanmaktadır.

Beauvoir'ın varoluşçu felsefeye yaptığı katkı en fazla ahlak teorisi düzeyinde değerlendirilir.[134] Öte yanda, kadın hareketi ve feminist düşünceye yaptığı katkı tartışılmayacak boyutta önemli addedilmektedir. Beauvoir, kadının tarih sahnesindeki konumuna şöyle bakar:

"Erkek..., kendini bir aşkınlık olarak hissettiğinden, tarihi de sürekli bir oluş diye kabul eder...;"[135]

Bu yapı içinde de Beauvoir'a göre; 'erkek kendini, kendi (self) ve kadını öteki (other) olarak tanımlar.'[136] Burada J. P. Sartre'ın terimlerinden hareket edersek, ayrım kendini bize daha açık gösterecektir. Bilinçsiz olan, kendi-içinde-varlık ve bilinçli, kendi-için-varlık ayrımında kadın, bilinçsiz ve öteki olan kendi-içinde-varlıktır.[137] Aşkın özne olan erkek karşısında kadın sadece nesne konumundadır ve erkeğin ötekisi olarak kurulmuştur.[138] Beauvoir'a göre, kadın bu nedenle tarihin oluşumuna da katılamaz:

"(...;) tarihin oluşumuna katılmayan kadın, onun gerçeklerini de

[133] M. Warnock, *Existentialism,* Oxford University Press, Oxford, 1970, s.102-3
[134] R. C. Solomon, *From Rationalism to Existentialism,* University Press of America Inc., New York,1985, s.245
[135] S. de Beauvoir, *Kadın Bağımsızlığa Doğru,* s.12
[136] S. de Beauvoir'dan direkt aktaran, R. Tong, *Feminist Thougth,* s.201
[137] R. Solomon, *From Rationalizm to Existentialism,* s.275
[138] T. Moi, *Sexual/Textual Politics: Feminist Literary Teory,* Routledge, London, 1993(1985), s.92

anlayamaz."[139]

Kadının eli sıkılığı, dışavurumculuğu gibi, tanımlanan özelliklerin kökenini de Beauvoir şu şekilde açıklar:

"Bütün bu davranışlar hormonlardan gelmediği gibi, beyin hücrelerine doğuştan da kazınmış değildir. Bunların hepsi birer kalıp halinde, içinde bulunduğu durum tarafından yaratılmıştır."[140]

Buradan hareketle, erkek dünyasında yaşayan ama onun parçası olmayan kadını, ikinci cins olarak adlandırır. Kadının, konumunu belirleyen doğa değildir. Onun mücadelesi maddi olandan çok, erkeklerin kavramsallaştırdığı yaşamın bütünüyle ilişkilidir. Erkek, kadının varoluşunu ve kişiliğini akıl yürütmesiyle anlayamaz.

Öte yanda, düşünsel üstyapının bir parçası olan din de, kadının kendi kendine hoşgörüyle bakmasına izin vermemektedir. Kadının kendini tanıması ve tanımlaması bir tehlike oluşturur. Ama yine de kadının özgürlüğüne burada bir yer ayrılmıştır. Bunun nedeni de Beauvoir'a göre, kadının her şeyini adadığı erkeğin bir anlamda tanrı konumunda olmasında yatmaktadır.[141]

Kadının buradaki konumu, meleklerin kız kardeşliğidir ve bu konum, erkek olan tanrının katında da anlaşılamayacaktır. O zaman kadının mücadelesi, kendini tanımasıyla bağlantılıdır, 've bu uğurda özgürlüğü için çalışmasından başka bir çıkar yolu yoktur.'[142]

Simon de Beauvoir başlangıçta, kadının kendini tanıma ve özgürleşme mücadelesini sosyalizm çerçevesinde ele almış ve kadının mücadelesini ayrı bir konumda düşünmemiştir. İlerleyen dönemde bu tavrından vazgeçer. Kadının mücadelesinin, sosyalizm için verilen mücadeleden ayrı, sosyalist bir topluma ulaşmayı beklemeksizin yapılması gerekli bir mücadele olarak ortaya koyar.[143]

---

[139] S. de Beauvoir, *Kadın Bağımsızlığa Doğru*, s.12
[140] *A.g.e.*, s.6
[141] *A.g.e.*, s.39
[142] *A.g.e.*, s.72
[143] T. Moi, *Sexual/Textual Politics: Feminist Literary Theory*, s.92

Bu başkaldırı, kadını her yönden özgürleştirecektir. Kadın ötekilikten kurtulacaktır. Simon de Beauvoir'ın feminist hareketе katkısı, gerek felsefi gerekse de kadın sorununun güncelleşmesi açısından önemli ve özgün kabul edilir.[144] Bununla birlikte, sonraki kuşak Fransız feminist yazarlar, de Beauvoir'ın konumundan uzak bir yöne doğru gitmişlerdir.

Cinsiyet ve Feminist Epistemoloji Tartışması

Feminizm, gerek cins kimlikleri ve davranışları, gerekse de ataerkil düzeni tartışırken Batı kültür ve toplumunun kimlik politikasına önemli eleştiriler getirir. Batı felsefesi karşısındaki tavırlarıyla ve köktenciliğe, modern kurumların aynılaştırmasına gelen tepki dikkate alınmaya değer niteliktedir. Feminizmde tartışmanın farklı bir alana kaymasının temel nedenlerini üç gruba ayırmak mümkündür: Bunlarda ilki ve en açık olanı Üçüncü Dünya'lı etnik ve/veya siyah kadının beyaz, orta sınıf, burjuva, Batı kadının kuramını eleştirmesinde yatmaktadır.[145] İkincisi ulusal ve giderek uluslararası ekonomik ve sosyal ilişkilerin farklılaşan çerçevesinde, aile, üretim ve yeniden üretim gibi kavramların sorunlu hale gelmesiyle, bu kavramlar üzerinde kadının durumunu tartışan yaklaşımların içine düştüğü çıkmazdır.

Yukarıdakilerle bağlantılı üçüncü noktaysa, cinsiyet karşıtlıklarını da içine dahil edebileceğimiz, her türlü zihinsel-karşılığı, tözcülüğü, toptanlaştırıcılığı çerçevesinde Aydınlanma düşüncesine getirilen eleştirinin yıpratıcı özelliği olmuştur. Feministler cinsiyet ayrımından hareketle kurdukları yaklaşımları, cinsiyetin kendisini tekrar sorgulamak suretiyle düşünmek yoluna girmiş-

[144] J. Mitchell, *Kadınlık Durumu*, s.116

[145] Örneğin, Batılı kadının diğer kadınları öteki olarak kurduğu üzerine bir tartışma için, bkz., M. C. Lugones, V. Spelman, "Have We Got a Theory for You! Feminist Theory, Cultural Imperialism and the Demand for "The Women's Voice", *Feminizm and Philosophy*, Ed. N. Tuana, R. Tong, Westwiev Press, Oxford, 1995, s.494-507. Ayrıca benzer bir tartışma için, bkz., T. T. Minh-ha, "Infinite Layers/Third World?", *Social Theory, The Multicultural and Classic Readings*, Der, C. Lemert, Westwiev Press, 1993, s.609. G. C. Spivak, Üçüncü Dünya'dan kadını anlamada, Fransız ve Anglo-Amerikan feminist yaklaşımlarının tümünün yetersiz kalacağını, bunların yüzeysel olduğunu vurgular. G. C. Spivak, "French Feminism in an International Frame", *Feminist Literary Theory: A Reader*, Ed. M. Eagleton, Basil Blackwell, Oxford, 1987, s.39

lerdir. Cinsiyet neden sadece erkek ve kadın olarak tanımlanmak durumundadır? Cinsiyet ayrımları biyolojik kaynaklı mıdır? Gerçekten bu ayrım evrensel midir?[146] Bunların benzeri sorular, Aydınlanma felsefesini eleştiren post-modernist düşünce de göz önüne alınarak tekrar düşünülmeye başlanmıştır. Cinsiyet, doğal ve basit bir olgu olarak artık değerlendirilemez sonucu, bu sorgulamanın ardından ortaya koyulur.[147]

Örneğin, Di Stefano cinsiyet ayrımı ne kadar köklüdür, diye sorar. Bu kavramın sadece toptanlaştırmaya yarayan bir kavram olduğu yorumunu ileri sürer.[148] Buradan çıkarak, bu ayrımlar ne kadar temeldedir, köklüdür sorusunu sorar. Di Stefano, cinsiyet ayrımlarının çokluğuna işaret eder ve her kadın için aynı düzeyde işlemediğine dikkat çeker.

Di Stefano, bu kavramın sorgulanmasını üç temel feminist eğilim içinden çıktığını söylemektedir: Feminist rasyonalizm cinsiyet farkından hareketle kadının eşitliğinin savunusunu yapmaktadır; feminist anti-rasyonalizm, bu cinsiyet farkından hareketle erkekle eşitlikten kendini uzaklaştırır; feminist post-rasyonalizm, tüm rasyonalist kavramsallaştırmayı reddeder, bu nedenle cinsiyet farkını benimsesin veya benimsemesin karşıtlığın merkezi kaymış ve parçalanmış yeni tarzlarını öne çıkarır, sonuçta tekil olmayan bir cinsiyet tartışması başlatır.[149]

Özellikle yapısalcılık sonrası kadın yazarlar örneğinde olduğu gibi, her ne kadar Kartezyen düşüncenin kutuplaştırıcılığından kaçma eğilimi bazı kadın eleştirisinde görülse de, kadın kimliğinden hareket edildiği ya da kadının erkeğin konumuna taşınmak istendiği durumlarda, eleştirilenin yerini alıp, onu tekrarlama söz konusu olacaktır. Feminist bir epistemoloji ve bilim oluştu-

[146] J. Flax, "Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory", *Feminism/Postmodernism,* Ed. L. J. Nicholson, Routledge, London,1990, s.43

[147] *A.g.e.*, s.43-44

[148] C. Di Stefano, 'Dilemmas of Difference: Feminism, Modernity, and Posmodernity", *Feminism/Postmodernism,* Ed. L. J. Nicholson, Routledge, London, 1990, s.64-66.

[149] *A.g.e.*, s.67-68. Aynı biçimde, J. Flax'ta cinsiyet ilişkilerinin hem sosyal bir süreç, hem de analitik bir kategori olarak, bağlantısal anlaşılması gerekliliğini vurgular. Bunu, Di Stefano'nun tanımladığı, anti-rasyonalist kategoriye uygun biçimde erkek/kadın karşıtlığı çerçevesinde tekrar düşünür. J. Flax, "Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory", s.44-45

rulması projesi de, Aydınlanma karşıtı eleştiriyle beraber sorunlu bir hal almaktadır. Feminizm ve post-modern eleştiri arasındaki mesafe yoğun biçimde tartışılmaya başlanmıştır. Bir yanda farklar ortaya koyulurken, öte yanda feminist eleştiri ve Aydınlanma karşıtı eleştiriyi birleştirme projesi olarak post-modernist feminist konumun tanımı yapılmak istenmektedir.

N. Fraser ve J. Nicolson, post-modernist eleştiri ve feminist eleştirinin, felsefenin dışlanması vasıtasıyla yapılacak yeni bir sosyal eleştiri çerçevesinde aynı hedefe yönelmiş olarak değerlendirirler. Post-modern teori bu projenin felsefe kısmıyla bağlantılıyken, feminizm toplumsal eleştirisini tözcü olmayan bir çerçeveden geliştirmeyi hedeflemektedir.[150] Feminizm ve post-modernist yaklaşımı birleştirecek olan post-modernist feminizmin hedefi tözcü, kökçü ve evrensel genellemeler yapmayan bir çerçeve oluşturmaktadır. Tekil bir kadın kimliğini tanımlama hedefinden, kadın kimliğinin çoğul olduğu ve farklı nitelikler içerdiği düşüncesine doğru bir hareketlilik, bu yeni feminist açılımda temel oluşturacaktır. Örneğin, N. Chodorow, cinsiyeti anneliğe bağlayıp, kadın egosunun gelişiminde anne-çocuk ilişkisinin önemli rol oynadığını vurgulamaktadır. Kadın kişiliği öteki insanlarla bağlantılı bir biçimde geliştiğinden, Chodorow'a göre kadın daha fazla sorumluluk hissi taşımaktadır, erkekte bu daha azdır.[151] Chodorow cinsiyeti, Freudçu kategoriler içinde tanımlayarak, anatomiye bağlamaktadır. O, anneliği, evrensel bir rol olarak ortaya koyar.[152] Yeni feminist eğilim, Chodorow'un bu yaklaşımını tözcülük olarak tanımlar.[153]

Cinsiyet üzerine sorulan sorular sürekli olarak, yukarıda belirttiğimiz feminizm dışı eleştiriyle bağlantılı tekrarlanmak durumunda kalacaktır. Örneğin S. Bordo cinsiyet kavramı üzerinde oluşan şüpheciliğin kaynağını, feminist hareketin başlangıç döneminde cinsiyetin algılanışını genelleştiren ve bu farkı evrensel-

[150] N. Fraser, L. Nicholson, "Social Criticism without Philosophy", *Feminism/Postmodernism*, Ed. L. J. Nicholson, Routledge, London, 1990, s.19-20

[151] N. Chodorow, "Family Structure and Feminine Personality", *Feminizm and Philosophy*, Ed. N. Tuana, R. Tong, Westwiev Press, Oxford, 1995, s.199

[152] *A.g.e.*, s.214

[153] N. Fraser, L. Nicholson, "Social Criticism without Philosophy", s.30

leştiren eğilimine bağlar. Bu şüpheciliğin kaynaklarından biri olarak feminizmin gizli, bilinçdışı bir ırkçılık taşıdığı düşüncesinin, post-yapısalcı düşünceyle girilen teorik ilişkinin etkisiyle fark edilişinde ortaya koyar. İkincisi ise feminist yapıbozmacılığın (deconstructionism) sonucu olarak değerlendirir. Bu eğilim genellemeleri ve toptanlaştırmayı tartışma yoluna gitmekle, cinsiyet kavramı üzerinde yeniden düşünmeyi zorunlu kılar, burada farkın vurgulanması söz konusudur.[154] Cinsiyet kavramı ele alınırken 'sınıf, ırk, etnisite, yaş ve cinsel yönelim' gibi kavramların dikkate alınmasının gerekliliği, Fraser ve Nicholson tarafından da önemle vurgulanır.[155]

Öte yandan J. Flax, feminist bir epistemolojinin temel hedefinin bilgi kavramı ve bilgi bütünlerini oluşturan düşünce yapılarının, bunlar özgürleştirici rolleri olduklarını iddia etseler bile, nasıl ataerkillik tarafından belirlendiklerinin ortaya konulması olarak göstermektedir.[156] Bu feminist epistemoloji felsefi dualizmin yaratığı özne/nesne, akıl/beden gibi ikili karşıtlıkların üzerinden düşünmenin dışına çıkmayı hedef olarak benimseyecektir. Bu karşıtlıklar üzerinden düşünmenin, kadını öteki olarak kurduğunu açıklamaya çalışacaktır.

Flax'a göre, bu epistemoloji düşünümlü ve kendini eleştiren bir yapıda, 'kadının yaşam deneyimini' tartışacak bir bilgi ve yöntem oluşturma öbeği olmayı hedefler.[157] Flax feminizmi, post-modern yaklaşımlarla birleştirir ve feminist yaklaşımın tıpkı diğer post-modern yaklaşımlar gibi 'karmaşık, çelişkili ve çoğul olana olumlu bakmayı' benimsediğini iddia eder. Flax, bu feminist çerçevenin, düzen ve yapıya ihtiyaç duymayı empoze eden oluşumlar ne kadar karmaşık ve baskıcı olursa olsunlar, onları benimsemeyeceğini belirtir.[158]

[154] S. Bordo, "Feminism, Postmodernism, and Gender-Scepticism", *Feminism/Postmodernism*, Ed. L. J. Nicholson, Routledge, London, 1990, s.134-136

[155] N. Fraser, L. Nicholson, "Social Criticism without Philosophy", s.34-35

[156] J. Flax, "Political Philosophy and the Patriarchal Unconsious: A Psychoanalytic Perspective on Epistemology and Metaphysics", *Feminizm and Philosophy*, Ed. N. Tuana, R. Tong, Westwiev Press, Oxford, 1995, s.236

[157] Flax uzun bir listeyi feminist epistemolojinin hedefi olarak ortaya koyuyor. Buradasadece yukarıda belirttiğim temel noktaları vurguladım. *A.g.e.*, s. 236-237

[158] J. Flax, "Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory", s.56

Feminizm ve post-modern yaklaşımlara karşı tutumun hep aynı biçimde değerlendirilmediğini söyleyebiliriz. Örneğin S. Harding, feminizm ve post-modern teori yaklaşmasına karşı bir tavır sergiler. Harding, epistemolojileri meşrulaştırma mekanizmaları olarak tanımladıktan sonra, feminizmin nesnellik ve görecelilik karşısında bir savunma mekanizması oluşturması gerekliliğini vurgular.[159] Harding feminist epistemolojileri iki sınıfa ayırır. Bunlardan ilki olan feminist görgülcülük, nesnellik iddiasındaki, deneysel bulgular vasıtasıyla kadının konumunu açıklayan yaklaşımları tartıp, bunların nasıl bilimselliğin ve nesnelliğin kötü bir uygulaması olduklarının ortaya çıkarılmasını hedef olarak benimseyen bir epistemolojidir.[160]

İkinci grubu oluşturan feminist konum teorileri, feminist görgülcülükte cevaplanamayan kadınlararası farklılıklar, sınıf, etniklik gibi sorunları ele alan bir yaklaşımdır.[161] Harding, feminizmin Aydınlanma'nın ilerlemeci çerçevesinden kaynaklandığını kabul ederek, feminizm ve post-modernizmin uyuşamayacağını belirtir. Bundan dolayı, post-modernist-feminizm, feminist epistemoloji ve feminist bilim aynı düzlemde varolamazlar.[162]

Öte yanda, C. Alcoff, kültürel feminizm ve feminizmde post-modern eğilimler arasında bir ayrıma gider. Harding'inkine benzer bir yorumla, hem kültürel feminizmin eleştirisini yapar, hem de post-modern eleştiriyi içinde barındıran feminist yaklaşımın, feminist epistemoloji ve harekete uymayan yönlerini ortaya koymaya çalışır.[163]

[159] S. Harding, "Feminism, Science, and the Enligthement Critiques", *Feminism/Postmodernism*, Ed. L. J. Nicholson, Routledge, London, 1990, s.87-90

[160] *A.g.e.*, s.90

[161] *A.g.e.*, s.99. Feminist konum teorisine bir örnek olarak, bkz., N. C. M. Hartsock, "The Feminist Standpoint: Developing a Ground for a Special Feminist Historical Materialism", *Feminizm and Philosophy*, Ed. N. Tuana, R. Tong, Westwiev Press, Oxford, 1995, s.69-90. Bu yazıda Hartsock, Marx'ın tekrar sistemli bir okumasını ve toplumdaki değişim mantığının M. Maus'un ortaya koyduğu çerçeve içinden tekrar düşünülüp, kadının konumunun anlaşılması amacıyla tartışılmasını önermektedir. *A.g.e.*, s.86

[162] S. Harding, "Feminism, Science, and the Enligthement Critiques", s.99-100

[163] L. Alcoff, "Curtural Feminism Versus Post-Structuralism: the Identity Crisis in Feminist Theory", *Feminizm and Philosophy*, Ed. N. Tuana, R. Tong, Westwiev Press, Oxford, 1995, s. 436-456

Kültürel feminizm, Alcoff'a göre, bir kadın tözü ve doğası ideolojisinden hareket etmektedir. Bu ideoloji çerçevesinden hareketle, kültürel feminizm kadının değersizleştirilmiş konumunu değiştirmeye çalışır. Burada kültürel feminizmin hedefi, düşman olarak seçtiği şey, sosyal sistem, ekonomik kurumlar ya da bazı ön yargılar değil, bizatihi 'erkekliğin' kendisi ya da bazı yönlerden erkek biyolojisidir'.[164]

Alcoff'a göre, kültürel feminizm adını verdiği, radikal feminizm kadının konumunu değiştirmek bir yana, olası bir dönüşüme engel teşkil etmektedir.[165] İkinci grubu oluşturan feministler, post-modern yaklaşımların etkisinde, 'kadın' kavramını bir kurgu olarak değerlendirmektedir. Alcoff, bu yaklaşımların etkilendikleri düşünürleri Foucault, Derrida ve Lacan olarak sıralar.[166]

Kadını bir kurgu olarak almasından dolayı bu yaklaşımı nominalist olarak adlandırır. Alcoff'a göre, bu yaklaşımın kadına bakışındaki görececi tutum, tözcülüğe giden kültürel feminist eğilim kadar sonuç getirmeyen bir tavırdır. Bundan dolayı feminist kuramda başka bir açılımın gerekliliğini vurgular. Bunun adını da 'konumsallık' (positionality) olarak ortaya koyar.[167]

Bu yeni açılım, 'konumsallık' cinsiyete bir konum, bir pozisyon alış olarak bakacaktır. Cinsel kimliği ne tözcü ne de nominalist bir açıdan değerlendirmeyecek olan bu konumsallık, bir anlamda yeni bir özne kuramı olarak öne sürülmektedir. Bunun hedefi, 'kadın' kavramını biyolojik olarak değerlendirmeyip, toplumsal bir olgu olarak görmektir.[168] Bu da, evrensel bir konum olmayıp toplumdan topluma değişen özellikler taşıyacaktır. Alcoff, buradan hareketle, kadın kimliğini akışkan olarak tanımlar ve 'kadın olmanın tarihsel bağlamda bir konum almaya denk düştüğünü' söyler.[169]

Her ne kadar bu açılımla Alcoff, tözcülük ve nominalizm diyerek reddettiği yaklaşımlardan uzaklaşır gibi görünse de, ko-

[164] *A.g.e.*, s. 435-436
[165] *A.g.e.*, s. 439
[166] *A.g.e.*, s. 441
[167] *A.g.e.*, s. 444
[168] *A.g.e.*, s. 451
[169] *A.g.e.*, s. 452

numsallık, kadın kimliğini sabit olmayan, akışkan ve evrensel, bir çerçevede ele aldığından dolayı kendini tekrar bir göreliliğin içinde bulacaktır. Buradan çıkarılacak sonuç cinsiyet kimliği bağlamında, kadının sabit bir kimliği olmadığı ve cinsiyetin sadece bağlantısal anlaşılabileceğidir. Alcoff sadece, 'kadın' kavramının kurgu (fiction) olduğunu iddia eden post-modernist feminist eğilime, kadını tarihsel özneye dönüştürme iddiasıyla cevap verir. Ama, bu sabit olmayan özne tanımıyla, eleştirdiği yapısalcılık sonrası etkinin içinde cinsiyet kimliğini tanımlarken kendini bulmak durumunda kalır.

Yukarıda söylediklerimize ek olarak, N. Hartsock da yapısalcılık sonrası yaklaşımın feministler tarafından kullanılamayacağını vurgulamaktadır. Kadının baskı altında oluşunun temelini anlayabilmek için, iktidarın niteliğini ortaya çıkarmaya yarayacak ve bu iktidarın kadını baskı altında tutan yanlarının üzerinden kadının konumunu tartışacak bir teorik çerçeve gerektiğini savunan N. Hartsock, yapısalcılık sonrası düşünürü M. Foucault'nun yaklaşımının feministler tarafından kullanılamayacağını iddia eder.[170] Hartsock'a göre, kadının konumunu anlamak amacıyla, feminizmin kendi epistemolojisini temellendirmesi gerekmektedir.[171] Bu nedenle cinsiyet ilişkilerinin başka yaklaşımlar çerçevesinden de tartışılması gerekmektedir. M. Foucault'nun iktidarı ele alış biçiminin bu çerçevede kullanılamayacağını söyleyen Hartsock, bunun nedenini Foucault'nun yaklaşımının kadın konumunu dönüştürebilecek 'devrimci, yaratıcı ve kurucu' özellikler taşımamasına bağlar.[172]

Hartsock, daha uç bir noktaya giderek, Foucault'nun neden iktidarla ilgilendiği sorusunu sorar. Bu ilgilenişin nedenini ise onun sömürgeci zihniyetine bağlamaktadır. Hartsock, E. Said'in kişiyi bir iktidar teorisi kurmaya yöneltecek eğilimleri sınıflandırdığı metinden hareket ederek bu iddiasını desteklemektedir: Said'e göre bir kişi iktidarla kısaca şu nedenlerle ilgilenir, (a) iktidarın sahibi olursa yapabilecekleri hayal eder ya da (b)iktidar

[170] N. Hartsock, "Foucault on Power: A Theory for Women", *Feminism/Postmodernism*, Ed. L. J. Nicholson, Routledge, London, 1990, s.157-175
[171] *A.g.e.*, s.158
[172] *A.g.e.*, s. 164

olursam neler yapabilirim hayalinin spekülasyonunu yapmaktadır veya (c) kişi, yeni bir düzen kurmak için ne tür iktidara ihtiyaç duyacağını araştırmaktadır ya da (d) tüm iktidar anlayışı dışında yeni bir şeyler düzeni kurmayı hedeflemektedir. Said, Foucault'yu iktidarla beraber olarak değerlendirir.[173] Buradan yola çıkarak Hartsock da, Foucault'nun yaklaşımının neden iktidarın dışında değil de, iktidarla beraber olduğunu anlatır. Bunu yaparken de Said'in Foucault'nun iktidarla beraber olduğunu vurgularken, bunu yeterli veriyle destekleyemediğini de vurgular. Bu tartışmanın temel nedeni, Foucault'nun bir sistemi yıkmak için getirilecek herhangi bir yeni açılım ihtiyacının, yıkılmak istenen bu sistemin kendisinden kaynaklanmakta olduğunu söylemesidir.[174] Böyle bir çerçeve, Hartsock'a göre feminizme faydalı bir güç teorisi değildir. Hartsock'a göre, kadınların yapıcı bir iktidar teorisine ihtiyaçları vardır.[175] Bunun aynı zamanda yıkıcı, devrimci ve yaratıcı nitelikte olması gerektiği okumamızdan çıkmaktadır. Devrimci olacaktır, çünkü toplumsal durumu dönüştürme amacını güder. Tarihin nesnesi olan kadın, onun öznesi olmaya doğru harekete geçecektir. Hartsock'a göre, söylemlerle uğraşmak yerine, dünyayı anlamanın ve bilginin mümkün olduğu inancından hareketle, bir feminist epistemoloji oluşturulması daha önemlidir.[176]

Cinsiyet feminizmde değişken, akışkan ve bağlantısal olarak düşünülmeye başlanmıştır. Feminist epistemoloji ve post-modernizm tartışması, yapısalcılık sonrası düşüncenin etkisiyle feminist konumların farklılaşmasına neden olmuştur. Bu tartışmalara, en ağır eleştiriyle katılan yazarlardan bir tanesi D.

[173] *A.g.e.*, s. 167. Ayrıca bkz., A. Said, "Foucault and the Imagination of Power", *Foucault: A Critical Reader,* Ed. D. Hoy, Pantheon, New York, 1986, s.151

[174] M. Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice: Sellected Essays And Interviews,* Çev: D. F. Bouchard, S. Simon, Ed. D. F. Bouchard, Cornell University Press, New York, 1977, 230-231. Burada Foucault, Stalinizm sonrası, Sovyetler Birliği çerçevesini tartışmaktadır; Sovyetler Birliği'nin 19.yüzyıl burjuva toplumuna dönüştüğünü ileri sürer. Hartsock burada bir şeyi yanlış okumaktadır, Foucault bir güç teorisi ortaya koymaktan çok, bu iktidarı nasıl işlediğini ortaya çıkarmak amacındadır. Bu, özgürleşmeyi hedefleyen devrimci bir model arayışı Foucault tarafından öne sürülmemektedir.

[175] N. Hartsock, "Foucault on Power: A Theory for Women", s.169

[176] *A.g.e.*, s. 170-171

Haraway'dir.

Haraway'e göre, uluslararası kadın hareketi 'kadın deneyimi' adı altında bir kurgu yaratmıştır. Haraway feminizmin tartıştığı 'kadının' kurgu olduğunu vurgular. Bu 'kadın deneyimi' ve kadın, siyasi türdeki kurguların en önde gelenlerinden bir tanesidir. Haraway, sosyal gerçeklikle bilim-kurgu arasındaki farkın optik yanılsama olduğunu vurgulamaktadır.[177] Haraway, bu kurgu düşüncesinden hareket eder ve bunu bilim kurgu filmlerinin değişmeyen parçası haline gelen *cyborg*'la karşılaştırır. Makine ve organizma arası bu kurgu, *cyborg* (ya da kadın deneyimi) bölünmüş, parçalanmış ve cinsiyet-sonrası bir kimliğin temsilidir. Haraway bunun incelenmesinde, Foucault'nun bio-politika nosyonundan hareketle bir *cybo*rg-politikası düşüncesini geliştirir.[178]

Haraway'e göre, sadece feminist yaklaşımlar değil, tüm diğerleri de post-modernist eleştiriye katılmalıdır.[179] Eski kapitalist-ataerkil baskı türü, Haraway'in tartıştığı noktada, masum bir konuma yerleşirken yerini enformatik baskılamaya bırakmıştır. Bunun gibi birçok kavramın karşısına yenilerini yerleştiren Haraway, farklı, heterojen toplumsal yapı ve kimliklerin parçalanmışlığını bir anlamda kutlamaktadır.[180] Haraway, bedeni ve toplumsal sınırları tartışan yaklaşımların önemini vurgular. Yeni bir teorileştirme için, bedeni ele almayı ufuk açıcı görür. Bu açıdan, antropolog M. Douglas ve Fransız kadın düşünürlerin önemini vurgulamaktadır.

Değerlendirme: Beden ve Feminizm

Beden tartışması 1980'den sonraki dönemde feminist araştırmacılar için önemli bir alan haline gelmiştir. Örneğin F. Héritier-Augé kadının toplumda iki açmazın içinde olduğunu vurgular. Bunlardan ilkinde kadın evin dışındaki işlerde çalışır ve baskın erkek ideolojisi nedeniyle genellikle yüksek konuma ulaşamaz.

[177] D. Haraway, "A Manifesto for Cyborgs: Science, technology, and Socialist Feminism in the 1980s", *Feminism/Postmodernism*, Ed. L. J. Nicholson, Routledge, London, 1990, s.191

[178] *A.g.e.*, s.191

[179] *A.g.e.*, s.194

[180] *A.g.e.*, s.203-204

Çünkü kadın belli değer yargıları vasıtasıyla, örneğin akılcı olmayışı gibi, bu konumları hak edemeyecektir. İkinci nokta ise, kadının evin içinde kalmasıdır. Burada da aynı biçimde toplum tarafından 'zayıf, duygusal' olması gibi biyolojisini vurgulayan değer yargıları işlemeye başlayacaktır.[181] Héritier-Augé bu ayrımcılığın kaynağını şöyle tanımlar:

"Bir majör ve bir minör, bir 'kuvvetli' ve bir 'zayıf' cins, bir 'güçlü' ve bir 'güçsüz' ruh vardır. Doğuştan ve doğal zayıflığı, bedeni dahil olmak üzere, kadının baskı altında oluşunu vurgular ve meşrulaştırır."[182]

Héritier-Augé bu baskılanışı doğurganlığa bağlar.[183] Sembolik sistem, kadınların toplama işinin çoğunluğunu yaptığı bilinen avcı ve toplayıcı gruplarda bile kadını ikincil konuma sokmaktadır. Bunun nedeni kadının doğurganlığı olarak Héritier-Augé tarafından ortaya koyulur.

Benzer biçimde bedenin, kadının konumunu anlamaya yönelik ortaya atıldığı birçok değişik yaklaşımla karşılaşıyoruz. Birçok feminist yazar kadın bedeninin diyet, spor ve giyim kuşam vasıtasıyla nasıl baskı altına alındığı ve normalleştirildiği üzerinde durmaya başlamıştır. Bordo, kadın bedeni üzerinde işleyen teknolojileri irdeler. Burada Foucault'nun 'politik anatomi' nosyonundan ve M. Douglas'ın sembolik olarak üretilen 'sosyal beden' anlayışından hareket ederek, iktidarın kadın bedeni üzerindeki normalleştirme işlevini tartışır.[184] Bu yaklaşımları 'yönetilen beden' nosyonuyla birleştiren Bordo, kadın bedeninin tüketim toplumunda parçalanışına dikkat çeker.[185]

Güzellik kültürünü ele alan K. Peiss ise, feminizmin güzellik nosyonunun, erkekler tarafından yaratılmış bir baskılama aracı olarak değerlendiren yönünü, 'basit ve ahlaki' bir görüş olarak

[181] F. Héritier-Augé, "Older Women, Stout-Hearted Women, Women of Substance", *Fragments For A History of Body, Part Three,* Ed. M. Feher. R. Naddaff, N. Tazi, Urzone Inc., New York, 1990, s.281

[182] *A.g.e.*, s.282

[183] *A.g.e.*, s.295

[184] S. Bordo, "Reading the Slender Body", *Feminizm and Philosophy,* Ed. N. Tuana, R. Tong, Westwiev Press, Oxford, 1995, s.467-488

[185] *A.g.e.*, s. 469

tanımlar ve bunu eleştirir.[186] Feminizmin beden politikası üzerine eğilmesi vasıtasıyla, cinsiyet ve tüketim üzerine geliştirdiği düşünceleri tekrar gözden geçirmesini öneren Peiss, kadının basit bir anlatım ile toplumsal süreçlerde bir kurban olarak düşünülemeyeceğini de vurgular. Ona göre kadın, güzellik kültürünün tarihsel üretiminde önemli rol oynamıştır.[187]

Feminist yaklaşımlar bedenin toplumsal yaşamda varolduğunu, toplumsal, politik, cinsiyetli ve ideolojik olduğunu, kadın bedeni ve cinsiyet tartışmasıyla ortaya koymuşlardır. Bedenin en çok ele alındığı ve güncelleştirildiği yaklaşımlardan bir tanesi de, yapısalcılık sonrası kadın yazarların Batı kültürü ve felsefesi eleştirisinde yatmaktadır. Bir sonraki bölümde yapısalcılık sonrası kadın yazarların bedeni öne çıkaran yaklaşımları ele alınacaktır. Feminizm ve post-modernizm tartışmasında önemli bir konumda olan bu kadın yazarlar, özellikle kadın bedeninden uzaklaştırıldığı iddiasından hareketle, Batı düşüncesi ve kültürünü eleştirmişlerdir. Feminizmin, bu yazarlarla bağlantısı sorunlu olarak değerlendirilebilir. Bunun nedeni Haraway'e benzer biçimde, 'kadınlık' durumunun bir kurgu olduğu iddiasında olmalarından kaynaklanmaktadır.

[186] K. Peiss, "Feminism and the History of Face", *The Social And Political Body,* Ed. T. R. Schatzki, W. Natter, The Guilford Press, London, 1996, s.161-180
[187] *A.g.e.*, s. 175-176

ÖZNEYE KARŞI BEDEN

Héléne Cixous, Luce Irigaray ve Julia Kristeva kadın, beden ve yazı arasında düşündükleri bir ilişkiden hareketle feminist yaklaşımda yeni bir boyutu ortaya çıkarmışlardır. Kadının 'ötekiliği', burada bir dezavantajdan avantaja ve kadın mücadelesiyse erkekle eşit haklara sahip olmak ya da 'öteki' olmaktan 'aynı' olmaya doğru bir mücadeleden farklı bir noktaya doğru yönelir.

Post-modernist feminist, Fransız ya da yapısalcılık-sonrası feminist olarak, feminist akımlar içinde farklı adlarla anılan bu yazarların,[188] feminizmle ilişkisi de ayrı bir sorunsal olarak nitelenir.[189] Batı düşüncesinin, fallosentrik (phallocentric), sözmerkezci (logocentric) ve ikisinin bir araya gelerek telaffuz edildiği biçimiyle fallogosentrik olduğu iddiası, bu üç yazarın ortak noktalarıdır ve onlar bu düşünce yapısının eleştirisine girişirler.

Bu yazarları, yapısalcılık-sonrası yazarlar olarak değerlendireceğiz. Bu ismi seçmemiz basit bir sınıflandırma yapma gereği duymamızdan çok, bu yazarların keskin bir biçimde yaptıkları yapısalcılık karşıtı eleştiriden kaynaklanmaktadır. Bu kadın yazarların getirdikleri 'özne' ve 'sembolik düzen' eleştirisini anlamak için, yapısalcılığın ana temasını ortaya koymak durumundayız. Bu amaçla, C. Lévi-Strauss'un antropolojisi ve Lacan'nın psikanalitik yaklaşımı ele alınacaktır. Yapısalcı çözümlemenin, bizi özellikle yapısalcılık-sonrası kadın yazarlara da bağlayacak iki kaynağı ele alınacaktır. Bunlar Saussure'ün dil anlayışı ve Freud'un psikanalitik yaklaşımıdır.

Yapısalcılığın C. Lévi-Strauss ve J. Lacan çerçevesinde özellikleri ortaya koyulacaktır. Bunu, yapısalcılık sonrası kadın ya-

[188] R. Tong, *Feminist Thought*, s.217

[189] Örneğin, H. Cixous 'feminism' etiketini reddedişi için, bkz., T. Moi, *Sexual/Textual Politics: Feminist Literary Teory*, s.103. Ayrıca bu üç yazarın konumlarının, feminizmle sorunlu bağlantısının ele alınışı için, bkz., R. Tong, *Feminist Thought*, s.217

zarların tartışılması izleyecektir.

'Dil' ve 'Bilinçaltı'

Yapısalcılık ve Saussurecü dilbilim arasında direkt bir ilişki kurulması yoluyla birinci bağlantı bize kendini gösterir. Dilbilimci, F. de Saussure XX. yüzyılın başında etkisi sadece dilbilim çerçevesinde kalmayacak bir boyutta yeni bir dilbilim yaklaşımı ortaya koymuştur. Bu yeniliği, dil/söz, gösteren/gösterilen ve artzamanlılık/ eşzamanlılık arasındaki ayrımlardan yola çıkarak ele alacağız. Bu ayrımlar, gerek Lévi-Strauss gerekse Lacan'nın analizinde etkin bir rol oynamaktadır. Genellikle yapısalcılık tartışmasını Saussure'den başlatma eğilimi vardır.[190]

Saussure, dil ve söz (parole) olarak, insan konuşmasının bütününü ya da dilyetisini iki ayrı parçaya ayırır.[191] Dil, bireyin dışında kalan ve onun etkisi altında olmayan, varlığını toplumsal bir sözleşmeye borçlu olan dilyetisi elemanıdır. İnsan konuşmasıyla bir ilişkisi olmadığından, konuşma yeteneğini kaybeden bir

[190] Yapısalcılık tartışmasını, daha erken dönemden başlatan yaklaşımlarda vardır. Örneğin. T. Bottomore ve R. Nispet, yapısalcılığın başlangıcı olarak Platon'un idealar doktrinini gösterirler. (T. Bottomore ve R. Nisbet, "Yapısalcılık", Çev: B. Toprak, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi,* Ed. T. Bottomore ve R. Nisbet, Verso Yayınları, 1990, s.572.) Burada bizim aldığımız şekliyle yapısalcılığı ele alma eğiliminin ağırlıkta olduğunu söyleyebiliriz. (Örneğin, bkz., J.Derrida, "Letter to a Japanese Friend", *Derrida and Differance,* Ed. D. Wood, R. Bernasconi, Parousia Press, Coventry,1985, s.3-4.) M. Frank, 'yapı' kavramının ilk modern kullanımının Alman romantizminde olduğunu söylemekle birlikte, yapısalcılıkla ilişkili tartışmayı, Saussure'den başlatır. (Bkz., M. Frank, *What Is Neostructuralism,* University of Minnesota Press, Minneapolis, 1989, s.8.) F. Jameson'da yapısalcılık ve Saussurecü dilbilim arasında direkt ilişkiye dikkat çeker. (F. Jameson, The *Prison-House of Language,* Princtone University Press, New Jersey, 1972, s.101.) A. Akay, yapısalcılığın başlangıcı olarak, Roma arkaik üçlüsü, Jupiter/Mars/Oirinus'tan hareketle diğer Hint-Avrupa topluluklarında bunların araştırmasını yapan, G. Dumézil'i vermekle birlikte yapısalcılık dendiğinde akla ilk gelenlerin, C. Lévi-Strauss'un antropolojik yaklaşımı, Lacan'ın psikanalitik yaklaşımı ve L.Althusser'in marksizmi olduğunu belirtir. Bunların ortak özelliği olarak 'bilinçsiz yapı' kavramını ele alan A. Akay, bunun temeline de dilbilimsel 'yapı' kavramını yerleştirir. (A. Akay, *Tekil Düşünce,* Afa Yayınları, 1991, s.33-36)

[191] Bu ayrım etkisi gerek sonraki dilbilimcilerde, gerekse de göstergebilimcilerde kendisini göstermiştir. Örneğin, R. Jakobson kod/mesaj, L. Hjelmsev şema/kullanım, R. Barthes Dil/yazı(écriture) ayrımını yaparlar. (Bkz., J. Culler, "Yapısalcılığın Dilbilimsel Temelleri", Çev: V. Kılıç, *Dilbilim Seçkisi,* Ed. D. Aksan, T.D.K. Yayınları, 1982, s.56)

kişi bile onu yitirmez. Bu ayrımda söz, konuşma edimine denk düşen, bireysel bir gerçekletmedir.[192] Dilyetisinden sözü çıkardığımızda karşımıza dil çıkacaktır.[193]

Gösteren ve gösterilen, Saussure'ün ikinci kavram çiftini oluşturur. Bu ikilinin toplamı göstergeyle, kendi dışında başka bir nesne, olgu ya da varlık belirten öğeye denk düşer.[194] Dil göstergesi bir kavramla bir işitim imgesini birleştirir. Burada Saussure'ün kullandığı işitim imgesi, sadece fiziksel nitelikteki ses değildir. Bu, sesin 'duyarlılığımızın tanıklığı yoluyla' bizde oluşturduğu tasarım, 'sesin anlıksal izidir', duyumsaldır ve kavramın, gösterilenin 'karşıtı olarak ele alındığında anlaşılır'.[195]

Artzamanlılık ve eşzamanlılık, Saussure'ün önemli yöntemsel bir ayrımını oluşturur. O, dili, hem tarihsel hem de evrimsel bir süreç olarak değerlendirmesinden dolayı, bu ayrımı bir araştırma yöntemi boyutu olarak ortaya atmıştır. Herhangi bir anda konuşulan dil, tarihsel birçok sürecin sonucudur. Artzamanlılıkla eşzamanlılık arasındaki ayrımı, Saussure, bir nesne ve onun izdüşümü arasındaki farka benzetir. 'Dil durumu, tarihsel gerçeğin anlık bir izdüşümüdür'.[196] Artzamanlıya karşı eşzamanlı bakış üstün bir konumdadır.[197]

Artzamanlı bakış Saussure'e göre, dilin kendisini değil de ancak onu değiştiren olaylar dizisini anlar. Eşzamanlılık ise dilin kendisini anlamaya doğru araştırmacıyı götürecektir. Saussure'ün ayrımları, yapısalcılığın topluma ve özneye bakışında etkin analitik araçlar ve yöntemsel bir kaynak oluşturmaktadır. Çok önemli başka bir etki olarak S. Freud'un adının anılması gerekmektedir. Freud, Saussure'ün dil kavramına benzer bir nitelikte olduğunu söyleyebileceğimiz, bilinçdışı kavramını yüzyılın başında ortaya atmıştır. Bilinçdışı, gizil (latent) olma ve bilinçli olabil-

[192] F. de Saussure, *Dilbilim Dersleri*, Cilt: I, II, Çev: B. Vardar, T. D. K. Yayınları, Ankara, 1976, s.17

[193] R. Barthes, *Göstergebilim Serüveni*, Çev: M. Rifat, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1993, s.26

[194] B. Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, T. D. K. Yayınları, Ankara, 1982, s.52

[195] F. de Saussure, *Dilbilim Dersleri*, s.60

[196] *A.g.e.*, s.80

[197] *A.g.e.*, s.83

me kapasitesiyle örtüşür.[198] Ruhsal bir süreç ve bir bütün olan, bilinçdışı, karşıt çiftlerin parçalanması yoluyla, bilinçte ortaya çıkar.[199] İkinci önemli tartışması ise oeidipus kompleksidir. Bu kompleks nedeniyle, kız ve erkek çocuğun kimlik oluşumu farklı yönde gelişecektir. Psiko-seksüel dramada oeidipus kompleksinin, hadım olma korkusu (castration anxiety) ve penise gıpta (penis envy) kavramlarıyla bağlantılı olarak merkezi bir konumda yer aldığı ve bu dramayı belirlediği, Freud tarafından düşünülmüştür.

Freud'un psiko-seksüel dramasında kız ve erkek çocuğun kimliklenme süreci farklı biçimde gelişir. Kız çocuğu kadın kimliğini, annesi gibi hadım olduğunun farkına vararak kazanır. Buradan başlayarak temel sevgi nesnesi olan anneden iğrenerek, arzunun babaya yönlenmesi gerçekleşecektir. Kız çocuğu, 'penisinin olmadığını bilir ve ona sahip olmak ister'.[200] Bunun sonucunda birgün ona sahip olup, erkek gibi olabilmek umuduyla, erkeklik kompleksine ya da aşağılık kompleksine sahip olacaktır.[201] Anatomisi nedeniyle kız çocuğun babanın iktidarına sahip olamayacak olması, heteroseksüel kimliğinin belirleyicisidir. Freud iki cins arasındaki farkın nedenini, anatominin bir sonucu olarak değerlendirmektedir. Erkekte ocidipus komleksi, 'hadım olma korkusu nedeniyle parçalara ayrılır'.[202]

Oysa kız çocukta, bu kompleksin çözümü için 'gerekli motif eksik olduğundan', erkekle aynı kaderi paylaşmayacaktır. Bu kompleks, kız çocuk tarafından ya bastırma yoluyla yavaşça terk edilecek ya da kadının ilerki ruhsal yaşamında kendini göstere-

[198] S. Freud, *The Ego And The Id*, Çev:J. Riviere, W. W. Norton And Company, New York, 1989, s.4

[199] Freud, annenin (sevgi nesnesi) erkek bilinci tarafından bir saflık birimi olarak düşünüldüğünü, dışarıdan gelebilecek, anneyi sorgulayacak fikirlerin saldırgan olarak değerlendirileceğini vurgular. Anne kompleksinin bir derivasyonu, türevi olarak, erkek sevgi nesnesi, olarak fahişeye yönelecektir. Bu, saf birim olan anne yerine, tam karşıtı fahişeyi koymayı, bilinçaltındakinin karşıt parçalar olarak bölünmesi sonucu bilince çıkmasına örnek olarak verir. S. Freud, *On Sexuality: Three Essays On Sexuality And Other Works,* Ed. ve Çev. J. Strachey, A. Richards, Penguin, London, 1991 (1977), s.236-237

[200] *A.g.e.*, s.335

[201] *A.g.e.*, s.336

[202] *A.g.e.*, s.341

cektir.[203] Freud buradan hareketle, daha ileriye giderek erkek ve kadının ahlak anlayışlarının farklı olduğunu söylemektedir. Kadın Freud'a göre, super-ego biçimlenmesindeki farklılığı nedeniyle, 'daha az hakkaniyetli', kararlarında 'daha fazla duygularını öne çıkaran' ve 'hukuk anlayışı daha az gelişmiş' bir yapıya sahiptir. Freud, erkeğin de ideal erkek formundan her zaman uzak olduğunu söyleyerek, kadınlar için yaptığı yorumu hafifletmeye çalışır. Sonuçta, 'saf erkeklik ve kadınlık, kesin olmayan bir özün teorik kurgusu olarak' kalacaktır.

Freud'un yaklaşımına göre, erkeklik ve kadınlık kimliğinin tüm yönleri, anatomik farktan kaynaklanarak, psiko-seksüel drama içinde belirlenmektedir. Toplumsal yapı içinde, Freud'un evrensel olarak kabul ettiği oedipal üçgen ve ensest yasağı sayesinde, psiko-seksüel gelişim garanti altına alınacaktır. Freud'un yaklaşımı, özellikle, feministler tarafından tarihsel ve özgün toplumsal-kültürel koşulları dikkate alınmamakla eleştirilir.[204]

Lévi-Strauss ve Jacques Lacan:Sembolik Düzenin Yapısı

C. Lévi-Strauss, Freud'un hareket ettiği noktaya benzer bir noktadan insan aklının yapısını, insanın sosyal ve kültürel yaşamının biliçaltını ve evrensel kurallarını ortaya çıkarmak istemektedir. Freud'un rüyaları, onda söylemlere dönüşür. Lévi-Strauss'a göre yapısalcılık, değişmez olanın ya da yüzeysel farklılıklar arasındaki değişmeyen öğenin araştırılması olup, 'doğa bilimlerinin her zaman yapa geldiğinin belirsiz ve soluk bir taklidinden başka bir şey değildir'.[205] Lévi-Strauss bilimin işleme yolunun ya indirgemeci ya da yapısalcı olabileceğini iddia etmektedir. Bilim bir düzeyde ki karmaşık görüngüleri, başka bir düzeyde basitlerine indirgeyebiliyorsa indirgemeci olacaktır. Eğer bu yapılamıyorsa, görüngüler başka bir düzeyde basit olanlara indirgenemiyorsa, yapısalcı olacak ve bu karmaşık görüngülerin arasındaki bağlantıyı ve bunların nasıl bir sistem oluşturduklarını ortaya çıkaracaktır. 'Dilbilim, antropoloji ve başka alanlarda' ya-

[203] *A.g.e.*, s.342

[204] C. Weedon, *Feminist Practice And Poststructuralist Teory,* s.50

[205] C. Lévi-Strauss, *Mit ve Anlam,* Çev:Ş. Süer, S, Erkanlı, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1986, s.21-22

pısalcı yaklaşımın yapmak istediği budur.[206]

Anlam sorusu bir kenara bırakılarak, düzenin ne olduğunun araştırılması, yapısalcı yöntemin temel hedefidir. Çünkü düzen olmayınca, anlam da olmayacaktır.[207] Yapısalcılığın temel hedefi, 'sözlerin kaynaklandığı ve üretilebilecekleri dili kavramak ve denetim altına almaktır'.[208] Hedeflenen, bu dilin ve dolayısıyla aklın işleyişinin temel ve evrensel yapısının düzeni ortaya çıkarılmak suretiyle, tüm toplumsal kültürel kurumların ve geleneklerin altında yatan değişmeyen şeyin keşfedilmesidir. Bu, bütün tarihsel dönem ve farklı toplumsal-kültürel oluşumların altında yatan tek bir işleyiş mantığı olduğunu düşünmek demektir. Burada bu işleyiş mantığı, aklın işleyiş mantığı olarak düşünülür ve 'içeriğin üzerine, biçimler kurmak' diye tanımlanır.[209]

Bu işleyiş hem Saussure'ün tanımladığı dilin işleyişini, hem de bilinçdışının işleyişini andırmaktadır. Gizildir, ama aynı zamanda çeşitli biçimlerde yüzeye çıkacaktır. Aynı Freud'un bilinçdışının, rüyalardaki sembollerin vasıtasıyla anlaşılacağını iddiası ve Saussure'ün sözün, dilin yapısını anlamak için kullanılması önerisine benzer bir biçimde, Lévi-Strauss söylenler vasıtasıyla toplumsal biliçaltına inmeye ve aklın evrensel yapısını ortaya çıkarmak ister.

Söylen, yapısalcı göstergebilimci R. Barthes tarafından bir söz, ama kavramdan, nesneden ve düşünden farklı, bir bilişim dizgesi, bir bildiri olarak tanımlanır; 'bir biçimdir.'[210] Söylen, 'göstereni bulanık bir biçimde karşımıza çıkar'. 'Hem anlam hem de biçim, hem dolu hem de boştur.'[211]

Bu karmaşık görüntü içindeki söylenlerin içeriği rastlantısalsa, dünya yüzeyindeki söylenler nasıl benzer nitelikler içerecektir? Bu sorunun yanıtını C. Lévi-Strauss, dilbilimin, sesler ve anlamla-

[206] *A.g.e.*, s.22

[207] *A.g.e.*, s.24. (Ayrıca bkz., C. Lévi-Strauss, *Tristes Tropique*, Çev: J. Russell, Atheneum, New York, 1972, s.59)

[208] R. Barthes, *Anlatıların Yapısal Çözümlemesine Giriş*, Çev: M. Rifat, S. Rifat, Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1988, s.9

[209] C. Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, Basic Books, New York, 1963, s.21

[210] R. Barthes, *Çağdaş Söylenler*, Çev: T. Yücel, Hürriyet Yayınları, İstanbul, 1990, s.155

[211] *A.g.e.*, s.155-161

rın arasındaki ilişkiye bakan yaklaşımından, 'seslerin kendilerine değil de kombinasyonlarına' yönelerek verdiğini söyler.[212] Binlerce söylenin, toplumsal kurum, kural ve geleneklerin ortak bir noktası bulunup, bu noktadan hareket ederek temel yapı ortaya çıkarılıp, yapısalcı bir toplum analizi ortaya konmuş olacaktır.[213]

Hayvanın doğal dünyası ve insanın kültürü arasında temel bir kopukluk olduğu düşüncesinden yola çıkan antropologlar, özellikle ensest tabu ile ilişkili bitmez tükenmez bir tartışmanın içine sürüklenmiştir. Kültürün nerede olduğu sorusuna yanıt olarak Lévi-Strauss şunu verir; 'nerede bir kural varsa orada kültürel aşamaya ulaşıldığını biliyoruz'. Evrensel kurallara doğa bağlamında ulaşmak ne kadar kolaysa, insanı doğadan farklılaştıran, kurumlar, teknoloji, gelenekler açısından bakıldığında değişmez bir kural ya da her zaman, her yerde değişmeden varolanı bulmak o kadar güçtür.

Lévi-Strauss evrensel kuralı toplumların hepsinde gözlenen ensest tabuda bulur. Ensest, Lévi-Strauss'a göre, 'tüm diğer toplumsal kuralların üstünde bir kuraldır' ve evrensel bir karakter içerir.[214] Bu kural yakın akrabalar arası, ki bu yakınlık topluluktan topluluğa değişir, cinsel ilişkiyi yasaklar. Burada Lévi-Strauss'un hareket noktası açıklık kazanmıştır artık. Bu hareket noktası, aile biriminden değil, evrensel varsaydığı ensest tabudan kaynaklanacaktır.

Bu noktada Lévi-Strauss, kendi ile işlevselci İngiliz antropolojisi arasına bir mesafe koymuş olur. Örneğin, Henry Morgan'da ilkellerin akrabalık sistemlerini inceleyip, toplumun evri-

[212] C. Lévi-Strauss, "The Structural Study of Myth", *Social Theory: The Multicultural and Classic Readings,* Ed. C. Lemert, Westview Press, Boulder, 1993, s. 336

[213] R. Barthes, yapısalcılığın tümden-gelimci analizi seçmesinin nedenini, sonsuz sayıdaki söylenlerin tüme-varımsal bir yöntemle ele alınmasın mümkün olamayacağına bağlar. Bkz., R. Barthes, *Göstergebilim Serüveni,* s.10-11

[214] C. Lévi-Strauss, *The Elementary Structures Of Kinship,* Çev: J. H. Bell ve J. R. von Sturmer, Social Science Paperbacks ve Eyre and Spottiswoods, London, 1972, s.9. Freud'da toplumun kendini enseste, tehlikeye karşı savunması gerektiğini vurgular. Ona göre bu kural insanlığın tarih boyunca kendine malettiği ve bir süre sonra kalıtımsallaşan bir normudur. Genç erkek, delikanlı yaşı ilerledikçe evden uzaklaşma eğilimi içine girer, bunun nedenini enseste bağlar. Bkz., Freud, *On Sexuality:...,* s. 148

min evrensel kurallarını bulduğunu düşünmüştür.[215] Oysa, Lévi-Strauss'un başlangıç noktası, Morgan'nın hareket ettiği noktadan farklıdır. Burada ensest tabusu, doğadan kültüre geçiş sürecini açıklamak için kullanılmaktadır.[216]

Burada feminist yazarlar tarafından tartışılan ne egzogaminin nasıl ortaya çıktığı, ne de evrensel bir kural olarak ensesti Lévi-Strauss'un nasıl ortaya koyduğudur. Ama feminist yazarlarca tartışılan kadın değişimi, kadının bedenin karşılıklı mübadelesi ve bedenin üzerindeki hakların değişimidir. Bu değişimde kadın sadece bir nesne ve pasifliğin temsilidir. Feministler, bu düşünüş tarzını eleştirmektedirler.

Lévi-Strauss'un, Saussure'ün dilbilimsel yöntemini uygulayarak, toplumlarının bilinçaltını ve aklın temel yapısını bulmak için yaptığı çözümlemeye benzer bir yaklaşımı, Lacan da sergiler. Lacan bireyin biliçaltından başlar ve analizi daha ileriye taşıyarak tüm sosyo-kültürel oluşumların bilinçdışının psikanalizini yapar.[217] Her ikisi için de temelde ortak bir özellik olarak söyleyebileceğimiz şey, dili, Saussurecü bir anlayışla, bağımsız bir birim olarak düşünüyor olmalarıdır. Lacan'ın psikanalitik yaklaşımının, iki kaynağı vardır bunlardan ilki yapısalcı-dilbilim, diğeri de en temelde yatan Freudcu görüştür.[218]

[215] Morgan akrabalık sistemleştirmesi olarak insan toplumlarını iki gruba ayırır. Bu tartışma için ve Morgan eleştirisi için, bkz., N. Saran, *Antropoloji*, İnkilap Kitabevi, İstanbul,1993, s.182-5

[216] C. Lévi-Strauss, *The Elementary Structures Of Kinship*, s.52

[217] Hem kişisel hem de kültürel düzeydeki mitleri içinde kullanılan sembollerin çözümlemesindeki benzerlik, bazı Lacan ve Lévi-Strauss'un kuramlarını benimseyenleri beraber çalışmaya yöneltmiştir. (Bkz., E. Kurzweil, *The Age of Structuralism: Lévi-Strauss To Foucault,* Columbia University Press, New York, 1980, s.146)

[218] Lacan, de Saussure ve R. Jakobson gibi dilbilimcilere 'dil' ve 'gösterge' kavramlarının ele alınışında sık sık göndermede bulunur. Ayrıca, bu yazarların önemi ve etkisini vurguladığı yer olarak, örneğin bkz., J. Lacan, *Écrits: A Selection,* Çev: A. Sheridan, Routledge, 1997(1977), s.298. Ama Lacan'ın psikanalitik kuramının kaçınılmaz kaynağı Freud olarak gösterilmek durumundadır. Lacan bir anlamda Freud'un yeniden okunmasını gerçekleştirmek için yola çıkar. Bu okuma, Freud'tan uzaklaşma eğilimi içinde olduğunu düşündüğü, özellikle Amerikan geleneğiyle arasına mesafe koymaya, daha da ileri giderek ulusal ve uluslararası psikanalitik örgütlenmelerden ayrılmasına değin uzanır. Bu tartışma için, bkz., E. Kurzweil, *The Age Of Structuralism:...*, s. 136-139

Burada Lacan'nın öznenin kuruluşu üzerine geliştirdiği düşünce çerçevesi, hayali, sembolik (ve gerçek) ayrımlarını ortaya koyuşu vasıtasıyla ele alınacaktır. Lacan, kimlik oluşumunu kurguladığı psiko-seksüel drama içinde anlatır. Bu drama üç aşamadan oluşmaktadır. Bunlardan ilki pre-oedipal aşamadır. Bu, hayaliye (imaginary) denk düşer ve sembolik düzenin karşı-tezini oluşturur. Bu aşamada bebek (infant/enfant /konuşamayan), sevgi nesnesi annesiyle kendisi arasında hiçbir ayrım yapamaz. Kendi bedeninin bitip annesinin bedeninin başladığı noktayı ayırt edemez ve 'beni' (kendini) tanımlayamaz.[219]Bu aşamada 'ne fark ne de eksiklik' vardır.[220] Bu aşamaya gelene kadar bebekte cinsiyet kimliği yoktur.

Bundan sonraki aşama, Lacan'ın 'Ayna Aşaması Teorisi'ni kurduğu düzeydir. Bebeğin yaşamının ilk altı ayından itibaren ayna aşaması başlar. Ayna aşamasında bebek, 'beyin motor işlevlerini yerine getirmeye başlamadığından yürüyemez, bir şeye tutunarak ya da anne kucağında aynadaki görüntüsüyle karşılaşır'.[221] Hayali aşamada, bir bütünlük olarak varolduğunu sanan bebeğin kimliklenmesi başlayacaktır. Lacan ayna aşmasının 'yalnızca bir kimliklenme (identification) aşaması' olarak anlaşılması gerektiğini vurgulamaktadır.[222]

Ayna aşaması bebeğin, cinsel kimliğini kazanacağı ve dili kullanmak yolu ile sembolik düzene adım atacağı aşamadır. Ama bu aşama da hayalinin içinde anlaşılır. Aynaya bakan çocuk, imajı ve kendi arasındaki ayrımı fark eder, hayaliden sembolik düzene doğru geçecektir. Çocuk, aynada yansıyanın kendi olduğunu farkeder. 'Bir olmak için iki olur'. Bu aşamadaki, kendini aynada görmeye gelme, etkisini ilerde de gösterecek ve özne hep

[219] Burada "ben" olarak kullandığımız terim "ego" değildir. Lacan'ın bu terimine ingilizceye farklı kitaplarda farklı terimler karşılık olarak kullanılmış: I:ben İngilizce birinci tekil şahıs, subject-özne, self-kendi. Fazla değişiklik yapmamak kaydıyla metnin devamlılığını bozmadan bu üç terimi aynı düzlemde kullanmaya çalışacağım. Ego, ben olarak Türkçe'ye çevrilmekle birlikte, ego olarak ta kullanıldığından bu metinde ego olarak geçecektir.

[220] T. Moi, *Sexual/Textual Politics:...*, s. 98

[221] J. Lacan, *Écrits: A Selection*, s.1-2

[222] *A.g.e.*, s.2

kendini 'Öteki'ndeki yansıması yoluyla bulmak isteyecektir.[223]

Lacan 'öteki' kavramını biri küçük harfle, diğeri ise büyük harfle başlayan iki ayrı biçimde kullanmaktadır. Bunlardan ikincisi, Öteki, evrensel gösterendir. Konuşan özne Lacan'a göre, Ötekinin içinde konuşur.[224] Buna açıklık getirmek amacıyla ayna aşamasının, oedipal ve hadım olma komplekslerinin çözülmelerinin gerçekleştiği aşama olduğunu vurgulamamız gerekmektedir. Aynanın karşısında erkek çocuğun oedipal ve hadım olma kompleksleri çözülecektir. Erkek Lacan'a göre, 'Babanın Kanununu' kabul eder, bu gerçek baba değil, ölü olan, oeidipus söylenindeki, katledilen babadır.[225] Ama kız çocuğunun durumu anatomik farktan dolayı farklı bir doğultuda gelişir. Ayna karşısında, eksikliği farkeder. Penisinin olmayışı, onun bu kompleksleri aşmasına engel teşkil edecektir.[226]

Kadın, dilin içine doğamayacaktır. Lacan fallus'u evrensel ve aşkın gösteren olarak kurgular.[227] Burada fallus, penis değildir. Aşkın gösteren, Fallus, ölen babanın eksikliğini temsil etmektedir: Ötekinin ta kendisidir. Lacan'ın iddiası gerçeğin, sembolik olan tarafından kurulduğudur:

"Şeylerin dünyasını yaratan, kelimelerin dünyasıdır..."[228]

Lacan sembolik olanı, hayalin ve gerçeğin üstünde bir konuma yerleştirir. İnsan topluluklarında, biraradalığı sağlayanın akrabalık bağları ve terimleri olduğunu vurguladıktan sonra, bu aynen dilin işleyişine benzetilir, matrimonyal yakınlık nedeniyle, kadın ve hediye alışverişinin yapıldığını vurgular.

Lacan bu yapıtında, genelleşmiş ya da kısıtlanmış alışveriş tarafından belirlenen bir harmoni ya da çatışmanın toplumların bilinçdışını, özgün sembolizmin temelini oluşturduğunu vurgu-

[223] R. Tong, *Feminist Tougth,* s.221

[224] J. Lacan, *Écrits: A Selection*, s.285

[225] *A.g.e.*, s.199

[226] Kadının Oedipus ve hadımlık kompleksleri çerçevesinde nasıl ele alındığı yer olarak, bkz., *a.g.e.*, s, 281-282. Burada, (a) Lacan, kız çocuğun kendini hadım olmuş zannettiğinden söz eder. Hadım edenin ilk olarak annesi olduğunu ve sonra babası olduğunu düşünür. (b) Fallusun sahibini, her iki cinste anne olarak görür, fallik anne olarak. (c) Anneninde hadım olduğu fark edilecektir. Kız çocuğu babaya yönelir...

[227] Lacan bunun matematiksel formülleştirilmesine dahi girmiştir. *A.g.e.*, s.200

[228] *A.g.e.*, s.65

lar.[229] 'İlk Kanun', ensest tabu ve oeidipus kompleksi, aynı Lévi-Strauss'ta olduğu gibi, toplumsal ve bireysel bilinçaltının merkezine Lacan tarafından da oturtulmuş olur.[230]

Bu işleyiş, bireysel düzeyde de aynı seyri izleyecektir. Çünkü dilin işleyişi de buna benzer. Dilin işlevi, 'bilgilendirmek değil, hatırlatmaktır.'[231] Lacan'a göre "insan konuşur, çünkü sembol onu insan yapmıştır."[232] Özne konuşmanın içinde ötekinin tepkisini bekler. Özneyi kuran, onun sorusudur: Özne ötekini bulmak için, ötekinin adını söyler ve ötekinin yanıtıyla kimliklenecektir. Özne dilin içinde kimlik kazanmak için, dilin içinde, nesne gibi, kaybolur.[233] Üçüncü aşama, oedipal aşamadır. Babanın keşfiyle anneden uzaklaşılır. Çocuk, dile ve/veya sembolik düzene doğar. Ama kız çocuğu sembolik düzenin içinde yer alamayacaktır.

Kültürü, dil gibi incelemenin mümkün olduğuna inanan yapısalcı sosyalbilim yaklaşımı, bir kültür teorisi olarak ortaya çıkar. Belki ilk bakışta bilgi sosyolojisi alanında bir 'Kopernik Devrimini' andırsa da böyle olmadığı açıktır.[234] Bir anlamda öznel ve toplumsal tüm bilginin göstereni olma iddiası, ancak onun terimlerini kabul ettiğimiz anda doğrulanabilir. Ensest tabunun evrenselliği kabul edilmelidir: Bu antropologlar tarafından yoğun biçimde tartışılmıştır.[235] Özneyi kuran, 'varlığın ve bilincin merkezinde duran, kayıptan kaynaklanan bir eksiklik duygusudur.'[236] Bu eksikliğin yerine sürekli başka nesneler ikame edilmeye çalışılacaktır. Her zaman özne, sözünün yaratıcısı, yazarı olarak kendini düşünecektir, ama sözün yazarı o, büyük harfle yazılan Öteki, Fallus, evrensel gösterendir ve bu, sürekli ulaşılmak istenen bir hedef olarak kalacaktır.

---

[229] *A.g.e.*, s.66 Bu çerçevede Lacan, Lévi-Strauss'un akrabalık terimleri halkındaki düşüncelerini kullanır.

[230] *A.g.e.*, s.66

[231] *A.g.e.*, s.86

[232] *A.g.e.*, s.65

[233] *A.g.e.*, s.86

[234] S. Hall, "The Hinterland of Science: Ideology and the "Sociology of Knowledge", *On Ideology*, Ed. G. McLennan(ve diğerleri), Russell Press, 1977, s.26

[235] E. Leach, *Lévi-Strauss*, Çev: A. Ortaç, Afa Yayınları, İstanbul, 1985, s.111-112

[236] R. Sullivan, "Ellie, Seeking the Third Terın: Desire, The Phallus, and the Maternality of Language", *Feminism And Psychoanalysis*, Ed. R. Feldstein, J. Roof, Cornell University Press, London-Ithaca, 1989, s.42

Bedeni Yazmak: Yapısalcılık Sonrası Feministler

Yapısalcılık sonrası kadın yazarların eleştirisi de bir anlamda bu noktadan başlamaktadır. Bu aynaya bakış ve farkedilen eksiklik, kadının sembolik düzendeki sorunlu varoluşunun ya da bir anlamda hiç varolamayışının temel kaynağıdır. Bu bölümünde şu andan tartışmaya başlayacağımız üç kadın yazar, yapısalcı söyleme ağır eleştiri getirmektedirler.

Sadece yapısalcılık değil tüm Batı düşüncesi fallus-merkezci ve logos-merkezcidir. Bu yazarların hedefi bedeni öne çıkararak, fallogosentrik Batı düşüncesini eleştirmektir. Bu yazarlar, tüm eşitlik arayışı içindeki feminist eğilimleri, eşitlik düşüncesi bu felsefenin içinden üretildiğinden kabul etmeyeceklerdir. Baskıcı, fallogosentrik Batı düşüncesi ve 'Batılı beyaz, yöneten sınıftan olan erkek' tüm dünyanın merkezinde kendinin olduğunu zannetmektedir.[237] Héléne Cixous psikanalize, cinsiyet farklarını anatomiye bağlamasından dolayı eleştirmektedir.[238]

Héléne Cixous: Kadın/beden/yazı

Cixous kadını yazıya, kendi yazısına çağırır; 'kadın yazmalıdır, bedenleri gibi, şiddetle uzaklaştırıldıkları yazıya kendini taşımalıdır.'[239] Kadına doğru yazdığını, kadın dediğinde erkekle geleneksel mücadelesi içinde kadından bahsettiğini söyler. O kadın ki, 'kadınları kendi duyularına, tarihteki anlamına getirecek', evrensel öznedir.

Kadın dediğinde Cixous, özellikle sanatın, resmin, yazının ve fantazi akımlarının mükemmelliğinden bahsettiğini vurgular. Kadına doğru şu çağrıyı yapar:

---

[237] A. R. Jones, "Wrighting the Body: Toward an Understanding of l'Ecriture Fémine", *Feminism: An Anthology Of Literary Theory And Criticism*, Ed. R.R. Warhol, D.P. Herndl, Rutgers University Press, New Jersey, 1991, s.357-358 (357-370)

[238] Cixous, hem psikanalizin hem de tüm kültürün zihinsel-karşıtlıklarla işlediğini vurgular. Kadının aktif/pasif karşıtlığında hep pasif olandır. H. Cixous, "La jeune Née", *New French Feminism*, Çev: A. Liddle, Ed. A. Marks, I. de Courtivron, Brighton, Harvester, 1981, s.90-91

[239] H. Cixous, "The Laugh of The Medusa", *Feminism: An Anthology Of Literary Theory And Criticism*, Ed. R.R. Warhol, D.P. Herndl, Rutgers University Press, New Jersey, 1991, s.334

"Neden yazmıyorsun? Yaz! Yazı senin için; bedenin senin onu al."[240]

Cinsel eşitsizlik kadının aleyhine işlemiştir ve erkek yazıyı kendi egemenliğine almıştır. Ama Cixous'a göre, bu eşitsizlik sadece kültürel ve tarihsel kaynaklıdır. Sadece bu bağlamda bir sınırdır. Bu sınır, kadının kendi dürtülerini keşfetmesi yoluyla, konuşmayı işgal eden erkeğin iktisadına dayalı tüm doğrudan ya da dolaylı değişim sistemlerinin dönüşmesiyle sonuçlanacaktır. Kadının libidosu, Cixous'a göre, 'bazılarının düşündüğünden çok daha fazla kökten siyasi ve sosyal değişim etkileri üretebilecek kapasitededir.'[241]

Gücü elinde tutan erkeğin sembolik düzeninin karşısında yer alan kadın, 'düzensizliğin tohumudur.' Cixous, kadının yaşamını erkeğin eksiklik bankasına yatırmamaya çağırır ve şunu söyler:

"Hiçbir şekilde öznenin kuruluşunu bastırarak tekrar tekrar sahneye koyulan drama olarak kabul etmek, babanın dinini tekrar tekrar aynı konumuna yerleştirmekle yükümlü değiliz."[242]

Kadını kendinin keşfine çağıran Cixous'a göre, 'kara kıta ne karadır ne de keşfedilemezdir'. O, kadını anlayamayan yapısalcılara ve psikanalize karşı şunu yazmaktadır:

"Onlar tek bir şey bile değiştirmediler; kendi arzularını gerçek için kuramsallaştırdılar! Bırak rahip ürpersin, onlara cinsimizi göstereceğiz."[243]

Kadın sosyal başarı peşindeki erkekten daha fazla bedendir. Cixous'a göre bundan dolayı kadın erkekten daha fazla yazıdır. Kadının bedeni aile ve eşlik çerçevesinde sürekli acı çekmiştir. Ama Cixous'un dediğine göre, artık beden cevap vermektedir:

"Hayır. Ben-kadın, Kanunu yok edeceğim. Bundan böyle patlama mümkün ve kaçınılmaz. Bırak, dilin içinde, hemen şimdi ol-

[240] *A.g.e.*, s.335
[241] *A.g.e.*, s.339
[242] *A.g.e.*, s.341
[243] Cixous'un bu yazısını İngilizce çevirisinde koyulaştırdığım kelimenin direk bir anlamı yok. cümle şu; "..., we' re going to show them our sexts." Sexts kelimesi text-metin, sex-cins, sect-mezhep kelimelerinin bozulması yoluyla üretilmiş. Ben sadece, cins kelimesini kullandım, burada mezhebimizi ve metnimizi göstereceğiz de demekte. *A.g.e.*, s.342

sun."[244]

Kadın psikanalitik kapamanın içinden kurtulmalıdır. Cixous'a göre bu döngü, zihinsel-karşıtlıklarla işleyen düşüncenin yıkılmasıyla, kırılacaktır. Gösterenin yıkılması yoluyla bu mümkün olacaktır. Cixous kadını, kadının erotizmini, evrenini ve kendi kültürünü yazmaya çağırmaktadır. Bu da bedenden başlayan bir süreçtir. Kadın yazısı, fark üzerinden gelişecek olduğundan, ucu-açık bir metinsellik ortaya çıkacak ve zihinsel-karşıtlıklarla kurulu yapının içinden gelmeyecektir.[245]

Cixous, logosentrik ve fallosentrik dayanışmanın yıkılmaya başladığı döneme girdiğimizi iddia etmektedir. Bütün tarih değişecek ve gelecek hesaplanamaz hale gelecektir. Tarihsel güçler el değiştirecek, bütün öyküler farklı dile gelmeye başlayacaktır:

"Gelecek hesaplanamayan bedenlerin olacaktır. Halen düşünülemeyen, başka bir düşünüş tüm toplumların işleyişini dönüştürecektir."[246]

Cixous gibi kadın yazısının önemini vurgulayan yazarlardan bir tanesi, Luce Irigaray'dır. Ama Irigaray, kadının yazısını kadınsallıkla birleştirerek yola çıkar.[247] Cixous'un burada konumunu tam olarak kavramak olası değildir. Bunun nedenini Cixous'un kadınsallığı, erkeklikle karşıtlık içinde kurulmuş olmasından hareket ederek, kabul etmeyecek oluşunda kavrayabiliriz.

Luce Irigaray: Kadınsı Yazı ve Bedenin Gardiyanlığı

Erkek kültürü, kadının bedenine süreklilliği için ve libidosunu doyurmak amacıyla ihtiyaç duymaktadır. Irigaray, toplumsal düzen, kültür ve psikanalizin anneyi dışladığı ve yasakladığı savından hareketle kız çocuk ve anne arasında, 'babanın yasakladığı' bedensel temasın tekrar kurulmasının gerektiğini vurgular.[248] Iriga-

[244] *A.g.e.*, s.343, Bu 'K'anun, Lacan'ın öznenin kuruluşunda temel rol oynayan babanın kanunudur. Bu kanun bozulduğunda, tüm anlamlandırma sistemi ve sembolik düzen yıkılacaktır.

[245] Cixous'a göre, cinsel özgürleşme ve bedenlere olan ilişki farklılaştığında, eski farklar mantığı ortadan kalkacaktır. H. Cixous, "La Jeune Née", s. 96-97

[246] *A.g.e.*, s.93

[247] C. Weedon, *Feminist Practice & Poststructuralist Theory,* s.56

[248] L. Irigaray,"Bodily Encounter with the Mother", Çev: D. Macey, *Irigaray Reader*, Blackwell, 1991, s.39

ray, babanın katli, oeidipus söyleniyle başlayan kurgunun içinde aslında öldürülenin anne olduğunu belirtir. Anne, ne deliliğin ne de bu cinayetin bir parçasıdır. Irigaray, bu ilk cinayetle başlayan kültürde kadına ait hiç bir şey olmadığını vurgulamaktadır.[249]

Freudçu psikanalitik geleneğin iddiasının aksine kadın, Irigaray'a göre ne penise hasset eder ne de fallusa. Ama, erkek penisini bir iktidar aracı olarak kullanarak kadının doğurganlık gücü üzerinde iktidarını geliştirmiştir.[250] Irigaray'a göre, kadının konumunun farklılaşması amacıyla, anneye 'kadınlar arasında, kadınların içinde yeni bir hayat verilmelidir.' Annenin arzularının, 'babanın kanunu tarafından yok edilmesine karşı çıkmak ve ona zevk alma (jouissance), konuşma, ağlama ve kızabilme hakkı tanınmalıdır.[251]

Bunu yapabilmenin yolu olarak önerilen ise yeni kelimeler yeni cümleler bulmaktadır. Bunlar anne ve kızının bedeninin ilişkisini ortaya çıkaracak cümleler, kadının bedenini tercüme edecek kelimelerdir. Freud'un yaklaşımında, kız bebek başlangıçta küçük erkektir. Eksikliği fark eden, anneye bakan ve eksikliği onda da gören çocuk, ondan nefret eder ve anneyi reddeder. Bu red, kendi dahil olmak üzere tüm kadınların reddine doğru gider.

Çocukların fallusa sahip olmak için babaya yönelmesi, bir sonraki adımı oluşturur. Irigaray'a göre bu analiziyle Freud, 'bir bilimadamı olarak', kadına sadece bireysel tarihlere bakarak yaklaşır. 'Bu yolla babanın kanunu ve onun baskın söylemi yoluyla tekrar tekrar kadının taleplerini sessizleştirir.'[252] Kadının cinselliği hep erkek ölçüleri üzerinden kavramsallaştırılmıştır.[253]

[249] Irigaray psikanalizde, anneye olan ilişkinin, karakıtaya, belirsizliğe denk düştüğü için, delik arzusuyla özdeşleştirildiğini vurgular. Hep anneyle olan ilişki burada bastırılacaktır. Irigaray, Freud'un iddiasının aksine, tüm Batı kültürün annenin katliyle bağlantılı kurulduğunu söylemektedir. *A.g.e.*, s,35-36

[250] *A.g.e.*, s.42

[251] *A.g.e.*, s.43

[252] L. Irigaray, *The Sex Which Is Not One*, Çev: C. Porter, Cornell University Press, 1985, s. 69-70. Bilimadamı kelimesinde, adamı kısmına vurguyu ben ekliyorum, bunun nedeni bu metinde Freud'un erkek oluşuna dikkat çekilmek istenerek, İngilizce bilimadamı anlamına gelen 'scientist' yerine, 'man of science' kavramı kullanılmış ve erkekliğe vurgu yapılmış. *A.g.e.*, s. 70

[253] L. Irigaray, "The Sex Which Is Not One", *Feminism: An Anthology Of Literary Theory And Criticism*, Ed. R.R. Warhol, D.P. Herndl, Rutgers University Press, New Jersey, 1991, s.350

Erkeğin görünenin hükmüyle kurduğu ayrıncı mantık ve 'biçimin bireyselleştirilmesi', Irigaray'ya göre kadına tam anlamıyla yabancıdır. Kadın arzusunun bastırılması Antik-Yunan'dan bu yana aynı mantık içinde gelişmiştir. Bu nedenle erkekle aynı dili konuşması beklenmemelidir. Kadının, erkeğin dokunmaktan çok bakmaya dayalı (scopic) ekonomisine girmesi, onu pasif olmaya sevkeder;[254] 'o (kadın), yansımanın güzel nesnesi olur'. Irigaray'a göre kadın, eksiklik, arzu ve sunuşun sistematiği içindedir, seksüel organı 'görülecek bir şeyin olmamasının dehşetini temsil eder.'[255]

Yunan heykellerinde, 'görülecek bir şeyin olmayışı' nedeniyle kadın sunuşun sahnesinden dışlanır ve reddedilir. Bu, varlığın ve doğruluğun kadın için olmaması demektir.[256] Burada, kadının genital organı basitçe yoktur, maskelenmiştir ve kendi 'çatlağı' içine gömülmüştür.[257] Fallomorfizmin egemen uygarlığı içinde, kadının zevk alması sonsuza dek, tekrar tekrar reddedilir. 'Bir' olmak için 'iki' olan erkeğin-öznenin aksine kadın ne 'bir' ne de 'ikidir.'[258]

Öznenin teorisi erkekler tarafından yapılmıştır. Bu söylem içinde kadın olarak, ne zaman kimlik iddiasında bulunsa, söyle-

---

[254] 254 Irigaray *Speculum* adlı kitabında, erkek/kadın karşıtlığının aktif/pasif karşıtlığıyla özdeşleştirilmesini, özellikle Freud'ta elleştirir. Bu aktif/pasif karşıtlığı, cinsel ayrımın bir paradigması olarak sunulmaktadır. Bu paradigma üretici aktifliği erkeğe bağlar. Irigaray'a göre, Freud kadının aktif olan emzirmesini dikkate almamaktadır. L. Irigaray, *Speculum Of The Other Women*, Çev: G. C. Gill, Cornell University Press, New York, 1994 (İngilizce ilk basım 1985, Fransızca ilk basım 1974), s. 16-17

[255] L. Irigaray, "The Sex Which Is Not One", s.352

[256] Irigaray, anatomik olarak dezavantajını gören kız çocuğun, aslında hiç olmadığını söyler. Freud'a göre başlangıçta kız çocuk sadece küçük bir erkek çocuktan ibarettir. Sürekli olarak o eksikliği duymak ve ona sahip olmak arzusu, 'normal' kadınlık durumunun belirleyicisi olur. Kadın ve kız çocuk tarafından, görülecek bir şeyin olmaması başka bir şeyle tamamlanmak istenecektir. Ama burada kadın tarafından ve kadın için temsil edilebilecek bir ekonomiye yer yoktur: Sonuçta kadın için varlık (Being) ve gerçekte (truth) olamayacaktır. Bu tartışma için bkz., L. Irigaray, *Speculum Of The Other Women*, s.46-53

[257] L. Irigaray, "The Sex Which Is Not One", s.352

[258] Lacan'ın psiko-seksüel dramasında, aynanın karşısında ki çocuk kendi ve görüntüsüne bölünür 'bir' iken 'iki' olur. Özne hep kendini aynadakinde, yansımasında arayacaktır, başka bir deyişle ötekinde arayacaktır. Özne, özne olmayanla kendini tanımlayacaktır. Kadın görülecek birşeyin olmamasından dolayı ne bir (bütün-kendi-özne), ne de aynadaki yansıma, iki olabilir.

min nesneleştirmesine yol açacak ve kendini özneleştirecektir.[259] Özel isme, biçime ve özel anlama sahip olamaz. Irigaray, kadının hayalisine dönünce birden fazla seks organı olduğunun fark edileceğini söyler. Irigaray'a göre, yukarıda tanımlananın aksine, kadın 'çifttir', daha da fazlası, 'o çoğuldur'.[260]

Erkek, kadını öteki olarak kimliklendirdiğinden onu tam göremeyecek, tam olarak anlayamayacaktır.[261] Ötekinin (Kadının) görünmezliği, ölçülemezliği ve sonsuzluğu söz konusudur. Burada şu soru akla gelecektir, kadın nasıl kendini bu zihinsel-karşıtlıkların dışında tanımlayabilir? Bu metafizik, 'kitleyen-köstekleyen patriarkal makine', nasıl yok edilebilir?[262]

Irigaray, bir kadın sembolik ve sosyal düzeni oluşturulması için, kadının toplumsal kontratını önerir. Bu toplumsal sözleşmeyi oluşturabilmek için bir dile ihtiyaç vardır.[263] Irigaray'a göre, tüm varolan söylemsel mekanizmaların yıkılması vasıtasıyla bu dil oluşacaktır. Erkek logos'unun kurduğu, erkek özneli düşüncenin dışına çıkmak için, kadın kendi tarzını, yazısını yaratmak durumundadır.[264]

Irigaray, bu hedefleri gerçekleştirmek için kadının kendi otoerotizmine dönmesini önerir. Kadın, arzularını savunmayı öğrenmeli ve erkeğe ihtiyaç duymadan hayatını kazanmalıdır. Kadının, babanın ve kocanın arasında, evde proleter olmaktan kurtulması gereklidir. Şeylerin düzenini tersine çevirmeyi hedefleyen kadın mücadelesi ancak tarihin tekrarına neden olacak, ay-

[259] L. Irigaray, *Speculum Of The Other Women*, s.133

[260] L. Irigaray, "The Sex Which Is Not One", s.352-353

[261] L. Irigaray, *Speculum Of The Other Women*, s.362

[262] L. Irigaray, *Marine Lovers Of Friedrich Nietzsche*, Çev: G. C. Gill, Columbia University Press, New York, 1991, s.180. Irigaray, *Marine Lovers of Friedrich Nietzsche*, adlı kitabında baştan sona metafizik düşünce olan Batı düşüncesini, İsa sembolü üzerinden okumaya çalışır. Tüm Hristiyan geleneğinde, Adem'in masum oğlu, ikinci erkek çocuğu olarak tanımladığı İsa'yı, tek bedene hapsedilen aşk ve arzunun trajik kaderi olarak düşünür. (*A.g.e.*, s.178) Irigaray'a göre, etin içine hapsedilen ve orada yaşamaya devam eden İsa'nın, kendine bedende kapanması hala açıklanamamıştır. (*A.g.e.*, s.182) Hedef, 'İsacı sembolün ve geleneksel ahlakın ötesine geçmektir', bu sembolizmi deşifre etmektir. (*A.g.e.*, s.190)

[263] Irigaray'dan direkt aktaran, M. Whitford, "Rereading Irigaray", *Feminism And Psychoanalysis*, Ed. T. Brennan, Routledge, 1989, s.112

[264] L. Irigaray, *The Sex Which Is Not One*, s.79

nılığa dönülecektir. Irigaray kadının hedefinin, erkeğin yerini almak olmadığını söyler.[265] Sembolik düzen yıkılınalı ve karşıtlıklar ortadan kalkmalıdır ve Irigaray penisin sadece bir zevk aracına dönüşmesi suretiyle, fallusun gücünü yitireceğini düşünmektedir.[266]

Kadın kendi bedeninden ve arzusundan kaynaklanan yazıyla bu engeli aşabilir ve yine Irigaray'a göre, anne ve kız arasındaki ilişkinin ortaya çıkacağı, babanın dilinin yapmaya kalkıştığından farklı, bedensel temasın yerini almayan, cismani olanı örtmeyecek ve onu konuşacak kelimelerin ve dilin keşfi gerekmektedir.[267] Irigaray'a göre kadın, sessizleştirilmiş bedenlerden çıkmalıdır. Ama öte yandan, tarihsel olarak bekçisi olduğu bedenin kendinde kalmasını sağlaması gerekmektedir. Bu bekçilik onda kalmalı ve bu yolla, kendi bedeninin garantörü olmaya devam etmelidir. Irigaray kadınlara seslenerek, şöyle demektedir: 'Hadi artık sessizliğin, ölümcül sessizliğin bekçisi olmayalım.'[268] Böylece, Irigaray'a göre, 'zerafet, kelimenin arasından ve ötesinden sessizce konuşacaktır.'[269]

Julia Kristeva: Ölü Bedenden Konuşan Bedene

Ataerkil yapının içinde kavramsallaştırılan varoluşa ve düşünce tarzına en iddialı eleştirilerden bir tanesini feminist düşünür J. Kristeva getirir. Julia Kristeva, gerek Cixous, gerekse Irigaray gibi, kadının Batı kültürünün fallus ve logos merkezli yapısı içindeki konumuna karşı çıkar. Ayrıca bu yazarlara benzer şekilde, bedenden kaynaklanarak kadının konumunu dönüştürme önerisi getirir. Ötekinin, bundan dolayı kadının bedeninin, Batı kültüründe iğrenç olmakla (abject) özdeşleştiğini vurgulayan Kristeva, iğrenç olmanın öznenin karşısındaki nesnenin bir özelliği oldu-

[265] L. Irigaray, "The Sex Which Is Not One", s.356

[266] L. Irigaray. "When the goods get together", *New French Feminism,* Çev: A. Liddle, Ed. A. Marks, I. de Courtivron, Brighton, Harvester, 1981, s.107-110

[267] Kadınlar arasında kurulacak horizantal bir ilişki sayesinde, kadınlar terk edilmişlikten kurtulacaktır. M. Whitford, "Rereading Irigaray", s.109

[268] L. Irigaray, "Bodily Encounter with the Mother", s.44

[269] L. Irigaray, *Marine Lovers Of Friedrich Nietzsche,* s.190

ğunu söyler.[270]

Kristeva'a annenin bedenini, kişinin temiz ve kulanılabilir bedeninin garantisi olarak ele alır. Annenin bedenini semiyotik olanla özdeşleştiren Kristeva, ne dilbilimsel gösterge ne de sembolik düzene bağımlı olmadan, annenin bedeninin dilin ön şartını oluşturduğunu belirtir.[271]

Kristeva dili, statik bir düzen ve göstergeler sistemi olarak ele alan gerek yapısalcılık gerekse de göstergebilimci çerçevenin dışında, dile yeni bir yaklaşım önerir Buna semanaliz (semanalysis) adını verir. Semanaliz, dili bir anlamlandırma süreci olarak ele alacaktır.[272] Bu anlamlandırma sürecini tanımlamak için Laca'ın hayali/sembolik ikilisinden farklı bir çerçeve oluşturmaya gider.[273] Bu ikili semiyotik ve semboliktir.

Semiyotik ve sembolik olanın etkileşimi, Kristeva'ya göre, anlamlandırma sürecini oluşturur. Buradan hareketle Kristeva'nın çözümlemesine geçmeden belirtmeniz gereken bir başka nokta, bu semanalizin konuşan özne, aşkın egonun merkeze alındığı bir düşünceden uzaklaşmak gibi iddialı bir hedefe yöneldiğidir. Kristeva, Rus dilbilimci ve edebiyat eleştirmeni M. Bakhtin'in dialog ve karnaval kavramlarını ödünç alarak, semanalizde kullanır. Bakhtin, Saussurecü geleneğin tanımladığı dil ve yazı yaklaşımlarından daha farklı bir çözümleme biçimiyle, romana ve roman yazarının konumuna yaklaşmaktadır. Sürekli ötekine karşı aşkın olan egonun yerine başka bir şey, Bakhtin tarafından or-

---

[270] J. Kristeva, *The Powers Of Horror: An Essay On Abjection*, Çev: R. S. Roundiez, Columbia University Press, New York, 1982, s. 1-2

[271] *A.g.e.*, s.72

[272] J. Kristeva, "The System and the Speaking Subject", *The Kristeva Reader,* Ed. T. Moi, 1996(1986), s.28

[273] T. Moi, *Sexual/Texual Politics:...*, s.161

taya çıkarılmak istenmiştir.[274] Saussurecü çerçeveyi kartezyen mantığın bir ürünü olarak gören Kristeva, bu yaklaşımların sosyalliğin semiyotik mantığından habersiz olduklarını vurgular. Kristeva tüm bu yaklaşımların içinde tarihsel, konuşan öznenin hakim olduğunu ve bir aşamadan sonra bunun 'aşkın ego' olduğunun anlaşıldığını söyler.[275] Metnin ya da biçimin içinde yerleşmiş değişmez eleman olarak, bu aşkın özne merkezde durmaktadır ve Kristeva'ya göre modern dilbilimde:

"*Dilin aşkın ego dışında öznesi yoktur, ya da ondan başkasına toleransı yoktur.*"[276]

[274] Saussure'ün bir dil durumunun tarihsel gerçeğin belli bir andaki izdüşümü olacağı savı, dilbilim ve göstergebilim kuramlarında etkisini göstermiştir.(F. de Saussure, *Dilbilim Dersleri,* s.80) Örneğin R. Jakobson dil dizgesinin işlevinin, bildirişimi ve anlatımı mümkün kılmak işlevi olduğu savından hareketle, dilin belli bir amaca uygun anlatım araçları olduğunu vurgular. Dil olgusu bağlı olduğu dizge göz önüne alınarak değerlendirilmelidir. Her dilin kendi anlamlandırma niteliği vardır ve sözcük dilsel anlamlandırmanın bir sonucudur. Bu yaklaşım, sesi de anlamlandırma sürecinin bir parçası olarak değerlendirir. (R. Jakobson (ve diğerleri), *Savlar, Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları,* Ed. M. Rıfat, Yazko, İstanbul, 1982, s. 19) Ses sadece fiziksel bir eleman olmaktan çıkıp, aynı zamanda mantıksal ve sonuç itibarıyla ruhsal bir anlamlandırma elemanına dönüşür.(*A.g.e.,* s. 20) Rus biçimcileri ve Jakobson sanat yapıtını, diğer elemanları belirleyen bir eğemen öğe kavramını merkeze alarak değerlendirirler.(R. Jakobson, "Eğemen Öğe", *Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları,* Ed. M. Rıfat, Yazko, İstanbul, 1982, s. 38) Dile, dili bileşenlerine bir metin inceler gibi ayırıp inceleyerek ulaşılacağı savı, Hjelmslev' in glosomatik yaklaşımına temel oluşturur.(L. Hjelmslev, "Dil Kuramının Temel İlkeleri", *Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları,* Ed. M. Rıfat, Yazko, İstanbul, 1982, s. 84-85) Burada dil, cebirsel özellikleri olan biçim olarak ele alınmaktadır.(L. Hjelmslev, "Dilsel Dizgeler ve Dil Dışı Dizgeler", Çev: G.Işık, *XX. Yüzyıl Dilbilimi,* Ed. M. Rıfat, Ankara, 1983, s. 164) Benveniste, dilin diyalogsal içeriğini vurgularken, ben/sen ayrılmasını bir eşitlik ya da bir simetri olarak değerlendirmez. Ego hep ötekine karşı aşkındır.(J. Kristeva, "Revolution in Poetic Language", *The Kristeva Reader,* Ed. T. Moi, 1996(1986), s. 90) Kristeva'ya göre, bu dilbilim yaklaşımlarında merkezde duran bir aşkın ego vardır. Bu, Husserl'in aşkın ego kavramıyla aynıdır.(*a.g.e.*, s.123) Husserl deneyimleyen egonun, saf egodan farklı bir şey olmadığını vurgular. Bu ego mutlaktır (absolute), bizim dünyada varlığımızdan bağımsız olarak vardır. (E. Husserl, *Ideas: General Introduction To Pure Phenomenology,* Çev:W. R. Boyce Gibson, New York, 1931, s. 214) Kristeva, Bakhtin'in Saussurecü anlayışların statik çerçevesinin dışına çıktığına, bu aşkın egodan farklı bir açılımı, dialog kavramıyla getirdiğine değinmektedir.

[275] J. Kristeva, "The System and The Speaking Subject", s.25-27

[276] J. Kristeva, "Revolution in Poetic Language", s. 90

Bakhtin'in diyalog anlayışı, monologu da içerir, öte yanda monolog diyalogu da içermektedir. Karnaval kavramı, kimliklerin maskelendiği bir kahkaha ile bütünleşerek, kurulu düzene karşı geçici bir tavır almayı göstermektedir.[277] Buradan hareket eden Kristeva, dilin hetorejen yönüne, semiyotiğin analize geçilebileceğini ileri sürer.[278] Kristeva semanalizin merkezine 'chora' kavramını yerleştirir.[279] 'Chora', kesintileri ve kopuşu, başka bir zamanı temsil etmektedir; 'chora', ritmdir.[280]

'Chora' bir anlamda, karnaval kargaşasının yerini alırken, bu ritmde karnaval kahkahasının yerini almaktadır. Kristeva, kadın yazısının annenin bedeninden hareketle oluşturarak bir tarz olarak, hem kadın yazısının çözümlenmesi için bir bakış açısı ortaya koymak istemektedir, hem de karşıtlıklarla kurulu düşünce sisteminden kopuşu gösteren bir dialogun mümkün olduğunu düşünmektedir.

---

[277] Bakhtin'nin romancı ve romana bakarken ileri sürdüğü önemli düşünce, romancı söyleminin resmi söylemin dışına çıktığı iddiasıdır. Roman ona göre, resmi tarzların (genres) otoritesinin dışına taşar. Böylece romancı-yazar (dyad), sözlü-ideolojik tekleştirme ve merkezileştirmenin dışına taşan farklı bir karşıtlıklar sistemi oluşturmuş olacaktır. (M. M. Bakhtin, *The Dialogical Imagination*, Çev:C. Emerson, M. Holquist, University of Texas Press, 1981, s. 269-272) Yazar bunu nasıl sağlayacaktır? Yazar diller arası dialogu, karakterler arasında söz alışverişini, karakterlerin dilleri arasında, bu dilleri özümseyerek ve arada birinden ötekine geçerek sağlamaktadır. Yazar bunu dialogun içinde dil bağlamında nötr olan, dialogun üçüncü elemanı olarak sağlar. (*A.g.e.*, s.314) Rönesans dönemi yazarı, Rabelais üzerine yaptığı çalışmada Bakhtin, yazarın tarzını karnaval kahkahasına benzetir. Bu kahkaha resmi olanın dışına taşmaktadır. Karnavalı, kurulu düzen ve doğruluk anlayışına karşı geçici bir özgürleşme olarak değerlendirmektedir. Tüm hiyerarşik katmanlar, öncelikler, normlar ve yasaklar karnavalda geçici olarak ertelenir. (M. Bakhtin, *Rabelais And His Word*, Çev: H. Iswolsky, Indiana University Press, Bloomington, 1984, s.10) Modern dönemde bu karnaval mantığının değiştiğini vurgulayan Bakhtin, artık karnaval ve karnaval kahkahasının bayağı olarak algılandığını söyler. Karnavalda takılan maskeler, Bakhtin'e göre, tek biçimliliğe karşı arkadaşlığı, yeniden doğuşu ve değişimi sembolize ederler. (*A.g.e.*, s. 39-40) Maske, yaşamın eğlenceli yanı ve doğal sınırların ihlaliyle ilgilidir. (*A.g.e.*, s. 86) Karnavalım karmaşasında (ambivalence) ve kahkahasında, ciddiyetten uzak ve temsiliyetin (representation) yerini katılımın (participation) aldığı bir alan oluşur. (*A.g.e.*, s.86)

[278] J. Kristeva, "Word, Dialogue and Novel", *The Kristeva Reader*, Ed. T. Moi, 1996, s. 38

[279] J. Kristeva, "Revolution in Poetic Language", s. 91

[280] *A.g.e.*, s. 93-94

Kristeva'ya göre, 'dil felsefeleri, düşüncenin cisimleşmesi, arşivcinin, arkeoloğun ve ölüsevicinin fikirlerinden başka hiç bir şey değildir.'[281] Fenomenoloji ve yapısalcılık uyuyan sessiz bedenle uğraştıklarından ölüsevicidirler. Kristeva'ya göre bu statik düşünceler, öznenin doğruluğunu, uyuyan bedenin öyküsünü dinlemek yoluyla ararlar. Burada önerilen çözüm, bedeni dil felsefesinin içine taşımaktır.

Kristeva'nın bunu yapabilmek için önerdiği stratejinin ta kendisi olarak semanaliz ortaya çıkar.[282] Bu strateji Kristeva'nın yapmış olduğu semiyotik ve sembolik ayrımından kaynaklanmaktadır. Semiyotik eleman, bedeni dilin içine tekrar taşıyacaktır. Çünkü, semiotik eleman seslerle ve ritimle, chora'yla ilgilidir; bunlar da anne bedeniyle bağlantılıdır. Bedensel dürtüler semiotik elemanın yıkıcı ama gerekli kuvveti yoluyla, dile girerler. Bu yolla uyuyan bedenlerin yerini, konuşan bedenler alacaktır.

Kristeva'ya göre kadın varolamaz, çünkü, kadın varlığın düzeninde olmayan şeydir.[283] Feminist hareketin ise sadece negatif olabileceğini öne süren Kristeva'nın yaklaşımının, feminizm içinde konumlandırılabileceği yer pek açık değildir. Kristeva'ya göre, siyasi mücadele yalnızca negatif işleve sahiptir ve sonlu, belirlenmiş, yapılandırılmış, anlamla yüklenmiş varolan toplumsal düzenin kabullenilmesi demektir.[284]

Bedeni dilin içine taşıma önerisiyle Kristeva, bastırılmış olanı tekrar ortaya çıkarmanın mümkün olduğunu düşünmektedir; bu yolla Batı kültürünün özne anlayışı da ortadan kalkacak ve ötekinin konumu farklılaşacaktır. Kristeva'da, Irigaray'a benzer biçimde, İsa sembolünün Batı kültüründe merkezi bir konum almakta, mitsel Batı öznesinin kaynağını olarak bu sembolü göstermektedir.[285] İsa sembolü mutlak (absolute) Özne olarak bura-

[281] J. Kristeva'dan direk aktaran, K. Oliver, "Julia Kristeva's Speaking Body", *Transitions In Continental Philosophy,* State University of New York Press, Ed. A. B. Dallery (ve diğerleri), New York, 1994, s.91

[282] K. Oliver, "Julia Kristeva's Speak ng Body", s. 91-92

[283] J. Kristeva, "Women Can Never Be Difined", *New French Feminism*, Çev: A. Liddle, Ed. A. Marks, I. de Courtivron, Brighton, Harvester, 1981, s. 137

[284] J. Kristeva, "Oscillation between Power and Denial", *New French Feminism*, Çev: A. Liddle, Ed. A. Marks, I. de Courtivron, Brighton, Harvester, 1981

[285] J. Kristeva, "Holbein's Dead Christ", *Fragments For A History Of Body, Part Three,* Ed. M. Feher (Diğerleri). R. Nadaff, N. Tazi, Urzone Inc., New York, 1990, s. 261

da düşünülmekte ve kadın bedeni ve bedenden kaynaklanacak yazı bu sembolün yıkılmasının aracı olarak tartışılmaktadır.

Değerlendirme: Beden ve Özne

Kadın yazısının bedenden kaynaklandığı düşüncesi, Fransız feministleri içinde ortak bir nokta olarak göze çarpar. Örneğin, C. Chawaf, yukarıda düşüncelerini ortaya koyduğumuz üç yazara benzer biçimde 'etin dilbiliminin' püriten bir biçimde bastırıldığını iddia etmektedir. Chawaf'a göre kadın yazısı, 'kelimelerin yıkım için sahip olduğu gücü göstermelidir' ve 'eğer kadının sesi bastırılmışlığın içinden yükseliyorsa, bu bedenin keşfiyle maddileşecektir'.[286]

Kadının konumu üzerine yine benzer bir çerçevede tartışma yapan yazarlardan M. Wittig, tartıştığımız Cixous, Irigaray ve Kristeva'nın 'kadın' ve 'kadınlık' ile bağlantılı açılımlara karşı olan şüpheciliğine benzer bir tavır benimser. 'Kadın', bu yazarlar tarafından bir kurgu olarak ele alınmaktadır. Wittig'de 'cinsin' heteroseksüellikle bağlantılı olarak üretildiğini vurgular.[287] Bu biyolojik olarak tanımlanan cins anlayışının yıkılması olarak anlaşılabilir. Burada artık gerek cins gerekse de cinsiyet bir kurgu olarak ele alınmaya başlanmıştır.

Bütün bunların ardından şu sorular akla gelecektir; o zaman beden nedir?, o da bir kurgu olarak düşünülemez mi? Bu tartışmanın kaynağında gerek yukarıda tartıştığımız yazarlar, gerekse de yapısalcılık sonrası tartışmanın başka bir boyutunu oluşturan J. Derrida, M. Foucault, G. Deleuze gibi yapısalcılık sonrası yazarların görüşleri yer almaktadır. Bir sonraki bölümde bu yazarların bedene bakışları ve Aydınlama düşüncesinin 'özne' anlayışına, F. Nietzsche'nin felsefi çözümlemelerinden hareket ederek getirdikleri eleştirileri ortaya konulacaktır.

---

[286] C. Chawaf, "Linguistic Flesh", *New French Feminism*, Çev: A. Liddle, Ed. A. Marks, I. de Courtivron, Brighton, Harvester, 1981, s. 177-178

[287] M. Wittig, "The Category of Sex", Feminist Issues: A Journal of Feminist Social and *Political Theory*, Sayı: 2, 1980, s. 2

BEDEN VE AYDINLANMA ELEŞTİRİSİ

Bu bölümde incelenecek olan konu Aydınlanma düşüncesi ve modern özneye yapısalcılık sonrası düşünürleri M. Foucault ve G. Delueze'ün yaptıkları eleştiridir. Bu eleştiri F. Nietzsche'nin felsefesi üzerine temellendirilmiş olarak kabul edilir.[288] Bu eleştirinin bizim için önem taşıyan yönü bedeni tartışmanın içine çekmesidir. Burada sadece bir Aydınlanma eleştirisi yapılmamakta, ayrıca ve özellikle bedenin konumunun toplumsal kuramın içine güçlü bir biçimde yerleştirilmesinin olanaklı hale gelmesi de sağlanmaktadır.[289]

Yapısalcılık sonrası Fransız düşünürler genellikle post-modernizm çerçevesinde değerlendirilmektedirler. Burada bu tartışmanın içine girilmeyecektir. Aşağıda kısaca ortaya koyulmak istenen ilk görüş Aydınlanma düşüncesine getirdiği eleştiriyle Nietzsche'nin Aydınlanma karşıtı tavrını ortaya çıkarmaktır. Amaç buradan hareket ederek Nietzsche'nin gerek soy kütükçü yöntemi, gerekse de eleştirilerini paylaşarak, modern özne ve topluma bakışlarıyla Foucault ve Deleuze'ün yaklaşımlarını ele almaktır. Tartışmaya her şeyden önce Aydınlanma düşüncesinin tanımladığı özne kavramı ve anlayışını açılımlamakla başlamak gerekmektedir. Bu nedenle ilk olarak bu sabit ve merkezi özne tanımı tartışılacak ve post-modern özne anlayışı ele alınacaktır.

Jacques Derrida ve Modern Öznenin 'Yapı-bozumu'

Aydınlanma öznesi dediğimizde, karşımızda duran bir kimlik ve kimliklenme mantığıdır. Genellikle günümüzde kimlik ve öz-

[286] G. Stauth, B. S. Turner, *Nietzsche'nin Dansı*, s. 10

[289] Beden sosyolbjisinin sosyal teoride, özellikle yapısal yaklaşımlardan ayrışan eylem teorisi içinde önemini vurgulayan Lash, Foucault, Deleuze ve Nietzsche'nin soykütükçü yaklaşımlarının bedenden kaynaklanan bir eylem teorisi için önemli bir katkı olduğuna işaret eder. S. Lash, *Sociology Of Postmodernism*, Rouetledge, New York, 1990, s. 75

ne kavramları tartışıldığında ortaya üç ayrı tür özne kavramsalı koyulur. Bunlardan ilki, Aydınlanma düşüncesinin tanımladığı öznedir. İkincisi, 'sosyolojik özne' ve üçüncüsü ise 'post-modern özne' olarak tartışılır.[290] Burada ilk iki kategoriyi, yani Aydınlanma öznesi ve sosyolojik özneyi modern öznenin kendisi olarak beraber ele alacağız.

Bu iki özne kavramını beraber ele almamızın nedeni sosyolojik özne anlayışını ortaya koyduğumuzda karşımıza çıkacaktır. Sosyolojik özne, bir gelişme süreci içinde tanımlanmıştır, toplumsal etkileşim sonucu bu özne ortaya çıkacaktır.[291] Sosyolojik özne (self), insan doğduğunda, başlangıçta yoktur. Bu öznenin kendine nesne (object to itself) olmasından dolayı, en temel niteliği, çevresindeki nesneleri, kendi bedeni dahil olmak üzere, kendinden ayırt edebilmesidir.[292] Burada sosyolojik öznenin temel niteliklerinden başka biri de bireysel olanla kamusal olan arasında bir bağlantıyı kuracak olan kimliğidir.[293] Sosyolojik özne kısaca toplumsal olup, toplumsal etkileşim içinde sürekli kendini ve kimliğini yeniden tanımlayacak olan, merkezde duran bir tekliktir, bütünlüktür. [294]

Ama kısaca bu öznenin bir teklikten çok bir parçalanmışlığı temsil ettiğini söyleyebiliriz. Bu öznenin kimliği bir amalgan (hibrid) olarak değerlendirilir. Post-modern özne sabit ve yalıtılmış bir öğe olarak tanımlanmaz.[295]S. Hall eski kimlik anlayışını, bu modern kimlik anlayışıdır, merkezde duran ve varlığın özünü

[290] S. Hall, "The Question of Cultural Identity", *Modernity And Its Futures,* Ed. S. Hall (ve diğerleri), Polity Press, London, 1994, s.275

[291] G. H. Mead, "Self", *Sociological Perspectives,* Ed. K. Thompson, J. Tunstall, Peguin Books, Middlesex, 1971, s.144 (144-158) Sosyolojik öznenin ele alınışında temel hareket noktalarından biri G. H. Mead'tir. J. Habermas, Mead'in sosyal etkileşim kavramında temel olanın dilsel iletişim olduğunu vurgular. Etkileşimin özünde dilin aşkın rolü yer alır. Habermas, Mead'in yaklaşımının Parsons öznel yorumlama kavramıyla ilişkisine dikkat çekmektedir. J. Habermas, *On The Logic Of The Social Sciences,* Çev: S. W. Nicholsen, J. A. Strak, MIT Press, Massachusetts, 1989 (1967), s.25

[292] *A.g.e.,* s.145

[293] S. Hall, "The Question of Cultural Identity", s.276

[294] G. J. McCall, J. L. Simmons, *Identities And Interaction,* Macmillan, London, 1966, s.166

[295] J. Solomos, L. Back, *Racism and Society,* Macmillan Press, London, 1996, s.132-133

oluşturan Kartezyen özneyle bağdaştırır. Bu kimlik mantığı Hall'a göre modern hayatta bireyin iç huzurunu sağlamaktaydı.[296]

Bu kimliklenme mantığı, Kartezyen düşüncenin sonucu ortaya çıkan özne düşüncesi, Hall'a göre birçok nedenle ortadan kalkmıştır. Bunlardan ilki olarak Hall tarafından ileri sürülen, Batı düşüncesi içinde öznenin merkezden kaymasını sağlamış düşünürlerdir. Hall, Marx'ı örnek verir. Marx tarihi yapanın insan olduğunu söylemişse de, insanın tarihin yapılmasındaki tercihlerinin önemsizliğini vurgulayarak, özneyi tarihin merkezinden kaydırmıştır.[297] Aynı biçimde Freud'da Hall'a göre bu merkezden yatay olarak kayan özneyi, bir de dikey olarak kaydırmıştır, çünkü öznel yaşamın psişik yönünü ortaya koyarak, bu öznenin tanımadığı bir bilinçdışı olduğunu ileri sürmüştür.[298] Bu öznenin merkezi konumunu sarsan bir başka düşünce olarak Saussure'ün dil anlayışını ortaya atar. Özne konuştuğunda, aslında bunu mümkün kılan dildir. Hall modernliğin ve özne kurgusunun bir aydınlanma ya da ilerleme olduğu düşüncesine karşı çıkar, 'modernliği bir sorun' olarak tanımlar.[299] Özneyi merkeze alan çerçeveye en önemli saldırı ise yapısalcılık-sonrası Fransız düşüncesinden gelmiştir.

Modern öznenin konumunu tartışılır hale sokan en önemli yaklaşımlardan bir tanesi Fransız düşünür J. Derrida'nın Batı düşüncesi bakışında yatmaktadır. Derrida'nın 'yapı-bozma' (deconstruction) ve 'fark' (différance) anlayışını kısaca açıklamamız gerekmektedir.[300] Derrida 'farkın' kendi kendini ertelediğini, sürekli kendisiyle bağlantılı ve kendini gösterdiğini söyler.[301] Derrida 'farkı' şöyle açıklar:

---

[296] S. Hall, "Old and New Identities", *Culture, Globalization And The World-System*, Ed. A. D. King, Macmillan Press, London, 1991, s.42-43

[297] *A.g.e.*, s. 43

[298] *A.g.e.*, s. 43-44

[299] *A.g.e.*, s. 44

[300] Derrida 'fark' (différance) kavramını, hem erteleme ('defer') hem de fark (difference) anlamına gelebilecek biçimde yazmıştır. Biz burada, Derrida'nın kullandığı bağlamda bu kelimeyi kullandığımız durumlarda tırnak içine alacağız.

[301] J. Derrida, "The Original Discussion (1968) Of La "Difference", *Derrida And Differace*, Çev: D. Wood (ve diğerleri), Ed. D. Wood, R. Bernasconi, Coventry, Parousia Press, 1985, s.131

" bir kaynak, bir öz değildir... ...'Fark' yoktur, o varlık değildir ve tanrı değildir....'Fark' farkların 'üretici' sürecidir, ... Diyelim ki, 'fark' onu[302] *işaret eder."*[303]

Derrida 'farkın' işleyişinin tüm metafizik düşüncenin, logosun dışında olduğunu ve ne bir 'kelime ne de bir kavram' olmadığını söylemektedir.[304] Bağlantılar küme biçimlemekle birlikte, bu bağlantılar bir birlerine tutunmamaktadır.[305] Bir töz, bir kaynak üzerinden düşünen, karşıtlıklar yoluyla çözümleme yapan yaklaşımlar bozulmaya başlar: Çünkü, 'fark'ın bir tözü yoktur'.[306] Derrida'nın 'fark' anlayışı, yapı-bozmacılıkla birleşerek gerek tarihin gerekse de öznenin durumuna farklı bir açılım getirmektedir. Bu sabit bir temsiliyet sisteminden kopuşa işaret eder. Gösterilen kavram ya da nesne (referent) çekilir, ama gösteren (referans) orada durmaktadır, Derrida'ya göre geriye: "Doğru ya da yanlışın dışında, ihtimalin dışında, mimin (taklidin) dışında mimcilik (taklitçilik), hayali olmayan rüyaların yazımı, bir kurgu kalmıştır."[307] Derrida, Batı geleneğinde bedenin ve şeyin (matter) ruha, nefese, konuşmaya ve logosa dışsal olarak ele alınışı gibi, yazının da hissedilebilir bir şekillendirme olarak kabul edildiğini söyler.[308] Derrida yazının, Batı geleneğinde baskı altında tutulduğuna dikkat çekerken, yazının konuşma karşısında alçaltıldığını vurgular.[309]

Batı düşüncesi Derrida'ya göre sadece sesmerkezci değil aynı zamanda logos-merkezcidir: Batı düşüncesi 'logo - fono - sen-

---

[302] Derrida burada, 'fark'ın bu üretici süreci işaret ettiğini vurguluyor. J. Derrida, "The Original Discussion (1968) Of La "Difference", s.133

[303] *A.g.e.*, s.132-133

[304] J. Derrida, *Speech And Phenomena*, Çev: D. Allison, Northwestern University Press, Evanston, 1973, s.130

[305] *A.g.e.*, s.132

[306] *A.g.e.*, s.158

[307] J. Derrida, *Dissemination*, Çev: B. Johnson, University of Chicago Press, Chicago, 1981, s.211

[308] J. Derrida, *Of Grammatology*, Çev: G. Spivak, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1976, s.35

[309] A. Mengill, *Prophets Of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, Univesity of California Press, London, 1985, s.285

triktir'.[310] Metin burada gösterenin özgür oyunuyla ilintili bir ağ olarak düşünülür. Tüm sabit anlamlar ve gösterilenler, anlamların anlamı, başlangıç ve son, tüm teolojik ve doğrusal gelişmeci düşünüş, 'fark' ve onunla bağlantılı anlayabileceğimiz yapı-bozmacı bakış tarafından tartışmaya alınır. Yapı-bozma nedir? Sorusuna Derrida'dan alacağımız yanıt bizi sadece 'fark'ın içine tekrar atacaktır. Çünkü yanıt, bunun ne bir çözümleme ne de bir eleştiri olmadığıdır, ayrıca bu bir yöntem de değildir, bir eylem ya da işlem de olamaz.[311] Bu kelimenin yerine başka bir kelime de koyulabilir. 'Yapı-bozmayı' Derrida, nerede bir şey, o (ça) varsa, orada olabilecek hareketli bir strateji olarak ortaya koyar. Çeviri burada bozulacak ve istenen kelime onun yerine ikame ettirilebilecektir. Çünkü, yapı-bozma ne değildir? sorusuna Derrida tarafından ortaya atılan,'her şey tabii ki!' cevabıdır. Tekrar aynı soruyu sormamız gerekmektedir, 'yapı-bozma' nedir? Bu kez verilen yanıt, 'tabii ki hiç bir şeydir'.[312] Artık gösterenin özgür oyununa girmiş oluruz.

'Yapı-bozma' yalnızca metin çerçevesinde değil, tüm diğer süreçlerde de kullanılabilecek bir strateji olarak, Derrida tarafından ortaya atılır. Buradan özne sorusuna tekrar dönersek, karşımıza sabit olmayan, kendi töz ve kendisinin tözü olmayan, aktif ya da pasif olmayan, 'aynı' ve 'öteki' olmayan hareketli bir anlamlama süreci içindeki özne karşımıza çıkacaktır. Derrida'nın 'fark' ve 'yapı-bozmacı' stratejisi, çoktan yatay ve dikey olarak kaymış olan özneyi, yatayı ve dikeyi olmayan, merkezi olmayan, bir uzamda havada asılı bırakacak, özneyle ilişkili soruyu erteleyecektir ve yineleyecektir.

Derrida'nın yapı-bozma anlayışının hareket noktası olarak Heidegger'in 'metafiziğin yıkımı' çerçevesi ortaya koyulmaktadır. Örneğin, A. Mengill, Derrida'nın çalışmalarının Heidegger'in geç dönem düşünceleri ele alınmaksızın anlaşılamayacağını iddia eder. Heidegger özgün, gizlenmemiş olan anlama gide-

[310] J. Derrida, *Writing And Difference,* Çev: A. Bass, Routledge, London, 1993 (İngilizce ilk basım 1978), s.196-197
[311] J.Derrida, "Letter to a Japanese Friend", s.4-5
[312] *A.g.e.*, s. 7

bilmek için, geleneğin yıkımını tahayyül etmiştir. Heidegger, 'özgün isim ve özel kelimeyi 'yıkımla' keşfetmek istemiştir'. Mengill'e göre Heidegger'in yıkım (destruction) düşüncesi, Derrida'da yapı-bozmaya dönüşür. Mengill, yapı-bozma fikrini sürekli bir çökertme ve yeniden kurma olarak değerlendirmektedir. Mengill, Derrida'nın yapı-bozma fikrini, Heidegger'in 'yıkımından', ayrımını ise özgün-özel olanları değil, olmayanları araştırmasına bağlar.[313]

Heiddeger'in 'metafiziğin yıkımı' düşüncesini kısaca açmamız gerekmektedir. Bunun için, önce Hiedegger'in metafizik olarak neyi adlandırdığına bakmak gerekmektedir. Heidegger, "Metafizik nedir?" adlı yazısında, metafiziğin ne olduğunu anlamak için, metafizik bir soruyla yola çıkmak gerektiğini söyler, çünkü 'yalnızca bu yolla, metafiziğin uygun biçimde kendini açması sağlanacaktır'. Her metafizik soru, metafizik problemlerin bütününden geçecek ve Heidegger'e göre bu soruyu soran da sorunun içinde konumlanacaktır.[314]

Heidegger'e göre, metafizik sorgulama varoluşun ('V'arlığın-Dasein) temel duruşunun biçim ve bütün olarak sorgulanması şeklinde ortaya koyulmak zorundadır.[315] 'V'ar-oluşun (Da-sein'in) anlamının, varlığın (being) hiçliğe dayanması olduğunu vurgulayan Heidegger, 'V'aroluşun (Dasein) bütün varlıkların (beings) ötesinde, 'aşkın' oluşuna dikkat çeker.[316] O zaman bu Varlık, ne diğer varlıklarla, hatta kendiyle bile ilişkili olamaz. Derrida'nın merkezin bir merkez olmayışı tartışması,[317] merkezde duran bu 'V'arlığın hiçlikle ilişkisi üzerinden de ele alınabilir. Bu, sistemin hem içinde hem dışında olandır. 'V'arlıkla bağlantılı soru bizi, hiçliğin sorgulanmasına bağlar. Bu soruş, soranın kendisini sorunun içine koyması demektir.[318] Metafizik, Heidegger'e

[313] A. Mengill, *Prophets Of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida* s.270

[314] M. Heidegger, "What is metaphysics?", *Martin Heidegger: Basic Writings,* Ed D. F. Krell, Routledge, 1994, s.93

[315] *A.g.e.,* s.94

[316] *A.g.e.*, s.103

[317] J. Derrida, *Writing And Difference,* s.279

[318] M. Heidegger, "What is metaphysics?", s.109

göre, varlıkların ötesine geçmenin adıdır ve 'insan doğasından' kaynaklanır. Heidegger tarafından felsefenin kendisi metafizik çerçeveye oturtulur.[319]

Heidegger'e göre Marx'ta metafiziğin içinde yerini alacaktır. Marx, insanın insanlığını algılamış ve benimsemiştir. Heidegger'e göre, Marx bunu 'toplumun' içinde bulur:

"*Sosyal' insan ona (Marx'a) göre 'doğal' insandır. 'Toplumda' 'doğal ihtiyaçların' (yemek, giyim, yeniden-üretim, ekonomik gerekliliklerin) bütünlüğü, insan 'doğası' muntazaman güvence altına alınır.*"[320]

Heidegger, insanın özünün her tanımlanışı, Varlığın doğruluğunun sorgulanmaksızın varlıkların yorumlamasını yapmasından dolayı metafizik olduğunu belirtir.[321] Felsefenin Descartes ve Kant yoluyla, eleştirel olduğu durumlar da bile, Heidegger'e göre:

"*Felsefe,..., metafizik çizgiyi sürdürür. O ima ederek Varlığın içinden geçerken, varlıkları varlıklarda düşünür. Tüm hareket noktası varlıklar olan ve onlara tekrar dönenler, zaten Varlığın aydınlığında dururlar.*"[322]

Çağdaş insanın özelliği olarak Heidegger, evsizlik kavramını (homelessness) ortaya atar. Bu evsizlik deneyimini yaşayan son kişi ona göre Nietzsche'dir. Nietzsche de metafiziğin içinden çıkmak için, onu tersine çevirmekten başka bir yol bulamamıştır.[323] Heidegger'e göre evsizlik dünyanın kaderi halini almaya başlamıştır ve bu kaderi 'Varlığın tarihi olarak anlamak gerekir'. Heidegger, bunu en iyi biçimde yabancılaşma yoluyla modern insanın evsizleşmesini farkeden, Marx'ın anladığını iddia eder.[324] Ama yine de Batı düşüncesi içinden hiçbir yaklaşım metafiziği aşamayacaktır. Heidegger, antik ontolojinin yıkımı olarak hedefini açıklar. Bu metafizik olarak nitelediği, Batı geleneğinin yıkı-

[319] *A.g.e.*, s.109-110
[320] M. Heidegger, "Letter on Humanism", *Martin Heidegger: Basic Writings*, Ed. D. F. Krell, Routledge, 1994, s.224
[321] *A.g.e.*, s.225-226
[322] *A.g.e.*, s.234
[323] *A.g.e.*, s.241
[324] *A.g.e.*, s.243

mıdır. Bu gelenek içinde tüm metafizik ilgiye rağmen, Heidegger yetersizce formülleştirilen ve başvurulmayan, unutulan Varlığın anlamı sorusunun ele alınması olarak bu yıkım fikrini ortaya koyar.[325]

Mengill'e benzer biçimde, E. Behler'de Heidegger'in metafiziğin 'yıkımı' ve Derrida'nın metafizik ve logosentrizmin 'yapı-bozumu' arasında direkt bir ilişki öngörür.[326] Heidegger'in anlayışının, Nietzsche'nin 'aynının ebedi dönüşü', 'güç-istenci' kavramsallarıyla yaptığı eleştiriye katıldığını vurgulayan Behler, Heidegger'in Nietzsche'nin projesini tamamlamak ve metafizik olarak, ele alınan Batı projesini sona erdirmek istediğini söyler.[327] Derrida yapının merkezinin olmayışı düşüncesiyle bağlantılı olarak Nietzsche, Heidegger ve Freud'un düşüncelerini ele alır. Derrida, yapının merkezi klasik düşünce tarafından, hem yapının dışında hem de içinde tanımlanır oluşunu, bir paradoks olarak ortaya koyar:[328]

"Yapının merkezi, sistemin tutarlılığını düzenlemek ve yönlendirmek yoluyla, bütünsel biçimin içinde yapının elemanlarının oyununa zemin sağlar... Merkez bütünlüğün (totality) merkezindedir, ama yine de, merkezin bütünlüğün dışına bağlı olmasından (bütünün parçası olmamasından) dolayı, bütünlüğün kendi merkezi başka bir yerdedir. Merkez, merkez değildir."[329]

Bu nedenle Derrida'ya göre, sürekli merkezin yerine ikame edilecek merkezler bulunur, bunlar farklı biçimler ve isimler alırlar: 'Metafiziğin tarihi, aynı Batı tarihi gibi, metonomiler ve metaforların tarihidir'.[330] Derrida'nın ortaya koyduğu merkezin yerine konan birkaç kelimeyi aşkınlık, bilinç, Tanrı, insan, varlık, töz, özne olarak sıralayabiliriz.[331] Derrida'ya göre, bu metafizik çerçeveyi yıkmaya çalışan Nietzsche'nin varlık ve doğruluk kav-

[325] M. Heidegger, *Being And Time,* Çev: J. Macquarrie, E. Robinson, Blackwell, Oxford, 1992 (İngilizce ilk basım 1962), s.43-44
[326] E. Behler, *Confrontation: Derrida, Heidegger, Nietzsche,* Çev: S. Taubeneck, Stanford University press, Stanford,1991, s.29
[327] *A.g.e.*, s.23
[328] J. Derrida, *Writing and Difference,* s.279
[329] *A.g.e.*, s.279
[330] *A.g.e.*, s.279
[331] *A.g.e.*, s.280

ramlarını eleştirisi, ya da Freud'un özne ve bilinç eleştirisi, ya da Heidegger'in metafiziğin yıkımı gibi eğilimler; ve yıkıcı söylemler, kendilerini bir döngünün içinde bulurlar:

"Bu döngü özgündür. O, metafiziğin tarihi ve metafiziğin tarihinin yıkımı arasındaki ilişki biçimini açıklar. Metafizik kavramları kullanmadan metafiziği sarsmaya kalkışmanın hiçbir anlamı yoktur. Bu tarihin yabancısı olduğu ne bir dilimiz -ne sözdizimi ne de bir sözlük- vardır."[332]

Derrida'ya göre metafiziğe 'dışardan' yaklaşmanın olanağı yoktur,[333] ne zaman bu yapılmaya kalkılsa bir dil sürçmesi ortaya çıkacaktır.[334] Metafiziğin elemanları ve atomlarını yalıtılmaksızın, yapısal olarak bunları ele almak suretiyle, 'yapı-bozma' içeriden işler. Bu nedenle 'yapı-bozma' Derrida'ya göre, kendine tuzak kurmuş olur.[335]

Derrida'ya göre kesin bir anlamın olmadığı, gösterenin bir başka gösterene bizi gönderdiği, temanın olmadığı bir metinsellik söz konusudur.[336] Derrida'nın düşüncelerinin temelini oluşturduğu 'yapı-bozmacılık' Harvey'e göre post-modernist tartışmanın en önemli esin kaynağıdır. Harvey bu yaklaşım vasıtasıyla kültürel yaşamın birbirleriyle kesişerek başka metinler üreten, metin dizileri olarak görülmek istendiğini vurgular.[337] Bu bakışın sonucu sadece metinin değil, kültürel yaşamın herhangi bir parçasının doğrusal olarak okunması ortadan kalkmaktadır. Temsil sistemlerinin sabit yapısı tartışmaya açılmış olmaktadır. 'Yapı-bozuculuğu', gerek yapısalcı gerekse de herhangi başka türde zihinsel-karşıtlıklarla işleyen düşünce çerçevelerine karşı, bir açılım olarak değerlendirme eğilimi vardır.[338] Derrida'nın bu yakla-

[332] *A.g.e.*, s.280

[333] J. Derrida, *Of Grammatology*, s.24

[334] J. Derrida, *Writing And Difference*, s.2

[335] J. Derrida, *Of Grammatology*, s.24

[336] *A.g.e.*, s.158

[337] D. Harvey, *The Condition Of Postmodernity*, Blackwell, Oxford, 1995 (1990), s.49

[338] Örneğin, T. Eagleton, 'yapı-bozmacı' tartışmayı bu çerçevede ele alır. 'Yapı-bozmacılık' zihinsel karşıtlıkların üretildiği düşünce sistemlerini metafizik olarak değerlendirir ve Eagleton'a göre bu karşıtlıkları tartışır. T. Eagleton, *Literary Theory: An Introduction*, Blackwell, Oxford, 1995 (1983), s.132-3

şımı modern öznenin konumunu sorunsallaştırırken, aynı zamanda post-modern özne olarak tartışılan özne anlayışını da belirler.

Derrida'nın metin üzerinden yaptığı tartışmadan ayrılarak, bu özne tartışmasını ve Aydınlanma eleştirisini beden çerçevesinde yapan, yapısalcılık sonrası düşünürlerden Foucault ve Deleuze'ün yaklaşımlarını ele alacağız. Bu amaçla ilk ortaya koymamız gereken F. Nietzsche'nin bedeni öne çıkaran Aydınlanma felsefesi ve 'akıl' üzerine yapılan tartışma olacaktır. Bu nedenle, Aydınlanmanın özne anlayışı ve karşıtlıklarla işleyen düşünüş tarzı tekrar tartışmaya alınacaktır.

Aydınlanma'nın Öznesinden Bedene

Özneyle ilgili soruyu bir kenara bırakan yapısalcı Fransız düşüncesi, bir sonraki kuşakta onu tekrar tartışmanın içine alır. Artık tartışmanın odaklandığı nokta, Kant değil Nietzsche (ve onun soykütüğü) olarak ortaya çıkar.[339] Burada yapısalcılık sonrası Fransız düşüncesinin 'aynı' ve 'öteki' gibi kavramları ele alışına kısaca bakmak istiyorum. Bu, bize bedenin bu çerçevede nasıl kavranabileceğine ilişkin bazı ipuçları verecektir.

Tartışmak istediğimiz her şeyden önce, bedenin 'öteki' olarak nasıl kurulduğudur. Kısaca 'öteki' kavramını açıklamaya başlamadan önce, 'kavramın' kendisinin ne tür izdüşümleri çağrıştırdığına bakmak istiyoruz. Çünkü toplumsalın resmini çizerken, anlamaya çalışırken, işleyen hep kavramdır. Bunlar sadece toplumsalın analizini mümkün kılmakla kalmaz, aynı zamanda onları kullananların iletişimini de mümkün kılar. Burada sözünü ettiğimiz 'kavram' gösterilendir.[340] Kavramın ya da gösterilenin bize anlattığı gerçeğin kendisi değildir. Kavram, 'gerçek konusunda

[339] Yapısalcılık-sonrası (post-structuralist) düşüncenin aslında Alman Felsefesinin, Marx, Heidegger gibi isimleri de Nietzsche ile birlikte ele alır. Ayrıca Lacan'dan çok Freud'a yönelirler. L. Ferry, A. Renault, *French Philosophy Of The Sixties: An Essay On Antihumanism*, Çev: M. S. Gattani, The University of Massachusetts Press, Amherst, 1990, s. 19. Ayrıca, bkz., S. Lash, *Sociology Of Postmodernism*, s.69-74.

[340] Burada sözünü ettiğimiz 'gösterilen' Saussure'ün tanımladığı biçimde düşünülmektedir. F.de Saussure, Dilbilim Dersleri , s.60

belli bir bilgidir ve bu bilgi tarihsel süreçler içinde kavramın içinde biriktirildiği gibi, onun içinin boşaltılması da mümkündür.'[341] Kavramın tutarlılığı büyük ölçüde onun işlevine bağlıdır. O zaman, 'öteki' kavramının işlevi nedir? Ötekilik durumunun önemi ve günümüz tartışmalarında aldığı konum neden önemini sürdürmektedir?

Bu sorulara verilecek yanıtların en başında Aydınlanma düşüncesinin temel değişkeni olan, 'aynılığı' temsil eden akıl kavramından yola çıkarak başlamak gerekiyor. En bilinen metinden yola çıkarak söylersek Aydınlanma, 'aklı' merkeze koyan, kurma, kontrol etme aşamalarını ona bağlayarak düşünen bir süreçtir.[342] 'Aklın' sona erdiği noktada karşımıza çıkacak olan, 'aklın' yargıcı, yine aynı 'akıl'dır.[343] Burada 'akıl', 'hem doğruluğu temsil eder hem de onu cisimleştirir'.[344]

Aydınlanma düşüncesinin kökeninde yer alan Kartezyenciliği basitçe bir bakış açısı olarak ele almamız olası değildir. Bu karşıtlıklar üzerinden geliştirilen bakış bilimsel, felsefi ve toplumsal sorulara yeni cevaplar getirmeyi hedefleyen düşünsel, felsefi bir eğilimin adıdır.

Örneğin, Aydınlanma düşüncesini temellendirdiği düşünülen Newton fiziğini, sadece fizik kuramı olarak ele almanın yanlış olduğu iddia edilir. Bu, kişinin ve dünyanın anlaşılmasında tama-

---

[341] R. Barthes, *Çağdaş Söylemler*, Çev: T. Yücel, Hürriyet Yayınları, İstanbul, 1990, s.162

[342] I. Kant, "Aydınlanma Nedir?"; Çev:N.Bozkurt, Felsefe Yazıları, 6.Kitap, s.139-146

[343] M. Foucault, "What is Enlightenment", *The Foucault Reader,* Ed. P. Rabinow, Çev:C. Porter, Penguin Books, 1990, s. 34-36. Benzer bir yorum için bkz., G. Deleuze, *Kant's Critical Philosophy,* Çev: H. Tomlinson ve B. Habberjam, University Of Minnesota Press, Minneapolis, 1990, s. 2-3

[344] J. Flax, "The End of Innocence", *Feminists Theorize The Politicial,* Ed. J. Butler, J. W. Scott, Routledge, London, 1992, s.447

men yeni bir tavır olmuştur.[345] Newtoncu mekaniğin temeli evrensel nedensellik prensibidir, evrende amaçsızca dolaşan beden olarak ele alınan insanın da konumu evrensel hareket (motion) kanunları içinde ele alınmaktadır.[346] Solomon'a göre, Newton'un düşüncelerinin Aydınlanma ve/veya Akıl Çağı diye anılan 17. ve 18. yüzyıllar arasındaki döneme yansıması oldukça etkili olmuş ve geniş bir yelpazede toplumsal ve felsefi kuramı etkilemiştir. Bunun sonucu, 'Newton'un dehasını izleyen', Akıl Çağı'nda:

[345] R. C. Solomon, *From Rationalism To Existentialism,* Univessity Press of America, London, 1985 (1972), s. 11. Solomon bu yeni açılımın Herbert Spencer'dan Benjamin Franklin'e, Leibniz'den Kant'a bir çok düşünürü etkilediğin"i vurgular. (*A.g.e.,* s.10-11)Tabi ki Aydınlanma düşünürleri arasında farklar vardır ve evrensel nedensellik üzerine düşünceleri de ayrıca tam bir kabul olarak ortaya konulamaz. Örneğin Liebniz, Evrensel Nedensellik Prensibi'ni benimsememiştir. (*A.g.e.,* s.10-11) Leibniz, hali hazırda varolan bir harmoni içinde elemanlar (monadlar) evreni modeliyle nedenselliği, metafizik bir çerçeve içerisinde ortadan kaldırmaya çalışır. Leibniz, Spinoza'nın tek bir töz olduğu düşüncesine karşı çıkar ve sonsuz sayıda töz (monad) olduğunu iddia eder. monadlar bir birlerinden bağımsız olarak kendi açılarından aynı evreni yansıtırlar, ama bir birleriyle etkileşim içinde değillerdir. (A. J. Ayer, *The Central Questıons Of Philosophy,* Penguin Books, London, 1973, s.8-9) D. Hume da evrensel kural üzerine kurulu bir nedensellik ve bilimin rasyonelliği üzerine eleştirel bir yaklaşım benimser. Her sonuç, Hume tarafından, kendine neden olandan farklı bir olay olarak değerlendirilir. 'Bundan dolayı, sonuç nedende keşfedilemez; ve onun ilk keşfi ya da düşüncesi, *a priori,* tamamen keyfidir.' (Hume'dan direkt alıntı yapan, A. N. Whitehead, "The Origins of Modern Science", *Science And The Quest For Reality,* Ed. A. I. Tauber, Macmillan, London,1997, s.55) J. Locke' tüm bilginin deneyimden kaynaklandığını iddia etmiştir; ve burada deneyim, aklın işleyişini duyumsaması ya da algısıdır. 'Bilgi, Locke'a göre iki düşüncenin uyumluluğu ya da uyumsuzluğunun algısıdır.'(W. Heisenberg, "The Development of Philosophical Ideas since Descartes in Comparison with the New Situation in Quantum Theory", *Science And The Quest For Reality,* Ed. A. I. Tauber, Macmillan, London 1997, s.130) Locke'un bu açılımı, Hume'un şüpheciliğinde tümdengelim ve nedenselliğin ve bir aşama sonra amprik bilmin tartışılmasına neden olur. (*A.g.e.,* s. 130) Ama temel bilimsel bilginin meşrulaştırılması sorunsallaştırılsa da ya da bu düşünürler birbirlerinden ayrı konumlar alıyor görünseler de ortak özellikleri vardır: Bu da, 'aklı kullanılması için yaptıkları çağırıdır'. (A. N. Whitehead, "The Origins of Modern Science", s.68) Kant' bu yaklaşımların bir ortak noktası olarak değerlendirilir. (R. Solomon, *From Rationalism to Existentialism,* s.13-14, W. Heisenberg, "The Development of Philosophical Ideas since Descartes in Comparison with the New Situation in Quantum Theory", s.132) Örneğin Kant, Hume'un şüpheciliğini reddetmezken öte yanda bilginin temellendirilmesi sorununu sadece filozofun sorunu olup bilim-adamını bağlanamayacağını vurgular.(R. Solomon, *From Rationalism To Existentialism,* s.13)

[346] *A.g.e.,* s.11

"Bilimsel metodun ve prensiplerin uygulanması vasıtasıyla, 'insan aklının' doğru kullanılması sayesinde çözülemeyecek bir problem olmadığına inanılır."[347]

Kant her türlü şüpheciliği yok edecek olan, bilimsel bilginin temellendirilmesi ve meşrulaştırılmasının mümkün olduğunu kabul eder. Bu transandantal (aşkın) bilgidir. Bu bilgi, Kant'a göre, bizim ulaşabileceğimiz nesnelerin bilgisi değil, *a priori* olan bilgidir.[348] Bu yolla bilginin deneyim yoluyla ortaya çıkması zorunluluğu ortadan kalkmış olur. Kant bilgiyi, (bilinçli) bireyin 'aklının' işlevlerine indirger. Böylece, 'bilginin deneyimle başladığı hakkında hiçbir şüphe yoktur'[349] ve duyumsama ve anlama olmaksızın bilgi mümkün değildir:

"Duyumsama olmaksızın hiçbir nesne bize verilmez, anlama olmaksızın hiçbir nesne düşünülemez. İçeriksiz düşünceler boştur ve kavramlar olmaksızın sezgiler körtür."[350]

İnsanın aklını kullanarak çözemeyeceği hiçbir şeyin olmadığına inanan Aydınlanma düşüncesi birçok yönden eleştirilmiştir. Örneğin Adorno ve Horkheimer, 'Aydınlanmanın Diyalektiği'nde, modern dünyanın üzerine inşa edildiği Aydınlanma düşüncesinin önemli bir eleştirisini yapmışlardır. Bu yazarlar, ilk ortaya çıkan açmazın, Aydınlanma'nın kendi kendini yıkan niteliğinde bulurlar.[351] 'Aydınlanma'nın insanı korkularından kurtarmak ve insanın iktidarını kurmak amacını hedeflediğini'[352] vurgulayan bu yazarlar için, burada ortaya konan 'akıl' anlayışı sorunludur. 'Aklın' sahibi özneler birbirleriyle çatışır. Ayrıca, Adorno ve Horkheimer, Batı Aydınlanma'sının aşkın ve amprik

---

[347] *A.g.e.*, s.11-12

[348] Analitik bilgi hep *a priori* olarak burada tanımlanmaktadır. Örneğin çocuk matematik öğrendikten sonra iki kere ikinin dört ettiği bilgisi, analitik hükmü olarak hep *a priori* olarak kabul edilecektir. Sentetik olarak Kant'ın tanımladığı deneysel bilgi de apioridir. Heisenberg bunu Kant'ın mekan kavramını amprik olarak tanımlamamaktan başlayıp nasıl ortaya koyduğunu tartışmaktadır. Bkz., W. Heisenberg, "The Development of Philosophical Ideas since Descartes in Comparison with the New Situation in Quantum Theory", s. 132 . Ayrıca bkz., R. Solomon, *From Rationalism To Existentialism*, s. 15

[349] Kant'tan direkt aktaran, R. Solomon, *From Rationalism To Existentialism*, s.16

[350] Kant'tan direkt aktaran, R. Solomon, *From Rationalism To Existentialism*, s.16

[351] T. W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialectic Of Enlightenment*, s.xiii

[352] *A.g.e.*, s.3

ego anlayışını da bir başka çelişkili ve açık olmayan tanım olarak tartışır. Aydınlanma'nın 'aklı', insanın evrensel özne olarak kendini kurduğu ve tüm çatışmaları ortadan kaldırdığı bir toplumsal hayattan oluşur. Bu yazarlara göre, 'bu doğru evrensellik düşüncesini temsil eder: Bu, bir ütopyadır.'[353]

Adorno ve Horkheimer, bu yapı içinde bireyin toplumsal eyleminin nasıl ele alınması gerektiğinin kurallarının da 'aklın' merkezde bulunduğu bir yapıda ele alırlar. Bireyin eylemi bir karar mekanizması içinde gerçekleşir. Bu mekanizma geçmişteki deneyimlerden kaynaklanan, 'zevk/mutluluk' ve 'acı/mutsuzluk' hesaplaması olarak düşünülür.[354] Kant'ın ve Aydınlanma düşüncesinin bireyin akılcı-doğru eylemi üzerine ortaya attığı düşüncelerin yansımaları birçok alanda kendini göstermiştir. Örneğin T. Parsons'ın eylem kuramında hedefe yönelen rasyonel birey fikri, tamamen bu çerçevenin bir devamı olarak algılanabilir.[355]

Bu akıl, dünyayı zihinsel karşıtlıklarla anlar. Kendi/öteki, kent/kır, modern/geleneksel, akıl/beden gibi birçok zihinsel karşıtlık üzerinden düşünür. Yapısalcılığın, özellikle de Lévi-Strauss'un yapısalcılığının, idealizm ve maddecilik arasındaki uzun süren bir tartışmayı, bir anlamda yeniden ortaya çıkarırken, Hegel'ci bir görüngübilim yerine, Kantçı bir tutumu seçtiği ileri sürülür.[356]

İnsanın temel özelliği sembol üretmek ve doğayı kafasındaki temel bilinçsiz yapı yoluyla dönüştürmekse, yapı hep aynı kalmak yoluyla, ve artık o, aklıyla kuran, geliştiren, uygulayan ayrı bir tür olarak varsa ve son olarak biz hepimiz bu değişmez işleyişiyle akıl tarafından belirleniyorsak, artık ortaya yeni bir soru atılabilir: Bu değişmez yapının gölgesinde öznenin konumu ne olacaktır? Bu, aslında, yapısalcılık-sonrası diye anılan Fransız düşüncesinin temel sorularından birisidir. Eleştirilen nesneyle ki, bu aklın eleştirisidir, özne arasındaki mesafe yok olup gider. Öznenin burada yapabileceği tek şey önündeki nesnenin tüm özelliklerini kendi özelliği olarak görmek ve kendine katmaktır. İn-

[353] *A.g.e.*, s.83
[354] *A.g.e.*, s.13
[355] T. Parsons, *The Structure Of Social Action,* Free Press, New York, 1968, s.43-44
[356] A. Akay, *Tekil Düşünce,* Afa Yayınları, İstanbul, 1991, s.33

san artık kendine özgü bir varlık değil düzenleyen ve düzenlenmiş bir varlıktır. Burada, özne yoktur diyebiliriz.

Toplumbilimin işleyişi de. Bu karşıtlıklar üzerinde gerçekleşir. Öncelikle antropolojiye, özellikle de İngiliz antropoloji geleneğinin gelişimi ve parasal desteğine bakarsak, burada açık biçimde ötekinin sömürgeleşmesinin ne kadar öncelikli bir rol taşıdığını görmek mümkündür.[357] Malinowski'den ilkellerin erotik yaşamlarını okurken de, diyalektik aklın eleştirisinin yapılmak istendiği yapısalcı antropolojide de, sonuç olarak bu, bizi aklın değişmez biçimine götürmektedir. 'İlkel' değil ama 'yabanıl' kır çiçeği olarak, Lévi-Strauss ötekini ortaya çıkarır. Yabanıllar da gerçeğe sırtını çevirmemiş söylenleriyle ve yaptakçı erdemleriyle insandırlar.[358]

Sosyoloji de, benzer şekilde modern kent toplumunu anlamak için işlevli olabilecek, çözümlemesini mümkün kılacak kavramları kullanmak yoluna gider. Kendi karşıtlıklarını, kavram çiftlerini oluşturur. Üretim tarzlarını, tarihsel dönemleri, kenti ve kırı, cemiyeti ve cemaati ayırır. 'Kır toplumunu, ötekini, zihinsel bir tip olarak kurmanın' ve özelliklerini araştırmanın nedeni, kentin farkını ortaya çıkarmaktır.[359] Bu yaptığımız toplumbilimle ilişkili genel yorumun dışında tutulabilecek yaklaşımlar elbette ki vardır. D. Frisby, Simmel'in Kantçı çerçeveyi eleştirisinin, onun kendi toplum anlayışını nasıl etkilediğini ortaya koyar.[360] Simmel bu çerçeveyi şu sözlerle eleştirir: 'Maddeler eğer kuvvetler ve enerjilerin sonucu ortaya çıkıyorsa, o zaman kimse bunları saf özler olarak değerlendirmemelidir. Çünkü enerjinin ürünü oldukları için sona ermiş süreçler olamazlar, bunlar devam eden süreçlerdir.'[361] O zaman, ne toplum diye homojen bütünlük, ne de sabit bir özne-birey fikri vardır. Etkileşimler ve etkileşimlerin

[357] Böyle bir tartışma için bkz. A. Kuper, *Antropology And Antropologist,* R. K. P., London, 1987, s.99-120

[358] C. Lévi-Strauss, *Yaban Düşünce*, Çev: T. Yücel, Hürriyet Yayınları, 1984, s.25-33

[359] R. Redfield, "The Folk Society", *Readings In Antropology,* Vol:II, Ed. M.N. Fried, Thomas Y. Cronwell Company, 1971, s.498

[360] D. Frisby, *Georg Simmel,* Tavistock, London, 1984, s.50-51

[361] Simmel'den direkt aktaran, D. Frisby, *Georg Simmel,* s.50-51

ortasında, sabit olamayan bir konum olarak sosyallikler ele alınmak durumunda olunacaktır. Bu etkileşim formları da evrensel olarak nitelenemez. Ancak bu bir istisna olarak ele alınabilir. Genel eğilim olarak, sosyoloji de zihinsel karşıtlıkları yoğun kullanan insan bilimleri dallarından bir tanesi olarak değerlendirilebilir. Buna göre, Simmel'in çözümlemelerini 19. yüzyıl sonunda ortaya çıkan krizin gerek felsefi, gerekse de toplumsal analizi olarak ele alınmalıdır.

Bu kriz, 1890 ve 1920 yılları arası yüzyıl sonu (fin de siécle) ve dekadans kavramlarıyla örtüşen dönemin buhranı olarak ele alınır. Bu dönemde bilinçle bağlantılı estetik-sanatsal bir kriz ortaya çıkmıştır (naturalizmden dışavurumculuğa doğru bir geçişin oluşumu). İkinci olarak, doğa bilimlerinde ve matematikte başka bir krizin oluştuğu fikri ortaya atılır. Bu Einsteinci yaklaşım yoluyla eski bilim anlayışının tartışılması olarak değerlendirilir. Üçüncü bir kriz toplum anlayışında ortaya çıkar ve bunun en önemli temsilcilerinden bir tanesi olarak Simmel'in toplumbilim yaklaşımı ortaya konulur. Dördüncü kriz, edebiyatta ortaya çıkar, yaşam ve sanat arasındaki farkın tartışılmasıyla örtüştürülür.[362]

Beşinci bir buhran eşiği olarak ortaya atılansa Freud'un analizleridir. Bu, A. Mengill tarafından, Freud'un farkında olmaksızın 19. yüzyıl sonunu burjuva kimliğini tartışmaya açması olarak değerlendirilir. Sonuncu kriz noktası, tarihin doğrusal olarak akılcıl bir sona ilerlediği düşüncesinin yıkılmaya başlamasıyla ilintilidir.[363] Bu kriz düşüncesi üzerine en yoğun tartışılabilecek isim olarak karşımıza Nietzsche çıkar. Mengill'in tartışmasına benzer biçimde, B. S. Turner ve G. Stauth'da modern toplumun ve kültürün buhranını 'nostalji' kavramı üzerinden ele alırlar. Bu iki yazar için Nietzsche'nin tanrının ölümü anlayışı, modern krizin ve evsizlik düşüncesinin bir parçası olup, bu krizin niteliğinin

[362] A. Mengill, *Prophets Of Extremity: Nietzsche, Heudegger, Foucault, Derrida*, s.113

[363] *A.g.e.*, s.113-114

anlaşılmasında önemli rol oynamaktadır.[364] Marshall Berman da modernliğin yapısını yıkımın düşüncesi çerçevesinde ele alır ve modernliği 'tehlike ve imkanların, aynı ve ötekinin, zaman ve mekanın tüm insanları etkileyen yaşam deneyimi olarak tartışır. Berman'a göre, modern olmak;

"Macera, güç, neşe, gelişme, dünyanın ve kendimizin dönüşümünü vaad eden bir çevrede kendini bulmak demektir. Ve bu aynı zamanda biz olan, bizim olan ve bildiğimiz her şeyin yıkılmakla tehdit edilmesi demektir....Modern olmak demek, Marx'ın söylediği gibi 'katı olan her şeyin buharlaşıp havaya karıştığı' bir evrenin parçası olmak demektir."[365]

Bu modern deneyimi en ağır eleştiren düşünür Friedrich Nietzsche'dir. Aydınlanma düşüncesinin eleştirisini yapar ve 'aklın' buradaki konumuna ciddi eleştiriler getirir.

Nietzsche modern kötümserliği modern dünyanın gereksizliğinin dışavurumu olarak tanımlar.[366] Bu, kötümserlik nihilizmin temel biçimi olarak değerlendirilir.[367] Delilerin, anarşistlerin, suçluların sayesinde sınıfların varolduğunu iddia eden Nietzsche'ye göre bunlardan dolayı ('bedeni' olmayan) modern toplum hastadır. Bu hastalık modern ahlakın, modern hayalgücünün ve bilmin içinde derinlere yerleşmiştir.[368] Bu modern toplum eleştirisinin, özellikle, Weber ve Simmel üzerindeki etkisi oldukça tartışılan bir konu haline gelmiştir.[369] Bunun nedeni yalnızca modernlik karşısındaki tavrı değil, insan gerçeğini ele alış tarzı olarak değerlendirilmelidir. Nietzsche birçok farklı öneriyle karşımıza çıkmaktadır. O, ahlaki değerler yerine doğal değerle uğraşır. Buna 'ahlakın doğallaştırılması' adını verir. Toplumbilim yerine geçecek olan, 'baskının biçimlerinin kuramını' ortaya atar.

---

[364] G. Stauth, B. S. Turner, *Nietzsche'nin Dansı:...*, Çev: M. Küçük, Ark Yayınları, Ankara,1995, s. 2-3. Turner ve Stauth'un 'nostalji'-yuva özlemi olarak ortaya koydukları çerçeve Heidegger'in 'evsizlik' (homelessness) düşüncesini andıran bir yaklaşım oluşturur. (M. Heidegger, "Letter on Humanism", s. 243)

[365] M. Berman, *All That Is Solud Melts Into Air: The Experience Of Modernity,* s.15

[366] F. Nietzsche, *The Will To Power,* Çev: W. Kaufmann, R. J. Hollingdale, Ed. W. Kaufmann, Vintage Books, New York, s.23

[367] *A.g.e.*, s.11

[368] *A.g.e.*, s.31-32

[369] Örneğin bkz., B. S. Turner, *Max Weber: From History To Modernity,* Routledge, London, 1992, s.184-208

Bu, parça ya da bütün olarak kültürel kompleksi incelemeyi hedeflemektedir. Epistemoloji yerine etkilenimlerin perspektif kuramı, metafizik ve dinin yerine 'ebedi dönüş' fikrini öne sürer.[370]

Nietzsche'ye göre, dünya biz onu mantıksal yaptığımızdan dolayı mantıksaldır.[371] Nietzsche, daha sonraki dönemde gerek Heidegger gerekse de Derrida'nın yaklaşımlarını etkileyen bir tutumda dilin ve 'aklın' işlevini ele alır:

"Mutlak çözüm.- Akla inanırız; fakat bu gri kavramların felsefesidir. Dil, en naif önyargılara bağlıdır.

Yalnızca dil biçiminde düşündüğümüzden ve bu nedenle "aklın" "ebedi doğruluğuna" inanmamızdan şeylerin içinde ahenksizlik ve sorunlar görür olduk.

Dilin sınırı altında eylemeyi reddettiğimiz zaman, düşünmeyi de terk ederiz; bu sınırın bir limit olduğundan şüphelenmeye ancak ulaştık.

Rasyonel, düşünce kenara atamayacağımız bir şemaya göre yorumlamadır."[372]

Nietzsche insanın gerçekliğini ele alırken, duygu ve hislere önemli bir yer verir. Doğa/kültür ilişkisinde insanın evriminin her döneminde teknoloji yoluyla doğayı dönüştürüşünün, aynı zamanda kendisinin de dönüşmesine yol açtığını iddia eder. Her dönemin Nietzsche'ye göre, fiziki bir insan ideali, özgün bir karektorolojisi ve bunlarla eşzamanlı olarak yeni bir bedeni vardır. Bedenlerin birlikte varoluşlarını da şu şekilde ele alır:

"Her beden bulunduğu mekanın tamamına egemen olmaya ve gücünü geliştirmeye, sonra da uzamına direnen her şeyi ite kaka uzaklaştırmaya çaba gösterir. Ama bu çaba sürekli olarak öbür bedenlerin benzer çabalarıyla karşı karşıya gelir ve bunların arasında kendisiyle yeterince ilişkili olanlarla bir düzenleme içerisine girer. Böylece iktidar için elbirliği yapar. Ve süreç böyle devam eder".[373]

Burada genetik yapı, çevre ilişkisi ve yeniden üretim çerçeve-

[370] F. Nietzsche, *The Will To Power,* s.255

[371] *A.g.e.*, s.283

[372] *A.g.e.*, s.283

[373] Nietzsche'den alıntı yapan, G. Stauth, B. S. Turner, *Nietzsche'nin Dansı:...*, s.213

sinden, hemen bir sosyal darwinizm görebiliriz. Ama Nietzsche, darwinizmi temelinden kabul etmemektedir. Uyum sağlayanın türünü devam ettireceği düşüncesi ona göre yanlıştır. Dejenere olanın türünü devam ettirmesi söz konusudur. Batılı türünün devamını, bir anlamda, bedende oluşan, organizmada oluşan güç istenciyle sağlar.

Adorno ve Horkheimer, bedeni, daha sonraki dönemde, Foucault'nun da yaptığı çözümlemelere benzer bir açıdan ele alırlar. Onlara göre, Avrupa'nın iki tarihi vardır. İlki iyi bilinen yazılı tarih. İkincisi ise yeraltı tarihtir. Bu ikincisi, insanın uygarlık tarafından bozulmuş ve yerinden edilmiş içgüdü ve tutkularından oluşur. Hıristiyanlık bedeni et ve eti de günaha giden bir yol olarak değerlendirir.[374] Beden Hıristiyanlıkta olduğu gibi, kapitalizmde de hem sevilir hem reddedilir.

Beden bir yandan aşağılanırken öte yandan nesneleşmiş, yasaklanmış yabancılaşmış şey olarak arzulanır. Beden Ruhun-kültürün içinde, doğanın kültürün içinde olduğu gibi, kontrolünün mümkün olduğu kanısı hem Hıristiyanlık hem de kapitalizmde temel anlayıştır. Adorno ve Horkheimer'a göre insanlar, bedenlerinden kaçamazlar ve onu yok edemediklerinden, onun emirlerine uyarlar.

Michel Foucault: Pasifleştirilmiş ve Disiplin Edilmiş Beden

Bu temaların bir çoğu Foucault'un çalışmalarında da kendini gösterir. Foucault'nun kişinin kendi bedeni karşısındaki konumu, başka bedenlerin ve toplumun karşısındaki konumu nedir? sorusuna, yöneldiğini söyleyebiliriz. İktidar-bilme-zevk düzlemlerinden, günümüze gelene kadar oluşan söylemleri ele alışını, gerek cinsellik ve delilik, gerekse de cezalandırma mekanizmalarının ele alınışında, 'analiz ve resimleme el ele giderler ve bize gücün mikro-fiziğini ve bedenin siyasal ele geçirilişini gösterirler'.[375]

---

[374] T. W. Adorno, M. Horkhiemer, *Dialectic Of Enlightement,* s.233

[375] G.Deleuze, *Foucault,* Çev: S. Hand, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1990, s.24

Foucault'nun çözümlemelerine yaklaşmak için, onun düşünce çerçevesini oluşturan eksenleri anlamak gerekmektedir. A. Akay, Foucault'nun yapıtlarının bütünsel bir çerçevesini açığa çıkarır. Bu nedenle, düşünürün kitaplarını üzerine kurduğu üç eksenin adını koyar. Bunlar, bilgi (gerçek), iktidar ve zevktir.[376] Bu kavramlar kaçınılmaz biçimde gündelik yaşamımıza sızmış kavramlardır. Bir yanda bilgi (ve gerçek), öte yanda iktidar ve her şeyden daha fazla hazzı merkezine almış bir toplumsal durumda zevk, kaçınılmaz olarak gelip tüm gündelik eylemlerin merkezine oturur. Tam olarak bu eksenlerden hareketle, Foucault düşünce çerçevesini oluşturur. Bu noktada Akay, Foucault'yu feminizm ve post-modernizmle ilişkilendirmeye çalışan yaklaşımlardan uzaklaşarak, onun modern yönünü ele almayı amaçlar. Foucault, günümüzde birçok alandaki tartışmanın merkezinde yer alan iktidar, bilgi (gerçek), kavramlarıyla uğraşır.

Genel olarak, zihnimizde canlanan görüntünün aksine, Foucault, devleti merkezine almayan ve iktidarın şekilsiz olduğunu iddia eden önemli savıyla karşımıza çıkar. Bundan hareketle ilk olarak mikro iktidar biçimleri ve kavramını ortaya atmıştır:

"Her tarihi oluşum kendi iktidar ve direnme biçimini ortaya çıkartır. Eski direnme güçleri ve odakları ile, yeni tip iktidar ile mücadele etmek, kaosu yaratır. Yeni iktidar biçimlerine yeni direnme biçimleri, yeni öznellikler gerekmektedir."[377]

Bedenin biyolojik varoluşunun ötesinde, güç ilişkilerinin merkezinde beden yer alır. Bu cezalandırmaların üstündeki, iktidarın güç ilişkileri yoluyla bedenin 'üstünde, çevresinde ve beraberinde ruh üretilir. Ayrıca o, gerçekliğe sahiptir ve siyasi anatominin aracı, yansımasıdır. Cezalandırılan, o değildir'. Eski değerlendirmenin aksine, Foucault'ya göre, 'ruh, bedenin hapishanesidir'.[378] Modern dönemde ise dışarıya kapatma, özgürlüklerle ruhların hapsedilmesi söz konusudur. Foucault bu dönemi bio-politik kontrol ve iktidar çağı olarak ele alır.

A. Akay, Foucault'nun 'dışa açılan hapisane' kavramını ele

[376] A. Akay, *Michel Foucault: İktidar ve Direnme Odakları*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1995, s.8
[377] *A.g.e.*, s.131
[378] G.Deleuze, *Foucault*, s.36

alarak, XX. Yüzyıl'ın nasıl bir özgürlük hapisanesi geliştirdiği üzerinde duruyor. Okulun, tımarane ve hapisanenin işe yaramadığı yerde dışarıya kapatmak, modern ruhların kontrolünün yeni yolu olarak ortaya çıkar. 'Burada artık iktidar ne bir devlet ne de kurumdur.'[379] Demokrasi ise, burada, karşımıza kendi kendine bir sınır verme rejimi olarak çıkar.[380]

Aynılık ve ötekilik kategorileri her dönemde oluşur. Foucault, klasik olarak adlandırdığı, 17. yüzyıl ve Fransız İhtilali arasındaki dönemde, ötekinin bedeniyle, düşüncesiyle karanlığın ta kendisi olduğunu vurgularken, aynı olanın aydınlık olduğunu söylemektedir. Söylem ve ruh bedenden ayrılır. İnsan bedeniyle ilgili bilgiler dışardan bakışla ilişkilidir. Bütün tıp anlayışı anatomiye dayanmaktadır. İnsan vücudunun dış görüntüsünde son bulur.[381]

Klasik epistemede şeyler, maddi olan düşünceden kelime ve özneden ayrılır. Bu şekilde, bir anlamda bedenlerin kapatılması ayrıştırılması gerçekleşmiş olmaktadır. 18. yüzyıl sonu ya da 19. yüzyılın başında Foucault bedene acı çektirmeye dayalı olan cezalandırma sisteminin yok olmaya başladığını bize göstermektedir.[382]

Foucault'ya göre, modern dönemde, bu ayrışanların kesişmesi söz konusu olacaktır. Modern dönemde de herkes, her şeyi konuşma hakkına sahip değildir. 'Nesnenin tabuluğu, koşuldaki ayinsellik, konuşan öznenin ayrıcalıklı ve salt kendine özgü konumu bu dönemi belirleyenlerdir. Yasak parmaklıkları, politika, cinsellik, delilik çevresinde kurulmuştur'.[383] Önümüzde artık, zenginlik, verimlilik ve sinsi güçten ibaret bir doğruluk istenci önem kazanır. Söylemin ne olduğu ve ne yaptığına bakılmaz. Bir söylemin içinde bulunmak doğru ya da yanlış olmaktan geçmez sadece doğru çizgide olmaktan geçer. Foucault'a göre modern dönemde de, ayinlerden kurtulmak mümkün olmamıştır.

---

[379] A. Akay, *Michel Foucault: İktidar ve Direnme Odakları*, s.59-60

[380] *A.g.e.*, s.141

[381] S. Lash, *Sociology of Postmodernism*, s.57

[382] M. Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, Çev: M. A. Kılıçbay, İmge Kitabevi, 1992, s.9

[383] M. Foucault, *Söylemin Düzeni*, Çev:T. Ilgaz, Hil Yayınları, İstanbul,1987, s.23-4

Nietzsche'de güç istenci bedenlere bağlı ve bedene işlevseldir. Foucault'da bilme istenci, güç istencinin yerini alarak, bedenlerin, toplumsalı üretmek için ayrışmasına neden olur. Sosyalleşme sürecinde cezalandırma pratikleri bir hafıza oluşumuna neden olur, bu sadece cezalandırılanda değil, tüm toplumda oluşur. Aslında; bu mekanizma tüm bireyleri belli kalıplar altında tutmaya yönelik ödüller ve cezalar kümesidir.

'Tüm noktalardan geçen ve disiplin kurumlarını her an denetleyen sürekli cezalandırma, kıyaslamakta, farklılaştırmakta, hiyerarşik hale getirmekte, dışlamaktadır.'[384] Davranış kalıplarının belirlendiği, hiyerarşinin oluştuğu bu düzlemde temel amaç, normalleştirmektir.[385] Modern tıp anlayışında yeniden üretime katılmak üzere bedenlerin normalleştirilmesi ve hareketlendirilmesi söz konusudur. Beden bir ölçüde söylemin merkezine otururken, kelimelerin şeyler üzerindeki egemenliği azalır.

Bu süreçte oluşan hafıza 17. ve 18. yüzyıl'larda direk olarak bedene eziyet etme, acı çektirme yoluyla işlerken, modern dönemde dışlama, yalnız bırakma mekanizmaları harekete geçer. Direkt acı çektirme yerine ruha hitap etme, iktidarın sözün eline geçmesi söz konusudur. Foucault cezalandırmayı, bedenin siyasi teknolojisinden başlayarak, karmaşık bir toplumsal işlev, siyasal bir taktik, ceza hukuku ve bilimsel bilgi ilişkisinin içinde incelemiştir. Foucault ruha hitab eden modern oluşumun, tarihsel dönüşümlerle ilişkisini inceleyerek, insanın 'bilimsel statülü bir söylemin öznesi olarak nasıl oluştuğunu' çözümlemeyi amaçladığını bize söyler.

Her ne kadar modern dönemde daha yumuşak yöntemler olsa da, cezalandırmanın anlaşılmasında, bedene politik ekonominin içinden bakılması gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre cezalandırma ne biçimde olursa olsun söz konusu olan bedenin cezalandırılmasıdır.[386]

Deleuze, Foucault'un yaklaşımını ele alırken, homojen olmayan iktidarın ancak, geçtiği özel noktalarda tanımlanabileceğini

[384] M. Foucault, *Hapishanenin Doğuşu,* s.230
[385] *A.g.e.*, s.230
[386] *A.g.e.*, s.28-30

bize söylemektedir.[387] G. Deleuze ve F. Guattari, Foucault'nun çözümlemesinde çok ileri gitmesini sağlayan şeyin, mevcut olan devlet aygıtından kaynaklananları, basit olarak görmeyi reddetmiş olmasında bulurlar.[388] Bu noktada Foucault hastaneden, hapisaneye, okula ve modern iktidarın tüm disipliner oluşumlarına bakarken, Nietzsche'den ödünç alıp, çözümlemesinde kullandığı soykütükçülükle, bu çözümlemeyi mümkün kılıyor. Soy (Herkunft) kendini bedenle bağlar, beden ve onunla ilişkili her şey soyun (Hernkunft'un) alanına girmektedir. Soyun analizi olarak Soykütüğü bu çerçevede tarih ve bedenin kesişme noktasından kaynaklanmaktadır.[389] Tarih tarafından yok sayılan ve onun yıpratıcılığına bırakılan bedenin ortaya çıkarılması temel çerçeveyi oluşturmaktadır.

Beden işlevsel aktif, bilinçli bir aktör ya da nedensel ilişkiler içinde zayıf bir eleman mıdır? Nedensellik bir efekt olup bedeni pasif bir hale mi sokmaktadır? Beden, Foucault'nun soykütüğünde bütünleşememiş bir parça olarak karşımıza çıkar; üzerinde sayısız pratiklerin etkili olduğu bir parça. Beden, diyetler, spor, çalışma ve dinlenmeyle, toplumsal değerlerle tarihin yıpratıcılığına terk edilen şeydir.[390]

Gilles Deleuze: Şizo-dinamikler

Deleuze ve Guattari için, *'Anti-Oedipus'(Kapitalizm ve Şizofreni)* adlı kitaplarının başında söyledikleri şekliyle, insan bedeninin her organı bir makinedir; yeme - makinesi, anal - makine, konuşma - makinesi, nefes alma - makinesi; 'her organ-makine için bir enerji-makinesi; her zaman akımlar ve kesintiler' söz konusudur.[391] Bunlar metafor değildir, gerçektir.

Burada artık ne insan, ne de doğa kalmıştır; yalnızca birini diğerinin içinde üreten ve makineleri birbirlerine bağlayan süreç-

[387] G.Deleuze, *Foucault*, s.25

[388] G.Deleuze, F.Guattari, *On The Line*, Çev: J. Jonston, Semiotex(e), New York, 1983, s.78

[389] M. Foucault, "Nietzsche, Geneology, History", *The Foucault Reader*, Ed. P. Rabinow, Penguin Books, London, 1991, s.82

[390] *A.g.e.*, s.87

[391] G.Deleuze, F.Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism And Schizophrenia*, Çev: M.Seem ve diğerleri University of Minnesota Press, Minneapolis, 1990, s.1-2

ten söz edebiliriz; Deleuze ve Guattari'ye göre geride, içerisi ve dışarısı, kendi ve kendi-olmayan kalmaz. İnsan-doğa, endüstri-doğa, toplum-doğa ilişkisi içinde kurulan ve onların ayrımından sorumlu oldukları, üretim, dağıtım ve tüketim gibi, göreli bağımsız alanlar da ortadan kalkar. Her şey üretimdir; üretimin üretimi, dağıtımın üretimi, tüketimin üretimi; bunların hepsi aynı ve tek bir sürecin üretimidirler.

Beden nasıl tanımlanır? Bu soruyu Spinoza için soran G. Deleuze, cevabını bize hızlı bir biçimde vermekte, hareket ve dinlenme ilişkisi ve partikülerinin hızları ve yavaşlıklarıyla tanımlanır. 'Küresel biçim, özel biçim, organik işlevlerin hepsi hız ve yavaşlığa bağlıdır'. Bu tanımın içine ikinci bir önerme daha eklenmektedir; o da, etkilenim ve etkileme kapasitesidir.[392]

Deleuze, *'Nietzsche ve Felsefe'*de bedenin ne olduğu sorusuna, yukarda Spinoza için verdiği yanıta benzer biçimde, şu şekilde yanıt verir:

> *"Her kuvvet, başka kuvvetlerle ilişkilidir ve ona uyar ya da emir verir. Bedeni tanımlayansa baskılayan ve baskılanan kuvvetlerin bu ilişkisidir."*[393]

Baskı altında olan ve baskılayanın buluştuğu nokta beden olarak karşımıza çıkar. Bedenin kavramlar, kategoriler, dil, düşünce dışında, diğer önemli bir kavram olarak karşımıza çıkan, fantazilerle eylemlerini gerçekleştirmesi söz konusudur. Deleuze için, fantaziler birer yanılsama, hayal, düş ya da gösterenler olmaktan çıkarak, maddileşirler; gerçektirler.

Sıkça 'gerçek' sözünü vurgulamak zorunda kalıyoruz, bunun en temel nedeni Deleuze ve Guattari'nin, Lacan'nın konumuna ters bir konumdan yaklaşımlarını geliştirmeleridir. Bir anlamda arzu, Freud'un libidosunun yerini alır ve arzu, id tarafından yayılan enerjilerden oluşur.[394] Lacan'a (ve ayrıca C. Lévi-Strauss)

---

[392] G. Deleuze, "Ethology: Sipinoza and Us", *Incorporations*, Zone 6, Urzone Inc, New York, 1992, s.626

[393] G. Deleuze, *Nietzsche And Philosophy*, Colombia Un. Press, 1983(1962), s.40

[394] Bu tartışma için bkz., S. Lash, *Sociology Of Postmodernizm*, s.66-7; ayrıca Lacan'ın bu ego ve öznenin oluşumu ile ilişkili psiko-draması ve eleştirisi için bkz., L. Ferry, A. Renault, *French Philosophy Of The Sixties: An Essay On Antihumanism*, s.190-8

göre devamlılık, sembolik düzenin içinde var olabilmek, belli roller ve ritüellerin öğrenilmesi yoluyla sağlanır.

Çocuklar pre-ödipal, ayna ve ödipal aşamaları geçerek bu sembolik düzenin içine girerler. İlk aşamada çocuk, annenin bedeninin nerede bitip, kendisininkinin nerede başladığını bilemez. Ayna aşamasında ego oluşumu başlar. Çocuk kendi ile yetişkini karşılaştırır.[395] Fallusun varlığı, ona sahip olmak ve babayla kendini özdeşleştirme, üçüncü aşamada gerçekleşir. Semboliğin bizi hayaliye ve hayali karmaşanın da bizi yapıya götüreceği düşüncesine, Deleuze ve Guattari katılmamaktadır. Burada ne 'kriz-olarak-oeidipus ve yapı-olarak-oedipus' ne de sembolik ve hayali olan arasında bir fark yoktur. Gerçek ayrım arzulanan-üretimi oluşturan makinasal eleman ile hayali ve semboliğin yapısal bütünü arasında gerçekleşmektedir.[396]

Arzunun içinde hiçbir şey eksik değildir. Onun nesnesi eksik değildir. Özne arzunun içinde kaybolur ya da arzunun sabit bir öznesi yoktur. Fantaziler bedenin yaşamak için girdiği mücadelede, kendinde oluşan arzular olarak ele alınır. Kapitalizm haz üreten bir haz makinesidir. 'Toplumsal üretim tam anlamıyla arzulanan-üretimdir'. Yalnızca arzu ve sosyal vardır; ve başka da hiçbir şey yoktur.[397] Her ne kadar beden söylemin, sözün göbeğine oturarak önemini artırsa da, bizi modern toplumda, varlığı cinsellikle keşfetmeye yönelen, arzulayan özne temasına götürecektir. Arzu burada gücün kölesi niteliğini taşımaktadır.

Arzu temasını; Deleuze de, Foucault gibi modern toplumu anlamakta önemli bir yere koyar. Deleuze arzuyu, Nietzsche'nin güç istenciyle aynı tutma eğilimindedir. Burada sadece biyolojik bir mücadeleden çok arzulanan-makineler, organsız bedenler ve arzu çerçevesinde figürler, fantaziler ve sabit olmayan özne gibi

[395] Burada belirtilmesi gereken bir diğer nokta ise, ayna aşamasını fallusu olmaması nedeniyle kız çocukların geçememesi ve sembolik düzende bu anlamda yer alamamalarıdır. Bu tartışma için bkz. T. Rosmarie, *Feminist Thougth,* s.223-230. Bu noktada, J. Kristeva'nın ikinci bir stratejisi ortaya çıkar; eksikliğin farkında olmak, zaten sembolik düzen içinde olmayı, konum almayı gerektirir. (*A.g.e.*, s.92)

[396] G.Deleuze, F. Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism And Schizophrenia,* s.82-83

[397] *A.g.e.*, s.29

temalarla Deleuze'ün beden anlayışının daha karmaşık olduğunu ve Foucault'nun disipliner, baskıcı pratiklerle kontrol edilen pasif beden gözleminden farklı bir noktaya yöneldiğini görmekteyiz.

Burada beden etkilenme ve etkileme kapasitesi olan, sosyal bir beden niteliği taşımaktadır. Nietzsche'nin tanımladığı şekliyle 'öznenin yüklemle bağlantılı olduğu, Avrupa dillerinin pragmatik yapısıyla, özellikle ilişkili insan olan',[398] bireyden farklı bir bireyi önerirler. Foucault'nun da söylediği gibi Deleuze ve Guattari'nin şizo-analizi, dayatılan sabit bir özne konumundan başka bir şeyi önerir:[399] Kapıyı çarpıp dışarı çıkmayı, şizofrenik bir açık hava gezintisini.[400]

Gerek Foucault, gerekse de Deleuze, Nietzsche'nin soykütüksel çözümlemesini ileriye taşımışlardır. Burada, Deleuze için doğruluğun, yapının ve sabit bir öznenin her türlü diyalektik araması temasından çok 'değerlendirme, çıkarımlama ve deneyiminin'[401] önem kazandığını ve kavramlardan, kuvvetlerin ve baskının farklılaşan biçimlerine bir bakışın, farklı bir Nietzsche yorumunun söz konusu olduğunu görmekteyiz. Bununla birlikte sormamız gereken soru, Nietzsche ve Foucault'nun soykütüksel çözümlemelerini, Deleuze'ün şizo-analizini nasıl toplumbilimsel bir çerçeve içinde ele almamız gerektiğidir.

Değerlendirme: Sosyoloji, Nietzsche, Foucault, Deleuze

Başlangıç olarak, tarihin kesintisiz olduğunu ve toplumun doğrusal bir gelişim içinde ilerlediği düşüncesine eleştirel bakmak gerekmektedir. Nietzsche'nin toplumsal/toplumbilimsel te-

---

[398] G. Stauth, B. S. Turner, *Nietzsche'nin Dansı:...*, s.210

[399] M. Foucault, "Önsöz", G.Deleuze, F.Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism And Schizophrenia*, içinde s.xi-xiv

[400] G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism And Schizophrenia* s.2

[401] E. Behler, Deleuze'ün Nietzsche yorumunun özgünlüğünü vurgularken, özellikle sorulan sorunun "Ne ?" olmaktan çıkıp, "Kim ?" sorusuna dönüştüğünü vurgular. En dikkate değer noktanın ise Nietzsche çözümlemesinde, diyalektik anlam ve yöntemin en küçük kırıntısının dahi reddedilişidir. E. Behler, *Confrontations: Derrida, Heidegger, Nietzsche*, s.79

ori içinde düşünülmeye başladığını görmekteyiz.[402] Ama bu uğraş, geleneksel teorinin ilerleme olarak gördüğü dönüşümleri, Nietzsche'nin çürüme (dekadans) olarak değerlendirmesi nedeniyle zorluklar içermektedir. Nietzsche'ye göre:

"Bilimin idealleri bile derinden, ama aynı zamanda bilinçsizce dekadansdan etkilenmiştir; sosyolojimiz tümü bunun ispatıdır... O, yalnızca toplumun çürümesinin biçimini bilir ve kaçınılmaz olarak, sosyolojik yargıların normları için, çürümenin kendine ait içgüdüsünü alır."[403]

Toplumbilim de, Nietzsche için, çürümenin niteliklerini taşımaktadır. Rasyonelleşmeyi öznelliğin yok oluşu ve kültürel homojenleşme olarak görmek ve burada çürümenin tespiti, aslında, sosyolojik teorinin içinde yer alan temalardır. Weber'e göre, modern toplumda insan hayatını belirleyen teknik ve ekonomik koşullar 'en son kömür tanesi yanana kadar' belirleyiciliklerini sürdürmeye devam edecektir. Weber modern toplumda rasyonelleşmenin sonucunu özgürlüğün gerçekleşmesi olarak değerlendirmez.[404] Benzer biçimde Adorno ve Horkheimer da modern hayatın içinde bireylerin kendilerine verilmiş ruh ve bedenle, 'umutsuz kurbanlar' haline dönüştüklerini iddia etmişlerdir.[405] Rasyonalite ve modern bireyin değerlendirmeleri ışığında görebileceğimiz gibi modern sosyal teori içinde Nietzsche'nin yapmış olduğu yorumların benzeri yorumlar bulunmaktadır. Nietzsche ve sosyal/sosyolojik kuram arasındaki ilişki günümüzde tartışma-

[402] M. Weber, kişinin entelektüel ciddiyetinin Nietzsche'yi (ve Marx'ı) ele alışından ölçülebileceğini vurgulamıştır. Weber'den alıntı yapanlar; R. J. Antonio, "Nietzsche's Antisociology: Subjectified Culture and The end of History", *American Journal Of Sociology*, Vol: 101, No.1, July 1995, s.3 ve B. S.,Turner, "Preface to the Second Edition of Karl Löwith's Max Weber and Karl Marx", *Max Weber & Karl Marx*, Ed. T. Bottomore & W. Outhwaite, Routledge, London, 1993, s.2

[403] Nietzsche'den alıntı yapan, R. J. Antonio, "Nietzsche's Antisociology: Subjectified Culture and The end of History", s.5

[404] M. Weber, "The Spirit of Capitalism and The Iron Cage", *Social Theory, The Multicultural And Classic Readings*, Ed. C. Lemert, Westview Press, 1993, s.113. R. Bernstein, "Introduction", *Habermas & Modernity*, Ed. R. Bernstein, The MIT Press, Cambridge, Massachussetts, 1991, s.5

[405] T. W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialectic Of Enlightenment*, s.120. Adorno ve Horkheimer'a göre kitlesel üretim ve onun kültürünün etkisi altındaki birey kendini, "bir şey, statik bir eleman, başarı ya da başarısızlık olarak tanımlar". *A.g.e.*, s.28

ya açılırken, ayrıca modernite ve aydınlanmayı eleştiren yaklaşımların da değişmez temel hareket noktası olarak karşımıza Nietzsche çıkmaktadır.[406]

M. Foucault'nun yaklaşımında G. Tarde ve onun mikro-sosyoloji yönteminden etkilendiği düşünülmektedir. Özellikle geleneksel tarih anlayışının ve toplumbilimsel çözümlemelerin dışarıda tuttuğu alanlara yönelmesi, 'küçük insanlar, küçük buluşlar ve küçük fikirlerle ilgilenen' Tarde'a bu anlamda yakınlaştığını göstermektedir.[407] Foucault'nun soykütüksel çözümlemesi bedeni merkez alırken, tarihi dışta tutmamaktadır. Yalnızca kesintisiz, devamlılık içeren bir anlatı olarak tarihin, burada, yeri olmadığı açıkça görülür.

Foucault'nun sosyolojiye katkısı dışında bıraktığı ya da ilgisini sınırlı tuttuğu beden ve nüfus sorunundan hareketle, mikro-iktidar mekanizmalarının önemini ve rasyonelleşme ile bedenin kontrolünün nasıl önemli bir olgu olarak oluştuğunu göstermesi olmuştur. Ayrıca, Avrupa'da hızlı kentleşme, nüfus artışı ve beraberinde gelen pratik sorunlarla ilgili oluşumlar çerçevesinde sosyolojinin ortaya çıkış sürecini de sorunsallaştırmıştır.[408] Örneğin, tıp ve sosyoloji ilişkisini açıkça ortaya koymuştur.

Foucault, burjuvazinin kendine özgü bir beden ve cinselliği oluşturmasının ilk işi olduğunu ve 'kendisine güç, ölümsüzlük ve bir cinsellik tertibatı oluşturmak yoluyla bu bedenin yüzyıllık çoğalmasını sağlamak olduğunu' söyler. Ona göre sınıf bilincinin ilk biçimlerinden bir tanesi, bedenin evetlenmesidir.[409] Foucault burada açıklamaya çalıştığımız birçok nedenden ötürü, bir beden sosyolojisi çözümlemesi düşünüldüğünde kendisine önemli bir yer tanınması gereken bir düşünürdür.

---

[406] Nietzsche'nin Frankfurt Okulu, Weber, Freud ve Simmel'in yaklaşımlarına etkisi B.S. Turner ve Stauth tarafından ikna edici biçimde ortaya konulmaktadır. Örneğin, bkz., G. Stauth, B. S. Turner, *Nietzsche'nin Dansı:...*, s.31-44. Aydınlanma eleştirisi yapan diğer yaklaşımları Nietzsche ile olan ilişkisiyle ilgili olarak, bkz., R. J. Antonio, "Nietzsche's Antisociology: Subjectified Culture and The end of History", s.1-4

[407] A. Akay, *Foucault: İktidar ve Direnme Odakları*, s. 29-30

[408] M. Foucault, *Power/Knowledge, Selected Interviews And Other Writings 1972-1977*, Ed. C. Gordon, The Harvester Press, Brighton, 1980, s. 151

[409] M. Foucault, *Cinselliğin Tarihi I*, s. 130

Deleuze'ün (ve Guattari'nin) şizo-dinamiğini oluşturan beden, arzulanan-makineler, organsız bedenler modern hayatta cisimleşmenin karmaşık yapısına, bedenin yüzeyinde oluşan fantazilerin ve makinesel oluşumların izdüşümüdür. Beden burada hiç olmadığı kadar toplumsaldır. Etkiler ve etkilenir. Deleuze bizi, yersizyurdsuzlaşmış, sabit olmayan tanımıyla, sürekli hareket halinde olan, kaybolan, çoğalan özne anlayışıyla, karşı karşıya bırakır. Deleuze, Nietzsche'nin Tanrı'nın ölümü teması ve Foucault'nun insanın ölümü temasından sonraki insanın biçiminin, ne insan formu ne de tanrı formu olmayacağını söylemektedir.

Özellikle B. S. Turner, Nietzsche'nin pesimizmini toplum kuramının içindeki önemini ortaya çıkarma eğilimi içine girmiştir.[410] Bunun temel nedeni, Nietzsche'nin gözlemlediği bulıranın artarak tüm toplumsal ve kültürel yaşamda hala varolmasında yatmaktadır.

[410] Nietzsche'nin toplumbilimin kurucuları üzerine etkilerini vurgulandığı yer olarak, örneğin bkz., G. Stauth, B. S. Turner, *Nietzsche'nin Dansı:...*, s.4

BEDEN SOSYOLOJİSİ

Toplumbilimde, özellikle seksenli yılların başına kadar bedenin başat bir ilgi alanı olarak ele alınmadığı görülmektedir. Bununla birlikte bazı çalışmaların ve önerilerin beden sosyolojisi diye ele aldığımız alana temel oluşturur nitelikte olduğunu söyleyebiliriz. Beden, toplum teorisi içinde bazı yaklaşımların önemli bir çözümleme alanını oluşturmuştur. Örneğin beden, felsefe içinde tartışılan konulardan bir tanesi olmuştur. Özellikle fenomenoloji geleneği bedeni yoğun biçimde tartışmış ve beden üzerine düşünceler geliştirmiştir. Sosyoloji ile karşılaştırdığımızda, antropolojinin de insan bedenini daha geniş kapsamlı biçimde bir araştırma alanı olarak ele aldığını görmekteyiz. Bu bölümde ilk olarak felsefe ve antropolojide beden tartışması kısaca ele alınacaktır. Sosyolojide bedenin bir tartışma alanı olarak sınırlarını ortaya koymak amacıyla, Talcott Parsons'ın toplumsal çözümlemelerinde bedene tanıdığı sınırlı konum üzerinde durulacaktır. Parsons'ın eylem kuramı bize geleneksel sosyolojide bedenin yokluğunu gösterir. Çünkü, Parsons'ın eylem yapan bireyleri cisimleşmemiştir. Toplumbilimde bedeni öne çıkaran ve bir beden sosyolojisine temel oluşturabilecek analizleri nedeniyle, Norbert Elias'ın çalışmaları da bu bölümde tartışılacaktır. Elias'ın uygarlaşma süreci tartışma götürmez bir biçimde bedenle ilişkili bir süreçtir. Ayrıca Elias, felsefi akıl-beden ayrımına da önemli eleştiriler getirir.

1980'lerden bu yana gelişen beden sosyolojisi yaklaşımlarına bir başka kaynak ise P. Bourdieu'nün çalışmalarıdır. Bourdieu'nün habitus kuramı bedeni temel alırken, ayrıca özellikle Amerikan bireycilik anlayışlarına da beden ve habitus (alışkanlıklar) çerçevesinden eleştiri getirmektedir. B. S. Turner ve A. W. Frank'ın çalışmaları bir beden sosyolojisi perspektifine temel oluşturacak örneklerden en önemlileri olarak burada değerlendirilecektir. Gerek Turner gerekse de Frank bedene toplum ana-

lizinde önemli bir yer tanırlar ve toplumsal eylemin temelinde bedenin olduğunu vurgularlar.

Fenomenoloji ve Antropolojide Beden Anlayışı

Akıl-beden, ruh-beden karşıtlıkları felsefi bağlamda merkezi bir konumdadır. Bu konumun kaynağı, akıl-beden ve ruh-beden karşıtlıklarının, felsefenin temel sorularından olan insanın ne olduğu ve nasıl bir dünyada yaşadığı gibi, problemlerle bağlantılı olarak ele alınmasında yatar. Akıl-beden karşıtlığını, ayrıca, gerek metafizik gerekse de etik tartışmalar çerçevesinde de değerlendirme eğilimi vardır. Çünkü, insan doğası üzerine yapılan her tartışmanın, kaçınılmaz olarak, akıl-beden ve ruh-beden karşıtlıklarına değinmek durumunda olduğu iddia edilir. [411]

17. yüzyıldan başlayarak, bedenin tüm anatomik ve işlevsel özellikleri genel bilimsel kurallar tarafından anlaşılabilen bir nesne olarak, bilimin ona atfettiği biçimde tanımlandığı söylenir. Buna verilecek en önemli örnek, Descartes'tir. Descartes, 'varım' önermesinin doğruluğunun ancak akıl tarafından algılandığında doğru olduğuna işaret eder; beden ise burada, 'tanımlanabilir konumu, düzenlenebilir şekli olan ve uzamda yer kaplayan' şey olarak tanımlanmaktadır. Burada beden, 'bacaklar, eller, yüz ve uzuvların mekanik yapısı olarak tanımlanmış olur.[412] Beden, diğer fiziki nesnelerden temelde farksız bir başka nesne olarak kabul edilmiştir. Beden, Kartezyen terimlerle *res extansa*'nın yani dış dünyanın bir parçasıdır.[413] Akıl ise *res cogitans*'tır, yani düşünen şeydir. Burada artık söz konusu olan, mekanik bir beden tanımıdır. Beden bir makine olarak değerlendirilir, ya da en azından beden hareket eden bir makine olarak tanımlanır. Bu karşılaştırma aslında daha eski dönemlere uzanır; bunu G. Canguilhem şu biçimde açıklar:

"Her ne kadar 'hareketle'(movement) ilgili tanımları farklı olsa da, gerek Aristo gerekse de daha sonraları Descartes, beden ve makineyi kıyasladıklarında ikisi de aynı noktadan başlar. Yani

[411] Bu tartışmalara bir örnek olarak bkz., K. Campbell, *Body And Mind,* University of Notre Dame Press, Indiana, 1984(1970), s.9

[412] R. Descartes, *Mediations On First Philosophy*, Çev: J. Cottingham, Cambridge Univesity Press, New York, 1993, s.17

[413] D. Leder, *The Absent Body,* The University of Chicago Press, Chicago, 1990, s.5

insan, enerji kaynağına bağımlı, mekanik parçalardan oluşur."[414]

Bu mekanik anlayış içinde insan, egemenliğini hiçbir doğal hedefi olmamasıyla sağlar. Tüm doğa ve yaşam formları, kendisi hariç, insanın hedeflerine ulaşması için birer araçtır ve Canguilhem'e göre: 'Bu, insan bedeni de dahil olmak üzere, mekanik modelin nasıl meşrulaştırıldığını gösterir; Descartes'ta insan bedeni bir makine olarak değerlendirilir.'[415] Bu bağlamda, ruh(akıl)-beden ayrımı tartışmasının sınırlarının genişliği ortaya çıkmış olur. Açıktır ki, Descartes'ın ele aldığı noktadan, yani Kartezyen pencereden bakıldığında beden, sadece bir araçtır ve 'Tanrı tarafından biçimlendirilmiştir'.[416]

Bu Kartezyen dualizme, fenomenoloji en önemli eleştirilerden bir tanesini getirir. Fenomenolojinin önemli temsilcilerinden bir tanesi olan M. Merleau-Ponty için beden, Kartezyen tanımın dışına taşan anlamlar ifade etmektedir. Beden tartışmasına girmeden, kısaca fenomenolojinin kendisinden bahsetmek gerekmektedir. Merleau-Ponty, fenomenolojiyi, 'bütün sorunlar özlerin tanımlanmasına gelip dayandığından, özler üzerinde durmak' diye tanımlar.[417] Fenomenoloji,"yaşanılmış' uzamın, zamanın ve dünyanın bir özetidir.'[418] Merleau-Ponty'e göre, fenomenoloji 'şeylerin kendisine dönmektir':[419] Ayrıca fenomenoloji, 'dünyanın özünün peşindeyken, onu olduğu gibi aramayı' hedefler.[420]

Fenomenolojide, karşınıza biri fiziki (Köper) diğeri ise yaşayan (leib, living ya da lived) olmak üzere iki farklı beden çıkar. Kartezyen anlayış, bedeni fiziki nesneler arasında bir nesne olarak görmekteyken, Merleau-Ponty ve fenomenolojik yaklaşım için beden, sadece dünyada bir nesne olarak ele alınamaz; o, 'dünyanın

[414] G. Canguilhem, "Machine and Organism", Çev: M. Cohen, R. Cherry, *Incorporations, Zone 6*, Urzone Inc, New York, 1992, s.48

[415] *A.g.e.*, s.52

[416] Descartes'tan alıntı yapan, G. Canguilhem, "Machine and Organism", s.52-53

[417] M. Merleau-Ponty, *Alginin Fenomenolojisine Önsöz*, Çev: M. Atıcı, Afa Yayınları, İstanbul, 1994, s.21

[418] *A.g.e.*, s.22

[419] *A.g.e.*, s.27

[420] *A.g.e.*, s.31

sayesinde varolduğu' şeydir.[421] Bu nedenle, fenomenoloji yaşayan bedene yönelir. Özellikle Fransız fenomenolojik yaklaşımları, Kartezyen dulaizmin akıl-beden ayrımını eleştirir.[422] Basitçe fiziki bir nesne olarak ele alınamayacak olan beden, 'aynı zamanda, bilincin cisimleşmesidir.[423] Fenomenolojik yaklaşımda 'nesnel, 'dış' dünya, bedenin eylemleri ve muhtemel eylem potansiyeliyle', bedenle bağlantılı olarak ele alınır. M. Merleau-Ponty'ye göre, 'temelde bilinç ne düşündüğüm değil de ne yapabileceğimdir'[424] Her zaman için fenomenolojide 'yönelimsellik'(intentionality), bedenle birlikte düşünülür. B. S. Turner, insan algısını anlamaya çalışan M. Merleau-Ponty'nin, her zaman algının belirli bir noktadan ve perspektiften yapıldığı fikrine dikkat çektiğini vurgular:

"Gözlemin oluştuğu perspektif olarak, insanın dünyayı algılamasıdan bir cisimleşme kuramı olmaksızın bahsetmek olası değildir. Gündelik gerçekliğin algılanması yaşayan bedene bağlıdır.(...) Beden, dışarıya dönük olan ya da habitus'a yönelen aktif bedendir. Merleau-Ponty, Husserl'in yapılabilirlik felsefesinden hareketle, öznelliği yeniden doğuran, yönelimselliğin (intentionality) yaşayan beden içine yerleştiğini iddia eder."[425]

Bedenlerin fenomenolojide, Kartezyen dualizmin çerçevesinden çıktığı söylenebilir. En azından M. Merleau-Ponty'nin beden anlayışı, bunu söyleyebilmemizi sağlar. Burada artık bedenler, 'çevrenin, toplumsal habitus'un ve yönelimselliğin (intentionality) kesişme noktasında yer almaktadır'.[426]

Ö. N. Soykan, fenomenolojik bir yaklaşımla, 'bedenimin olması yoluyla ben, bu dünyaya ait olurum' düşüncesini ortaya koyar.[427] Ruhun ya da benin, bedenden fazla bir şey olduğuna dik-

[421] D. Leder, *The Absent Body,* s.22

[422] Fransız fenomenologları arasında yer alan önemli isimleri, G. Marcel, J. P. Sartre, E. Levinas ve M. Merleau-Ponty olarak sıralayabiliriz.

[423] B. S. Turner, *The Body And Society,* Sage Publications, London, 1996(1984), s.79

[424] M. Merleau-Ponty, *Phenomenology Of Perception,* Çev: C. Smith, Routledge, London, 1962, s.137

[425] B. S. Turner, *Regulating Bodies: Essays in Medical Sociology*, Routledge, London,1992 ,s.43

[426] *A.g.e.*, s.223

[427] Ö. N. Soykan, "Beden Fenomenolojisi İçin Düşünceler, Beden Politikasının Bir Yüzü: Spor", *Varlık*, Mayıs 1996, Sayı: 1064, s.54

kat çeker: Ama, ben, 'cisimleşmiş bedendir' diye de vurgular.[428] Soykan, her bedenin yaşam dünyası içinde yer aldığına işaret eder ve fenomenolojik-hermeneutik beden varlıkbilimini, 'bir beden okuma sanatı' olarak tanımlar.[429] Soykan, bedenin fenomenolojik-hermeneutik okunabilirliğine dikkat çekmektedir. Aslında bu, fenomenolojik okuma bir beden sosyolojisi açısından önemi bireysel olanın, yani fenomenolojinin 'benim bedenim' diye ele aldığı beden anlayışının dışına çıkıldığında anlam kazanacaktır. Soykan, bu türden bir sosyolojik okumanın da mümkün oluşuna bizi götürmektedir; bedenin tarihini, 'onun üstüne kurulmuş egemenliklerin tarihi' olarak değerlendirerek, sosyolojik bir çözümlemeye de yer açmış olur.[430]

Fenomenolojide olduğu gibi, antropolojide de beden üzerine düşünceler geliştirilmiştir. Antropolojide bedene, sosyolojide olandan daha fazla yer ayrılmıştır. Antropolojide, bedenin başlangıçtan buyana var olmasının birkaç nedeni vardır. Bunlardan ilki, felsefi antropolojinin gelişim çizgisi içinde, insan bedenini ontolojik olarak merkezde tutmasıdır. Bunu antropolojinin sömürgecilikle ilişkisi çerçevesinde ele almak gerekiyor. Her şeyden önce insan topluluklarının farklılıkları, insan ilişkilerinin, toplulukların örgütlenmelerinin, kurumlarının farklılıkları, kısaca birinden diğerine değişir olmaları, her toplumda bulunan bedeni, insanın evrensel özünü ortaya çıkarmakta kendiliğinden en önemli konumlardan birine oturtur. Antropolojinin başlangıç evresinde beden önemli bir konum alır, çünkü toplumsal göreliliğe bir cevap verir.

İkinci ve antropolojinin en önemli sorunsallarından birinde bedeni yine merkezi bir konumda görürüz. Bu, doğa/kültür ilişkisidir. Bedenin neden burada temelden var olduğunu, doğa ile kültürün kesişme noktasında bedenin bulunmasıyla kendini bize hemen gösterir. Hayvanın doğal dünyası ve insanın kültürü arasında temel bir kopukluk vardır. Bu kopukluktan yola çıkan antropologlar özellikle ensest tabu ile ilişkili bitmez tükenmez bir tartışmanın içine sürüklenmiştir.

[428] *A.g.e.*, s.55
[429] *A.g.e.*, s.57
[430] *A.g.e.*, s.59

Ensest yasağı, doğadan kültüre geçişin durumunu açıklamak için kullanılmaktadır. Böyle bir yasak olduğunda, doğal çözüm kadın değişiminden geçer. Burada Lévi-Strauss'un doğrıdan gönderme yaptığı kişi M. Mauss'tur. Mauss mübadelelin (exchange) sadece ekonomik bir işlem olmadığını, bununla birlikte 'toptan bir sosyal olgu' olduğunu ortaya koymuştur.[431] Burada sorunumuz olan ne ekzogaminin nasıl ortaya çıktığı ne de evrensel bir kuralı Lévi-Strauss'un nasıl ortaya koyduğu değildir. Ama kadın değişimi, bedenin karşılıklı mübadelesi ve bedenin üzerindeki hakların değişimidir. Bedenin biyolojik işlevinin dışındaki anlam(lar)ına İngiliz antropolog Mary Douglas daha ileri bir düzeyde açılım getirmektedir. Bedenle ilgili olan şeylerin sadece psikolojik ve bireysel olmayıp toplumsal ve kolektif olabileceğini iddia eder. '*Purity and Danger*' adlı kitabında psikoloji geleneğinin, nasıl kutsal bir öküzün bedeni toplumsal bir diyagram olarak kullanılabiliyorsa, söz konusu olan insan bedeni olunca böyle bir çözümlemede toplumsala yüz çevirdiğini anlatmaktadır.[432] Psikoloji geleneği hemen bireye dönmektedir. Douglas erkek kadın ayrışmasını ele alarak, kadının ve bedeninin kirliliğe, erkeğinkininse kutsal olana denk düştüğünü göstermektedir. Kirlilik tabusu çerçevesinde gelişen ritüeller bir toplumsal politikaya işaret etmektedir. Aynı biçimde Durkheim'ın da benzer bir değerlendirmesi vardır; bedenle ruh arasındaki ayrımı düşünürken, ruhun kutsal olanı temsiliyeti, oysa beden bayağı olanı, kutsalın tam aksini temsil eder.[433]

Antropolojide bedenin konumunu belirleyen bir diğer nokta ise evrimcilik ile girdiği ilişkidir. Sosyal darwinizm bedeni öne çıkaran noktalara sahiptir. Bu çerçevede şu üç temel düşünceyi ortaya koyabiliriz: İnsanlar kesinlikle doğanın bir parçası olup, onun dışında değildir; darwinizm ırklar arası farkı açıklamada bir öneri ortaya koymaktadır; ayrıca , temel tezi olan uyum sağlayanın türünü devam ettireceği düşüncesidir.[434]

[431] C. Lévi-Strauss, *The Elementary Structures Of Kinship*, s.52

[432] M. Douglas, *Purity And Danger*, Penguin Inc., Baltimore, 1970, s.138

[433] E. Durkheim, *The Elementary Forms Of Religious Life,* Çev: J. W. Swain, George Allen and Unwin, 1982, s.162-163

[434] B. S. Turner, "Recent Developments In The Teory of the Body", *The Body: Social Process And The Cultural Theory*, Ed. M. Featherstone, M.Hepworth, B S. Turner, Sage Publications, London, 1993, s.3-4

Yukarıda sıralamaya çalıştığımız noktaların içinde en önemlisi doğa/kültür ayrımından çıkarak, Douglas'ın sınıflandırmanın temel elemanı olarak bedeni görmesidir. Sınıflandırmanın temel aracı bedendir. Doğa ile kültür ya da toplum arasındaki sınır noktası bedendir. M. Douglas'a göre bedenin sınırları tüm sınırları temsil yeteneğine sahiptir:

"Beden karmaşık bir yapıdır. Bedenin farklı parçalarının işlevleri ve ilişkileri, öteki kompleks yapıların sembollerinin kaynağını sağlar."[435]

Bu bağlamdan biraz uzaklaşarak konuyu düşündüğümüzde, beden üzerine ilk sistematik toplumbilimsel çalışma önerisinin Durkheim'ın çalışma arkadaşı M. Mauss tarafından yapıldığını söyleyebiliriz. Aslında her ikisin de, sembolik antropolojiyle uğraşmışlarsa da, sosyolojiden uzak noktadaki Mauss'tan böyle bir önerinin gelmesi ilginçtir. Mauss, "Beden Teknikleri" (1932) adlı makalesinde, bazı gözlemlerinden ve antropolojik verilerden yola çıkarak bir beden sosyolojisi önerisi ortaya atmaktadır. 'Beden Teknikleri' derken Mauss'un kastettiği, toplumdan topluma değişerek varolan insanların bedenlerini kullanmalarına ilişkin bilgidir.[436] Ona göre beden insanın ilk ve en doğal aletidir.

Cinsiyetin ve yaşın beden tekniklerinde farklılık oluşturduğunu vurgular.[437] Örneğin, İngiliz askerlerinin Fransız küreğini kullanamayışları, yüzme, atlama biçimlerinin zaman içinde farklılaşması, uyuma tarzlarının farklılıklarından, bunların toplumdan topluma değişken oluşlarından yola çıkmaktadır. Beden teknikleri topluluklar ve kültürler arası farklara da bu anlamda bir açılım getirecektir. Mauss'un bu önerisinin klasik toplumbilim gelenekleri içinde çok fazla ilgi uyandırmadığı açıktır. Ama bu metin, "Beden Teknikleri", direkt beden ve onun sosyo-kültürel yapı ile ilişkisini kuran ilk toplumbilim çalışması olması nedeniyle günümüzde de önemini sürdürmektedir.

Sosyolojide Bedenin Yokluğu

Beden sosyolojide yoktur. Ya da en azından antropolojinin il-

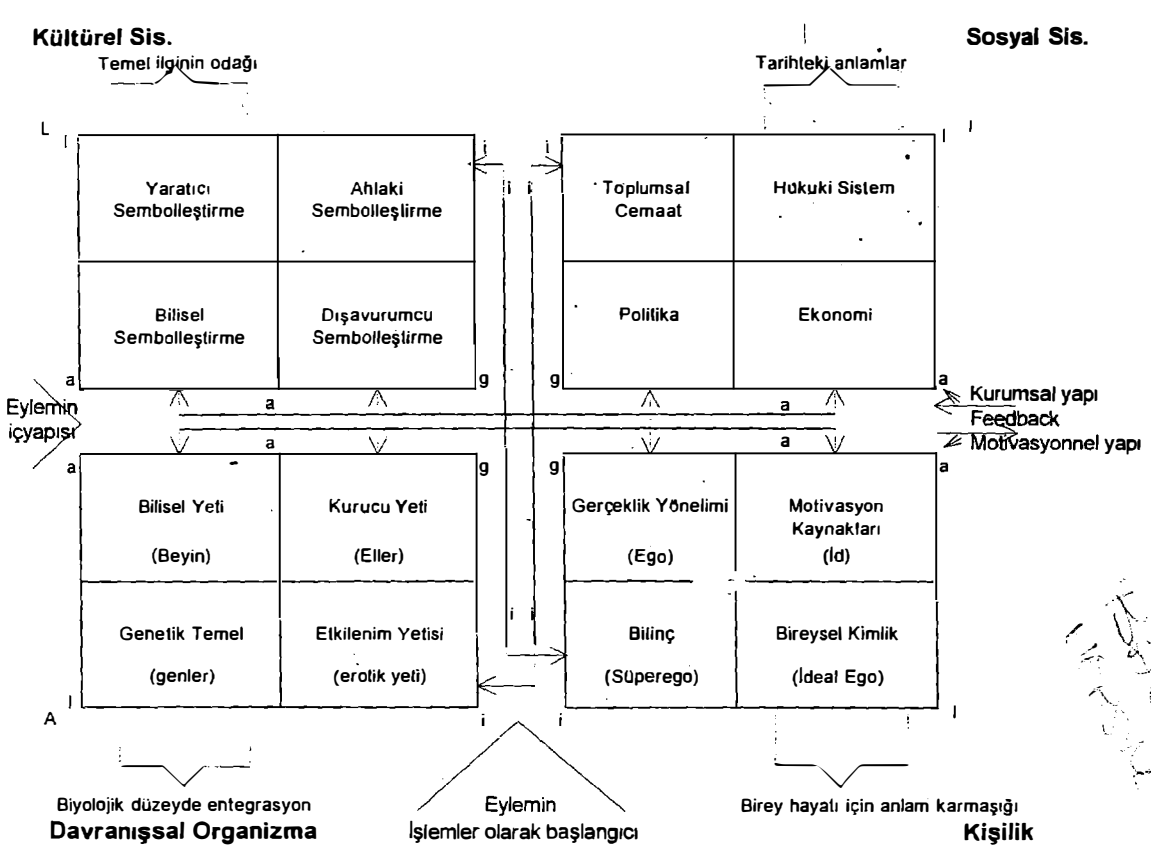
[435] M. Douglas, *Purity And Danger*, s.115
[436] M. Maus, "Techniques of The Body", *Incorparations, Zone 6*, Urzone Inc., New York, 1992, s.457
[437] *A.g.e.*, s.461-462

gilendiği derinlikte hiç olmadığını söyleyebiliriz. Bunu kısaca açıklamak istiyoruz. Her şeyden önce klasik sosyologların, Marx, Durkheim, Weber ve Simmel gibi çoğunlukla ilgilendikleri sorun feodal toplumdan, endüstri toplumuna geçiş, başka terimlerle söylersek bir dayanışma biçiminden başka bir tür dayanışma biçimine, araçsal-amaçsal bir rasyonaliteye geçiş diye daha da uzatabileceğimiz kavramlarla tartıştıkları, Avrupa'da oluşan büyük toplumsal dönüşümdür.

Klasik sosyoloji, antropolojinin sorguladığı doğa/kültür ilişkisini sorunsallaştırmadığı gibi, genellikle, burada marksizmi dışta tutarak, uzun tarihsel süreçleri de ele almamıştır. İnsanın evrimi gibi bir sorunu tartışacak geniş ölçekli bir tarihsel zeminde yol almamıştır. Toplumbilimin evrimciliğe ve Darwinizme sıcak bakan tavrı olmadığı gibi, Comte ve Durkheim'ın biyolojik analojileri dışında, biyolojik açıklamalar da pek benimsememiştir. Weber 'davranış' ve 'eylem' arasındaki farkı ortaya koyarak, Marx ise Darwinciliği özünden red ederek yola çıkar. Sosyolojinin sorusu çok açıktır: Kentli, endüstrileşmiş toplumun, yabancılaşmış, anomik dünyasında insan nasıl varolacaktır?

K. Manheim'ın yaşı ve nesilleri toplumsal bir kategori olarak aldığını görmekteyiz, ama bununla da bedenin ciddi bir toplumsal sınıflandırma aracı olduğu yolunda bir çözümlemeye yönelindiğini söylemiyoruz. Klasik sosyolojik çerçevelerin bedeni içlerine almayışları, beden üzerine günümüzde yapılan çalışmalara bir bakış açısı sağlamadıklarını göstermemektedir.

Her ne kadar bedenin klasik toplumbilimsel yaklaşımlarda yeri olmadığını söylesek de, daha geç bir dönemde, Parsons'da organik alt sistem ismiyle, davranışsal organizma olarak, bedenin sosyolojinin içine girdiği söylenebilir. Burada Weber'in etkisi ile davranış ve toplumsal eylem arasındaki ayrımın kabul edildiğini görmekteyiz. Toplumsal eylemde, organizmaya tanınan konum oldukça kısıtlıdır. Bu nedenle Parsons'ın da beden ile direkt ilişkili bir sorunsalı olduğunu söylememiz olası değil. Aşağıdaki şekilde (Şekil.1), Parsons'ın organizmayı yerleştirdiği konumu daha açık biçimde görebiliriz.


Kültürel Sis.
Sosyal Sis.
Temel ilginin odağı
Tarihteki anlamlar
Yaratıcı Sembolleştirme
Ahlaki Sembolleşlirme
Toplumsal Cemaat
Hukuki Sistem
Bilisel Sembolleştirme
Dışavurumcu Sembolleştirme
Politika
Ekonomi
Eylemin içyapısı
Kurumsal yapı
Feedback
Motivasyonnel yapı
Bilisel Yeti
(Beyin)
Kurucu Yeti
(Eller)
Gerçeklik Yönelimi
(Ego)
Motivasyon Kaynakları
(İd)
Genetik Temel
(genler)
Etkilenim Yetisi
(erotik yeti)
Bilinç
(Süperego)
Bireysel Kimlik
(İdeal Ego)
Biyolojik düzeyde entegrasyon
Davranışsal Organizma
Eylemin
İşlemler olarak başlangıcı
Birey hayatı için anlam karmaşığı
Kişilik

Eylem teorisi, Parsons'ın ortaya koyduğu şekliyle, 'yaşayan organizmaların davranışlarının çözümlenmesi için kavramsal bir projedir' ve Parsons'a göre, 'her eylem bir aktörün eylemidir ve nesnelerden oluşan bir ortamın içinde gerçekleşir. Nesneler ya diğer aktörlerdir ya da fiziksel veya kültürel objelerdir. Her aktör kendisinin objelerle ilişki kuruş sistemine sahiptir; buna aktörün yöneliş (oryantasyon) sistemi denir.

Burada amaç olan bir obje, kaynaklar, araçlar, şartlar, ya da semboller olabilir. Bunlara belki katarsisleşirler (duygusal bir yatırıma dönüşürler) (istenirler ya da istenmezler) ve bunların onlara atfedilen farklı anlamları vardır (kişiler için farklı şeyler ifade ederler). Nesneler önemleri ve ulaşılabilirlikleri yoluyla aktörlerin oryantasyon sistemleri içinde sıralanırlar. Üç sistemle ilişkiliyiz, eylemin elemanlarının örgütlenişinin üç tarzıyla; bunlar sosyal kültürel ve kişilik sistemleri olarak düzenlenmişlerdir. Bundan dolayı üç tarzda gerçek sosyal davranıştan kavramsal olarak soyutlanmakta, bu üç soyutlamanın da amprik gerçeklikleri aynı düzey üzerinde olmamaktadır. Sosyal sistemler ve kişilikler motive edilmiş eylemin örgütleniş tarzları olarak ele alınırlar (Sosyal sistemler aktörlerin bir birleriyle ilişkileri hakkındaki, motive edilmiş eylemlerin örgütlenişidir: Kişilikler yaşayan organizmalar hakkında motive edilmiş eylemin örgütlenişidir). Öte yanda kültürel sistemler sembolik düzgü/görüntü-pattern -lerin sistemleridir. Bu düzgü / pattern-ler, kişiliklerde öğrenme, sosyal sistemlerde difüzyon yoluyla aktarılan ve birey aktör tarafından yaratılan görüntülerdir.'[439]

Parsons kültürel sistemlerin belirli özelliklerini bize sıralar: (a)'Bu sistemler ne tek bir aktörün eylemlerinin örgütlenişi ne de etkileşimin örgütlenişi yoluyla oluşurlar; ama aktör tarafından yapılan seçimleri yönlendiren semboller, normlar ve değerlerin örgütlenişi ve ayrıca bunların aktörler arasındaki etkileşim türlerini sınırlaması yoluyla oluşmaktadırlar: (b) Kültürel sistemler kişilik ve sosyal sistemin aksine amprik değildir. Çünkü bu diğer sistemlerin elemanlarının soyutlamalarının özel bir türünü

[439] Parsons & Shils, "Values and Social systems", *Culture And Society: Contemporary Debates,1994 (1951)*, s.39-40

temsil eder: (c) Kültürel sistemde, süreklilik sağlayan normların görüntüleri/patternleri (ve gerçek aktörlerin seçimlerini belirleyen diğer kültürel elemanlar) tesadüfi ve ilişkisiz parçalar tarafından oluşturulmaz: (d) Bundan dolayı kültür sistemi bir kültür düzgüsüdür. Bu kültür düzgüsü değer, inanç, ve dışavurumsu sembolleştirme sistemleriyle biçimlenen, kendi içinde ilişkileri ve parçaları olan bir düzgüdür'.[440]

Bu üç sistem de Parsons'ın eylem teorisi için vazgeçilmezse de, en önemli konumda olanı kültür sistemidir. Eyleme yönelen bireyde sosyal sistem tarafından kurumsallaşma, kişilik tarafından içselleştirme gerçekleştikten sonra bile; hedefe ulaşmak için hangi yolun, vasıtanın seçileceği sorusu karşımıza çıkacaktır. Burada da belirleyici olan kültürel sistemin elemanlarıdır. Parsons davranışsal organizma dediği altsistemle ilgisini sınırlı tutmaktadır. Weberci bir sosyolojik çerçeve içerisinde anlamların, başka şekilde söylersek rasyonel toplumsal eylemlerin anlamlarının analizinin genel çerçevesini açıklar.

Organizmaya ya da bedene, davranışların çözümlenmesinde sınırlı bir yer tanımaktan öteye geçmez. Organizmanın sağlığı performansını etkileyecektir. 'Sağlıksız' bir organizma ya da 'hasta kişi' kapasitesiz olacaktır.[441] Toplumsal eylemde, bir anlamda organizmayla ilişki sağlık çerçevesinde kurulmuş olur. Sağlık, Parsons için, organizmanın kaynaklara yönelimini mümkün kılan bir kapasitedir (ve yalnızca başka bedenle girdiği etkileşim durumlarında, bir bedenin doğuştan gelen yeteneğidir). 'Sağlık doğal çevre ve organik beden arasında köprü niteliği taşır. Sağlık, ne çevre ne de bedene özgüdür, ikisinin arasındadır. Sağlık bedenin dışından gözlemlenen bir vasıtadır'.[442] Parsons, hasta-doktor ilişkisinde 'asimetrik etkileşimin' varlığını vurgular.[443]

Parsons her ne kadar sağlık ve sağlık sistemi içindeki oluşum-

[440] *A.g.e.*, s.39-40

[441] T. Parsons, "A Tentative Outline of American Values", *Talcott Parsons: Teorist Of Modernity*, Ed. R. Robertson ve B. S. Turner, Saga Publications, London, 1991, s.54-55

[442] A.W. Frank, "From Sick Role to Health Role: Deconstructing Parsons", *Talcott Parsons: Teorist Of Modernity*, Ed. R. Robertson ve B. S. Turner, Saga Publications, London, 1991, s.207

[443] *A.g.e.*, s.208

lar üzerinde durmaktaysa da, bedenin toplumsal ve kültürel yönünü gözardı etmektedir. Burada beden, davranışsal organizma adı altında biyolojiye indirgenir ve sosyolojik çözümlemenin dışında bırakılır. Toplumbilimde bedenin toplumsallığına dikkat çeken yaklaşımlar çok az sayıdadır. Bunlarda en önemli olanlardan bir tanesi Norbert Elias adlı sosyologtur.

Norbert Elias: Uygar Bedenler ve Ölümün Yalnızlığı

Norbet Elias Batı toplumlarının 'uygarlaşma sürecinde birey davranışlarının farklılaşmasını ve dönüşümünü ortaya koymayı amaçlamaktadır. Elias'ın yaklaşımının 'bedenin rasyoneleşmesinin' çözümlemesi ve Weber'in toplumsal rasyonelleşme analiziyle benzer nitelikte olduğu öne sürülmektedir.[444] Elias'ın çalışmalarında incelediği konular bedenin uygarlaşması ve aynı zamanda rasyonelleşmesi sürecidir.

İlk olarak Elias'ın uygarlaşma sürecini ele alışı ve uygarlaşma kavramından anladıklarını ortaya koymak gerekmektedir. Elias'ın tanımlamaya çalıştığı temel nokta, Batı toplumlarında insanın fiziki görüntüsü ve davranış kalıplarında oluşan dönüşümlerin mantığıdır. Elias uygarlaşmayı yeme içmeden uyumaya kadar uzanan bir çerçevede, alışkanlıkların farklılaşması süreci olarak ele almaktadır. Elias yaş grupları arasında varolan ayrılıklara kadar giderek, davranışlardaki farklılaşmaları tartışır ve neden toplum içinde bazı yaş gruplarının genç ya da çocuksu bazılarının ise yaşlı ya da olgun olarak değerlendirildiği gibi sorularla karşımıza çıkar.

Birey ve toplumun uygarlaşması süreçleri arasında Elias'a göre doğrudan bir ilişki vardır ve bundan dolayı:

"Uygar toplumlarda yetişkin görüntüsünün psikogenetiği, sosyogenetiğinden bağımsız ele alındığında anlaşılamayacaktır. Sosyogenetik bir kanun nedeniyle birey kendi kısa tarihi süresinde toplumunun uzun tarihi içinde geçtiği süreçlerin bir kısmının içinden tekrar geçer."[445]

Elias insanın biyolojik özellikleri ve toplumsallığı arasında bir

[444] C. Shilling, *The Body And Social Theory,* Sage Publications, London,1993, s.164

[445] N. Elias, *Civilizing Process,* Basil Blackwell, Oxford, 1994 , s.xii

ilişki öngörmektedir.[446] Beden burada hem bitmemiş biyolojik bir süreç hem de devam eden toplumsal bir süreç olarak ele alınır. Elias uygarlaşmanın farklı dönem ve toplumlarda aldığı farklı anlamlara bakar. Burada uygarlaşmadan anlaşılan her hangi bir toplumun başarılı dönüşümüne işaret eden statik bir düşünce ya da kavram değildir.[447] Uygarlaşma kavramı ilk olarak Batı'nın bilincine gönderme yapmaktadır:

"Bu kavramla Batı toplumu kendi özel karakteri ve övünç duyduğu yönlerini açıklamayı ister. Bu kavramla teknolojisinin düzeyi, görgü kurallarının doğası, bilgisinin gelişimi ya da dünya görüşünü ve daha birçok kendine özgü olan yönlerini açıklamak istemektedir."[448]

Uygarlaşma sürecinin, insanın dış görünümünü de dönüştürdüğünü vurgular. Elias'ın tartıştığı çerçeve sosyal süreçlerle bağlantılı olarak insanın dış görünümündeki değişikliklerdir. Ona göre insan bilimciler ve özellikle sosyologlar insanı diğer organizmalardan farklı kılan iki temel özelliğe dikkat etmelidir. Bunlardan ilki öğrenme sayesinde kazanılan toplumsal iletişim biçi-

[446] Norbert Elias'ın toplum ve birey anlayışı disiplinler arası bir eğitime sahip olmasından dolayı birçok yönden geleneksel yaklaşımlardan farklı bir nitelik içermektedir. Tıp doktoru olan ve felsefe eğitimi aldıktan sonra sosyolojiye Karl Mannheim seminerleriyle başlayan Elias, bu disiplinlerin çerçevelerini bir araya getiren bir toplum anlayışı ortaya koyar. Gülme ve kahkaha atmanın biyolojik yönü, örneğin yüz kaslarıyla ilişkisiyle uygarlaşma sürecinde bunların dönüşmesi arasında bir bağ kurar. N. Elias, *Reflections On Life*, Çev: E. Jephcott, Polity Press, London, 1994 (1987), s.86-87

[447] Elias uygarlık kavramını Alman kullanımı ve İngiliz-Fransız kullanımı arasındaki ayrımı ortaya koyar. 'İngiliz ve Fransız kullanımında bu kavram 'siyasi ya da ekonomik, dinsel ya da teknik, ahlaki ya da sosyal olgulara işaret eder. Bu kavram bu toplumların insanlık ve Batı toplumuna yaptıkları katkıdan duydukları övünç duygusunu imlemektedir'. Oysa Alman kullanımında uygarlık (zivilisation) ikincil bir kavram niteliğindedir:'İnsana dışsal bir noktaya işaret eder'.(N. Elias, *Civilizing Process,* s.4) Elias kültür kavramının Almanların bu çerçevede kendilerini tanımladıkları kavram olduğunu vurgular. İngiliz ve Fransız uygarlık anlayışı 'sürekli ileriye doğru bir hareketi' işaret etmesine karşın, Alman kültür kavramı insan ürünü olan sanat yapıtları, kitap ve dinsel ya da felsefi sistemler içinde insanın kendisini ifade etmesine gönderme yapmaktadır. Elias'a göre Alman kültür kavramının temel özelliği 'sınır koymasıdır.'(*A.g.e.,* s.5) Burada kültür kavramı ulusal farklara ve bir grubun kimliğine vurguda bulunurken, Elias uygarlık kavramının bu sınırların dışına taştığını vurgular. (*A.g.e.,* s.6)

[448] N. Elias, *Civilizing Process,* s.3

minin, türe-özgü başka bir deyişle biyolojiden gelen iletişim biçimine karşı baskın nitelikte olmasıdır. İkinci temel nitelik ise insan yüzünün bireyselleşmesidir.[449] Elias toplumsal bilginin nesilden nesile sembolik olarak kaydedilmek yoluyla iletimi üzerinde durur ve toplumsal bilgiyle insan bedeni arasındaki ilişkiyi kurar.

Elias'ın kullandığı biçimiyle uygarlaşma bağlantısal ilişkiler bütününe işaret etmekteyken ayrıca bu süreç, bilgi iletimi ve beden çerçevesinde farklı bir tartışmaya yönelmektedir. Bedenlerin uygarlaşması da aynı toplumun uygarlaşması gibi, başı ve sonu olmayan bir süreçtir. Artık burada beden Elias tarafından, sürekli değişim ve dönüşümün gerçekleştiği bir sosyallik olarak değerlendirilmektedir. Bu çerçevenin Elias tarafından üç ana boyutta ele alındığı düşünülür. İlk olarak bedenlerin içinde geliştiği toplumsal ortam ne yalıtılmış bireylerden ne de insanların etkilerinden bağımsız olan toplumsal olgulardan oluşur.[450] Elias toplumsal figürleşmeleri öne çıkarır. Elias'ın toplumsal figürleşmeleri bireylerin genelinden bağımsız olarak ele almadığı ama tek tek bireylerden bağımsız olarak değerlendirdiği iddia edilir ve:

"Bunların biçimleri insanların oluşturduğu karşılıklı bağımlılığın değişken ilişkilerinin sonucu olarak sürekli farklılaşmaktadır. Toplumsal figürleşme değiştiğinden, insan bedenlerinin gelişimi üzerine olan etkiler de değişmektedir."[451]

Burada anlaşılmak istenen figüratif değişimdir. Figürlerin ve onların şekillerinin, bedensel alışkanlıklar ve beden tekniklerinin dönüşümleri, Elias tarafından ortaya çıkarılmak istenir.[452] Burada Elias'ın çalışmalarında bedeni de içine alan ikinci boyut ortaya çıkmaktadır. Bu boyut, karşılıklı bağımlılık içinde oluşan, bu dönüşümlerin hem sosyogenetik hem de psikogenetik yönlerinin tartışılmasıdır.[453] Burada cevaplanmak istenen soru uzun dönemde kişilik yapılarında oluşan dönüşümle, toplumda oluşan bütünsel yapısal değişimin, toplumsal farklılaşma ve bütünleşme

[449] N. Elias, *The Soiety Of Individuals*, Çev.: E. Jephcott, Basil Blackwell, Oxford, 1991, s.192-193
[450] C. Shilling, *The Body And Social Theory*, s.151-152
[451] *A.g.e.*, s.152
[452] N. Elias, *Civilizing Process*, s.184
[453] *A.g.e.*, s.xiii

çerçevesinde ele alınıp alınamayacağıdır.[454] Elias'a göre:

"Toplumun ve kişiler arası ilişkilerin dönüşümüne uymak için bireyin dış görünümü de ayrıca yeniden biçimlenir.(...)Bireyin davranış ve kişilik yapısı değiştikçe diğer bireyleri değerlendirmedeki usulleri de değişmektedir. Öteki bireylerin imajı nüans olarak zenginleşir, anlık duygulardan bağımsızlaşır ve bunlar psikolojik hale gelirler."[455]

Elias, asilzade ve aristokratların görgü kuralarının ve davranışlarının uygar davranış tarzları ve görgü kurallarına doğru dönüştüğü düşüncesini ortaya koyar.[456] Ortaçağı izleyen dönemde duyguların kontrol edilmesi üzerine artan bir eğilimin olduğunu ve bedenin yönetiminin kodlarının farklılaştığını vurgulayan Elias, bunu saray toplumunun oluşumuna bağlamaktadır. Bunun en yoğun biçimde saray toplumunun en önemli figürü olan kralda görebiliriz. Kralın sabah kalkmasından itibaren giyim kuşamı birçok farklı parçalara bölünür ve Elias'a göre bu sarayda oluşan tarz, görgü kuralları ya da saray etiketi prestiji sembolize etmekte ve gücün dağılımı ile ilişkili olarak ele alınmak durumundadır.[457] Saray aristokrasisi kendine özgü ve kendini farklı kılacak konuşma tarzından, giyim kuşam çeşitli görgü kuralları ve kendine ait bedensel bir görünüm yaratır.[458] Bu sadece sarayın içini etkilemekle kalmamış aynı zamanda saray dışında da bedenin kontrolü bağlamında yeni bir düzen oluşturmuştur. Bir yanda cinsellik toplumsal hayatın geri planına atılırken, öte yanda uyuma alışkanlıklarından nerede ve kiminle uyunabileceğine birçok yeni kurallar ortaya çıkmıştır: 'Yabancılarla yatak paylaşmak utanç verici bir hale gelir. Bedenin işlevleri, örneğin dışkı ve tuvalet ihtiyacının giderimi üzerine tabular oluşur. Bu dönemden önce ne beden ne de onun işlevleri bu kadar tiksinti uyandırmamıştır'.[459]

Ellias'ın çalışmalarında, bedenin toplumsal yönüne dikkat çe-

[454] *A.g.e.*, s.182
[455] *A.g.e.*, s.476
[456] *A.g.e.*, s.477
[457] N. Elias, *The Court Society*, Basil Blackwell, Oxford, 1983, s.83-4
[458] *A.g.e.*, s.55
[459] C. Shilling, *The Body and Social Theory*, s.155

ken üçüncü boyutsa onun sembol kuramında yatmaktadır. Ellias, farklı çalışmalarında sembol üretimi çerçevesinde Kartezyencilik ve Kantçı *a priori* anlayışının eleştirisini yapar.[460] Doğal kültürel, biyolojik sosyal gibi karşıtlıkların eleştirisini ortaya koyan Ellias, insanın hem biyolojik hem de toplumsal varoluşunun biraradalığına dikkat çeker. Ellias, insanın sembol üretimi ve iletimi kapasitesini, onu diğer canlılardan ayıran yön olarak değerlendirir. Elias'a göre:

"Toplumsal gelişme ve çöküş, bir toplumsal düzeyden ötekine, örneğin klandan feodal topluma geçişin uzun süreci biyolojik evrim süreci içinde kısa bir zaman dilimi olarak değerlendirilebilir. Aslında bunlar aynı ve tek bir türün, insanın toplumsal dönüşümüdür. Hayvan topluluklarında büyük değişimler biyolojik temellidir ve genetik değişimi gösterirler. İnsandaysa örneğin kabileden imparatorluğa dönüşüm biyolojik değişim olmaksızın gerçekleşir."[461]

Elias'a göre insan, sembol üretimi ve iletimi yoluyla hayvan sonrası bir aşamada yaşamaktadır.[462] İnsan bu nitelikleri yoluyla genetik olarak belirlenmiş ve öğrenilmeden uygulanan davranışlardan bağımsızlaşmıştır. Buna 'sembolik özgürleşme' adını verir.[463] Ama Elias sembol üretimi ve iletimi kapasitesini insan biyolojisiyle bağdaştırmaktadır.[464] Her ne kadar insanın toplumsal dönüşümleri biyolojik dönüşümler değilse de insanı diğer canlılardan ayıran bu temel niteliklerinin özünde biyoloji bulunmaktadır.

Elias insan bilimlerinde iki ayrı eğilime dikkat çeker. Bunlardan birincisi monistik ve indirgemeci olarak değerlendirdiği, insanın diğer türlerle ortak özelliklerini ortaya çıkarmayı amaçlayan eğilimdir. Bu, etoloji ve bazı psikoloji geleneklerinde, doğa

[460] N. Elias, *The Symbol Theory,* Sage Publications, London, 1991, s.44. Ayrıca, bkz. N. Elias, On Human Beings and Their Emotions: a Process-Sociological Essay, *The Body, Social Process And The Cultural Theory,* Ed. M.Featherstone, M.Hepworth, B. S. Turner, Sage Publications, London, 1993, s.104-105

[461] N. Elias, *The Symbol Theory,* s.31-32

[462] *A.g.e.*, s.43

[463] *A.g.e.*, s.53

[464] N. Elias, "On Human Beings and Their Emotions: a Process-Sociological Essay," s.106-107

bilimlerinin iddialarını meşrulaştırmaya çalışan eğilimdir.[465] İkinci eğilimse, ahlak bilimleri adı altında topladığı gruptur. Bu gruptaki sosyal bilim yaklaşımları genellikle nesnelerin doğaya bağlı olamadıkları savından hareket eder. Elias, doğal olamayan bu araştırma nesnelerinin ontolojik statüsünün açık olmadığını vurgular ve bu soruna insan bilimlerinde varolan belirsizliklerin temeli olarak gösterir. Bu yaklaşımlar, 'konularını doğadan bağımsız ve sadece kendileri olarak düşünülebilecek şeyler olarak değerlendirir. Bundan dolayı dualistik ve tecrit edicidir. Ama bu dualistik yönleri gizlenmiş ve belirtilmemiştir. En başta sosyoloji ve tarih olmak üzere bunlardan bir çoğu, insan yaşamının insana özgü yönleriyle ve evrimci buluşlarla ilgilenir. İnsanlığı ötekilerden farklı ele alırlar. Bu bilimlerin temsilcileri, yaşam ve ölüm olgusu gibi, nasıl olup da insana özgü olan şeylerin, insan olamayanlarla ortak nitelikler gösterdiğini açıklamakta güçlük çeker'.[466]

Elias, toplumsal olan ve biyolojik olanı bir arada düşünür ve insan bağlamında doğa kavramının tekrar tanımlanması gereğine işaret eder.[467] İnsanın toplumsal ve kültürel özelliklerinin doğal ve biyolojik özellikleriyle bağlantılı olduğu düşüncesini ortaya koymak amacıyla Elias, dilin karmaşık ses düzeninin öğrenilmesini örnek olarak verir. Eğer herhangi bir kişi sesleri biyolojik olarak öğrenemeyecek durumdaysa, dili kullanamayacaktır. Çocuklar iki ayrı süreçten geçerek dili öğrenirler. Bunlardan ilki Elias tarafından biyolojik olan 'olgunlaşma', ikincisiyse sosyal bir süreç olan 'öğrenmedir'.[468] Bir anlamda Elias bireyin ve toplu- mun ele alınmasında kültür ve doğa karşıtlığının yeniden ele alınmasını önerirken, kültürel yönü ikincil plana atmaz ve insanın gerek bedenin dış görünümüne gerekse de biyolojisine dikkat çeker. Talcott Parsons'un davranışsal organizma diyerek dışarıda bıraktığı bedenin, Elias tarafından toplumbilimsel analizin içine çekildiğini söyleyebiliriz.

Elias insanın kaçınılmaz sonu olan ölüm ve yaşlanma konula-

[465] *A.g.e.*, s.103-104
[466] *A.g.e.*, s.104
[467] *A.g.e.*, s.109
[468] *A.g.e.*, s.110

rı üzerine de düşünce üretmiştir. Doğal bir süreç olan yaşlanma ve yaşamın sonu olan ölüme karşı modern dünyadaki tavrı değerlendirir. Elias ölümün, toplumsal bir sorun olması ve ayrıca yaşamın tam karşısında duran ölümle tanımlanmasından dolayı, açıklanması oldukça zor bir sorun olarak ele alır. Ona göre:

"Yaşayanın ölenle kendini tanımlamasının zorluğundan dolayı, ölümün sorununun toplumsal boyutunu çözmek oldukça güçtür."[469]

Ölüm, yaşamın sorunudur ve Elias'a göre ölülerin hiçbir sorunu yoktur. Dünyada birçok ölen canlı içinde yalnızca insan ölmeyi bir sorun olarak algılar. Elias insanların tüm diğer canlılarla doğmayı, hastalanmayı, gençliği, olgunluğu, yaşlanmayı ve ölümü paylaştığını söyler. Ama insanlar tüm diğer canlıların aksine öleceklerini bilir ve:

"Onlar, sadece ölmeyi bekler, her an bunun gerçekleşebileceğini düşünür. Grup ya da birey olarak yok oluşun tehlikesinden kendilerini korumak için önlem alır."[470]

Elias, ölüm ve ölüm imgesine karşı modern toplumlardaki tavrın insan hayatının göreli güvensizliği, tahmin edilebilirliği ve insan ömrünün uzamasıyla bağlantılı olarak ele alınmadığı durumlarda tam olarak anlaşılamayacağını iddia eder. Ölüm hem bireysel hem de toplumsal olarak bastırılır.[471] Ölüme karşı tavır uygarlaşma süreci içinde değişmiştir. Ama bu değişim Elias'a göre yapısal değildir. Önceki toplumlarda ölüme karşı tavır günümüzle kıyaslandığında daha kamusal bir niteliktedir ve Elias önceki dönemlerde ölümün daha az özelleşmiş bir nitelikte olduğunu vurgular.[472] Elias modern toplumda ölü bedene karşı tavrın farklılaşmasını şöyle açıklar:

"İnsanlık tarihinin hiçbir döneminde ölüm hijyenik bir biçimde sosyal hayatın geri planına taşınmamıştır. Daha önce hiçbir dönemde insan cesedi, ölüm döşeğinden mezara, bu kadar korku-

[469] N. Elias, *The Loneliness Of The Dying*, Çev: E. Jephcott, Blackwell, Oxford, 1992(1985), s.3
[470] *A.g.e.*, s.3-4
[471] *A.g.e.*, s.9
[472] *A.g.e.*, s.18

suz ve teknik bir mükemmellikle taşınılmamıştır."[473]

Ayrıca Elias, bu hijyenik ve sessizce yok oluşun, başka bir tarihsel dönemle mukayese edilmeyecek biçimde yalnızlığı destekleyen toplumsal koşulların içinde gerçekleştiğini vurgular.[474]

Ayrıca dikkat çektiği bir başka noktaysa yaşlanmanın insanın toplumsal konumunu kökten değiştirdiğidir. Yaşlılara karşı toplumsal tavır bu değişim olmaksızın anlaşılamaz. Elias, ölüm ve yaşlanmayla ilişkili endüstri öncesi ve endüstri toplumunun tavrının farklı olduğuna dikkat çeker. Endüstri öncesi toplumda yaşlanma ve ölüm sorunu, kabaca ya da nezaketle, aile içinde çözümlenmektedir.[475]

Ölüm ve ölüye karşı tavır değişmez değildir ve Elias bu tavrın tesadüfi olmadığını da söyler. Endüstri toplumunda da bu tavır değişmiştir. Çocuklar, modern toplumda tek bir ceset bile görmeksizin büyürler. Oysa yaşam süresinin otuz beş ila kırk olduğu modern öncesi döneme nazaran bu sürenin yetmişe uzadığı modern toplumda ölü bedenler ortak mekanlardan uzaklaştırılmıştır.[476] Modern yaşam da yaşlanma ve ölümün çehresini ele alır ve ölümün yalnızlığına dikkat çeker. Burada, biyolojik olanın nasıl olup da toplumsal yaşamda anlamlandırıldığını göstermektedir. İnsanın ölümü ve yaşlanmasının toplumsal çerçevesini tartışan Elias, farklı bir noktaya da işaret etmektedir. Buysa tüm insanların yok olduğu durumdur. İnsanlık yok olursa tüm yaşadıkları, seküler ve doğa üstü inanç sistemleri anlamsız hale gelecektir.[477] Bedenler yok olduğunda düşünceler anlamını yitirecektir.

Uygar bedenler, baskın kurallara uyan ve bunlar tarafından idare edilen 'kurmacalar' olarak değerlendirilir.[478] Elias'ın çalışmaları, uygar bedenlerin oluşumu sürecini ele alan temel sosyolojik bir çalışma olarak değerlendirilmelidir. Burada söz konusu olan gerek beden teknikleri gerekse de habitus'un analizidir. Sa-

[473] *A.g.e.*, s.23
[474] *A.g.e.*, s.85
[475] *A.g.e.*, s.73
[476] *A.g.e.*, s.85
[477] A.g.e., s.67
[478] D. Lupton, *Food, The Body And The Self*, Sage Publications, London, 1996, s.19

ray toplumunda görgü kuralları ve dış görünümün öneminin tartışılması bizi başka bir önemli kavrama taşır. Bu ayrıcalık (ya da seçkinlik) kavramıdır ve yoğun biçimde Fransız toplumbilimci Pierre Bourdieu tarafından tartışılmıştır. Elias'ın çalışmaları ve Bourdieu'nün çözümlemeleri arasında özellikle toplumda habitus'un incelenmesi çerçevesinde bir bağlantı ileriye sürülür:[479]

"Elias'ın çözümlemesinin temel bileşenlerinden bir tanesi, dünyayı dönüştüren, büyük ölçekli sosyal süreçlerin içselleştirilmesini içeren bireysel habitus'un biçimlenmesidir."[480]

Pierre Bourdieu: Habitus ve Beden

Bedenin toplumbilimsel çözümleme içinde geleneksel terimleri de kullanarak, nasıl ele alındığına en önemli örnek günümüzün önemli sosyologlarından biri olan P. Bourdieu'nun görüşleridir. Marksist kavramları da kullanarak bedeni sosyolojik yaklaşımı içinde değerlendirir. Beden burada üç noktada toplumsal sınıflandırma için önemli bir konuma oturmaktadır. Bunlardan ilki, bedenin, bireyin sosyal konumuyla ilişkisidir. İkincisi, habitus'un cisimleşmesiyle alakalıdır. Üçüncü noktaysa beğeni çerçevesinde ortaya çıkar.

Sosyal konum, Bourdieu tarafından, insanın günlük yaşamı ve bedeninin gelişimini sağlayan sınıf temelli nesnel koşullar olarak değerlendirilir ve bu da habitus'la ilişkili olarak ele alınmalıdır. İlk olarak habitus kavramına Bourdieu tarafından verilen anlamı kısaca ele alacağız. En basit haliyle bu kavram bireyi eyleme yönelten, onu motive eden kurulu sosyal yapılar sistemidir. Farklı varoluş koşulları farklı habitus'ları gerektirir. Bourdieu, habitus'un şartlanmaların ürünü olduğunu söyler. Habitus, ürünü olduğu bu şartlanmaları yeniden üretecektir ve bunların nesnel mantıklarını da dönüştürecek niteliğe sahiptir. Bourdieu'ya göre, 'habitus uyum sağlama gücüdür ve dış dünyaya uyum sağlama

[479] C. Shilling, *The Body And Social Theory*, s.125-127. Ayrıca bkz., P. A. Mellor, C. Shilling, *Re-Forming The Body: Religion, Community And Modernity*, Sage, London, 1997, s.19-20

[480] *A.g.e.*, s.19

rolü üstlenir.'[481]

"Habitus, sadece deneyimlerin algısını ve deneyimleri düzenleyen ve yapılandıran bir yapı değildir. Ama o, ayrıca, yapılandırılmış bir yapıdır: Toplumsal dünyanın algılanmasını düzenleyen, mantıksal sınıflara ayırmanın kuralı, kendi içinde, toplumsal sınıflara bölünmenin içselleştirilmesinin ürünüdür."[482]

Habitus kuramını, Bourdieu, rasyonel seçim teorisinin (rational choice theory) karşısına yerleştirir. Habitus kuramı, rasyonel seçim teorisinin sonluluğunu açıklamaktadır: 'Bireyci sonculuk (individualistic finalism), eylemi, bireyin dışsal bir hedeflere bilinçli yönelimi olarak belirler' ve bu, Bourdieu'ye göre, 'iyi temellendirilmiş bir ilizyondur.'[483]

Bourdieu, habitus kuramını rasyonel eylem teorisine karşı ortaya atar. Çünkü Bourdieu'ya göre, sosyal bilimin nesnesi ne tüm metodolojik bireycilik anlayışlarınca, gerçeklik olarak ortaya koyulan bireydir, ne de sosyal uzamda benzer konumları paylaşan bireylerin mutlak serileri olan gruptur. Ama Bourdieu'ye göre sosyal bilimin nesnesi,

"...şeylerin ve bedenlerin içinde tarihsel eylemin iki gerçekleşmesinin arasındaki ilişkidir. Bu, bedenin (ya da biyolojik bireyin) içinde toplumsalın inşasından kaynaklanan algı, anlama ve eylem şemalarının kalıcı ve değiştirilebilir sistem(ler)i olan habitus ve, fiziki nesnelerin yarı gerçekliğine sahip mekanizmalar ya da şeylerin içinde toplumsalın inşasını üreten nesnel ilişkileri olan, alanlar arasındaki ikili ve belirsiz ilişkidir."[484]

Bourdieu'nün habitus kuramı ve beden üzerine düşüncelerini en açık biçimde ortaya koyan sosyolojik analizlerinden bir tanesi seçkinlik (distinction) üzerinedir. Bourdieu için herhangi bir seçkinlik arayışının başlangıç noktası, kişinin kendi bedenidir. Yemekte beğeni de ayrıca her sınıfın kendi beden anlayışına ve besinin beden üzerindeki etkilerine bağlıdır. Bu beğenideki farklı-

[481] P. Bourdieu, "The Linguistic Market", *Sociology In Question*, Çev: R. Nice, Sage Publications, London, 1993, s.87-88

[482] P. Bourdieu, *Distinction: A Social Critique Of The Judgement Of The Taste*, Çev: R. Nice, Routledge, 1996(1984), s.170

[483] P. Bourdieu, L. J. D. Wacquant, *An Invitation To Reflexive Sociology*, Polity Press, Oxford, 1992, s.125

[484] *A.g.e.*, s.126-127

lıklardan dolayı, bedenin güzellik, sağlık ve dayanıklılığı hakkındaki düşünceler, sınıftan sınıfa farklılık göstermekte ve önemleri artmakta ya da azalmaktadır. Bourdieu'ya göre:

"Bedenin güçlü olmasına şeklinden daha fazla dikkat eden işçi sınıfları, bu nedenle hem ucuz hem de besin değeri yüksek gıdaya yönelir. Profesyonellerin oluşturduğu sınıflar ise lezzetli, sağlıklı, hafif ve şişmanlatmayan gıdaya yönelir. Beğeni, doğallaşmış sınıf kültürüdür; cisimleşen bu sınıf kültürü, sınıfsal bedenin şekillenmesine yardımcı olur."[485]

Beğeni, bütünleştirici bir sınıflandırma prensibi olarak Bourdieu tarafından tanımlanır: 'Beğeni, ayrıca, psikolojik ve fizyolojik olarak bedene giren, hazmedilen ve bastırılan her şeyi seçer ve düzenler'. Bourdieu'ya göre, 'beden, sınıfsal beğeninin tartışmasız maddileşmesidir'.[486]

Bourdieu, yaşamın stilizasyonuna dikkat çeker ve bu çerçevede, beğeninin sınıflar arasındaki farklılıkta önemli yerini vurgular. Beğenideki farklılıklar, bir zorunluluk olarak Bourdieu tarafından değerlendirilir: Gerekliliğin beğenisi, yalnızca, 'kendi-içinde' yaşam tarzının temelidir ve Bourdieu'ya göre:

"Bu, yalnızca kendisi ve diğer yaşam tarzları arasındaki boşluk tarafından olumsuz olarak tanımlanır. Bazıları için beğeni benzerlik sembolüyken, diğerleri için bedenlerinde taşıdıkları damgayı (stigma) gösterir."[487]

Beğeni, Bourdieu için, *'amor fati'*dir ve kaderin seçimidir;[488] zorunluluğun ve gerekliliğin tercih edilmesidir. Bir yanda kişi zorunluluğu seçerken, öte yanda diğer seçenekler, varoluş koşulları tarafından bir düş gibi kenara atılır ve dışlanır. Burada yine karşımıza sosyal şartlar çıkmaktadır. Tüm beğeni toplumsal varoluş koşulları tarafından üretilmektedir.

İşçi sınıfları ile ayrıcalıklı sınıflar arasındaki yaşam tarzı ayrılıklarını, buradan hareket ederek anlayabiliriz. Bourdieu'ya göre, işçi sınıfının giyim-kuşamdan, yeme alışkanlıkları ve hoşlandıkla-

[485] P. Bourdieu, *Distinction: A Social Critique Of The Judgement Of The Taste,* s.190
[486] *A.g.e.*, s.190
[487] *A.g.e.*, s.178
[488] *A.g.e.*, s.178

rı spor dallarına kadar, tercihlerinde diğer sınıftan farklılaşan araçsal beden anlayışı vardır. Kas güçlendirmeye yönelik motifleri olan spor dallarından bedene acı veren boks ya da bedenle kumar oynanılan motor yarışlarına ilgi daha fazladır. Öncelikle sınıflar daha çok bir yaşam stilizasyonuna yönelirler ve makrobiotik sağlık kültü içinden başkaları için beden diye adlandırdığı bir sınıflama içinde, fiziki algılama nesnesi olarak bedenlerini şekillendirmeye yönelirler. Alt orta sınıfın bireyleriyse sağlıklı uzun bir yaşam için jimnastik gibi sporlara rağbet ederken sürekli bir sağlıklı olma düşüncesiyle diyet yapar.[489] Bu çerçevede Bourdieu'ya göre, 'eğer sınıfın bilinçsiz ve derinde yer alan beden anlayışına ters düşmezse sınıfların bir spor dalını tercih ediyor oldukları yolunda bir hipotez kurulabilir'. Bu bedenle ilişkili anlayışa beden şeması adı verilir ve bu beden şeması, kişi ve bedenle ilgili tüm dünya görüşü ve felsefenin biraraya geldiği noktadır.[490]

Bourdieu, erkek ve kadının cinsiyetiyle de bağlantılı olarak, habitusun, alanlar ve pazarlar içerisinde bedenin kullanımının nasıl farklılaştığını da göstermektedir. Erkekler ve kadınlar arasında yemek yemekten yürüyüşe kadar olan farklılıkların çözümlenmesi, cinsiyetle ilişkili olarak bedenin kullanımını vurgular. Sosyal mekanda beden sadece cinsiyetle ilişkili olmayıp, statü, farklı bir grubun üyesi olmak gibi, diğer etkenlere göre de farklı hareket etmektedir.[491] Bourdieu dil kullanımı ve beden arasında da bir ilişki görmektedir. Bu, sosyalleşme süreci içinde, aileden başlayıp okula değin uzanan süreçte toplumsal ve sınıfsal olarak kabul gören meşru dil kullanımının öğrenilmesiyle alakalıdır: 'Kişinin sosyal değeri, kendi dil ürünü ve beden değeriyle birleşerek oluşur.'[492] Bourdieu'ya göre 'toplumsal belirlenişler sosyal uzamda belirlenmiş bir konumla bağlantılıdır ve toplumsal kimli-

[489] P. Bourdieu, "How Can One Be a Sportsman", *Sociology In Question*, Çev: R. Nice, Sage Publications, London,1993, s.129-130. Ayrıca, bkz., P. Bourdieu, *Distinction: A Social Critique Of The Judgement Of The Taste*, s.212-214. C. Shilling, *The Body And Social Theory*, s.131-133

[490] P. Bourdieu, *Distinction: A Social Critique Of The Judgement Of The Taste* s.217-218

[491] P. Bourdieu, *The Logic Of Practice*, Çev: R. Nice, Polity Press,1995, Oxford, s.70

[492] P. Bourdieu, *Language And Symbolic Power*, Çev: G. Raymond,M. Adamson, Polity Press, Oxford, 1997(1991), s.82

ği ve cinsel karakteri de, kişinin kendi bedeniyle ilişkili olarak, şekillendirirler'.[493]

Habitusun değişmez bir yönü olarak beden ve hareketleri toplumsal anlam ve değerlerle bağlantılı olarak düşünülmelidir. Bourdieu'nun habitus kavramı 'kişinin kazandığı, ama devamlı olarak kalıcı bir nitelik biçiminde bedenine dahil olandır'.[494] Habitus, cisimleştiğinden dolayı, tabii olan bir sermayedir. Daha da fazlası, Bourdieu için habitustan bahsetmek, 'bireyin, hatta kişisel olanın ve öznelin toplumsal ve kolektif olduğunu iddia etmek demektir.'[495] Bu iddia bizi bedenin toplumsallığı ve kolektifliği çözümlemesine götürmektedir. Habitus açık bir biçimde bedenin toplumsallığına işaret eder.

Bourdieu bir adım daha ileri gitmiş ve bireyi rasyonel eylemi gerçekleştiren soyut bir özne düşüncesine sıkıştıran yaklaşımların, ciddi bir eleştirisini yaparken bedeni, toplumsal eylemin içine yerleştirmiştir. Bu, aynı zamanda, kaba rasyonelliğin de bir eleştirisidir. Bourdieu'ya göre bireyler, rasyonel olmadan, akla yatkındır, makuldür ve bu da sosyolojiyi mümkün kılan şeydir'.[496]

Elias, Bourdieu ve Mauss'un bedene bakışlarının örtüşmesi açıkça görülmektedir. Bir anlamda, Mauss'un önerdiği biçimde bir araştırma alanının olgunlaşmaya başlaması söz konusudur. Beden sosyolojisinin günümüzde çerçevesini çizen sosyologlardan biri olan B. S. Turner'ın yaklaşımı ve A. W. Frank'ın geliştirdiği beden sosyolojisi çerçevesi, aşağıda ele alınacaktır.

Beden Sosyolojisi Önerileri

B. S. Turner tarafından iki tür beden sorunu ortaya atılır. Bunlardan ilki beden içi ya da iç beden, değeri ise beden dışı ya da dış beden sorunudur.[497] Beden-içi ya da iç-beden sorunu sosyoloji ve fizyolojinin ilişkiye gireceği alandır. Beden dışı ya da dış beden sorunu duyguların ve hislerin vasıtasıyla algılanır ve ka-

[493] P. Bourdieu, *The Logic Of Practice*, s.71
[494] P. Bourdieu, "The Linguistic Market", s.86
[495] P. Bourdieu, L. J. D. Wacquant, *An Invitation To Reflexive Sociology*, s.126
[496] *A.g.e.*, s.129-130
[497] B. S. Turner, *Religion And Social Theory*, Sage Publications, London, 1994(1983), s.117

musal alandadır. Dış-beden bir sınırlılık değildir ama normatiftir ve temsiliyettir. Turner, tıp, sekülarizm ve rasyonalizmi bedenin üzerinde etkide bulunan önemli kuvvetler olarak değerlendirir.

B. S. Turner'a göre, 'modern sosyolojik teoride bedenlerin sessizliği devam eder'.[498] Bu sessizliği yıkıp bedenleri araştırma alanı olarak yüzeye çıkarmak için ne tür bir yöntem ya da yaklaşım geliştirmek gerektiği ise diğer önemli bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada iki önemli öneriyi ortaya koymak istiyoruz. Bunlardan ilki B. S. Turner'ın yukarıda kısaca bahsettiğimiz iç-beden ve dış-beden sorunsalından kaynaklanır ve bedeni yapısallaştırma (structuration) teori çerçevesinde yapı ve süreç merkezli inceler. İkincisi ise A. W. Frank'ın yaklaşımıdır. Frank'ın yaklaşımı, Turner'ın yaklaşımını dışlamazken başka bir çerçeve oluşturmaktadır.

Turner'a göre, 'yaşam-dünyasının, ya da gündelik yaşamın açıklanması için, beden sosyolojisi gündelik rutinler, şartlar ve ihtiyaçları anlamak da gereklidir'.[499] Gündelik yaşam bedenin üretim ve yeniden üretiminden oluştuğuna göre, bireyin nasıl üretildiğinden söz etmeden önce, bedenle ilgilenmek gerekir. Beden tıp, ahlak, ticari söylemler yoluyla, toplumsal olarak üretilir. Beden, bu çerçevede sosyal ontolojinin temel öğesi olarak karşımıza çıkmaktadır.[500] Bu tema, özellikle sosyolojinin 'aşırı sosyalleşmiş bireyine' karşı, başlangıçta bedenin olduğunu öne sürülerek desteklenmektedir. 'Toplumsal eylemi anlamak için ihtiyaç duyulan bir toplumsal aktör ve özelde ise yaygın akıl-beden Kartezyen ayrımını aşabilecek bir cisimleşmiş aktör fikridir'.[501]

Bu bağlamda Turner, gerek Elias'ın uygarlaşma sürecini gerekse de Foucault'nun panoptizm ve denetlenen (carceral) toplum düşüncesini, bedenin rasyonelleşmesi çözümlemesinin uyarlaması olarak görmektedir. Turner'ın, '*Beden ve Toplum*' adlı ilk geniş boyutlu beden sosyolojisi çalışmasındaki temel tez, 'kapita-

[498] 498 A. W. Frank, "For A sociology Of The Body: An Analytical Review", *The Body: Social Process And The Cultural Theory,* Ed. M. Featherstone, M. Hepworth, B. S. Turner, Sage Publications, London, 1993, s.36

[499] B. S. Turner, *Regulating Bodies:Essays In Medical Sociology,* s.3

[500] B. S. Turner, *Medical Power And Social Knowledge,* s.8

[501] B. S. Turner, *Regulating Bodies: Essays In Medical Sociology,* s.7-8

list uygarlığın disipliner yapısının ancak bedene uygulanan asetik pratikler tarafından anlaşılabileceğidir.'[502]

Turner'ın hareket noktası başlangıçta marksist bir çerçeveden kaynaklanmışsa da, bakış açısının daha yaygın bir alanı kapsadığını söyleyebiliriz. Bedeni ve insanın cisimleşmesini önceleyen bir sosyolojik perspektif geliştirmesinin kaynağı olarak, Turner üç alana dikkat çekmektedir. Bunlar yaşam-felsefesi, felsefi antropoloji ve fenomenolojidir. Ancak bunlar aracılığıyla oluşturulabilecek olan 'yaşayan beden' fenomenolojisi, cisimleşmiş aktör fikrini ortaya çıkaracak ve sosyolojinin temel hedeflerinden bir tanesi olan, toplumsal eylemi anlayabilmenin olanağını sağlayacaktır.[503]

Turner'a göre modern sosyoloji, gelişim çizgisi içinde önemli rol oynayan ve epistemolojik temellerini oluşturan on dokuzuncu yüzyıl pozitivizmini ve özellikle insan biyolojisinden kaynaklanarak, insan davranışlarını nedensel açıklayan biyolojizmi reddetmiştir.[504] Turner, doğal dünyanın toplumsal olarak oluşturulduğu ve insan tarafından dönüştürüldüğü fikrini, sosyolojinin temel önermelerinden bir tanesi olarak ortaya koyar. Bu noktada sosyoloji geleneğinin Marx'la bütünleştiğini öne sürmektedir. Marx'a göre, 'insan doğaya karşı bir konum alır ve onu dönüştürürken kendi doğasını da dönüştürür'.[505] Turner, Kartezyen karşıtlığın sosyolojide işleyişine dikkat çeker biçimde, dış dünyanın, insan bedeni de dahil olmak üzere verili olmadığını, ama insanın kültürü yoluyla yorumlanan ve insan emeğiyle sürekli dönüştürülen, bir tarihsel gerçeklik olduğunu vurgular. Bu yolla insan varoluşunun ve bilincinin sınırı olan beden, sosyolojik düşünceden soyutlanmıştır. Sosyolojinin temel karşıtlığı Turner'a göre 'do-

[502] *A.g.e.*, s.6

[503] *A.g.e.*, s.8

[504] B. S. Turner, *The Body And Society*, Sage Publications, London, 1996(1984), s.60

[505] *A.g.e.*, s.61. Marx, insanın doğanın kuvvetlerinden biri olarak ona karşı durduğunu söyler. İnsan elleri, kolları ve ayaklarını, bedenin gücünü kullanarak doğayı kendi isteklerine göre dönüştürmektedir: 'Dış dünyada faaliyet göstermek ve onu değiştirmek yoluyla insan, aynı zamanda kendi doğasını da değiştirir'. (Bkz., K. Marx, *Capital*, Cilt:1, London, 1974, s.173)

ğa/toplum değil, birey(self)/toplum olarak oluşur.'[506]

Turner'ın din sosyolojisi sorunlarından başlayıp, beden sosyolojisine uzanan araştırmalarının kapsamı ve kaynakları oldukça karmaşıktır. Bu disiplinlerarası bir proje olmakla kalmaz, aynı zamanda sosyolojinin ayrı uçlarını bir araya getirme eğilimini de taşır. Dindeki *'teodise'* probleminden hareketle başlanan tartışma, bir anda bizi Marx, Weber, Nietzsche ve Foucault gibi birçok kuramcının düşünce evrenine götürür. Burada ilk bakışta fazlaca karmaşık gelmeyen bu ilişkilendirmeler, örneğin, ne zaman ki Turner, Nietzscheci ve Weberci bir Foucault'dan bahsetmeye başlar o zaman iyice karmaşıklaşacaktır: Foucault, Turner'a göre, 'Nietzscheci Weber'dir.'[507] Bir çok açıdan önemlerini vurgulanmakla birlikte Foucault ve Weber, Turner'a göre yeterli bir beden anlayışı ortaya koyamazlar:

"Foucault, sürekli direnmeden bahsetmesine rağmen, Foucault'nun bedenleri tıp ve siyasi söylemlerin nesnelerinden başka bir şey değildir. Ne Weber ne de Foucault, bilinebilir insan aygıtının gerekli bileşeni olarak, aktif bedenin fenomenolojisini ortaya koyamazlar."[508]

Beden sosyolojisi hakkında yazmak, toplum ve fizyoloji üzerine yazmak demektir ve Turner'a göre bu uğraş, 'toplum ve akılla bağlantı içinde, arzu ve bedenlerin mekansal örgütlenmesinin tarihsel çözümlemesini içermektedir.' Turner beden sosyolojisi çalışmasının dört temel prensibini ortaya koyar. Bunlardan ilki be-

[506] B. S. Turner, *The Body And Society*, s.61

[507] B. S. Turner, *Regulating Bodies: Essays In Medical Sociology*, s.4

[508] B. S. Turner, *Max Weber, From History To Modernity*, s.138. Her ne kadar Turner, Foucault ve Weber'in analizlerinin önemini vurgulamaktaysa da bunların eksikliklerine de işaret etmektedir. Turner'a göre, Weber ve Foucault nostaljik eğilimler taşıyan yaklaşımlar geliştirmişlerdir. Örneğin, modern kültürün olumlu ve özgürleştiren yanlarını dikkate almayan, tek boyutlu yaklaşımlar oluşturmuşlardır. Sosyolojinin toplumun nostaljik bilmi olduğunu söyleyen Turner'a göre, Weber'in de dünya görüşünün kaynağını Kalvinizmin derin yalnızlığı oluşturmuştur. (B. S. Turner, *Max Weber, From History To Modernity*, s.132-135) Turner, modern toplumsal çözümleme yapanların ve özelde de sosyolojinin kökeninde gördüğü bu nostaljik eğilimi *'Nietzche'nin Dansı'* adlı çalışmada da tekrarlar; bu nostaljinin kaynağında, Nietzsche'nin etkisi yatmaktadır. (Bkz., B. S. Turner, G. Stauth, *Nietzche'nin Dansı:...*, s.1-4) Turner (ve Stauth) eğer bedenler Foucault'un söylediği gibi, söylemlerin bir sonucu ise nasıl bir direniş ve muhalefet kaynağı olacaktır, sorusunu ortaya atar. (*A.g.e.*, s.211)

deni doğa ve kültürün kesişme noktası olarak değerlendirmektir. Bu yolla hem bedenin fiziki niteliği hem de toplumsal yönü ortaya çıkarılacaktır. Bundan dolayı Turner'a göre beden;

"yorumlama ve temsiliyetlerin dış yüzeyidir; ayrıca o, yapılar ve düzenlemelerin iç çevresidir."[509]

Turner'ın ikinci işaret ettiği nokta, iç ve dış ayrımına bağlı olarak, Foucault'dan kaynaklanarak nüfusların ve bireylerin bedensel ayrımını yapmak gerektiğidir. Batı kültüründe arzu, bedenin içindedir ve bu, asetisizmin rasyonelleştirilmiş pratikleri tarafından denetlenmektedir. Bireylerin bedeni, Turner'a göre, benzer biçimde nüfusun çıkarları doğrultusunda düzenlenir ve kontrol edilir. Buna en açık örnek olarak Turner, grup cinselliğinin kontrolünü verir ve:

"Hiçbir toplum sosyal yeniden üretimi bireylerin özgür iradesine bırakmaz... Nüfusun bedeninin düzenlenmesi, zaman ve mekanın iki boyutunda oluşur. Bu, politik/kentsel uzamda, nesiller ve nüfusun düzenlenmesi arasında yeniden-üretimin regülasyonudur. Bu nedenle, arzu üzerinde otorite kurma mücadelesiyle ilgilendiğinden, beden sosyolojisi bir siyasi sosyolojidir."[510]

Turner, beden sosyolojisinin üçüncü özelliğini, bedenin siyasi mücadelenin merkezinde olması tespitinden hareketle ortaya koyar. Burada dikkat çektiği nokta cinsiyet kimliği ve cinsiyetten hareket eden diğer ayrımlardır. Turner, bunlara örnek olarak ataerkilliği verir. Sonuncu özellik olarak ise beden sosyolojisinin bir yanda beden yüzeyinde oluşan sapmalarla ilgilenmesi gerektiği, öte yanda ise iç bedende oluşan hastalıklarla ilgilenmesi gerekliliği, Turner tarafından vurgulanır.[511]

Turner'ın baktığı pencereden beden, standartlaşma, kontrol ve düzenlemelere karşı direncin oluştuğu nokta olarak görülmektedir. Her ne kadar feodaliteden, modern topluma geçiş sürecinde bedenin sosyolojisinin analizi üretim tarzına bağlı yapılabilecekse de, Turner'a göre yeni oluşan şartlar da, bu değişime uğramıştır. Çünkü yeni oluşumda iş gücünün taşıyıcısı insan be-

[509] B. S. Turner, *The Body And Society*, s.66-67
[510] *A.g.e.*, s.67
[511] *A.g.e.*, s.67-68

deni olmaktan çıkmıştır. 'Beden, artık modern üretimin hedeflerine ulaşmasında yeterince verimli değildir'.[512]

Turner, Batı toplumlarında on sekizinci yüzyılın diyet programının Hıristiyan çerçevede oluştuğunu ama bunun on dokuzuncu yüzyılda değiştiğine işaret eder. Turner bu noktada diyet rejimleri ve kapitalizmin ortaya çıkışı arasında bir ilişki öngörmektedir. Bu iddianın kaynağında yatan ise on sekizinci yüzyıl tıbbı ile dinsel asetizm arasındaki ilişkidir.[513] On dokuzuncu yüzyılda sorun kentsel yönetim ve verimlilik çerçevesine oturur:

"Aristokratik bedenin uzun ömürlülüğü sorunun yerini, iş disiplini ve verimlilik almıştır. Yirminci yüzyılda, arzunun kontrolü çerçevesinde iç bedenin kontrol edilmesi sistemi yerini, kısmi olarak dış bedene duyulan ilgiye bırakmıştır."[514]

Turner, yirminci yüzyılın bir başka özelliği olarak bedenin ticarileşmesini gösterir. Narsist kimlik tarafından, bedenin, cinsel haz ve kendini-beğenmenin nesnesine dönüştüğünü vurgular. Diyet rejimleri üzerine olan tartışmasında Turner, Foucault'nun bilgi-iktidar çözümlemesi ve Weber'in modern rasyonelleşme süreci analizini bütünlettirmektedir.[515] Turner'a göre, 'enerjinin disiplin edilmesi ve ihtiyaçların artması bağlamında bedenin rasyonelleşmesi, Weber'in kapitalist gelişim analizinin temel temasıdır'.[516] Diyet rejimlerinin, bedenin rasyonelleşmesi, kontrol edilmesi ve bir adım ileride hedonizmin temel nesnesi haline dönüşmesiyle ilişkilendirilmesi gerekliliği ortaya çıkar.

Turner, modern toplumda bedenin dört boyutta ele alınabileceğine işaret etmektedir. Bunlar, yenidenüretim (reproduction), sınırlama (restrain), düzenleme (regulation) ve temsiliyettir (representation).

---

[512] B. S. Turner, *Regulating Bodies: Essays In Medical Sociology,* s.11

[513] B. S. Turner, "The Discourse of Diet", Theory, *Culture And Society,* Cilt.1, 1982-1983, s.27

[514] B. S. Turner, *Religion And Social Theory,* s.122

[515] B. S. Turner, "The Discourse of Diet", s.29

[516] B. S. Turner, *Max Weber, From History To Modernuty,* s.118

Şekil 2 Bedenin ele alınacağı dört boyut[517]

	Nüfus	Bedenler	
Zaman	Yenidenüretim	Kontrol	iç
	Malthus	Weber	
	Onanizm	Histeri	
Mekan	Düzenleme	Temsil	Dış
	Rousseau	Goffman	
	Fobi	Anoreksiya	

Her toplumun varoluş koşullarının araçlarını ve bireylerini üretmek zorunda olduğunu vurgulayan Turner, yeniden-üretim boy tu çözümlemesine Malthus'un demografik analizini koyar. Çünkü Malthus, Turner'a göre, nüfusun yeniden üretimi ve nüfus kontrolü sorununun hem doğal hem de ahlaki boyutunu tanımlamıştır.[518]

Turner, sınırlama boyutuna, Protestan ahlakı ve kapitalizmin doğuşu çözümlemesinde asetizme yaptığı vurgudan dolayı Weber'i koyar. Geleneksel Batı toplumlarında nüfusun yeniden-üretimi kurumsal araçlar ve ataerkillik, monogami ve geç evlenme yoluyla kontrol edilmiştir. Turner tarafından, Weber'in çözümlemeleri, (iç) bedenin ahlaki kontrolü düzeyinde, kapitalizmin doğuşuyla dinsel asetizm arasında kurduğu ilişki nedeniyle önemli bir konuma oturtulur.[519] Sınırlama ve yeniden-üretim sorunundan ayrı düşünülemeyecek bir boyut olarak, Turner, kent toplumunda sosyal uzamda nüfusun düzenlenmesini ortaya koyar. Dördüncü boyut olan temsiliyet dış beden sorunuyla örtüşmektedir.[520] Bu temsiliyet sorunu aslında modern sonrasının beden çözümlemesi açısından da önem taşımaktadır ve dış bedenle alakalıdır. Kamusal alanda bedenlerin temsiliyeti çerçevesine, beden sosyolojinin eğilmesi gerekmektedir.

Bu dört düzeyin işleyişi üzerindeki analiz genellikle üretim tarzları ve modern beden arası ilişkiye yönelirken, bedenin gün-

[517] B. S. Turner'ın bedenin ele alınabileceği dört boyutu gösteren şema. Bkz., B. S. Turner, *The Body And Society,* s.108

[518] *A.g.e.*, s.108

[519] *A.g.e.*, s.108,113

[520] *A.g.e.*, s.108

delik yaşamdaki konumunun değişmesiyle ilgili olarak Turner farklı çözümlemeler de ortaya atmaktadır. Turner kapitalizm öncesi toplumlarda ana hedefi duyguların iç yapısını kontrol etmek olan, dinsel anlam ve ritüel sistemi içine, bedenin kapatıldığını vurgular. Modern toplumlarda ise durum farklıdır, 'kontrol ve öncelik düzeni, seküler yapıdan çıkarak, kişisel olan ve arzulanır hislerin kaynağı olarak bedenin dış yüzeyine taşmıştır'.[521]

Robot, bilgisayar ve *cyborg*'larla donanan günümüz toplumunu tanımlamak amacıyla Turner, 'somatik toplum' kavramsalını öne sürer. Modern beden anlayışının dönüşümüne de bu kavramsal yoluyla karşılık aramaktadır. Somatik toplumda, ölüm, Turner'a göre, şiddetle değil, artan kanserle, sessiz virüsler ve aşağılayıcı dokunuşlarla gelecektir:

"Somatik toplum, bedenin aynı anda hem sınırlayan hem de direnen siyasi ve kültürel eylem alanı olduğu toplumsal sistem olarak tanımlanır. Beden, toplumda kriz ve tansiyonun temalaştığı baskın araçtır: O, beklenilmeyen zamanın içinde, doğası üzerinde oluşan, ideolojik yansımalarımızın dolgusunu sağlar.... Somatik toplum mutlak olarak ve eleştirel biçimde, bedenlerin düzenlenmesi çerçevesinde yapılanır."[522]

Turner gibi A. W. Frank'ta beden sosyolojisinin çerçevesini çizmeye çalışmıştır. Günümüzdeki beden tartışmalarının, Frank'a göre, üç kaynağı bulunmaktadır: Modernist, post-modernist ve feminist.[523] Pozitivist bakışa göre beden bilinir; bu bilgi, bir temel oluşturur. Ayrıca modernist bir başka açılım, bedeni kültürel ve sosyal olanın ürünü olarak görür. Modernist yaklaşımın içinde şu iki çatışan eğilimi görmemiz mümkündür: İlki bedeni değişimlerin evreninde bir değişmez, sabit olarak görünen, diğer yanda onu değişimlerin bir yansıması olarak değerlendirme eğilimindedir. Bu ikililik post-modern çözümlemelerde daha ileri bir düzeye taşınmaktadır. A. W. Frank'a göre:

"Beden sosyolojisi, cisimleşmeyi sosyal örgütlenmenin bir sonucu olarak değerlendirmez; ama, daha çok sosyal örgütlenmeyi cisimleşmenin bir yeniden üretimi olarak değerlendirir. Cisim-

[521] B. S. Turner, *Max Weber, From History To Modernity*, s.118
[522] B. S. Turner, *Regulating Bodies: Essays In Medical Sociology*, s.12-13
[523] A. W. Frank, "For A Sociology Of The Body: An Analytical Review", s.39-40

leşme, siyasi sınıf ve cinsiyet baskılama prensiplerini temsil eden, sosyal hayatın bir değişmezinden başka bir şey değildir."[524]

Turner tipolojisine karşı, Frank kendi tipolojisini kurar. Bedeni toplumun işlevsel bir sorunu olarak almaktansa, ki burada Turner'ın işlevsel sorundan öteye geçebilecek, başka alana da uygulanabilecek nitelikte bir tipolojisi olduğunu da teslim ederek, cisimleşme olarak eylemin (action as embodiment), değerlendirilmesine gider. Frank bedenin, Turner'ın işlev sorununa karşın, kendi-için (for itself) bir sistem sorunundan çok, eylem sorunu olduğuna dikkat çeker. Frank tarafından, fenomenolojik bir yöneliş, işlevsel bir yönelişe tercih edilmektedir. Her ne kadar Turner'da bir yaşayan beden fenomenolojisinin gerekliliğini vurgulamaktaysa da, bedene işlevsel yönden baktığı açıktır.[525]

İnsanlar kendi bedenlerinin oluşumuna katılır ve onu kullanırlar, ama hiçbir zaman bu onların tam istedikleri doğrultuda gerçekleşemez. Bedenin kuruluşunda ideolojiler Frank için önemli bir konumdadır. Bunlar, ideolojiler sabit değillerdir: Beden teknikleri ve pratikleri içinde dönüşüme uğrarlar. 'Beden yönetimi' burada karşıtlıklar uzamı içinde sabit olmayan geçici bir düzenlemedir. Frank'a göre:

"Beden bir süreç, kendileri de kalıcı olan yeniden inşaların içinde karşıtlıkların hermeneutik tekrarlanmasıdır. Bedenin inşası karşıtlıkların tarihidir... Bedenin yönetimi geçici bir düzenlemeden fazlası değildir."[526]

Frank, cisimleşme çerçevesinde, bedenin içinde yer aldığı üç alandan bahsetmektedir: Söylem, bedenin sınır ve imkanlarının bilisel (cognitive) haritasını oluşturur: Kurumlar, söylemlerin içinde oluşan ve söylemlerin içinde düzenlendikleri, bedenin içinde hareket halinde oldukları, gidip geldikleri, fiziki mekanlardır: Bedensellik, fizyoloji olarak bedenin konumlandığı alandır.[527]

Frank, bedenin ilişkilendirilmesi gereken dört bağlam olarak kontrol, arzu, ötekilerle ilişki halinde olma (other-relatedness)

[524] *A.g.e.*, s.42
[525] *A.g.e.*, s.45-46
[526] *A.g.e.*, s.47
[527] *A.g.e.*, s.49

ve kendiyle ilişkililiği (self-relatedness) ortaya koymaktadır. Bedenin bu dört alan içinde değerlendirilmesini sağlayacak dört ideal tipi de şu başlıklar altında toplar: Bunlar, disiplin edilmiş beden, yansıyan beden, baskılanan beden ve iletişimsel bedendir. Frank'ın yaklaşımı bir beden sosyolojisi çerçevesinin fenomenolojik bir kurgusudur. Frank'ın yaklaşımının, beden sosyolojisi için önemli açılımlardan bir tanesini oluşturduğu söylenebilir.

Değerlendirme

Bedenin sosyoloji içinde aldığı konumu tartıştığımız bu bölüm, bir beden sosyolojisi çerçevesinin disiplinlerarası nitelikte olması gerektiğini göstermektedir. Beden tartışmasının içine bir yanda sosyolojik yaklaşımlar öte yanda ise felsefi eğilimler gelip yerleşmektedir.

Bedenin, M. Mauss'un beden tekniklerinden, Merleau-Ponty'nin fenomenolojisine ve Elias'ın uygarlaşma sürecinde bedene bakışından, Bourdieu'nün habitus kuramına, farklı biçimlerde, sosyal düşünce içindeki artan önem ve aldığı konum açıkça görülmektedir. Bir beden sosyolojisi çözümlemesi için en önemli görünen nokta çözümlemenin disiplinlerarası bir nitelikte olması gerekliliğidir. Feminizm, fenomenoloji, antropoloji, felsefe, sanat gibi alanların içinden gelen tartışmalar dikkate alınmalıdır. Bedenin yukarıda tartışılan alanlardaki farklı boyutları, bize hangi beden diye sormamızı da gerektirir: Hangi beden bir beden sosyolojisi ilgi alanı içindedir? Hasta, ölü, baskılayan, kurumsal, kentli, arzulanan, yaşayan, söylemsel, sağlıklı, iletişimsel, maddi, uyuyan, konuşan, baskılanan, köylü, yansıyan, cinsel..., tüm bedenler, bu araştırma alanın içinde olmalıdır.

Sonuç bölümünde bedenden hareket edecek sosyolojik çözümlemenin sınırları, temellerini oluşturan çerçeve, şu ana kadar ele aldığımız yaklaşımlar dikkate alınarak, ortaya koyulacaktır. Sonuç bölümü ayrıca tüketim ve beden, post-modernizm ve beden çerçevesinde bir tartışmayı da içermektedir. Bu tartışmalar iki nedenle önemlidir. Bunlardan ilki giderek bedenlerin daha fazla tüketimle bağlantılı düşünülebilecek hale gelmesidir. İkinci önemli nedense post-modernizm çerçevesinde oluşan tartışmalar yoluyla bedenin toplumsallığının ve öneminin daha fazla öne çık-

masıdır. Post-modern diye anılan durumun teknolojik-bilimsel kurgusu içinde bedenin aldığı konum giderek daha fazla tartışmalı hale gelmiştir. Bu, bizi bir yanda tüketim ve beden ilişkisine bağlarken öte yanda teknoloji, kimlik ve beden ilişkisine götürecektir.

SONUÇ

Bedenin toplumbilimsel bir analizde önemli bir yer almasının temel nedenlerinden biri olarak, modern özne anlayışının tartışmaya açılmasını gösterebiliriz. Bu tartışmalara örnek teşkil edecek temel teorik çerçeveyi ortaya çıkarmak amacıyla, feminizmden yapısalcılık sonrası düşünürlerine kadar birçok yaklaşım bu tez içerisinde ele alınmıştır. Bu tartışmaların bir yandan modern sosyolojik özne anlayışını yıpratan yönleri ortaya koyulurken, öte yandan bedeni öne çıkaran yanları göz önüne serilmeye çalışılmıştır. Aslında beden çerçevesinde yapılmak istenen tartışma, modern toplumbilimin temel yönelimine ve önermelerine ilişkin bir sorgulama olarak değerlendirilmelidir.

İç Beden ve Dış Beden Çözümlemesi

Yirminci yüzyılın başında, toplumbilimin kurucularından Emile Durkheim insanın iki yönüne işaret etmiştir. Durkheim'a göre insan, maddi olan ve ruhsal olanın, yani beden ve ruhun birlikteliğidir.[528] Toplum ise, Durkheim tarafından, bireylerin bilincinin çerçevesini atan bir bütünlük olarak değerlendirilir.[529] Bu çerçevede, kolektif bilinç ise psişik yaşamın en üst biçimi ve bilincin bilinci olarak ortaya konmuştur. Durkheim'a göre toplum, hem tüm bireylerin üstünde yer alan ve tüm sınıfları kapsayan bir sınıf, hem de tüm ahlaki ve fiziksel kuvvetlerin en güçlü bileşenidir:

"Toplumun sahip olduğu yaratıcı güce eşit güçte başka gözlenebilir varlık yoktur."[530]

Durkheim, toplumu bu biçimde ele alarak insan bilimleri içinde ona nesnesini kazandırmak istemiştir: 'Toplumbilim, insanın bilimlerine yeni bir açılım getirme hedefiyle ortaya çıkmış-

[528] E. Durkheim, *The Elementary Forms Of Religious Life,* s.263
[529] A.g.e., s.443
[530] *A.g.e.*, s.446

tır.'[531] Bu, metodolojik bireyciliğin de temelinde yatan anlâyıştır: Birey ve toplum birbirlerinden bağımsız olarak değerlendirilirken, toplumsal olgular bireylerin etkilerinden bağımsız olarak değerlendirilebilir şeyler olarak ortaya koyulmuştur. Durkheim, her ne kadar bireyin kolektif temsiliyet içindeki yerini yadsımaz ise de ona ayrıcalıklı bir yer de tanımaz: Durkheim'a göre, 'toplum evrensel olan bir şeydir ve kolektif temsiliyette bireyin etkisi ortadan kalkmıştır.'[532] Bu anlayış modern sosyolojinin de temelinde yatan anlayıştır. Toplum bireylerin etkileşiminden oluşan, ama bireyden ve bireylerin toplamından farklı bir olgudur. Bu yolla toplumbilim kendi nesnesini, psikoloji ve biyolojiden farklı bir biçimde tanımlama yoluna girmiştir.

Gerek toplum gerekse de bireyi statik bir çerçevede ele almayan bir anlayışın günümüzde gerekliliği açıktır. Bu amaçla cisimleşmiş bireyin önemini ortaya çıkaran bir sosyolojik açılıma gerek vardır. Bu çalışmada, bireyin belirlenmiş kurallar ve hedefler çerçevesinde eylem yapan bir aktör olmaktan fazla bir şey ya da en azından daha karmaşık bir toplumsallık olduğu savı, ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu amaçla da, toplum ve bireye eleştirel yaklaşan anlayışlar ele alınmıştır.

Buradan çıkan temel sonuçlardan biri, bireyin homo-dubleks yani Kartezyen anlayışın ikiye ayırdığı ruh ve bedenin toplamı olmadığıdır. Birey bundan daha fazlasıdır ve belki de ona homo-kompleks demek gerekmektedir. Bu çerçevede toplumsal eylemin öznelerinin birer robot olmadıkları, onlara dışarıdan verilmiş bir ruh ya da akılla eyleyen aktörlerden daha fazla bir şey oldukları söylenebilir. Bu tür bir tartışma gerek G. Simmel gerekse de N. Elias'ın yaklaşımlarında açık bir biçimde gözlenebilir.[533] Bourdieu'nun habitus kuramı da metodolojik birey anlayışından kopuşa işaret etmektedir.[534] Cisimleşmenin ve bedenin toplumsal ve sınıfsal yönü burada da açık bir biçimde ortaya koyulmuştur. Bir başka cephede ise gerek feminist araştırmacılar gerekse

[531] *A.g.e.*, s.447
[532] *A.g.e.*, s.444
[533] Örneğin, bkz., G. Simmel, 'The Problem of Sociology', *Georg Simmel Critical Assessments*, s.30, N. Elias, *The Society Of Individuals*, s.6
[534] P. Bourdieu, Wacquant, L. J. D., *An Invitation To Reflexive Sociology*, s.15-16

de yapısalcılık sonrası düşünürler vardır; bu yaklaşımlar, Kartezyen kurguya yaptıkları eleştiriyle bireyin ve toplumun ele alınış biçimine yeni bir açılım sağlamışlardır. Bu çerçevede bedenin ve cisimleşmiş bireyin çözümlenmesine bir taslak oluşturmak, ayrıca bir beden sosyolojisinin kriterlerini ve araştırma çerçevesini sergilemek gereklidir.

Beden sosyolojisi disiplinlerarası bir nitelik taşımak durumundadır. Bu çerçeveyi oluştururken, bu çalışma boyunca ele alınan yaklaşımların bir sentezi ortaya koyulmak durumundadır. Bu amaçla, B. S. Turner ve A. W. Frank'ın tipolojilerinden yararlanılabilir. Ayrıca, feminist yaklaşımların işaret ettiği, bireyin cinsiyeti olduğu ve bunun, özel ve kamusal alanda önemli rol oynadığı, toplumsal eşitsizliklere temel oluşturduğu savı dikkate alınmalıdır. Bir diğer önemli nokta Foucault'nun bio-politika anlayışı ve buna bağlı bir dizi analizidir. Bu, disiplinci pratikler ve söylemlerin önemine işaret etmekle kalmaz, ayrıca bedenin üretilebilirliği ve kontrolü anlayışını da ortaya çıkarır. Gerek Norbert Elias gerekse de Pierre Bourdieu'nün çözümlemeleri, bedenin sınıfsal ve tarihselliği ile birlikte toplumbilimsel analizde tartışılabileceği sınırların genişliğini de göstermektedir.

Bir taslak oluşturmada, ilk olarak iç beden ve dış beden problemi olarak belirtilen ayrımın faydalı olacağı açıktır. İç beden ve dış bedenin sosyolojik ayrımı, sadece yapılacak çözümlemenin sınırlanması açısından önem taşımaktadır. Bunun nedeni olarak ileri süreceğimiz düşünce, basit bir tespitten kaynaklanır. İç beden olarak ele alınan alan gerek sosyal gerek bireysel alışkanlıkların etkisi altındadır. Bu etkilenim aynı zamanda dış bedenle de ilişkilidir ve ondan ayrılamaz. Aynı süreç dış bedenden iç beden sorununa doğru da benzer bir işleyiş taşır. Çünkü iç ya da dış adını alsa da, söz konusu olan aynı bedendir. B. S. Turner'dan ödünç aldığımız bu ayrım her ne kadar biyolojik olan ile temsiliyet arasındaki bir ayrımdan kaynaklanıyor gibi görünse de sadece çözümleme alanını daraltmak ve parçalara ayırmak yoluyla analizi kolaylaştırmak amacını taşımaktadır. Şekil.3, bu ayrımı ve beden sosyolojisinin yardımlaşacağı alanların bir kısmını göstermektedir.

Şekil.3. İç ve dış beden ayrımı şeması



İç bedenle ilgili yapılacak bir çözümleme tıp, biyoloji ve psikoloji gibi alanlarla ortaklaşa bir alanda yapılmalıdır. Anatomik ve biyolojik bilgi ile kimlik ve bedene bakış arasında bir ilişki olduğu öne sürülmektedir. Örneğin, K. L. Kern, ondokuz ve yirminci yüzyıllarda farklı beyin anlayışları olduğunu vurgular: Bu farklı beyin anlayışlarının gerek kadın-erkek ve beyaz-siyah gerekse de homoseksüel kimlik tartışmalarına etkisini vurgular. Kern'e göre:

"1615 yılı gibi erken bir dönemden başlayarak, beyin bedenin en önemli parçası haline getirilmiştir. O zamandan bu yana beyin, aklın, bireyin, cinsel ve ırksal farkların ve yakın dönemde de cinsel tercihlerin belirleniş noktası olarak kavramsallaştırılmakta-

dır."[535]

Burada ortaya çıkan bir sonuç (iç) beden ve organlar hakkındaki anatomik ve biyolojik bilgideki dönüşümlerin sadece teknik boyutta olmadığıdır. Bunlar aynı zamanda kimliklenme anlayışını da etkiler ve farklı düzeylerde, örneğin toplumsal eşitsizliği açıklamakta olduğu gibi, çeşitli toplumsal sonuçlar doğurur.

Tıp sosyolojisi olarak gelişen sosyoloji dalı, bu çerçevede beden sosyolojisinin bir parçası olarak değerlendirilmelidir. Beden sosyolojisi, bir yanda bedene bakışta tıbbi pratikler, kuramlar ve hastalıkları ele alırken, öte yanda bu alanlardaki dönüşümlerin ve yeni tekniklerin ortaya çıkardığı sonuçları da toplumbilimsel bir perspektiften değerlendirmeyi hedeflemelidir. Örneğin, bir hastalığın toplumsal ve fiziksel kaynaklarının ortaya konulması önemlidir ama ayrıca hastalığın sonuçları bağlamında oluşan şartlar da eşdeğerde önem taşır. Buna verilebilecek en iyi örnek AIDS'tir. AIDS'i incelerken dikkate alınacak nokta sadece bedenin savunma sisteminin tahrip olmasının nedenleri değildir. Bu hastalığın, başka bir deyişle iç bedende oluşan sorunun sonuçları da beden sosyolojisi açısından önemli olmalıdır. Dışlama mekanizmalarının, bu hastalık sonucu nasıl işlemeye başladığı ya da eğer tam tersi bir süreç işliyorsa, bunun nedenlerinin ele alınması, bu bağlamda önem taşır. Bu verilen örnek farklı bağlamlara taşınabilir. Örneğin, B. S. Turner 1980'lerde Avusturalya'da yoğun olarak ofislerde ve modern teknolojinin kullanıldığı ortamlarda çalışanlarda görülen ve yukarı eklemlerde oluşan ağrılarla ortaya çıkan (RSI ya da tenosynovitis adı verilen) hastalığı ele almaktadır.

Bu hastalığın tıbbi niteliği ve kökeninin biyolojik mi yoksa psikolojik mi olduğu tartışmasını bir kenara bırakarak, Turner bu ofis hastalığının modern toplumun bir hastalığı olduğuna dikkat çeker ve sendikalardan, devlet kurumlarına ve sigorta şirketlerine değin oluşan etkilerini vurgular. Turner, 'RSI'ye karşı ofis ergonomisinin, iş pratiklerinin ve acıya yönelik özel tıbbi tepkiler dahil olmak üzere, iş motivasyonunun tekrar değerlendirildiğini'

[535] K. L. Kern,"Gray Matters: Brains, Identities and Natural Rights, ", *The Social And Political Body,* Ed. T. R. Schatzki, W. Natter, The Guilford Press, London, 1996, s.103

vurgular.[536] Bu tür hastalıkları gerek bireysel gerekse de toplumsal boyutunun ele alınması için üç düzeyde analiz yapılması gereğine dikkat çekmektedir. Bunlardan ilki hastanın düzensizliği algılaması ve yorumlamasının ortaya çıkarılmasını hedefleyen bir ağrı fenomenolojisidir. İkincisi hastalıkların ortaya çıkış süreçleri ve hangi gruplarda ortaya çıktığını ele alan bir sosyal süreç analizidir. Üçüncüsü ise, Turner'a göre, hastalığın politik ekonomisini ortaya çıkarmayı hedeflemektedir.[537] Bu bağlam AIDS'ten, vereme, kansere, şeker hastalığına ve sakatlanmalara değin birçok alana uygulanabilir.

İç bedenle ilişkili alanın tıp ve biyoloji ile bağlantılı ele alınması, kesinlikle bir biyolojik indirgemecilik niteliği taşımamaktadır. Bedenin biyolojik sorunları, AIDS, kanser ve bunlar gibi birçok hastalıkta olduğu gibi söylemsel hale gelmişlerdir. Bu çerçevede N. J. Fox şu soruyu ortaya atar: Bu söylemlerin oluşturucuları kimlerdir? Örneğin medya ve popüler basın yoluyla AIDS'in bulaştığı bir grup, homoseksüeller, hastalığın kaynağı olarak gösterilmiştir.[538] Bu yolla hastalık hakkında birçok metafor oluşturulmuştur.

Bedenle ilişkili olan birçok konu, örneğin hastalığın bilimsel tanımı ve halkın onu ele alışı arasındaki fark bir beden sosyolojisi analizine konu olabilecek niteliktedir ve bu amaçla sağlık, tıp gibi alanlarla ilişki içinde değerlendirme yapılmak durumundadır. Benzer biçimde bilim tarihi ve bilim felsefesi yardımıyla beden anlayışındaki dönüşümler incelenebilir. Örneğin, insan anatomisine bakıştaki farklılaşmalar, diğer bilimsel gelişmeler ve toplumsal dönüşümler çerçevesinde değerlendirilmek yoluyla günümüzde bedene bakış üzerine bir değerlendirme olanağı sağlarlar. Bu nedenle bir beden sosyolojisi çalışması bu alanlarla birlikte düşünülmelidir. Bir başka düzeydeyse iç beden analizi, nüfus ve sağlık politikalarını değerlendirmek durumundadır. Bunun nedeni, bedenin disiplin edilmesi ve kontrolüne yönelik nitelikte politikaları değerlendirmektir. Ayrıca bu değerlendirme

[536] B. S. Turner, *Medical Power and Social Knowledge*, s.15

[537] *A.g.e.*, s.15-16

[538] N. J. Fox, *Postmodernism, Sociology And Health,* Open Univesity Press, Buckhingham, 1995(1993), s.3

yoluyla, sağlık ve nüfusla ilişkili büyük ölçekli politikaların sonuçlarının ele alınması sağlanır. Burada ele alınan çerçeveden kolayca anlaşılabileceği gibi, iç bedeni sadece biyolojik bir temelde ele almıyoruz. İç beden gerek gündelik rutinler ve çeşitli düzeyde sağlık ve nüfus üzerine geliştirilcn siyasetin, gerekse de bilimsel ve geleneksel tıp anlayışlarının içinde ve bunların sonuçları bağlamında ele alınmalıdır. Beslenme alışkanlıklarından tıbbi pratiklere kadar uzanan bir platformda iç beden sorunu sadece biyolojik değildir ve sosyo-kültürel birçok etkileşimin odağında yer almaktadır. Bedeni ele alış tarihsel ve bilimsel dönüşümler içinde farklılaştığından, iç beden analizi tarihsel çözümlemelere de yönelmeli ve farklı dönemlerin iç beden sorunlarını ele almalıdır. Örneğin geçmişte sorun olan birçok hastalık, bilimsel gelişmelerin sonucu, ortadan kalkarken yerine yenileri yerleşmektedir. Foucault'nun biyo-politika anlayışı bedenlerin düzenlenmesi çerçevesinde değerlendirilebilir; nüfus ve sağlık politikalarının çözümlenmesine olanak sağlar. Örneğin, M. Hewitt, Foucault'nun bedenlerin kontrolü, normalleştirilmesi, sosyal beden üzerindeki iktidarın dönüşümü ve yeni kontrol teknolojilerinin farklılaşması üzerinde durur ve bunları sosyal politikaları ele almakta kullanır.[539] 'Sosyal beden' anlayışı burada iktidarın hedefinin kolektif cisimleşmesi çerçevesinde bir metafordur. Bu metafor gerek toplumun geneli için, gerekse de çeşitli öğrenci, tutuklu ve hastalar gibi özel grupların yönetimi ve düzenlenmesi olgusuna açıklık getirmektedir ve Hewitt'e göre:

"On yedinci yüzyıldan sonra ve özellikle on sekizinci yüzyıl süresince, çeşitli kontrol teknolojileri bedenin yaşamını, sağlığını, (...)korumak ve düzenlemek amacıyla geliştirilmiştir."[540]

İç beden analizi bedenin kontrolü ve düzenlenmesi bağlamında eğitim sisteminden cezalandırma sistemine değin birçok alanda çözümlemeye olanak sağlar.

Benzer biçimde dış beden çözümlemesi de belirli ekonomik, politik ve sosyal süreçler ve etkiler bağlamında değerlendirilme-

[539] M. Hewitt," Bio-Politics and Social Policy: Foucault's Account of Welfare", *The Body: Social Process And The Cultural Theory,* M. Featherstone, M. Hepworth, Turner, B. S., Sage Publications, London, 1993, s.228

[540] *A.g.e.*, s.232

lidir. Bu nedenle, dış bedeni temsiliyet bağlamında değerlendirmek ve özellikle tüketim toplumuyla beden ilişkisine vurguda bulunmak gerekir. Bourdieu'nün habitus kuramı ve seçkinlik kavramı sınıfsal boyutta dış beden sorununa açılım getirir. Açıktır ki beden, gerek sınıfsal, gerekse de bireysel kimlik oluşumunda önemlidir. Bireylerin beden anlayışlarının ve spordan giyime tercihlerinin, sınıfsal ve toplumsal bir bağlamdan kaynaklanarak oluştuğu savı tutarlı bir biçimde dış beden analizine bir açılım sağlamaktadır. Bir başka yönden de beden konusunun artan önemine de bu analizden kaynaklanarak bir cevap vermek olasıdır. Çünkü, bedenin bir haz nesnesi ve seçkinlik simgesi haline dönüştüğü modern toplumda tüm alanlarda beden öne çıkmıştır. Beden üzerine müdahale, kozmetikten, estetik cerrahiye birçok alanda gerçekleşmektedir. Burada amaç sağlıklı ve genç görünen bedenlere sahip olmaktır. Beden üzerindeki bu müdahaleler bilimsel ve teknik gelişmeler yoluyla artmaktadır. Örneğin, Shilling'e göre bu müdahalelerin sonucunda 'bedenin ne olduğu hakkındaki bilgi sorunlu hale gelmektedir' ve bedeni modern hayatta bir proje olarak değerlendirmek gerekmektedir.[541]

Dış beden analizi bedenin temsili ve temsille bağlantılı bedene yapılan müdahaleleri analiz ettiğinden dolayı politik ve ekonomik çözümlemeleri de içinde barındırır. Çünkü söz konusu müdahaleler büyük bir endüstri ve gelir kaynağının odağına yerleşmiştir. Dış beden, tüketim toplumunda temel siyasal kontrol ve düzenleme alanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle beden ve tüketim toplumu ilişkisine dış beden çözümlemesi bağlamında yaklaşmak gerekmektedir. Tüketim ve beden ilişkisine önemli bir açılım getiren sosyolog olarak Mike Featherstone'nun adını verebiliriz.

Tüketim Kültüründe Beden

Featherstone'nun tüketim kültürü çözümlemesinde yer alan en önemli vurgulardan biri, gündelik hayatın estetikleşmesi üzerinedir. Featherstone'nun gündelik hayatın estetikleşmesi çerçevesinde tanımladığı noktalardan biri ise çağdaş toplumda günde-

[541] C. Shilling, *The Body And Social Theory*, s.3-4

lik yaşamın içini dolduran imgelerin hızlı akışını ifade etmektedir.[542] Tüketim toplumunda mallar, kültürel bağlar ve hayaller üzerinde özgürleşmiştir ve Featherstone bu noktada özellikle reklamcılığa dikkat çeker: Reklamcılık, 'iyi yaşam, arzu, güzellik, romantizm, tatmin ve cemaat imajlarını' sömürür ve bu imajları, 'sabundan arabaya, alkollü içeceklerden çamaşır makinesine birçok endüstriyel ürünle bütünlettirir'.[543] Burada temel noktalardan biriyse, markanın tüketimi olgusudur ve Featherstone'nun işaret ettiği şekliyle, aynı ürünleri başkalarıyla paylaşmaktan, onların da bu ürünleri kullanmasından haz duyulmaktadır.[544] Söz konusu olan malların kullanım değerlerinin önemlerini yitirmesi ve bu yolla ürünün anlamdan da bağımsızlaşmasıdır.

Burada beden ve tüketim ilişkisini, bir yandan bedenin korunmasına yönelik pratikler, öte yandan ise bedenin görünümü bağlamında ele alınır. Featherstone bu bağlamda iç ve dış beden ayrımını benimserken, bunların birbirlerinden ayrılmaz niteliğine de dikkat çeker: Featherstone'a göre, tüketim toplumunda:

"İç ve dış beden bir araya gelir. Tüketim toplumunda iç bedenin korunması, dış bedenin görüntüsünün güzelleştirilmesi hedefini taşımaktadır."[545]

Bedenin korunması ve iç beden sorunu sağlık ve bedenin işlevinin optimum hale gelmesiyle ilişkilidir. Featherstone dış bedeni hem görüntü hem de toplumsal uzamda bedenin kontrolü ve hareketlendirilmesi bağlamında değerlendirmektedir. Featherstone'a göre güzel görünmek yoluyla rahat ve iyi hissedileceği düşüncesi satılabilir bir mal olarak medya ve şirketler tarafından ileri sürülür:[546] 'İyi görünmek ve bedeni korumak tüketici yaşam tarzının kaçınılmaz parçasıdır.'[547]

Bu tüketim toplumunda yaşam stilleri bağlamında hemen ak-

[542] M. Featherstone, *Consumer Culture And Postmodernism,* Sage Publications, London, 1996(1991), s.67

[543] *A.g.e.*, s.14

[544] *A.g.e.*, s.17

[545] M. Featherstone, "The Body in Consumer Culture", *The Body, Social Process And The Cultural Theory,* Ed. M.Featherstone, M. Hepworth, B. S. Turner, Sage Publications, London, 1993, s.171

[546] *A.g.e.*, s.183

[547] *A.g.e.*, s.171

lımıza gelecek konuların başında, çeşitli beslenme rejimleri ya da spor yoluyla sağlıklı ve iyi görünme çabasına harcanan zaman ve para gelir. Featherstone ince ve zayıf olmakla, sağlıklı olmak arasındaki ilişkiye eleştirel bir yaklaşım getirmektedir. Şişman olmanın sağlık açısından tehlikeli olduğu düşüncesi kamuca benimsenmiştir. Featherstone buna karşı, zayıflık ve sağlıklı olmak arasındaki ilişkiyi ele alan bilimsel araştırmaları örnek göstererek, medya ve reklamlardaki tavsiyelerin birçoğunun yarı bilimsel nitelikte olduğunu iddia eder: 1980'li yıllarda İngiltere'de yapılan araştırmalar, zayıf olanın uzun yaşayacağı tezinin tam tersine, fazla kiloluların uzun yaşadığını ortaya çıkarmıştır.[548]

Disiplinlerarası Bir Çözümleme Olarak Beden Sosyolojisi

Tüketim toplumu ve beden ilişkisini eleştirel bir biçimde ele alırken, Featherstone beden sosyolojisi açısından da önemli bir açılım sağlamaktadır. Bedenle ilgili metaforlar modern toplumda yaratılmakta ve beden, tüketim kültürünün temel öğesi halini almaktadır. Bedenin geleneksel, modern ve modern sonrası diye anılan toplumlarda incelenmesi yoluyla (cisimleşmiş) öznenin eylemlerini ve bunların dönüşümlerini anlamak mümkün olacaktır. Bu çalışmanın iki temel problemi üzerinde durulmuştur. Bunlardan ilki, gerek özelde sosyoloji gerekse de genelde insan bilimleri ve felsefe içinde, beden sosyolojisi diye anılan alanı mümkün kılacak yeterli kavramsal çerçeve bulunup, bulunamadığıyla ilişkili sorudur. Buna cevap olarak ortaya çıkan temel nokta sosyolojinin, Kartezyen akıl(ruh)-beden ayrımına sıkı sıkıya bağlı bir biçimde geliştiğidir. Marx'tan Durkheim'a sosyoloji geleneği direkt olarak bedeni ele alacak bir çerçeve sağlamaz. Yine de N. Elias'ın uygarlaşma süreci analizinde bedene tanıdığı ayrıcalıklı yer ve Bourdieu'nün, habitus kuramının da, bedeni merkeze alması dikkate değerdir. Bu yaklaşımlar, bedenin tarihsel ve toplumsal konumunu ortaya çıkarmaya yarayacak analitik bir çerçeve oluşturmakla kalmaz, analizlerin kendileri zaten bir beden sosyolojisi çözümlemesi olarak değerlendirilmelidir. Benzer biçimde gerek Foucault gerekse de Deleuze gibi yapısalcılık

[548] *A.g.e.*, s.185

sonrası düşünürleri bedeni öne çıkaran çözümlemeler yapmışlardır. Bunlar ve bu çalışma boyunca ortaya koyulan, feminizm gibi, birçok yaklaşım bedenin toplumsallığına işaret etmektedir. Beden sosyolojisine olanak sağlayacak kavramsal çerçeve, bu tartışmalar içinde bulunmaktadır.

Bu çalışmanın ikinci sorusu beden sosyolojisi çözümlemesinin ne tür bir alan ve sınırlar içinde yapılabileceğidir. Bu çalışma boyunca ele alınan birçok yaklaşımının birlikteliği ve gerekirse bir arada kullanılabileceği toplumsal bir çözümleme alanı olarak beden sosyolojisini ele almak gerekir. Beden sosyolojisi, büyük tarihsel süreçlerden, hastalıklara kadar uzanan bir eksende insanın cisimleşmesinin ele alınmasından daha geniş bir araştırma alanı olarak değerlendirilmelidir.

Bu birbirlerinden uzak gibi görünen birçok alan bir araya gelerek bir beden sosyolojisi çerçevesi sağlasa da, bu yaklaşımların hiçbiri bedenin ne olduğu sorusuna verilecek tam bir yanıtı tek başlarına verememektedirler. Bu nedenle, bedenin ne olduğuna cevap verecek bir çerçeve kurulması için, felsefeden antropolojiye kadar birçok disiplin ve bunların içindeki farklı anlayışlar birleştirilerek, bedene bakışta birbirlerini tamamlayan yönleri ortaya koyulmalıdır. Sonuç bölümünde, öne çıkarabileceğimiz temel konulardan bir tanesi olarak tüketim toplumu ve beden ilişkisine dikkat çekilmiştir. Günümüz toplumunda bedenin konumu ve toplumsallığının sergilenmesi kolay görünse de, bedenin ne olduğu hakkında sadece geçici cevaplar vermek durumundayız.

Böyle düşünülmesinin nedeni bedene yapılan müdahalelerin çokluğu ve çeşitliliğidir. Söz konusu olan bedenlerin, Kartezyen düşüncenin sınırlamasının dışına taşmasıdır. Sosyoloji diğer alanlarda üretilen düşünceleri de kullanarak sosyal gerçeklik olarak bedenin tanımlanmasını sağlayabilir. Sağlık sisteminden, iletişime ve kimlik tartışmalarına kadar birçok alan çalışmasının vasıtasıyla bedenin, ne olduğu sorusuna cevaplar aramak mümkün olacaktır.

KAYNAKÇA

Kitaplar

Adorno, T.W., Horkheimer, M., *Dialectic Of Enlightenment,* Çev: S. Gunning, Verso, London, 1979

Akay, A., *Postmodern Görüntü,* Bağlam Yayınları, İstanbul, 1997

Akay, A., *Michel Foucault: İktidar ve Direnme Odakları,* Bağlam Yayınları, İstanbul, 1995

Akay, A., *Tekil Düşünce,* AFA Yayınları, İstanbul, 1991

Althusser, L., *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları,* Çev: Y. Alp, M. Özışık, İletişim Yayınları, İstanbul, İkinci Basım, 1989

Ayer, A. J., *The Central Questons Of Phlosophy,* Penguin Books, London, 1973

Bakhtin, M., *Rabelais And His Word,* Çev: H. Iswolsky, Indiana University Press, Bloomington, 1984

Bakhtin, M., *The Dialogical Imagination,* Çev:C. Emerson, M. Holquist, University of Texas Press, Texas, 1981

Barthes, R., *Çağdaş Söylenler,* Çev: T. Yücel, Hürriyet Yayınları,İstanbul, 1990

Barthes, R., *Göstergebilim Serüveni,* Çev: M. Rifat, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1993

Barthes, R., *Anlatıların Yapısal Çözümlemesine Giriş,* Çev: M. Rifat, S. Rifat, Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1988

Barthes,R., *Çağdaş Söylemler,* Çev: T. Yücel, Hürriyet Yayınları, İstanbul, 1990

Baudrillard, J., *Sessiz Yığınların Gölgesinde ya da Toplumsalın Sonu,* Çev: O. Adanır, Ayrıntı Yayınevi, İstanbul, 1991

Behler, E., *Confrontations: Derrida, Heidegger, Nietzsche,* Çev: S. Taubeneck, Stanford University press, Stanford, 1991

Bell, D., *The Cultural Contradictions Of Capitalism,* Basic Books, 1978

Bensadon, N, *Kadın Hakları,* Çev: Tekeli, Ş, İletişim Yayınları, İstankul, 1990

Berger, P. L., *The Social Construction Of Realuty: A Treaties In The Sociology Of Knowledge,* Penguin, London, 1991 (1966)

Berman, M., *All That Is Solid Melts Into Air: The Expeiience Of Modernity,*

Simon and Schuster, New York, 1982

Bourdieu, P., Wacquant, L. J. D., *An Invitation To Reflexive Sociology,* Polity Press, Oxford, 1992

Bourdieu, P., *Language And Symbolic Power*, Çev: G. Raymond, M. Adamson, Polity Press, Oxford, 1997(1991)

Bourdieu, P., *The Logic Of Practice*, Çev: R. Nice, Polity Press, Oxford, 1995

Bourdieu, P., *Distinction: A Social Critique Of The Jugement Of The Taste,* Çev: R. Nice, Routledge, London 1996(1984)

Campbell, K., *Body And Mind,* University of Notre Dame Press, Indiana, 1984(1970)

Coward, R., *Kadınlık Arzuları,* Çev: A.Türker, Ayrıntı, İstanbul, 1989

Harvey, D., *The Condition Of Postmodernity*, Blackwell, Oxford, 1995 (1990)

Daly, M., *Beyond God The Father: Toward A Philosophy of Women's Liberation*, Beacon Press, Boston, 1973

Daly, M., *Gyn/Ecology: The Metaethics Of Radical Feminism,* Beacon Press, Boston, 1978

de Beauvoir, S., *Kadın Bağımsızlığa Doğru,* Çev: B.Onaran, Payel Yayın Evi, İstanbul, 1986

de Saussure, F., *Dilbilim Dersleri,* Cilt: I, II, Çev: B. Vardar, T. D. K. Yayınları, Ankara, 1976

Deleuze, G., F.Guattari, *On The Line*, Çev: J. Jonston, Semiotex(e), New York, 1983

Deleuze, G., Guattari, F., *Anti-Oedipus: Capitalism And Schizophrenia*, Çev: M.Seem ve diğerleri, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1990

Deleuze, G., *Kant's Critical Philosophy,* Çev: H. Tomlinson ve B. Habberjam, University Of Minnesota Press, Minneapolis, 1990

Deleuze, G., *Foucault*, Çev:S. Hand, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1990

Derrida, J., *Dissemination*, Çev: B. Johnson, University of Chicago Press, Chicago, 1981

Derrida, J., *Of Grammatology,* Çev: G. Spivak, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1976

Derrida, J., *Speech And Phenomena*, Çev: D. Allison, Northwestern University Press, Evanston, 1973

Derrida, J., *Writing And Difference*, Çev: A. Bass, Routledge, London,

1993 (İngilizce ilk basım 1978)

Descartes, R., *Mediations On First Philosophy,* Çev:J. Cottingham, Cambridge Univesity Press, New York, 1993

Douglas, M, *Purity And Danger,* Penguin Inc., Baltimore, 1966

Durkheim, E., *The Elementary Forms Of Religious Life*, Çev: J. W. Swain, George Allen and Unwin, Boston, 1982

Durkheim, E., *Sosyolojik Metodun Kuralları,* Çev: E.Aytekin, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1986

Eagleton T., *Literary Theory: An Introduction*, Blackwell, Oxford, 1995 (1983)

Elias, N., *Civilizing Process,* Basil Blackwell, Oxford, 1994 (1939)

Elias, N., *Reflections On Life,* Çev: E. Jephcott, Polity Press, London, 1994 (1987)

Elias, N., *The Court Society,* Basil Blackwell, Oxford, 1983

Elias, N., *The Loneliness Of The Dying*, Çev: E. Jephcott, Blackwell, Oxford, 1992(1985)

Elias, N., *The Society Of Individuals*, Çev: E. Jephcott, Basil Blackwell, Oxford, 1991

Elias, N., *The Symbol Theory,* Sage Publications, London, 1991

Featherstone, M., *Consumer Culture And Postmodernism*, Sage, London, 1991

Ferry, L., Renault, A., *French Philosophy Of The Sixties: An Essay On Antihumanism,* Çev: M. S. Gattani, The University of Massachusetts Press, Amherst, 1990

Foucault, M., *Cinselliğin Tarihi I,* Çev: H. Tufan, Afa Yayınları, İstanbul, 1986

Foucault, M., *Ethics: Subjectivity And Truth, The Essential Works 1*, Çev: R. Hurley, Allen Lane Penguin Press, London, 1997

Foucault, M., *Hapishanenin Doğuşu,* Çev: M. A. Kılıçbay, İmge Kitabevi, 1992

Foucault, M., *Language, Counter-Memory, Practice: Sellected Essays And Interviews,* çev: D. F. Bouchard, S. Simon, Ed. D. F. Bouchard, Cornell University Press, New York, 1977

Foucault, M., *Power/Knowledge, Selected Interviews & Other Writings 1972-1977*, Ed. C. Gordon, G.Brighton, The Harvester Press, London, 1980

Foucault, M., *Söylemin Düzeni,* Çev:T. Ilgaz, Hil Yayınları, İstanbul, 1987

Fox, N. J., *Postmodernism, Sociology And Health,* Open Univesity Press,

Buchingham, 1995(1993)

Frank, M., *What Is Neostructuralism,* University of Minnesota Press, Minneapolis, 1989

Freud, S., *On Sexuality:Three Essays On Sexuality And Other Works,* Çev: J. Strachey, A. Richards, Penguin, London, 1991 (1977)

Freud, S., *The Ego And The Id,* Çev:J. Riviere, W.W: Norton And Company, New York, 1989

Frisby, D., *Georg Simmel,* Tavistock Publications, London, 1984

Frisby, D., *Sociological Impressionism: A Reassessment Of Georg Simmel's Social Theory*, Heinemann, London, 1981

Habermas, J., *On The Logic Of The Social Sciences,* Çev: S. W. Nicholsen, J. A. Strak, MIT Press, Massachusetts, 1989 (1967)

Habermas, J., *The Philosophical Discourse Of Modernity,* Çev: F. Lawrence, Basil Blackwell, London, 1991

Hamilton, P., *Talcott Parsons,* Routledge, London, 1983

Heidegger, M., *Being And Time,* Çev: J. Macquarrie, E. Robinson, Blackwell, Oxford, 1992 (İngilizce ilk basım 1962)

Husserl, E., Ideas: *General Introduction To Pure Phenomenology,* Çev:W. R. Boyce Gibson, New York, 1931

Irigaray, L., *Marine Lovers Of Friedrich Nietzsche,* Çev: G. C. Gill, Columbia University Press, Mew York, 1991

Irigaray, L., *Speculum Of The Other Women,* Çev: G. C. Gill, Cornell University Press, New York, 1994 (İngilizce ilk basım 1985, Fransızca ilk basım 1974)

Irigaray, L., *The Sex Which Is Not One,* Çev: C. Porter, Cornell University Press, 1985

Jameson, F., *The Prison-House Of Language,* Princtone Universitity Press, New Jersey, 1972

Kristeva, J., *Maladies Of The Soul*, Çev:R. Guberman, Colombia University Press, New York, 1995

Kristeva, J., *The Powers Of Horror: An Essay On Abjection,* Çev: R. S. Roundiez, Columbia University Press, New York, 1982

Kuper, A., *Antropology And Antropologist,* R. K. P., London, 1987

Kurzweil, E., *The Age Of Structuralism: Lévi-Strauss To Foucault,* Columbia Univesity Press, New York, 1980

Kurzweil, E., *The Age Of Structuralism:Lévi-Strauss To Foucault,* Columbia University Press, New York, 1980

Lacan, J., *Écrits: A Selection,* Çev: A. Sheridan, Routledge, 1997(1977)

Lash, S., *Sociology Of Postmodernism,* Roetledge, New York, 1990

Leach, E., *Lévi-Strauss,* Çev: A. Ortaç, Afa Yayınları, İstanbul, 1985

Leder, D., *The Absent Body,* The University of Chicago Press, Chicago, 1990

Lévi-Strauss, C., *Mit ve Anlam,* Çev:Ş. Süer, S, Erkanlı, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1986

Lévi-Strauss, C., *Structural Antropology,* Basic Books, New York, 1963

Lévi-Strauss, C., *The Elementary Structures Of Kinship*, Çev: J. H. Bell ve J. R. von Sturmer, Social Science Paperbacks ve Eyre and Spottiswoods, London, 1972

Lévi-Strauss, C., *Tristes Tropique,* Çev: J. Russell, Atheneum, New York, 1972

Lévi-Strauss, C., *Yaban Düşünce,* Çev: T. Yücel, Hürriyet Yayınları, 1984

Löwith, K., *Max Weber & Karl Marx,* Routledge, London, 1993

Lupton, D., *Food, The Body And The Self,* Sage Publications, London, 1996

Lyotard, J. F., *The Inhuman: Reflections On Time*, Çev: G. Benniggton, R. Bowlby, Polity Press, Oxford, 1991

Mannheim, K., *Idealogy & Utopea* , Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1938

Marx, K., *Capital*, Citl:1, London, 1974

Marx, K., Engels, F., *Alman İdeolojisi*, Çev: S. Belli, Sol Yayınları, Ankara, 1992

McCall, G. J., Simmons, J. L., *Identuities And Interaction*, Macmillan, London, 1996

Mellor, P. A., Shilling, C., *Re-Forming The Body:Religion, Community And Modernity,* Sage, London, 1997

Mengill, A., *Prophets Of Extremity: Nietzsche, Hidegger, Foucault, Derrida,* Univesity of California Press, London, 1985

Merleau-Ponty, M., *Algının Fenomenolojisine Önsöz*, Çev: M. Atıcı, Afa Yayınları, İstanbul, 1994

Merleau-Ponty, M., *Phenomenology Of Perception,* Çev: C. Smith, Routledge, London, 1962

Mies, M., *Patriarchy And Accumulation*, Zet Books Lt, London, 1986

Mills, C.W., *The Sociological Imagination*, Oxford Press, New York, 1967

Mitchell, J., *Kadınlık Durumu,* Çev: G.Savran ve Ş.Tekeli, Kadın Çevresi Yayınları, İstanbul

Moi T., *Sexual/Textual Politics:Feminist Literary Teory,* Routledge, London, 1993(1985)

Nietzsche, F., *The Will To Power,* Çev: W. Kaufmann, R. J. Hollingdale, Ed. W. Kaufmann, Vintage Books, New York, 1968

Parsons, T., *The System Of Modern Societies,* Prentice-Hall Inc., New Jersey, 1971

Parsons, T., *The American Universities,* Harvard University Press, Cambridge, 1973

Parsons, T., *The Structure Of Social Action,* Free Press, New York, 1968

Saran, N., *Antropoloji,* İnkilap Kitabevı, İstabbul, 1993

Segal, L., *Gelecek Kadının mı?,* Çev:S.Öncü, Afa Yayınları, İstanbul, 1990

Shilling, C., *The Body And Social Theory,* Sage Publications, London, 1993

Shulamith, F., *The Dialectic Of Sex: The Case For Feminist Revolution,* Bantam Books, New York, 1970

Simmel, G., *The Philosophy Of Money,* Routledge, Boston, 1978

Solomon, R., *From Rationalizm to Existentialism,* University Press of America, New York, 1985

Solomos, J., L. Back, *Racism And Society,* Macmillan Press, London, 1996

Staut, G., Turner, B.S., *Nietzsche'nin Dansı: Toplumsal Hayatta Hınç, Karşılıklılık ve Şiddet,* Çev: M. Küçük, Ark Yayınevi, Ankara, 1995 (1988)

Thorne, B., "Feminist Rethinking of The Family: An Overview", *Rethinking The Family: Some Feminist Questions,* Ed. B.Thorne, M. Yalom, Longman, London, 1982

Tong, R., *Feminist Thougth,* Westview Press Inc., Colorado, 1989

Turner, B. S., *Regulating Bodies: Essays In Medical Sociology,* Routledge, London, 1992

Turner, B. S., *Religion And Social Theory,* Sage Publications, London, 1994(1983)

Turner, B. S., *The Body And Society,* Sage Publications, London, 1996(1984)

Turner, B. S., *Max Weber: From History To Modernity,* Routledge, London,1992

Turner, B. S., *Medical Power & Social Knowledge,* Sage Publication, London, 1992

Vardar, B., *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri,* T. D. K. Yayınları, Ankara, 1982

Warnock, M., *Exestentialism*, Oxford University Press, Oxford, 1970

Weedon, C., *Feminist Practice And Poststructuralist Teory,* Blackwell, Oxford, 1994(1988)

Makaleler

Akay, A., "Sosyolojiden Sosyallikler Analizine", *Toplumbilim*, sayı: 2, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1993

Alcoff, L.,"Curtural Feminism Versus Post-Structuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory", *Feminizm And Philosophy*, Ed. N. Tuana, R. Tong, Westwiev Press, Oxford, 1995

Almond, B., "Women's Rigth: Reflections on Ethics and Gender", *Feminist Perspectives In Philosophy,* Ed. M. Griffith, M. Witford, Macmillan Press, London, 1988

Antonio, R. J., "Nietzsche's Antisociology: Subjectified Culture and The end of History "*American Journal Of Sociology,* Vol: 101, No.1, July 1995

Balibar,E.,"Racism and Politics in Europe Today", *New Left Review,* no:189, 1991

Bernstein, R., "Introduction", *Habermas & Modernity*, Ed. R. Bernstein, The MIT Press, Cambridge, Massachussetts, 1991

Bershady, J., "Practice against Theory in American Sociology: An Exercise in Sociology of Knowledge", *Talcott Parsons, Theorist Of Modernity,* Ed. R. Robertson, B. S. Turner, Sage Publication, London, 1991

Berthelot, J. M., "Sociological Discourse and The Body", *The Body: Social Process And The Cultural Theory,* Ed. M. Featherstone, M. Hepworth, B. S., Turner, Sage Publications, London, 1993

Bordo, S., "Reading the Slender Body", *Feminizm And Philosophy,* Ed. N. Tuana, R. Tong, Westwiev Press, Oxford, 1995

Bordo,S., "Feminism, Postmodernism, and Gender-Scepticism", *Feminism/Postmodernism,* Ed. L. J. Nicholson, Routledge, London, 1990

Bottomore, T. ve R. Nisbet, "Yapısalcılık", Çev: B. Toprak, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi,* Ed. T. Bottomore ve R. Nisbet, Verso Yayınları, 1990

Bourdieu, P., "How Can One Be a Sportsman", *Sociology In Question,* Çev: R. Nice, Sage Publications, London, 1993

Bourdieu, P., "The Linguistic Market", *Sociology In Question,* Çev: R. Nice, Sage Publications , London, 1993

Canguilhem, G., "Machine and Organism", Çev: M. Cohen, R. Cherry, *Incorporations, Zone 6*, Urzone Inc, New York, 1992

Chawaf, C., "Linguistic Flesh", *New French Feminism*, Çev: A. Liddle, Ed. A. Marks, I. de Courtivron, Brighton, Harvester, 1981

Chodorow, N., "Family Structure and Feminine Personality", *Feminism And Philosophy,* Ed. N. Tuana, R. Tong, Westwiev Press, Oxford, 1995

Cixous, H., "The Laugh of The Medusa", *Feminism: An Anthology Of Literary Theory And Criticism*, Ed. R.R. Warhol, D.P. Herndl, Rutgers University Press, New Jersey, 1991

Cixous, H., "La jeune Née", *New French Feminism*, Çev: A. Liddle, Ed. A. Marks, I. de Courtivron, Brighton, Harvester, 1981

Culler, J., "Yapısalcılığın Dilbilimsel Temelleri", Çev: V. Kılıç, Dilbilim Seçkisi, Ed. D. Aksan, T.D.K. Yayınları, 1982

Dawe, A., "Toplumsal Eylem Kuramı", Çev: F. Akatlı, A. Uykur, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Ed. T. Bottomore ve R. Nisbet, Verso Yayınları, Ankara, 1990

Deleuze, G., "Ethology: Sipinoza and Us", *Incorporations, Zone 6*, Urzone Inc, New York, 1992

Derrida, J., "Letter to a Japanese Friend", *Derrida And Differance,* Ed. D. Wood, R. Bernasconi,Parousia Press, Coventry, 1985

Derrida, J., "The Original Discussion (1968) Of La 'Différance'", *Derrida And Differance,* Çev: D. Wood (ve diğerleri), Ed. D. Wood, R. Bernasconi, Coventry, Parousia Press, 1985

Di Stefano, C., 'Dilemmas of Difference: Feminism, Modernity, and Posmodernity", *Feminism/Postmodernism*, Ed. L. J. Nicholson, Routledge, London, 1990

Durkheim, E., "Suicide and Modernity", *Social Theory, The Multicultural And Classic Readings,* Ed. C. Lemert, Westview Press, New York, 1993

Durkheim, E.,"The Realm of Sociology as a Science", *Georg Simmel Critical Assessments,* Ed. D. Frisby, Routledge, London, 1994 (1895)

Ehrenreich, B., "Life Without Father: Reconsidering Socialist-Feminist Teory", *Feminism and Philosophy,* Ed. N. Tuana, R. Tong, Oxford, 1995

Elias, N., "On Human Beings and Their Emotions: a Process-Sociological Essay", *The Body: Social Process and the Cultural Theory,* Ed. M. Featherstone, M. Hepworth, B. S. Turner, Sage Publications, London, 1993

Featherstone, M., "The Body in Consumer Culture", *The Body, Social Process and the Cultural Theory,* Ed. M.Featherstone, M. Hepworth,

B. S. Turner, Sage Publications, London, 1993

Ferguson, A., "Forum:Feminist Sexuality Debates", *Signs: Jurnal of Women in Culture and Socjety,* Sayı:10, No:1, 1984

Flax, J., "Political Philosophy and the Patriarchal Unconsious: A Psychoanalytic Perspective on Epistemology and Metaphysics", *Feminizm and Philosophy,* Ed. N. Tuana, R. Tong, Westwiev Press, Oxford, 1995

Flax, J., "Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory", *Feminism/Postmodernism,* Ed. L. J. Nicholson, Routledge, London,1990

Flax, J., "The End of Innocence", *Feminists Theorize the Political,* Ed. J. Butler, J. W. Scott, Routledge, London, 1992

Foucault, M., "Nietzsche, Geneology, History", *The Foucault Reader,* Ed. P. Rabinow, Penguin Books, London, 1991

Foucault, M., "What is Enlightenment", *The Foucault Reader,* Ed. P. Rabinow, Çev: C. Porter, Penguin Books, 1990

Frank, A. W., "For A sociology Of The Body: An Analytical Review", *The Body: Social Process and the Cultural Theory,* Ed. M. Featherstone, M. Hepworth, Turner, B. S., Sage Publications, London, 1993

Frank, A. W., "From Sick Role to Health Role: Deconstructing Parsons", *Talcott Parsons: Teorist of Modernity,* Ed. R. Robertson, B. S. Turner, Saga Publications, London, 1991

Fraser, N., Nicholson, L., "Social Criticism without Philosophy", *Feminism/Postmodernism,* Ed. L. J. Nicholson, Routledge, London, 1990

Frisby, D., "Georg Simmel, Sociologist of Modernity", *Theory, Culture and Society,* Sayı 2(3)

Gould, M., "The Structure of Social Action: At least sixty years ahead of its time", *Talcott Parsons: Teorist of Modernity,* Ed. R. Robertson, B. S. Turner, Sage Publication, London, 1991

Habermas, J.,"Yet Again:German Identity - A Unified Nation of Angry DM-Burghers?", *New German Critiques,* no:52, Kış 1991

Hall, S., "Old and New Identities", *Culture, Globalization and the World-System,* Ed. A. D. King, Macmillan Press, London, 1991

Hall, S., "The Hinterland of Science: Ideology and the "Sociology of Knowledge" ,*On Ideology,* Ed. G. McLennan(ve diğerleri). Russell Press, 1977

Hall, S., "The Question of Cultural Identity", *Modernity and its Futures,* Ed. S. Hall (ve diğerleri), Polity Press, London, 1994

Haraway, D., "A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s", *Feminism/Postmodernism,* Ed. L. J.

Nicholson, Routledge, London, 1990

Harding, S., "Feminism, Science, and the Enligthement Critiques", *Feminism/Postmodernism,* Ed. L. J. Nicholson, Routledge, London, 1990

Harding, S.,"The Instability of the Analytical Categories of Feminist Theory", *Signs: Jurnal of Women in Culture and Society,* Sayı:11(4), 1986

Hartman, H., "Unhappy Marriage of Marxsism and Feminism", *Women and Revolution,* Ed. L. Sargent, South End Press, Boston, 1981

Hartmann, H., "The Family as the Locus of Gender, Class and Political Struggle", *Feminizm and Philosophy*, Ed. N. Tuana, R. Tong, Westwiev Press, Oxford, 1995

Hartsock, N. C. M., "The Feminist Standpoint: Developing a Ground for a Special Feminist Historical Materialism", *Feminizm and Philosophy*, Ed. N. Tuana, R. Tong, Westwiev Press, Oxford, 1995

Hartsock, N., "Foucault on Power: A Theory for Women", *Feminism/Postmodernism*, Ed. L. J. Nicholson, Routledge, London, 1990

Heidegger, M., "Letter on Humanism", *Martin Heidegger: Basic Writings*, Ed. D. F. Krell, Routledge, 1994 (İngilizce ilk basım,1978)

Heidegger, M., "What is Metaphysics?", *Martin Heidegger: Basic Writings*, Ed. D. F. Krell, Routledge, 1994 (İngilizce ilk basım,1978)

Heisenberg, W., "The Development of Philosophical Ideas since Descartes in Comparison with the New Situation in Quantum Theory", *Science and the Quest for Reality,* Ed. A. I. Tauber, Macmillan, London, 1997

Hewitt, M., "Bio-Politics and Social Policy: Foucault's Account of Welfare", *The Body: Social Process and the Cultural Theory,* Ed. M. Featherstone, M. Hepworth, Turner, B. S., Sage Publications, London, 1993

Héritier-Augé, F., "Older Women, Stout-Hearted Women, Women of Substance", *Fragments for A History of Body, Part Three,* Ed. M. Feher. R. Naddaff, N. Tazi, Urzone Inc., New York, 1990

Hjelmslev, L., "Dilsel Dizgeler ve Dil Dışı Dizgeler", *XX. Yüzyıl Dilbilimi,* Çev: G. Işık, Ed. M. Rıfat, T.D.K, Ankara, 1983

Hjelmslev, L.,"Dil Kuramının Temel İlkeleri", *Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları*, Ed. M. Rıfat, Yazko, İstanbul, 1982

Hughes, A., Wizt, A., "Feminism and the Matter of Bodies: From de Beauvoir to Butler", *Body and Society,* Sage Publications, London, Sayı: 3(1), 1997

Irigaray, L., "The Sex Which Is Not One", *Feminism: an Anthology of Literary Theory and Criticism,* Ed. R. R. Warhol, D. P. Herndl, Rutgers University Press, New Jersey, 1991

Irigaray, L.,"Bodily Encounter with the Mother", *Irigaray Reader,* Çev: D. Macey, Blackwell, 1991

Irigaray, L., "When the goods get together", *New French Feminism,* Çev: A. Liddle, Ed. A. Marks, I. de Courtivron, Brighton, Harvester, 1981

Jaggar, A., "The Politics of Socialist Feminism", *Feminizm and Philosophy*, Ed. N. Tuana, R. Tong, Westwiev Press, Oxford, 1995

Jakobson, R., "Eğemen Öğe", *Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları,* Ed. M. Rıfat, Yazko, İstanbul, 1982

Jakobson, R., (ve diğerleri), "Savlar", *Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları,* Ed. M. Rıfat, Yazko, İstanbul, 1982

Jones, A. R., "Wrigting the Body: Toward an Understanding of l'Ecriture Fémine", *Feminism: an Anthology of Literary Theory and Criticism,* Ed. R.R. Warhol, D.P. Herndl, Retgers University Press, New Jersey, 1991

Kant, I., "Aydınlanma Nedir", Çev: N. Bozkurt, *Felsefe Yazıları,* 6.Kitap

Kern, K. L., "Gray Matters: Brains, Identities and Natural Rights, ", *The Social and Political Body,* Ed. T. R. Schatzki, W. Natter, The Guilford Press, London, 1996

Kristeva, J., "Holbein's Dead Christ", *Fragments for A History of Body, Part Three*, Ed. M. Feher. R. Naddaff, N. Tazi, Urzone Inc., New York, 1990

Kristeva, J., "Oscillation between Power and Denial", *New French Feminism,* Çev: A. Liddle, Ed. A. Marks, I. de Courtivron, Brighton, Harvester, 1981

Kristeva, J., "Revolution in Poetic Language", *The Kristeva Reader,* Ed. T. Moi, 1996(1986)

Kristeva, J., "The System and the Speaking Subject", *The Kristeva Reader* , Ed. T. Moi, 1996(1986)

Kristeva, J., "Women Can Never Be Difined",*New French Feminism,* Çev: A. Liddle, Ed. A. Marks, I. de Courtivron, Brighton, Harvester, 1981

Kristeva, J., "Word, Dialogue and Novel", *The Kristeva Reader*, Ed. T. Moi, Blackwell, Oxford, 1996

Lechner, "Parsons & Modernity: An Interpretation", *Talcott Parsons; Theotist of Modernity*, Ed. R. Robertson. B. S. Turner, Sage Publication, 1991

Kroker, A., Kroker, M., "Theses on the Disappearing Body in the Hyper-Modern Condition", *Body Invaders; Panic Sex in America, New*

Wolrd Perspectives, Montréal, 1987

Kroker, A., Kroker, M., "Panic Sex in America", *Body Invaders; Panic Sex in America, New Wolrd Perspectives,* Montréal, 1987

Lechner, F. J., "Parsons and Modernity: An Interpretation", *Talcott Parsons, Theotist of Modernity*, Ed. R. Robertson. B. S. Turner, Sage Publication, 1991

Lévi-Strauss, C., "The Structural Study of Myth", *Social Theory: The Multicultural and Classic Readings,* Ed. C. Lemert, Westview Press, Boulder,

1993 Loenhoff, J., "The Negation of the Body-A Problem of Communication Theory", *Body and Society,* Sage Publications, London, Sayı:3(2), 1997

Lugones, M. C., Spelman, V., "Have We Got a Theory for You! Feminist Theory, Cultural Imperialism and the Demand for "The Women's Voice", *Feminizm and Philosophy*, Ed. N. Tuana, R. Tong, Westwiev Press, Oxford, 1995

Lukacs, G., "Georg Simmel", *Georg Simmel Critical Assessments,* Ed. D. Frisby, Routledge, London, 1994 (1895)

Marcuse, H., "The Catastrophe of Liberation", *Critical Theory, the Essential Readings,* Ed. D.Ingram-J.Simon-Ingram, Paragon House, New York, 1992

Marx, K., "Estranged Labour", *Social Theory: The Multicultural and Classic Readings,* Ed. C. Lemert, Westview Press, 1993

Mauss, M., "Techniques of The Body", *Incorparations Zone 6*, Urzone Inc., New York, 1992

Mead, G. H., "Self", *Sociological Perspectives*, Ed. K. Thompson, J. Tunstall, Peguin Books, Middlesex, 1971

Midgley, M., "On Not Being Afraid of Natural Sex Differences", *Feminist Perspectives in Philosophy,* Ed. M. Griffith, M. Witford, Macmillan Press, London,1988

Minh-ha T. T., "Infinite Layers/Third World?", *Social Theory: The Multicultural and Classic Readings,* Ed. C. Lemert, Westview Press, New York, 1993

Oliver, K., "Julia Kristeva's Speaking Body", *Transitions in Continental Philosophy,* State University of New York Press, Ed. A. B. Dallery (ve diğerleri), New York, 1994

Parsons, T., "A Tentative Outline of American Values", *Talcott Parsons, Theotist of Modernity*, Ed. R. Robertson ve B. S. Turner, Saga Publications, London, 1991

Parsons, T., Shils, E., "Values and Social systems", *Culture and Society: Contemporary Debates,* Ed. J. C. Alexandre, S. Seidmen, Cambridge Un. Press, Cambridge, 1994 (1951)

Peiss, K., "Feminism and the History of Face", *The Social and Political Body,* Ed. T. R. Schatzki, W. Natter, The Guilford Press, London, 1996

Redfield, R., "The Folk Society", *Readings in Antropology,* Vol:II, Ed. M. N. Fried, Thomas Y. Cronwell Company, 1971

Robertson, R., Turner, B. S., "An Introduction to Talcott Parsons: Theory, Politics & Humanity", *Talcott Parsons; Theotist of Modernity,* Ed. R. Robertson, B. S. Turner, Sage Publication, 1991

Said, A.,"Foucault and the Imagination of Power", *Foucault: A Critical Reader,* Ed. D. Hoy, Pantheon, New York, 1986

Simmel, G., "Fashion", *Georg Simmel, on Individuality and Social Forms,* Ed. D. Levine, The University of Chicago Press, Chicago, 1971 (1904)

Simmel, G., "Metropolis and Mental Life", *Sociological Perspectives,* Ed. K. Thompson, J. Tunstall, Peguin Books, Middlesex, 1971

Simmel, G., "The Stranger", *Georg Simmel, on Individuality and Social Forms,* Ed. D. Levine, The University of Chicago Press, Chicago, 1971

Simmel, G., 'The Problem of Sociology', *Georg Simmel Critical Assessments,* Ed. D. Frisby, Routledge, London, 1994 (1895)

Simmel, G., 'The Problem of Sociology', *Georg Simmel, on Individuality and Social Forms,* Ed. D. Levine, The University of Chicago Press, Chicago, 1971 (1908)

Soykan, Ö. N., "Beden Fenomenolojisi İçin Düşünceler, Beden Politikasının Bir Yüzü: Spor", *Varlık,* Mayıs 1996, Sayı: 1064

Spivak, G .C., "French Feminism in an International Frame", *Feminist Literary Theory: A Reader,* Ed. M. Eagleton, Basil Blackwell, Oxford, 1987

Sullivan, R., "Ellie, Seeking the Third Term: Desire, The Phallus, and the Maternality of Language", *Feminism and Psychoanalysis,* Ed. R. Feldstein, J. Roof, Cornell University Press, London-Ithaca, 1989

Süerdem, A., "Social De(re)construction of Mass Culture: Making (non) sense of Consumer Behaviour", *Journal of Research in Marketing,* Vol 11, 1993

Turner, B. S., "Recent Developments In The Teory of the Body", *The Body: Social Process and the Cultural Theory,* M.Featherstone, M.Hepworth, Turner, B. S., Sage Publications, London, 1993

Turner, B. S., "The Discourse of Diet", *Theory, Culture and Society,* Cilt.1, 1982-1983

Turner, B.S., "Preface to the edition of Karl Löwith's Max Weber & Karl Marx", *Max Weber & Karl Marx,* Ed. T. Bottomore & W. Outhwaite, Routledge, London, 1993

Weber, M., "The Spirit of Capitalism and The Iron Cage", *Social Theory, the Multicultural and Classic Readings,* Ed. C. Lemert, Westview Press, New York, 1993

Wellmer, A., "Reason, Utopia and the Dialectic of Enlightenment", *Habermas & Modernity*, Ed. R. Bernstein, The MIT Press, Cambridge, Massachussetts, 1991

Whitehead, A. N., "The Origins of Modern Science", *Science and the Quest for Reality*, Ed. A. I. Tauber, Macmillan, London, 1997

Whitford, M., "Rereading Irigaray", *Feminism and Psychoanalysis*, Ed. T. Brennan, Routledge, London, 1989

Wittig, M., "The Category of Sex", *Feminist Issues: A Journal of Feminist Social and Political Theory,* Sayı:2, 1980

DİZİN

Adorno T.W. 35, 101, 102, 107, 115
AGIL 31
AIDS 157, 158
Akay, A. 5, 7, 12, 108,
Alcoff, L. 57, 58,
Anglo-Sakson 10, 12
Anomi 19, 33
Anomik 5, 17, 126
Antropoloji 69, 103, 144, 151
Artzamanlı/Eşzamanlı 66, 67
Asetizm (çilecilik) 22, 148
Ataerkil 10, 39, 40, 44, 45, 47, 48, 49, 53, 61
Ataerkillik 14, 44, 45, 48, 56, 148
Aydınlanma 5, 11, 13, 24, 53, 54, 57, 89, 91, 98, 101, 102, 105

Bakhtin, M. 11, 85
Barthes, R. 70
Baudrillard 14
Batı 9, 13, 17, 18, 22, 23, 35, 53, 63, 65, 76, 86, 91, 101, 116, 130, 131, 146, 148
Bell, D. 36
Berger, P. L. 37, 38
Berman, M. 37, 104
Bilgi 9, 18, 24, 25, 30, 37, 38, 56, 75, 101, 108, 110, 132, 149, 156, 160
Bilgi sosyolojisi 9, 24, 30, 37, 75
Bilim 10, 11, 15, 24, 25, 27, 29, 32, 48, 54, 57, 61, 66, 69, 72, 75, 102, 104, 105, 115, 125, 134, 153, 154, 156, 158
Bilim-kurgu 61
Bio-politika 13, 61, 155
Birey 5, 7, 9, 17, 27, 28, 29, 31, 33, 34, 35, 38, 102, 103, 128, 130, 136, 144, 153, 154
Bireycilik 9, 119, 139
Bordo, S. 55, 62,
Bourdieu, P. 6, 9, 12, 119, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 151, 154, 155, 159, 162

Canguilhem, G. 120, 121
Chawaf, C. 87
Chodorow, N. 55
Cins 5, 10, 14, 39, 48, 49, 51, 52, 53, 62, 68, 87
Cinsiyet 5, 14, 38, 39, 40, 41, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 53, 54, 55, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 73, 76, 87, 146, 149, 156
Cixous, H. 5, 11, 65, 76, 77, 78, 87
Comte, A. 18, 126
cyborg 61, 149
Cyborg-politikası 61

Daly, M. 10, 49, 50
Darwinizm 106, 124
Davranış 110, 126, 130, 133
de Beauvoir, S. 10, 14, 40, 42, 50, 51, 52, 53
de Saussure, F. 166
Deleuze, G. 166, 172
Derrida, J. 13, 166, 172
Descartes, R. 166
Dış beden 6, 7, 142, 148, 153, 155, 156, 159, 160, 161

Dil 5, 11, 33, 39, 65, 66, 67, 75, 86, 91, 97, 106, 112, 141, 174
Doğa 52, 69, 71, 104, 106, 111, 121, 123, 125, 126, 134, 135, 137, 144, 145
Douglas, M. 61, 62, 124, 125, 167, 179
Durkheim, E. 9, 17, 18, 19, 25, 28, 32, 33, 34, 35, 124, 125, 126, 153, 162

Ehrenreich, B. 172
Elias, N. 6, 12, 119, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 142, 143, 151, 154, 155, 162,
Epistemoloji 5, 39, 40, 53, 54, 56, 57, 59, 60, 105
Eylem 29, 30, 31, 34, 41, 102, 119, 121, 126, 127, 128, 129, 139, 149, 150, 154

Fallosentrik 65, 78
Fenomenoloji 6, 86, 119, 120, 121, 151, 156
Flax, J. 172
Feminizm 5, 7, 10, 14, 39, 40, 41, 43, 44, 46, 49, 51, 53, 54, 55, 57, 58, 61, 63, 86, 108, 151, 162
Foucault, M. 5, 6, 9, 10, 11, 12, 13, 18, 58, 59, 61, 62, 87, 89, 107, 108, 109, 110, 111, 114, 116, 117, 143, 145, 146, 155, 158, 162
Frank, A.W. 119, 142, 143, 149, 150, 155
Fransız 10, 11, 12, 15, 31, 32, 53, 61, 65, 87, 89, 91, 102, 109, 121, 125, 137
Freud, S. 11, 32, 34, 36, 65, 67, 68, 69, 70, 79, 91, 104, 112
Frisby, D. 29, 103

Gerçek 14, 37, 73, 74, 77, 108, 112, 128
Giddens, F. 12
Gösteren/gösterilen 66
Guattari, F. 9, 11, 110, 111, 112, 114, 117

Habermas, J. 23, 32, 33, 36, 168
Habitus 6, 12, 119, 122, 137, 138, 139, 142, 151, 154, 159, 162
Hall, S. 90, 91, 104
Haraway, D. 10, 60, 61, 63
Harding, S. 57
Hartman, H. 10, 43
Hartsock, N. 59
Hegel, G. W. 25, 102
Heidegger, M. 95, 106
Héritier-Augé, F. 61, 62
Hermeneutik 122, 150
Hjelmslev, L. 174
Horkheimer, M. 35, 101, 102, 107, 115
Husserl, E. 122

İç-beden 142, 143
Irigaray, L. 5, 11, 65, 78, 79, 80, 86, 87
İç beden/Dış Beden 6, 7, 142, 153, 155, 156, 158, 159, 161
İdeoloji 9, 17, 24, 25, 30, 58
İdeolojik 14, 25, 39, 45, 63, 149
İktidar 12, 59, 79, 106, 107, 108, 109, 116

Jaggar, A. 45, 46
Jakobson, R. 174
Jameson, F. 168

Kalvinizm 180
Kant, I. 95, 101, 102
Kantçı 102, 103, 133
Kapitalist 17, 20, 22, 23, 24, 35, 36, 44, 45, 61, 143
Kapitalizm 9, 17, 21, 34, 41, 45, 46, 111, 148
Kartezyen 7, 11, 13, 54, 90, 91, 120, 121, 122, 144, 154, 162, 163

Kimlik 11, 49, 50, 53, 67, 73, 75, 89, 90, 151, 156, 159, 163
Kimliklenme 68, 73, 89, 91, 157
Konumsallık(Positionality) 58, 181
Kristeva, J. 10, 11, 39; 40, 65, 82, 85, 86, 87
Kroker, A. 14
Kuper, A. 168
Kurgu 10, 37, 38, 58, 61, 63, 87
Kurumsallaşma 33, 129
Kurumsallaşmış birey 33
Kültür 20, 32, 35, 53, 75, 78, 106, 123, 125, 126, 128, 129, 135

Lacan, J. 5, 11, 58, 65, 66, 69, 72, 73, 74, 75, 112
Lash, S. 168
Lechner, F. J. 175
Lévi-Strauss, C. 5, 32, 33, 65, 66, 69, 70, 71, 72, 74, 102, 103, 112, 124
Logosmerkezcilik (Logocentrism) 65, 76, 78
Löwith, K. 20, 21
Lukacs, G. 176
Lyotard, J. F. 13

Mannheim, K. 17, 24, 25, 29, 30
Marcuse, H. 35
Marksist 5, 9, 10, 17, 24, 25, 30, 40, 43, 44, 46, 47, 138, 144
Marksizm 9, 17, 18, 20, 24, 25, 29, 35, 43
Marx, K. 9, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 24, 25, 34, 35, 36, 37, 91, 95, 105, 125, 126, 144, 145, 162,
Mauss, M. 176
Mead, G. H. 176
Merleau-Ponty, M. 121, 122
Metodolojik 139, 153, 154
Metodolojik bireycilik 139
Mills, C.W. 33
Mitchell, J. 42, 44, 45,
Modernlik 5, 9, 17, 26, 29, 35, 37, 105
Modernizm 11, 12, 14, 36, 40, 60, 63, 89, 151, 156

Nietzsche, F. 6, 11, 18, 36, 87, 89, 104, 105, 106, 110, 112, 114, 115, 117, 145

Oeidipus kompleksi 74

Parsons, T. 5, 9, 17, 24, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 38, 102, 119, 126, 128, 129, 135
Peiss, K. 62
Postmodern(ite/izm) 11, 14, 15, 54, 55, 56, 57, 58, 89, 90, 149, 151, 156
post-yapısalcı 55
psikanalitik 39, 65, 72, 78, 79

Radikal feminizm 5, 44, 46, 49, 58
Rasyonelleşme 9, 20, 22, 23, 116, 130
RSI 157

Said, A. 59
Seçkinlik 137, 139, 159, 160
Semanaliz 11, 86
Shulamith, F. 47
Somatik toplum 149
Sosyalist feminizm 5, 44, 46
Sovyetler Birliği 17
Soykan, Ö.N. 122
Sözmerkezci 65
Staut, G. 36
Sullivan, R. 177
Süerdem, A. 177

Şizo 5, 111, 114, 117
Şizo-dinamikler 5, 111

Thorne, B. 170
Tıp 18, 19, 57, 109, 110, 116, 142, 145, 156, 157, 158
Tong, R. 170

Turner, B.S. 7, 12, 36, 104, 117, 119, 121, 142, 143, 144, 145, 146, 148, 149, 150, 155, 157
Tüketim 6, 15, 62, 111, 151, 156, 159, 160, 161, 162, 163
Tüketim Toplumu 160, 162, 163

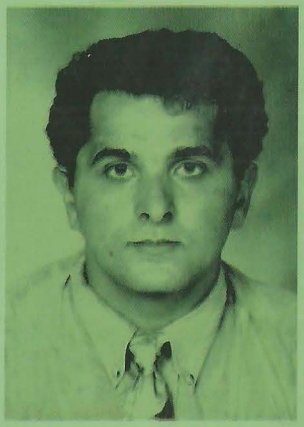
Varoluşçu feminizm 5, 51
Volkgeist 25

Weber 9, 17, 18, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 34, 35, 36, 105, 115, 125, 126, 130, 145, 148
Wellmer, A. 23
Whitehead, A. 177
Whitford, M. 177
Wittig, M. 177

Yabancı 9, 26, 29
Yabancılaşma 20, 45, 46
Yapı 5, 7, 12, 19, 23, 39, 40, 41, 44, 45, 46, 51, 61, 69, 70, 89, 91, 97, 102, 106, 125, 139, 143
Yapı-bozma (Deconstructionism) 55, 91, 97
Yapısalcı 31, 55, 65, 69, 70, 72, 75, 76, 103
Yapısalcılık 5, 10, 11, 13, 14, 15, 54, 59, 60, 63, 65, 66, 69, 76, 86, 87, 89, 91, 102, 153, 154, 156, 162
Yapısalcılık-sonrası (Post-yapısalcılık) 10, 11, 13, 15, 65, 91, 102, 156
Yaşayan beden 122, 144, 150

BEDEN VE TOPLUM KURAMI

EMRE IŞIK



Emre Işık, ODTÜ Sosyoloji bölümünde Lisans, MSÜ Sosyoloji bölümünde doktorasını tamamladı. Halen MSÜ Sosyoloji bölümünde öğretim üyesidir.

Aşırı cemaatçilik ile aşırı bireycilik ve ego tatmini arasında geleneksellikten post-modernliğe geçiş süreci yaşanan Türkiye'de bedenin bu kadar öne çıkmasıyla bireyleşme arasındaki bağlar, beden sosyolojisi konusunu şiddetli bir şekilde gündeme çağırmaktaydı. Foucault'nun 1960'lı yıllarda başlayan çalışmaları, bu anlamda Batı'nın gelişme sürecinde önemli bir atlama tahtası olarak belleklerimizde yer etmektedir.

1980'li yıllarda özellikle Fransız yapısalcılık-sonrası tartışmalarından kaynaklanan bir akım beden sosyolojisi üzerine çalışmalara ivme kazandırmıştır.

Emre Işık öznenin oluşumundan beden sosyolojisine giden yolda üç Fransız feministin üzerinde durur. Cixious, Irigaray ve Kristeva. Burada Saussure sonrası ortaya çıkan ve yapısalcılık ve göstergebilim kanatlarında gelişen bir söylemin tekilliği ile karşı karşıya geliriz.

Ali AKAY