

AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Meral TİMURTURKAN

İKTİDARIN NESNESİ OLARAK BEDEN

Danışman

Doç. Dr. Nurşen ADAK

Sosyoloji Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Antalya, 2009

İÇİNDEKİLER

ÖZET	iii
ABSTRACT	iv
GİRİŞ	1
I. BÖLÜM	6
FELSEFİ BEDENDEN SOSYOLOJİK BEDENE	6
1.1. Bedenin Görünmeyen Yüzü: Ruh ve Beden Ayırımı	6
1.2. Aydınlanma'nın Ötekisi Olarak Beden	9
1.3. Kartezyen Düşüncenin Eleştirisi ve Fenomenolojik Yaklaşım	12
1.4. Sosyolojik Bedene Doğru	14
1.4.1. Klasik Sosyolojide Beden.....	15
1.4.2. Bedene Artan İlgi ve Beden Sosyolojisinin Gelişimi	22
1.5. Kuramsal Açından Beden Sosyolojisi	25
1.5.1. Bourdieu: Habitus ve Beden Algısı.....	26
1.5.2. Turner: Beden Sosyolojisi Kuramına Doğru	30
1.5.3. Elias: Uygarlaşan Beden.....	33
II. BÖLÜM	37
ESKİ ÇAĞDAN- GÜNÜMÜZE İKTİDAR BEDEN İLİŞKİSİ	37
2.1. İktidar Kavramı	37
2.2. Beden ve İktidar İlişkisi.....	41
2.2.1. Ortaçağ ve İktidar Anlayışı	45
2.2.1.1. İki Kılıç Kuramı	47
2.2.1.2. Siyasal İktidarın Temsili: Kralın Bedeni	48
2.2.1.3. Pastoral İktidar ve Beden.....	50

2.2.2. Modern Dönem ve İktidar-Beden İlişkisi.....	52
2.2.2.1. Baskıcı İktidardan Disiplinci İktidara.....	54
2.2.2.2. Panoptikon Beden ve Gözetim.....	57
2.2.2.3. Biyo- İktidar ve Biyo-Politika.....	61
2.2.2.3.1. Biyo-Politika ve Nüfus.....	63
2.2.2.3.2. Biyo-Politika ve Cinsellik.....	65
2.2.2.4. Tüketim Toplumu ve Bedenin Denetimi.....	69
III. BÖLÜM.....	73
TOPLUMSAL CİNSİYET ve İKTİDARIN KADIN BEDENİ ÜZERİNDEN	
KODLANMASI.....	73
3.1.“Toplumsal Cinsiyet” ve “Cinsiyet”.....	73
3.2. Doğa ve Kültür Arasında Kalmış Bir Beden: Kadın Bedeni.....	75
3.3. Kadın Bedeni ve Psikanaliz.....	80
3.3.1. Freud “Kadının Eksikliği” ve Babanın İktidarı.....	81
3.3.2. Lacan ve Fallus Göstereni.....	84
3.4. Cinsiyet: Bedenin Temsil Sorunu ve Denetimi.....	87
3.5. Feminist Yazın: Lacan ve Freud’u Yeniden Okumak.....	91
3.5.1. Post Yapısalcı Feministler ve Kadın Bedeni.....	93
3.5.1.1. Helene Cixous: Bedenin Yazısı.....	94
3.5.1.2. Luce İrigaray: Dilsel Kodlar ve Kadın Yazısı.....	96
3.5.1.3. Julia Kristeva: “Kadınlık” ve Konuşan Beden.....	98
3.5.2. Feminist Yazın ve Karşılaştırmalı Bir Analiz.....	101
SONUÇ.....	104
KAYNAKÇA.....	108
Ö Z G E Ç M İ Ş.....	120

ÖZET

Düşünce tarihi boyunca felsefi bir zeminde ruhun karşısına konularak ötekileştirilen beden, 1980'lerden sonra postmodern kuramların etkisiyle sosyal teori içinde her geçen gün önem kazanan konulardan biri haline gelmeye başlamıştır. Beden sadece felsefi bir zeminde değil, sosyolojik bir zeminde de tartışılmaya açılmıştır. Bu çalışmanın amacı; bedeni tartışmaya açan ve toplumsalın içine sokan kuramsal yapıların analizini vermek ve bu analiz sürecinde bedeni iktidar ilişkileriyle ele almaktır.

Bedenin tarihi onun baskı altına alınmasının, denetlenmesinin tarihidir. Bu bağlamda çalışmanın merkezinde bedenin çeşitli iktidar türleri ile olan ilişkisi yer almaktadır. Bedenin denetlenmesinde, gözetlenmesinde, kontrol altında tutulmasında, cezalandırılmasında, üretilmesinde birçok güç odağı söz sahibi olmakta, bunlar çoğu zaman dini, siyasal ve ideolojik düzen tarafından yürütülmektedir. Fakat modern dönemle birlikte iktidar-beden ilişkisi farklı bir boyutta tartışılmaktadır. Bu dönemde beden, üzerinde her türlü faaliyetin yürütüleceği proje olarak ele alınıp, yeniden inşasına girişilmiştir. Foucault'nun deyişiyle bu dönemde iktidardan değil, iktidarlardan bahsetmek gereklidir. Siyasi iktidarın yanı sıra kurumlar, hâkim sınıflar, ideolojik aygıtlar, ekonomik örgütler gibi çok sayıda güç odağı, bireylerin bedenleri üzerinde söz sahibi olarak, onu kontrol altında tutmaya, disipline etmeye çalışmıştır. Bu dönemde sadece bireyin bedeni merkezi bir öneme sahip olmayıp, aynı zamanda nüfusların bedeni de iktidarın varlığı için önemli bir öge haline gelmektedir. Biyo-politikanın merkezinde nüfusların yeniden üretilmesi yer alır ve nüfusların yeniden üretilmesi cinsellik söylemi etrafında gerçekleşir.

İktidar-beden ikilisini tek başına ele almak iktidarın cinsiyetini göz ardı etmek anlamını taşır. Dolayısıyla iktidar-beden-cinsiyet konularını birbiriyle ilişkili içinde ele almak, iktidarın cinsiyetini çözümlmek açısından önemlidir. Kadın bedeni en çok iktidara konu olan bedendir, çünkü bu beden yoksunlukla tanımlanan bir bedendir. Bu tanım, bedenin temsil sorununu beraberinde getirmektedir. Kadın bedenine ilişkin sorunsallar, Batı düşünce tarihi boyunca tartışılmış, nitekim bu tartışma psikanalitik kuramlara da taşınmıştır. Freudçu psikanalitik gelenek kadın bedenini eksiklikle tanımlayarak, eril iktidarın meşruluğunu sağlamaktaydı. Dolayısıyla bu çalışmada, iktidarın cinsiyetini oluşturan psikanalitik kurama yer verilerek, iktidarın farklı biçimleri üzerinde durmak amaçlanmaktadır.

ABSTRACT

The Body as an object of Power: The body, which has been subjected as the “other” by being placed contrary to the soul on a philosophical ground, has increasingly been a significant subject within social theory through the influences of the postmodern theories after the 1980s. The body, as a subject, had been discussed not only in the philosophical field but in the sociological field as well. The aim of this study is to provide an analysis of the theories through which the body turned out being a subject of discussion and involve it in the societal and further, to handle the body along with the power relations within that process of analysis.

The history of the body is the history its being controlled and repressed. The relation of the body, in this context, with various power forms takes a central position of this study. Many centers of power play a role in the observation, controlling, punishment as well as the production of the body and these are, in general, executed by religious, political and ideological systems. The relation between power and the body, however, is being discussed on a different dimension along with the modern age. The reconstruction of the body was attempted in this age by perceiving it as a project on which every activity could be performed. As Foucault suggests, in this period it is necessary to consider powers rather than only one power. Besides political power, many centers of power such as institutions, dominant classes, ideological instruments, economical organizations have sought to control the body and to discipline it by dominating the bodies of individuals. In this age, not only the body of the individual is centrally significant but the body of the population becomes a significant element for the existence of power. The reproduction of population takes a central place in bio-politics and the reproduction of population occurs around the discourse of sexuality.

To deal with the binary of power – body as an isolated subject would be denying the sex of power. Dealing with power – body – sex with their relations to each other, in this context, is significant in terms of analyzing the sex of power. The body of the woman is the body which is the most frequent issue of power because that body is defined by deprivation. The problems concerning the body of the woman has been discussed throughout the history of Western thought and this discussion has been an important part of psychoanalytic theories as well. The Freudian psychoanalytic tradition ensures masculine dominance by defining the woman body by deprivation. Therefore, the aim of this study is to focus on various forms of power by taking into account the psychoanalytic theory constituting the sex of power.

GİRİŞ

Sosyolojinin bir alt dalı olarak 1980'lerden sonra tartışılmaya başlanan "Beden sosyolojisi" oldukça yeni bir alandır. Bedenin yeni bir alan olması onun saklı kalmış tarihinden ileri gelmektedir. Çünkü bu tarih boyunca beden, ikili karşıtlıklar çerçevesinde ele alınıp ruhun karşısına konularak öteki kılınmış, görmezden gelinmiştir. Klasik yunan felsefesinde beden ve ruh ayrımına dayanan, ruhtan yana tavır koyan anlayış, bedeni sadece ruhun taşıyıcısı olarak görür. Bu dönemde beden ile ilgili tartışmalar, varlığı açıklama çabalarıyla ele ele gider. O dönemde başat olan konu, düşüncenin varlıktan önce geldiğidir, beden düalist yaklaşım içinde ele alınarak felsefi bir zeminde tartışılır.

Ruhun hâkimiyeti Ortaçağ'da da sürer. "*Hıristiyan kilisesi, geleneksel olarak bedeni ruh saflığına ve denetimine yönelik bir tehdit olarak, şeytanın arazisi olarak tanımladı; ruh ile beden arasındaki ilişkiyi bir düşmanlık ilişkisi olarak kavramlaştırdı*".¹ Beden her türlü günahın aracı görülerek, üzerinde her türlü dini otorite meşru kılındı.

Aydınlanma dönemine gelindiğinde ise ruh kavramının yerine geçen akıl, üstün bir konuma yerleşir. Beden hala sosyolojik bir zeminde değil, felsefi bir zeminde tartışılır. Bu dönemin tartışmaları Descartes'in düşünceleriyle tekrar alevlenir. Düşünen, düşünerek var olan ölümsüz töz anlayışını benimseyen Descartes göre, beden uzamda yer kaplayan bir nesnedir. "*Descartes'e göre beden maddedir, mekanik ilkelere göre çalışır; yani beden açısından nedensellik (causality) ve gerekircilik (determinism) geçerlidir. Bedensel olaylar, nesnelere hareketi ile ilgili mekanik yasalara göre çalışır*".² Böylelikle mekanik bir beden anlayışı geliştirilir ve beden bir makineye benzetilir. Bu makine işlevsel, fizyolojik ihtiyaçlarını yerine getiren bir makinedir. Beden ve akıl arasındaki ayırım özne-nesne ayrımına da indirgenir, beden nesne iken, akıl öznedir.

Frankfurt Okulu'nun temsilcilerinden Adorno ve Horkheimer'e göre Avrupa'nın bilinen tarihinden başka bir de yeraltı tarihi vardır. Bu tarih insanların bastırılmış, tahrif edilmiş

¹ John FİSKE, Popüler Kültürü Anlamak, Çev. Süleyman İrvan, Ark Yayınları, Ankara, 1999, s. 114.

² Sirel KARAKAŞ, Belma BEKÇİ, "Zihin/Davranış İle Beden/Organizma İlişkilerini Ele Alan Bilim Dallarının Doğuşu ve Gelişimi", NeuroQuantology, Sayı: 2, 2003, s. 240.

içgüdüler ve tutkularından oluşur. Beden işte bu karanlık ve gizli tarih içinde yer alır. Bu karanlık ve gizli tarih içinde kalmış olan beden, ihmal edilmiş, önemsenmemiş, araştırmaya değer görülmemiştir.

Bedenin yüzyıllar boyunca felsefi bir zeminde tartışılması ve düalist bir yaklaşım içinde ele alınması, sosyolojik araştırma konuları içinde ihmal edilmesine neden olmuştur. Sosyolojinin geliştiği dönemde makro kuramların ön planda olması, söz konusu ihmalin diğer nedenlerinden biridir. Bourdieu'ye göre sosyolojinin görevi "*toplumsal evreni oluşturan çeşitli toplumsal dünyaların en derine gömülü yapıları kadar, bu yapıların yeniden üretimini ya da dönüşümünü sağlama eğilimi gösteren mekanizmaları da gün ışığına çıkarmaktır.*"³ Sosyolojinin görevlerinden biri de bu bağlamda saklı kalmış bir alan olan bedeni tartışmaya açmak, toplumsalın içinde ele almaktır.

Bedenin sosyal teori içinde tartışmaya açılmasında hiç kuşkusuz postmodern düşüncelerin etkisi büyüktür. Modernizmin eleştirisiyle ortaya çıkan postmodern akımlar insanı ruh-beden olarak ikiye bölen anlayışlarla hesaplaşarak, farklılıkları, özgünlükleri ön plana çıkarmayı amaçlamaktadır. Bütüncül düşüncelerin egemenliğinin yıkılması daha spesifik alanların doğmasına neden olmuştur. Lyotard ile diğer postmodern düşünürler "*...bütünlüğü reddederek- dil oyunlarının, zamanın, insan öznesinin ve toplumun kendisinin parçalılığının üzerinde dururlar.*"⁴ Böylelikle toplumun özgün yanını oluşturan her birey, her bir öge, her bir parça önemli hale gelir.

Bütüncül bakış açılarının yerini, parçayı vurgulayan bakış açılarına bırakması hiç kuşkusuz sosyoloji içinde de etkisini göstermiştir. Sosyolojide makro kuramlar git gide önemini yitirerek, yerini mikro bakış açılarına bırakmıştır. Sadece toplum merkezli-kuramlar değil, birey merkezli kuramlar da önem kazanmaya başlamıştır. Böylelikle gündelik yaşam pratikleri, bireyin davranışları, incelenmeye değer görülen konular haline gelmiştir.

Türkiye'deki sosyolojik çalışmalara bakıldığında belli kuramlar etrafında çalışmaların yürütüldüğü ve bu yüzden belli konuların ihmal edildiği görülür. Kandiyoti'ye göre Türkiye'de geleneksel sosyal bilim analizleri uzun zaman kuvvetli bir biçimde devlet ve kurum-merkezli olmuş ve bunlar durağan bir topluma dayanıyorlarmış gibi politikalara ve

³ Pierre BOURDIEU, Loic J. WACQUANT, Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar, Çev. Nazlı Ökten, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, s. 17.

⁴ Madun SARUP, Post-yapısalcı ve Postmodernizm, Çev. Baki Güçlü, Ark Yayınları, Ankara, 1997, s. 212.

kurumlara odaklanmıştır.⁵ Kandiyoti'ye göre Türkiye'de, Batı'da yürütülen çalışmalar ve tartışmalar göz ardı edilerek, modernleşme teorisinin körelmiş araçları kullanılmaktaydı. Batı'da gündelik yaşam pratiklerinin tartışmaya açıldığı, “*sosyolojinin, tarzların ve zevklerin yaratılışı ile sınıf ve statünün yeniden üretimi arasındaki bağlantıları araştırdığı ve alt kültürler konusunda çalışan araştırmacıların hegemonya ve direniş dinamikleri üzerinde*” durduğu bir dönemde Türkiye'de, “*sınıf ve statü kodlarının üretilme, yeniden üretilme ve çatışan kültürel tarzlar, tercihler ve yönelimler olarak siyasallaştırılma yöntemlerini inceleyen çalışmalar, sosyolojik ve antropolojik çalışmalarda büyük ölçüde eksik bırakılmıştır.*”⁶ Bu eksik kalan alanlardan biri de bedendir. Bedenin Türkiye'deki tarihi oldukça yenidir. Kültürel çalışmaların gelişimine paralel olarak beden kuramı da, toplumsal teoride önemli hale gelmiştir.

Dünya genelinde bedene artan ilgi, beden sosyolojisi adlı alanın doğmasına neden olmuştur. Beden sosyolojisi toplumsal ve bireysel yaşam için fiziksel deneyimlerimizin önemini, bu deneyimlerin farklı toplum ve kültürde nasıl değiştiği, toplumsal süreçlerden nasıl etkilendiği ve toplumsal olarak nasıl üretildiğini konu edinir. Bedenin önemli bir araştırma konusu olmasında kuşkusuz bedenin biyolojik özelliklerinin yanı sıra, sosyo-kültürel özelliklerinin de ön plana çıkmasının etkisi büyüktür. Doğan, büyüyen, uyuyan, yaşlanan ve ölen bir bedenin yanı sıra, üzerinde her türlü güç ve otorite kullanılan, damgalanan, çeşitli imajlar dayatılan, semboller yaratılan, bir beden söz konusudur.

Bu çalışmanın amaçları arasında bedenin gizli kalmış tarihini irdelemek ve bedeni görünür kılan sosyo-kültürel etkenleri gün ışığına çıkarmaktır. Bedeni tartışmaya açan önemli etkenlerden biri de, iktidarla olan ilişkisidir. Bu bağlamda beden ve iktidar ilişkisi, bu çalışmanın çıkış noktasını oluşturmaktadır. İnam'ın da belirttiği gibi “*bedenim, istesem de istemesem de zorunlu mülküm.*”⁷ Bu mülkün üzerinde söz sahibi olan çok sayıda güç odakları, kişiler, kurumlar, ideolojiler vardır. Dini açıdan bakıldığında beden tanrıya ait bir mülk, bize verilen bir emanettir. Bedenlerimiz hukuki bakış açısına göre kamuya, aile içi ilişkiler göre ebeveynlere, eğitim kurumu içinde öğretmenlere, aşk ilişkilerinde sevgiliye aittir. Bedenlerimizin çok sayıda ortağı, kiracısı, sahibi mevcuttur. Bedenimizin mülkiyet ilişkisine konu olması, onun iktidara tabi kılınmasına da neden olur. Çünkü mülkiyet ilişkisi beraberinde bir yönetim, bir tahakküm ilişkisi getirmektedir.

⁵ Deniz KANDİYOTİ, “Parçaları Yorumlamak”, Kültür Fragmanları, Deniz Kandiyoti, Ayşe Saktanber (Edt.), Çev. Zeynep Yelçe, Metis Yayınları, İstanbul, 2003, s. 16.

⁶ KANDİYOTİ, A.g.m., s. 16-18.

⁷ Ahmet İNAM, “Bedenim Kimin? Bir Spor Felsefesi İçin Bazı İpuçları”, Felsefe Dünyası, Sayı: 8, 1993, s. 6.

Beden- iktidar tartışmasında Michel Foucault'un düşünceleri önemli bir yer tutar. Foucault'ya göre bedenlerimiz insanlık tarihi boyunca çeşitli iktidar biçimleri tarafından şekillenmiş, yönlendirilmiş, itaatkâr kılınmıştır. Klasik dönem boyunca bedenlerimiz üzerinde monarşik iktidar söz sahibi iken, kendi hükümlerini bedenlerimiz üzerinden tescillendirirken, modern dönemde gelişen disiplinler aracılığıyla bilgi, sayısız bilgi alanı, bilme aygıtları yaratılmış, beden üzerinde denetim ve gözetim ölçeği geliştirilmiştir. Artık bu dönemde modern kurumlar, devlet, ekonomik örgütlenmeler, bilgi üreten aygıtlar beden üzerinde söz sahibi olmuşlardır. Monarşik düzende olduğu gibi bedeni bastırmak, acı çektirmek, kendi egemenliğini doğrudan tescil edeceği bir alan olarak görmek amacından öte, itaatkâr kılmak, uysal bedenler yaratmak amacı güdülmüş ve bedenin yeniden üretilmesi önemli hale gelmiştir. Çünkü bireylerin bedeninin üretkenliği toplumun sürekliliği ve nüfusların denetimi için önemli bir unsurdur. Bu üretkenlikle ilgilenen biyo-iktidarlar geliştirdikleri beden politikalarıyla birlikte, doğum-ölüm süreçleri, hastalık-sağlık kavramları, cinsellik ve onun denetimi ile ilgilenmişlerdir. Foucault'nun düşünceleri, modern devlet anlayışı içinde bedenin iktidar ile olan ilişkisinin değişik çehrelerini sunmaktadır. Bu bağlamda bedeni iktidar ilişkileri ile birlikte ele alan Foucault'un düşünceleri, bedenin tarihini ve bu tarih içinde bedenin iktidarla olan ilişkisini çözümlemek açısından önemlidir.

Tezin üçüncü bölümünde bedenselliği yeniden düşünmemizi sağlayan toplumsal cinsiyet ve iktidar arasındaki ilişkiye yer verilerek, kadın ve erkek bedeninin temsilleri ile ilgili çözümlemeye gidilecektir. Beden-iktidar ilişkisinde kadın bedeni önemli bir yere sahiptir. Beden-cinsiyet-iktidar üçlüsü arasında kurulacak ilişkide psikanalitik teori kilit bir rol oynamaktadır. Freudçu psikanaliz geleneği, bedellerimizin nasıl cinsiyetli bedenlere dönüşerek bir iktidar ilişkisine tabi olduğunun analizini yapar. Psikanalitik geleneği, “toplumsal cinsiyet oluşumunu, normatif kurallar koymalardan çok iktidar ve gereksinimlere karşı karşıya kalmanın etkisi olarak görür.”⁸ Dolayısıyla psikanalitik teorinin cinsiyet kuramı bu bölüm içinde iktidar ilişkileri bağlamında tartışmaya açılacaktır. Çünkü Freud'un psikanaliz geleneği ve onun devamı olan Lacan'ın kuramında, kadın diye bir ayrı cins yoktur, “eksik” erkek vardır. Kadın *fallus* ve *fallusun* gücünden yoksun olan kişi, “eksik” erkektir, dolayısıyla bu eksikliğini tamamlamak için babanın yasasını, iktidarını kabullenmek zorundadır. Böyle bakıldığında “koca bir dinler tarihi; koca bir siyasal düşünceler tarihi;

⁸ R.W., CONNELL Toplumsal Cinsiyet ve İktidar, Çev. Cem Soydemir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 254.

hatta tüm insanlık tarihi bedenlerimiz üzerinde ve ona organlar yapıştırmak suretiyle işleyen bir "iktidar ve beden diyalektiği" şeklinde okunabilir".⁹

Bu çalışma literatür taramasına dayanarak yapılan bir çalışmadır. Bu alanda yapılan bir ön araştırmadan sonra beden-iktidar konusu etrafında tartışma yürütülmeye karar verilmiştir. Beden çok farklı boyutlarda ve farklı alanlarda tartışmaya açılabilirdi. Beden hangi ekseninde tartışmaya açılırsa açılsın, içine sızan bir iktidar ilişkisiyle birlikte tartışıldığı görülmektedir. Çünkü beden bütün alanların bulunduğu bir kavşaktır. Bedenin bütün alanların birleştiği bir kavşak olması, hem farklı konuları aynı çatı altında birleştirmesine, hem de çok farklı disiplinleri aynı kavşakta buluşturmasına neden olmaktadır. Bu bağlamda çalışma, her ne kadar sosyolojik bir temelde sürdürülmeye çalışılsa da, felsefi bakış açılarına da yer vermektedir.

⁹ Yasin AKTAY, "Cinselliğin Postmodernizmi",
http://www.angelfire.com/art/yasinaktay/bedensosyolojisi/Cinselligin_Postmodernizmi.htm

I. BÖLÜM

FELSEFİ BEDENDEN SOSYOLOJİK BEDENE

1.1. Bedenin Görünmeyen Yüzü: Ruh ve Beden Ayrımı

İnsanoğlu var olduğu günden beri merak duygusu içinde kendini bilme, kendini tanıma çabası içine girmiştir. Bu kendini bilme çabası insanın hem kendini tanımasını, hem ölüm doğum gibi süreçleri sorgulamasını, hem de kendini doğa içinde farklı bir yere yerleştirmesini beraberinde getirmiştir. İnsanı, evreni, doğayı sorgulama, tanıma çabaları ile birlikte ruh-beden ayrımı gibi düalist bir yaklaşım ortaya çıkmıştır. Tartışmanın merkezinde yer alan klasik felsefe, beden ve ruh ayrımında, ruhtan yana tavır koymuş, bedeni sadece ruhun taşıyıcısı, ruhun hapisanesi olarak görmüştür.

Ruh-beden ikiliği düşünce tarihi boyunca çok farklı şekillerde ele alınmış ve tartışılmıştır. Bu ikilik kimi zaman ruh- beden, kimi zaman akıl-beden, bilinç-madde gibi ayrımlarla var olmuştur. En belirgin ayrım kartezyen düşüncenin hâkim olduğu 17. yüzyılda yaşanmıştır. Düalist yaklaşım yeniçağ felsefesinin kurucusu olan Descartes ile daha da pekişmiştir. Descartes, akıl-beden düalizminde akla öncelik tanır. Böylece “insanlık” doğayı egemenlik altına alma yetisi olan akılla tanımlanır. İnsanı tanrıyla eşit bir noktaya getiren akıl-insansalken, beden hayvansaldır.

Düşünce tarihi içinde ruh-beden ayrımında ruhtan yana konulan tavır Sokrates’e kadar uzanmaktadır. Sokrates ruh-beden ikiliğinde, ruhu yücelterek, “*beden, ruhun(Soul) mezarıdır*” der.¹⁰ Nitekim Platon Phaedo’da, Sokrates’i yaklaşan ölümü hakkında konuştururken, “*entelektüel yaşamı, rasyonel ruhun bedeninin saçmalıklarından arınışı olarak niteler.*”¹¹ İnsan öldüğünde ruhu, mezarı olan ve onu tutsak eden bedenden kurtularak özgürleşir.

¹⁰ Nazife ŞİŞMAN, Emanetten Mülke Kadın Bedenin Yeniden İnşası, İz Yayıncılık, İstanbul, 2003, s. 17.

¹¹ PLATON, Phaedo, The Trial and Death of Socrates, Macmillan, Londra, 1952, Aktaran: Genevieve LLOYD, Erkek Akıl, Batı Felsefesinde Erkek ve Kadın, Çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1996, s. 27.

Platon da, ruh ve beden ayrımında, ruha üstünlük tanıyarak hocası Sokrates'in düşüncelerini desteklemekteydi. Düşünür, idealizm düşüncesi ile düşünceyi merkeze koyarak, varlığın kendisini arka plana iter. Hançerlioğlu bu idealizmi şöyle açıklar; “*idealizm geniş anlamda her türlü varlığı düşüncenin ürünü ya da düşüncenin kendisi sayan bütün öğretileri kapsar.*”¹² Platona göre ruh ölümsüzdür ve idealar dünyasından gelerek bedenle birleşir, böylelikle asıl yurduna kavuşmuş olur. İdealar dünyasında ruh merkezi bir yer tutar, beden ise sadece bu yeri pekiştirmeye yarayan araçtır.

Aristoteles Platon'un düalizmine karşı çıkararak, ruhu bedenin bir etkinliği, biçimleyici ilkesi olarak görür. Ona göre “*ruh yaşayan bir varlığın formu olması anlamında tözdür ki, o potansiyel olarak yaşama sahiptir ve töz bu anlamda aktivitedir. Ruh o zaman, halihazırda tanımlanmış olduğumuz anlamda bedenin aktivitesidir.*”¹³ Aristoteles bu düşüncesi ile ruhun tamamıyla madde dışı olduğunu savunan düşünceleri eleştirerek, ruhu maddeden koparıp açıklamaz. Bedenin bir aktivitesi olan ruh, bir forma sahip olmadan gelişemez.

Ortaçağ beden-ruh anlayışı ise, dönemin bedensel gereksinimleri yok sayan, bedeni her türlü günahın aracı olarak gören, çileci, dini tavrın etkisiyle şekillenmiş, bu çerçevede bedene çeşitli anlamlar atfedilmiştir. Bu dönemde ruh ve beden arasında bir düşmanlık ilişkisi kurularak, ruhu kirleten ve onu günaha sevk eden bedensel hazlar ve bedensel gereksinimler olarak görülmüştür. Ortaçağ Hıristiyan dünyası için beden ruhun taşıyıcısı, maddi dünyaya ait ölümlü bir nesneydi.

Ruh beden ikiliği 17. yüzyıl Descartes'in felsefesiyle daha belirgin ve önemli hal alır Descartes'in düalist yaklaşımında, akıl bedenden önce gelir. Varlığın kanıtı düşüncedir. Düşünürseniz var olabilirsiniz. Beden ve ruh iki ayrı tözdür; ruh maddi olmayan düşünen bir töz iken, beden ise; genişliği, uzunluğu, derinliği, olan maddi bir tözdür.¹⁴ Tanilli Descartes'in düşüncelerini şöyle yorumlar;

“Descartes'e göre, insanlık, onu “doğanın egemeni ve sahibi” kılan düşüncededir. İnsanı kimi yönden tanrıyla eşit bir noktaya yükselten bu yeti, o temelde kaygıyı da siler. Böylece beden hayvansalken, düşünce insansaldır. Descartes'e göre insan düşünen bir nesnedir.

¹² Orhan HANÇERLİOĞLU, Düşünce Tarihi, Remzi Kitabevi, 5. Baskı, İstanbul, 1993, s. 93.

¹³ Hatice Nur ERKIZAN, “Aristoteles”, Felsefe Ansiklopedisi, Cilt- I, Ahmet Cevizci (Edt.), Etik Yayınları, İstanbul, 2003, s. 577.

¹⁴ Nurten GÖKALP, “Descartes ve Spinoza Düşüncesinde Gerçek İyi Kavramı”, Felsefe Dünyası, Sayı: 40, 2004, s. 21.

Yani kuşku duyan, kavrayan, belirleyen, yadsıyan, isteyen, ayrıca imgelemde bulunan ve duyan bir nesne, bir düşünen ruh da diyebiliriz.”¹⁵

Descartes, ruh ile bedenin birlikteliğini ikisinin bütünleşmesi olarak değil de, iki ayrı şeyin bir arada çalışması ve birbirini etkilemesi olarak anlar. Yalnızca uzam/yer kaplama olarak var olan beden ile yalnızca düşünce olarak var olan ruhun birleşmesine, ruhun bedeni hareket ettirmesi ve bedenin de duygular veya ihtiraslar oluşturmak suretiyle ruha etki etmesi anlamı da yüklenir.¹⁶ Beden burada bir makineye dönüşür. Ruhun devinimi ancak bedensel gereksinimler aracılığıyla olur.

Spinoza ise Descartes’in çoklu töz anlayışına; ruh ve beden tözüne karşı çıkararak, tek bir tözün varlığından söz eder. Ruh ve beden iki ayrı töz değil aynı tözdür. Ruh ve beden aynı şeyin iki farklı görünüşünden başka bir şey değildir. Töz sonsuz ve bağımsız olandır. Spinoza’nın töz görüşünün birlik anlayışı olduğu ileri sürülebilir.

Berkeley maddenin var olmadığını ve tersini iddia etmenin de aykırı bir tutum olduğunu söyleyerek kendinden önce gelen filozofların düşüncelerini pekiştirmekteydi. Onun için asıl olan ruhtu, maddenin ise varlığından söz etmek yanlıştı. Çünkü dünyada yalnızca ruh ve ruhun ideaları vardı. Böyle bir dünyada maddeye tekabül eden bedene de yer yoktu.

Barok döneminin önemli filozoflarından olan Leibniz Descartes’in aksine, ruh ve beden ayırımında farklı bir değerlendirme yaparak tartışmaya yeni bir boyut kazandırır. Descartes’in öznelinin tersine, Leibniz’de öznel; ruh ve bedeni birlikte taşırlar. Descartes’da öznenin ruhu bedenden ayrıdır. Leibniz’de ise bunlar birliktedirler. “*Her monad beden ve ruhunu birlikte taşıyor ve her monadın bir bedeni ve ruhu var.*”¹⁷ Leibniz’e göre “*ruh ve beden birbiri üzerinde etkili olmayan iki saat gibidir. Onların birbirini etkilemeden aynı saati gösteriyor olmalarını sağlayan ‘öncesel uyum’dur.*”¹⁸ Bu yüzden beden ve ruhu ayrı düşünmek, öncesel uyumu bozan bir düşüncedir. Beden ve ruh öznenin varlığı için aynı oranda önemli iki öğedir.

Ruh ve beden düalizmini aşan tartışmalar 18–19. yüzyıl felsefesi ile başlamıştır. Özellikle materyalist düşüncenin savunucularından olan La Mettrie, Hobbes, Diderot gibi düşünürler maddeci bir tavır benimseyerek, tanrı düşüncesine dayalı ruhu tanımlama çabasına karşı

¹⁵ Server TANİLLİ, *Yaratıcı Aklın Sentezi*, Adam Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 1998, s. 84–85.

¹⁶ GÖKALP, A.g.m., s. 24.

¹⁷ Ali AKAY, *Kapitalizm ve Pop Kültür*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2002, s. 48.

¹⁸ Timuçin AFŞAR, *Felsefe Sözlüğü*, Bulut Yayınları, İstanbul, 2000, s. 333.

çıkılmışlardır. La Mettrie'ye göre maddeden bağımsız bir ruh düşünmek imkânsızdır. Hobbes'a göre evrende sadece madde vardır. Madde mekanik yasalara göre diğer varlıkları meydana getirir. Tanrı, ruh, melek diye bir şey yoktur. Hobbes'a göre; "*ruhsal olaylar, bedensel olaylardan kaynaklanır. Beden dışında ayrıca ruhsal bir töz söz konusu değildir.*"¹⁹

Locke ve Hume'a göre ise insan, felsefi anlamda duyu ve izlenimlere dayalı kavrayışın karşısında yer alan, işe yaramaz akıl yürütmelerin sonuçları olan metafizik tartışmaları bir kenara bırakmalıdır. Böylece iki düşünür her türlü metafizik düşünceyi reddetmektedirler.²⁰ Dolayısıyla tözsellik sorunu bu düşünürlerle önemini yitirmektedir. Ruh-beden gibi tözsellik tartışmaları metafizik nitelikte olup, her türlü deneyselliğin karşısında yer alır.

17–18 yüzyıl felsefesinde her ne kadar ruh beden ayrımı gibi metafizik tartışmalar eleştirilmeye, önemini kaybetmeye başlasa da, ruha atfedilen değer önemini yitirmemiştir. Çünkü antikçağdan süre gelen ruh-beden ikiliği sorunlu karşıtlıklar olarak ele alınmış, bu sorunlu karşıtlıkta galip gelen ruh olmuştur.²¹

Özellikle aydınlanma felsefesi ile birlikte akıl, ruhun yerini almıştır. Bu süreçte ruh-beden karşıtlığı yerini akıl/beden karşıtlığına bırakmıştır. Bu açıdan bakıldığında aydınlanma felsefesi de, bedeni düalist yaklaşım içinde ele almış, onu aklın karşısına koyarak yok saymıştır. Aklın egemenliğini doğanın karşısına oturtan aydınlanma düşüncesi, bedeni de bu ilişki içinde nesneleştirerek, egemenlik ilişkisine tabi kılmıştır..

1.2. Aydınlanma'nın Ötekisi Olarak Beden

Aydınlanmanın kökeninde yer alan kartezyen düşünce, akli ayrıcalıklı bir yere yerleştirerek, bedeni yok sayar. Çünkü Aydınlanma düşüncesi ve modernizm dünyada akli merkeze koyarak, aklın egemenliğini kurar.

Çiğdem'e göre, aydınlanmanın entelektüel yapısında aklın düzeni, bütün insanlar için *a priori* olarak iyi addedilen bütün öğeleri kapsamaktadır. Dolayısıyla her türlü felsefi ve toplumsal proje akla ve akılla ya da akılda somutlaşan ilkelere yaslanmak zorundadır.²² Bu

¹⁹ Orhan HANÇERLİOĞLU, Felsefe Sözlüğü, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996, s. 354.

²⁰ Çetin VEYSAL, "Töz Üzerine", C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt: 27, No: 2, 2003, s. 208.

²¹ Julia KRİSTEVA, Ruhun Yeni Hastalıkları, Çev. Nilgün Tural, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2007, s. 12.

²² Ahmet ÇİĞDEM, Aydınlanma Düşüncesi, 4. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, s. 14.

yüzden her türlü gelenekten kopuş da Aydınlanma düşüncesinin amaçları arsındaydı. Dinden kopuş hedeflenerek laik ve rasyonel bir toplum modeli çizilmek istenmekteydi.²³ Bu toplum modelini oluşturan temel öge insan aklıydı. Çünkü toplumsal yaşamın her ögesi akıl tarafından şekillenip, kurulmaktaydı. Bu süreçte bedeni kuran da şekillendiren de akıl olacaktı. Akıl-doğa karşıtlığı içinde benzer argümanlar geliştirilip, doğa egemenlik ilişkisine tabi kılınmaktaydı. Doğanın efendisi, doğanın şekillendiricisi de yine akıldı.

Aydınlanmanın en önemli düşünürlerinden Kant da, akıl ve beden arasında köklü ayırım yapar. Düşünüre göre “*beden engellenirken, akıl belirlenimden kurtulmuştu. Dolayısıyla, insan yaşamı fazlasıyla özgürlük içindi.*”²⁴ Bu özgürlük insan aklını en iyi şekilde kullanma ile mümkün olabilir. Aydınlanma, İnsanın aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmadan kullanabilmesidir. Kant’a göre insanın aklını kullanmaması ise, içine düştüğü ergin olmama durumundan kaynaklanır. Bu ergin olmama durumu, başkalarının aklının egemenliğinde yaşamını idame etmesini ve bu idame sayesinde düşünmemesini, aklını kullanmamasını beraberinde getiriyordu. Kant’a göre insan gerek kamu için gerek özel gereksinimler için aklını kullanmalıdır. Ancak bu sayede aydınlamaya katkıda bulunabilirdi.

*“Kendi aklını kitle önünde, kamuoyu önünde ve hizmetinde serbestçe ve açık bir biçimde kullanması her zaman özgürce olmalıdır ve yalnızca bu tutum insanlara ışık ve aydınlık getirebilir. Buna karşılık aklın özel olarak kullanılışı (der Privatgebrauch), genellikle çok dikkatlice ve dar bir alanda kalacak bir biçimde sınırlandırılabilmiştir ve bu da aydınlanma için bir engel sayılmaz. Kendi aklını kamu hizmetinde kullanmaktan (der öffentliche Gebrauch), bir kimsenin, örneğin bir bilginin bilgisini ya da düşüncesini, yani aklını, onu izleyenlere, okuyanlara yararlı olacak bir biçimde sunmasını anlıyorum. Aklın özel olarak kullanılmasından da kişinin, kendi işi ve memuriyeti çerçevesinde, kendine emanet edilen topluma bir hizmeti ya da belirli bir görevi yerine getirmesi diye anlıyorum.”*²⁵

Foucault’ya göre Kant’ın düşüncesinde insan aklının kamusal ve özel alanda kullanımı arasında fark vardır. Kant aslında aklın kamusal alanda kullanılmasını özgür, özel alanda kullanılmasını da boyun eğger olarak değerlendiriyordu.²⁶

²³ David HARVEY, Postmodernliğin Durumu, Çev. Sungur Savran, Metis Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2003, s. 26.

²⁴ Philip SMİTH, Kültürel Kuram, Babil Yayınları, İstanbul, 2007, s. 28.

²⁵ Immanuel KANT, “Aydınlanma nedir? Sorusuna Yanıt”, Çev. Nejat Bozkurt, Toplum Bilim Aydınlanma Özel Sayısı, Sayı: 11, Bağlam Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2000, s. 18.

²⁶ Michel FOUCAULT, “Aydınlanma nedir?”, Çev. Eda Özgül, Özlem Oğuzhan, Toplum Bilim Aydınlanma Özel Sayısı, Sayı: 11, Bağlam Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2000, s. 71.

Aydınlanma düşüncesi kartezyen özelliği ile var olan düalist tartışmaları sürdürmeye devam etmiş ve beraberinde çeşitli eleştirileri de getirmiştir. Işık'a göre aydınlanmanın kökeninde yer alan kartezyen düşünce öyle basit, önemsenmemesi gereken bir düşünce değildir. Çünkü bu düşünce karşıtlıklar çerçevesinde, bilimsel, felsefi ve toplumsal sorulara yeni cevaplar getirmeyi hedefleyen düşünsel, felsefi bir eğilimdir. Ona göre aydınlanmayı temellendiren Newton fiziği basit bir fizik kuramı değildir.²⁷ Bilindiği gibi Newton'un keşfettiği Yer Çekimi Yasası doğanın önünde yer alan tüm engelleri ortadan kaldırarak, yeni bir doğa anlayışının doğmasına yol açmıştı. Çünkü doğa artık ölçülür, kontrol altında tutulabilir ve böylelikle üzerinde iktidar kurulabilirdi. Bireyi bir iktidar öznesi, bedeni ise bir iktidar nesnesi haline getiren de bu ölçülebilir doğa anlayışı olmuştur.²⁸ Beden ve doğa arasında benzerlik kurulması, aklın doğa karşısındaki üstünlüğünü beden üzerinde de sürdürmesini beraberinde getirmektedir.

Eleştirel kuram, aydınlanma felsefesinin insanı üstün görerek, doğayı nesneleştiren tutumunu eleştirir. Horkheimer'e göre aydınlanmanın çelişkisi, bir yandan insan ile doğayı nesnelleştirip bir makineye benzetmesinden, öte yandan ise insanı doğadan üstün tutmasından kaynaklanır. Çünkü aydınlanma, insan ile doğa arasındaki çelişkiyi göz ardı etmiştir.²⁹

Aydınlanma düşüncesinde, özne-nesne, insan-doğa ayrımında özne merkeze konulmuş, ona üstünlük tanınmıştır. Böylelikle diyalektik olmayan ilişki toplumsal ilişkilere aktararak yöneten-yönetilen ilişkisi haklı kılınmıştır. Eleştirel kuram bu nedenle Aydınlanmanın totalizme beşik olduğunu savunur.³⁰

Kısacası Aydınlanma felsefesinin temelinde yer alan düşünce yapısı, akıl merkezli özelliği ile doğanın karşında aklın egemenliğini kurar, bu egemenlik çerçevesinde beden ile akıl arasındaki ayrım belirginleşir. Bu ayrım sadece beden ile akıl arasında değil; "insan ile doğa," "özne ile nesne" arasında da görülür.

²⁷ Emre IŞIK, *Beden ve Toplum Kuramı*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1998, s. 99.

²⁸ Mazhar BAĞLI, "Klasik Fizik (Newton Paradigmasının) İlkeleri Bağlamında Modern Bilincin ve İktidarın İmkânları: Özgürlük ve Yetkinlik", *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt: 4, Sayı: 3 2002, s. 33.

²⁹ Martin JAY, *Diyalektik İmgelem*, Ara Yayınları, İstanbul, 1989, s. 371-373, Aktaran: Erhan ATİKER, *Modernizm ve Kitle Toplumu*, Vadi Yayınları, Ankara, 1998, s. 57-58.

³⁰ ATİKER, A.g.e., s. 58.

1.3. Kartezyen Düşüncenin Eleştirisi ve Fenomenolojik Yaklaşım

Fenomenolojik yaklaşım, felsefe tarihinde uzunca bir süre yer işgal eden beden ve ruh kartezyen düalizmine karşı çeşitli eleştiriler getirir. Phenomen Sszcüğü Yunancadan “görünüm” anlamından alınmıştır. The Encyclopedia of Sociology fenomenolojiyi: “*Birey ve onun bilinçli deneyimleri ile başlayan ve daha önceden var olan kabuller, ön yargılar ve felsefi dogmalardan kaçınmaya çalışan bir yöntem olarak tanımlar. Fenomenoloji olayları (görünüüşleri) toplumsal aktör tarafından ‘doğrudan doğruya’ algılandığı şekilde inceler.*”³¹ Fenomenolojik yaklaşımı benimseyen ve temsil eden düşünürlerin başında, Husserl, Schultz, Scheler, Ponty, Sartre ve Heidegger gelmektedir.

Fenomenolojik yaklaşımın kurucularından olan Husserl’e göre fenomenoloji, felsefeyi metafizik öğelerden kurtararak, kesin bir bilim seviyesine erdirmişdir. Husserl’in en ünlü sloganı “*şeylere dönelim*” çağırısıdır.³² Bu düşüncesi ile Husserl, nesnelere yönelen anlayışın terk edilerek, bilinç alanına yönelmeyi önerir. Şeylere dönelim çağırısı Weber’in anlamaya yönelik sosyoloji anlayışı arasında benzerlik gösterir. Woff’un Weber’den aktardığına göre “*Sosyoloji ...toplumsal davranışları yorumlayarak anlamak ve böylece bu davranışların oluşum ve etkilerine nedensel açıklamalar getirmek amacını güden bir bilim olarak anlaşılmalıdır.*”³³ Weberyen sosyoloji ve fenomenolojik yaklaşım olayların arkasındaki nedensellik ilkesini açıklama bağlamında birbirinden ayrılmaktadır.

Fenomenolojik yaklaşım her türlü metafizik düşünceye karşı çıkararak somut yaşantıya önem verir. Böylelikle akıl-beden ya da ruh-beden karşıtlığı çerçevesinde süren soyut, metafizik tartışmaları da aşarak bedene farklı anlamlar yükler.

Fenomenolojide, karşımıza biri fiziki (körper) diğeri ise yaşayan (leib, living ya da lived) olmak üzere iki farklı beden çıkar. Kartezyen anlayış, bedeni fiziki nesnelere arasında bir nesne olarak görmekteyken, Fenomenolojinin önde gelen temsilcilerinden biri olan Merleau-Ponty ve Fenomenolojik yaklaşım için beden, sadece dünyada bir nesne olarak ele alınmaz. O ‘dünyanın’ sayesinde var olduğu şeydir.³⁴

³¹ Alison WOLF, Ruth A. WALLACE, Çağdaş Sosyoloji Kuramları, Çev. Leyla Elburuz, Rami Ayas, Puntu Yayıncılık, İzmir, 2004, s. 297.

³² Kurt H. WOFF, “Fenomenoloji ve Sosyoloji,” Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi-II, Tom Bottomore, Robert Nisbet (Edt.), Çev. Harun Rızatepe, Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2006, s. 708.

³³ WOFF, A.g.m, s. 709.

³⁴ IŞIK, A.g.e., s. 122.

Beden fizyolojik olarak tanımlandığı gibi organlardan oluşan bir nesne, bir mekanizma değildir. Yani beden basit bir nesne değildir. Çünkü “*nesnelere parçaların birbirinin dışında bir varoluştur*”. Bu tanımda nesnelere ya da nesnelere parçası arasında mekanik bir ilişki vardır. Oysa beden her bölümü diğeri ile orijinal biçimde birbirine bağlıdır ve *beden* bir bütündür.³⁵ Ponty’e göre insan aynı anda hem düşünen bedensel ben, hem de düşünen öznedir. Varlık hem düşünceden hem de bedenden oluşur. Düşünce hiçbir zaman bedenden kopmamıştır.³⁶ Çünkü Ponty’nin düşüncesinde bedenli varoluş vardır. “*Tin beden ilişkisinin yeniden ele aldığı bu düşünce içinde tinin egemenliği yıkılmıştır. Ancak beden de onun yerini almaz. Tinin bir bedeni vardır ve beden bir tini aralarında kesişim.*”³⁷

Ponty bu düşünceleriyle, ruh ve beden ayrımını aşmış, düalist yaklaşımları yıkmaktaydı. Çünkü ona göre ruh ve beden birbirinden ayrılmaz, doğanın iki farklı yönünü oluşturur. Biri ötekinin üstünde yer almaz, ikisinin bir aradalığı anlamlı bütünlük oluşturur. “*Benim bir bedenim var, böylece varım.*”³⁸

Soykan da fenomenolojik yaklaşımı izleyerek beden ve ruhu ayrı düşünmenin, bütünlüğü bozan bir düşünce olduğunu, bedenimizin varlığıyla dünyaya ait olabileceğimizi savunmuştur. Düşünürü göre ruh, beden bütünlüğüdür. İkisi birbirinden ayrılmaz bir birlik oluşturur.

“*Ruh ya da ben; bedenden fazla bir şeydir. Ama bu “fazla şey” kendisini yine bedende gösterir: Ben, cisimleşmiş bedendir. Ben ve ruh, bedenin bütünlüğüdür. Onun beden dışında başka bir yeri yoktur. Ben’in hem bedenden fazla bir şey olması, hem de ikisinin birbirinden ayrılmaz bir birlik oluşturması biçiminde kendini gösteren bu paradoksal durum, bilgikuramsal açıdan yapılan ben-beden ayrımının varlıksal bir temeli olmamasından ileri gelir. Bilgi ile varlıksal olan arasındaki örtüşmezlik, burada ruh- beden ayrımı (bilgikuramsal) ve ayrımsızlığı (varlıksal) ile açık bir örnek bulur. Eğer ben veya ruh diye bir varolan ve beden veya cisim diye birincisinden ayrı varolan olsaydı, o zaman bilgikuramsal ayrıma varlıksal ayrım karşı geleceğinden, sözü edilen örtüşmezlik ortadan kalkardı; ama bu kez bu iki ayrı var olanın birbiriyle ilişkisi sorunu, Descartes’ta olduğu gibi çözümsüz olarak kalırdı.*”³⁹

³⁵ Erdem GÖKYARAN, “Başaksı ve Aynılık”, Dünyanın Teni, Zeynep Direk (Edt.), Metis Yayınları, İstanbul, 2003, s. 46-47.

³⁶ Ali AKAY, Tekil Düşünce, Bağlam Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2004, s. 42.

³⁷ Zeynep SAVAŞÇIN, “Algısal İnanç”, Dünyanın Teni, Zeynep Direk (Edt.), Metis Yayınları, İstanbul, 2003, s. 122.

³⁸ Andreas USCHOK, “Körper und Pflege”, Soziologie der Pflege, Klaus R. Schroter, Thomas Rosenthal (Edt.), Juventa Verlag, Weinheim, 2005, s. 328.

³⁹ Ömer Naci SOYKAN, “Beden Fenomenolojisi İçin Düşünceler, Beden Politikasının Bir Yüzü Spor”, Varlık Dergisi, Sayı: 1064, İstanbul, 1996, s. 55.

Kısacası fenomenolojik yaklaşım yaşayan bedene yönelir ve beden ruh karşıtlığını eleştirir. Nesnel dış dünya, bedenın eylemleri ve muhtemel eylem potansiyeliyle bağlantılı olarak ele alınır. Böylelikle beden, bize ayrı bir gerçeklik olarak sunulur. Bu gerçeklik artık araştırılmaya değer görülecek bir gerçekliktir. Fenomenolojik yaklaşım, yıllarca felsefi bir zeminde tartışılan ve yok sayılan beden anlayışını yıkarak, bedenın sosyolojik bir zemine geçmesine de katkıda bulunmaktadır.

1.4. Sosyolojik Bedene Doğru

Kartezyen düşünce ışığında süre gelen akıl-beden, ruh-beden tartışmasında ruha ayrı bir önem atfedilmesi ve bu önemin uzun süre varlığını sürdürmesi, bedenın ikincil konuma itilmesine yol açmıştır. Beden şu an var olan ama her an yok olacak maddi bir nesne olarak görülürken, ruh hiç yok olmayacak yok olsa bile başka bir yerde varlığını sürdürmeye devam edecek ölümsüz dünyanın maddi olmayan yönü olarak görülmekteydi. Nazlı'ya göre bu tartışmalar ışığında bedene yüklenen canlı/biyolojik özellikler, klasik sosyolojinin doğa/toplum ikiliği içinde, doğal olana aittir.⁴⁰

1789 Fransız devrimi ve Avrupa'da sanayi devrimin doğmasına paralel olarak sosyoloji de bir bilim dalı olarak gelişmeye başlamış, dönemin sorunlarına ışık tutmaya çalışmıştır. Klasik sosyolojide önemli yer tutan Comte, Durkheim, Marx, Simmel, Weber gibi dönemin düşünürleri, bu süreçte hızla değişen kültürel, siyasal, ekonomik teknolojik ve toplumsal değerleri çözümlenmeye yönelmiştir. “*Düşünürlerin ortak teması toplumların modern öncesi aşamadan modern aşamaya geçişidir.*”⁴¹ Nazlı'ya göre bu klasik kuramcılar toplumu temel analiz nesnesi olarak kabul etmiş ve toplumsal düzen, toplumsal kontrol, bir toplumsal sistem olarak endüstri toplumlarının heterojenliği, işlevleri, yabancılaşma ve anomi gibi konularla ilgilenmişlerdir. Bu nedenle sosyolojik bakışa doğrudan ‘beden’i dâhil etmeyen klasik sosyoloji buna rağmen onu tamamen yok saymamıştır. Doğal bilimlere karşı gösterdiği tavrını zedelemeyecek şekilde, varlığını kabul ettiği bedene ‘görünmez’ bir nitelik atfetmiştir; beden vardır ama görünmüyordu.⁴²

⁴⁰ Aylin NAZLI, “ ‘Görünmeyen’ Beden’den ‘Görünen’ Beden’e Beden’in Sosyolojisi”, Sosyoloji Araştırmaları Dergisi, Sayı: 2, 2005, s. 73.

⁴¹ Robert GUGUTZER, *Soziologie des Körpers*, Transcript Verlag, Bielefeld, 2004, s. 20.

⁴² NAZLI, A.g.m., s. 73.

1.4.1. Klasik Sosyolojide Beden

Klasik sosyolojide bedenin yokluğu yıllarca süren kartezyen düşüncenin etkinsine bağlanabilir. “Weberiyen sosyolojide, biyolojik sistem olarak herhangi bir toplumsal aktör kavramı anlam ve yorum üzerine vurguda bulunularak uzak tutulur”.⁴³ Marksçı yaklaşım bedeni ele almayarak ihmal eder. Turner’a göre “Marksizm’in gerçekte hiçbir beden kuramına sahip olmaması tuhaftır; böyle bir kuramın materyalizmin temel bir niteliğini oluşturması gerekir.”⁴⁴ Marksist yaklaşımın bu temelde eleştirilmesinin ardında, insanın yaşamsal süreçlerini, yani doğum-ölüm gibi materyalist sorunları görmezden gelmesi yatar. Turner’a göre Marksist kuramda bu sorunun yokluğunu keşfeden Foucault idi. Klasik anlayış içinde gerek Fransız sosyolog Durkheim’in gerekse Weber’in din ve toplum arasındaki ilişkiyi çözümlerken geliştirdikleri düşünceler, merkezi bir bağlamda yer almasa da, insan bedenine çeşitli atıflarda bulunmaktadır.

Durkheim görüş ve yazılarında beden konusuna direkt yer vermemekle birlikte daha çok din, insanın doğasına ilişkin açıklamalarında insan bedenine göndermelerde bulunmuştur. Durkheim’in görüşleri toplumsalcılık etrafında yoğunlaşmış, gerek insanın doğasına, gerek dine toplumsal bir nitelik atfetmiştir. Durkheimci ekolün savunduğu toplumsalcılık ya da çoğu yerde sosyolojizm diye geçen yaklaşıma göre;

*“Toplum, kendisini oluşturan bireyleri aşan, onların üstünde, kendisine özgü nitelikleri bulunan ve kendi başına bir gerçekliktir. Onun yine kendine özgü bir bilinci, tinsel gerçekliği ve kişiliği vardır. Bütün insan başarılarının, uygarlık ürünlerinin kaynağı ve yaratıcısı toplumdur. Kendisini oluşturan bireylerin toplumun düzeni ve değişmesinde tek başlarına önemli denebilecek etkileri olmaz; toplum kendine özgü yasalara bağlı olarak oluşur, yapılaşır ve değişir. Bireyleri bütün kişilik özellikleri ve başarılarında biçimlendiren de onların içinde yaşadığı toplumsal koşullardır.”*⁴⁵

Bu görüş toplumu, bireyin üstünde kendi başına var olan gerçeklik olarak görür. Bireyin bilinci sadece toplumun yansıması olur. Bu bağlamda insanın doğası, sahip olduğu gerçeklikten bağımsız ve özgür değildir ama toplumsallık için önemlidir. İnsan doğası öncelikli bir öneme sahip değildir, çünkü insan doğası sadece ilk anda bireyler aracılığıyla işler. İnsan doğasına bağlı olarak yapılan açıklamalar, topluma öncelik veren açıklamalara her

⁴³ Brayn S. TURNER, Medical Power And Social Knowledge, Sage Publication, London, 1995, s. 7.

⁴⁴ TURNER, A.g.e., s. 212.

⁴⁵ Eyüp KEMERLİOĞLU, Bilgi Sosyolojisi, Saray Kitabevi, İzmir, 1996, s. 87.

zaman rakiptir. Hiç de şaşırtıcı olmayan bir şekilde, Durkheim, fiziksel durumların sosyal fenomenin sonucu olabileceği fikrini reddeder. Toplumun ‘verili’ doğasını ileri sürerken, hem bireysel bilincin üstünlüğü fikrini reddeder hem de toplumun kökünün insan doğasında olduğunu söyleyen düşünceleri eleştirir.⁴⁶ Durkheim, Homo Dublex insanın doğasına ve dine ilişkin yazılarında sosyal aktörlerin karakterlerinin nasıl şekillendiği üzerinde durur. Durkheim’a göre toplum, birey ve sosyal oluş arasındaki gerilim üzerine ve insan doğasının egoistliğine, ahlaki değerlerine bağlı olarak kurulur. İnsanın sahip olduğu zorunlu egoistik bireysel bedenin varlığında, dürtüler ve duygusal izlenimler, arzular hüküm sürer. Bu bedenin bireysel yönüdür. Öte yandan ise bireyin kendini aşan, sosyal kategoriler ve duygular temelinde gelişen bir beden vardır.⁴⁷ Bu ise bedenin toplumsal yönünü oluşturur. Toplumsallaşma sürecinde bedenin bireysel yönü toplumsala dönüşür.

Durkheim’ın üzerinde durduğu bir diğer konu ise beden üzerinde yürütülen temsil tarzlar ve işlenen sembollerdir. Toplumların sembolik düzenlemeleri ile ilgili olarak totemik toplumları gözlemleyen Durkheim’a göre, beden üzerine damgalanmış imajlar, var olan en önemli temsil tarzıdır. Çünkü bedenler, ortak bir yaşam içinde paylaşırlar ve bedenlerdeki bu damga sayesinde, bedensel statülerinin belirlenmişliği içinde, toplumda yerlerini alırlar. Dolayısıyla Durkheim’da beden, toplumun sembolik düzeni için önde gelen bir konum/yer oluşturur.⁴⁸ Durkheim simgelere ayrı bir önem atfederek, onları kolektif tasarımlar ve özneler arası ya da kolektif duyguları temsil eden araçlar veya dışsal ifadeler olarak görür.⁴⁹

Antropolog Marcel Mauss, Durkheimcı yaklaşım içinde beden üzerinde en çok duran düşünürlerden biridir. Bedenin, insanın kullandığı ilk alet olduğunu söyleyerek bedenin insan yaşamındaki önemi üzerinde durur. “*İnsan bedeni, onun ilk ve doğal aletidir, bazen teknik bir nesne bazen de teknik araç anlamına gelmektedir.*”⁵⁰ Mauss’a göre, yürümek gibi, durmak veya oturmak gibi bedenin en basit hareketlerinin kökeninde toplumsal süreç rol oynamaktadır. Bu hareketler ne kadar fiziksel görünse de tamamıyla kültürel ve toplumsal

⁴⁶ Roger TRİGG, Sosyal Bilimleri Anlamak, Babil Yayınları, İstanbul, 2005, s. 77–78.

⁴⁷ Emile DURKHEİM, “The Elementary Forms of Religious Life”, Free Press, New York, 1995, Aktaran: Chris SHİLLİNG, “Sociology And The Body: Classical Traditions and New Agendas”, *Embodying Sociology, The Sociological Review*, Volume: 55, Monograph: 1, 2007, s. 4.

⁴⁸ NAZLI, A.g.m., s. 74.

⁴⁹ Edward A. TİRYAKİAN, “Emile Durkheim”, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi-1*, Tom Bottomore, Robert Nisbet (Edt.), Çev. Ceylan Tokluoğlu, Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2006, s. 331.

⁵⁰ Marcel MAUSS, “Techniques of the Body”, *The Body: Critical Concepts in Sociology*, Andrew Blaikie (Edt.), Routledge, London, 2003, s. 5.

bağlamlarla öğrenilmiş davranışlardır.⁵¹ Kısacası Mauss'a göre insan bedeni, toplumsal ve kültürel süreçler tarafından biçimlenir.

Durkheim'in öğrencisi Robert Hertz ise, Durkheim gibi simgelere, sembolik olana ayrı bir önem atfederek, ünlü "*Ölüm ve Sağ El*" eserini yazmıştır. Hertz çalışmasında bilinen bütün toplumlarda sembolik yapılar olduğunu savunarak, sağ elin yaşam, doğruluk, güzellik, erdem, doğan güneş ve erkek cinsiyetine, sol el ise bunların tam karşıtı olana tekabül ettiğini söyler.⁵² Böylelikle düşünür bedenle ilgili çeşitli dikotomik ayrımlara gider. İnsan bedeninde sağ el kutsal olanı ifade ederken, sol el ise kutsala saygısızlığı ifade etmektedir. Hertz sağ ele ve sol ele yüklenen kültürel anlamların farklı ve ayrı önemde olduğunu savunarak, bedenin toplumsal yönünün üzerinde durmaktadır. Dolayısıyla Hertz'in düşüncelerinin, bedenin sosyo-kültürel inşasını yansıttığını öne sürmek yanlış olmaz.

Durkheimci antropoloji geleneği içinde yer alan antropolog Mary Douglas "*Saflık ve Tehlike*" adlı çalışmasıyla bedenle ilgili sembollere, düzenlemelere, kültürel süreçlere dikkat çeker. Bazı bedensel faaliyetlerin bedensel düzeni bozan şeyler, sembolik sınırları aşan, ihlal eden şeyler olarak görülür. "*Batı kültüründe bir örnek, bedenin rutin sınırlarını bozan bedensel sıvılar (balgam, meni, kan) ve diğer bedensel karakteristikler (saç tırnak kesmeler) olabilir.*"⁵³ Bedensel atıklar birer tehlike olarak görülmüş, kirlilikle eş tutulmuştur. Douglas'a göre bedendeki deliklerin, bedenin özellikle savunmasız noktaları simgelediğine inanılmaktaydı. Çünkü bu noktalardan çıkan maddeler marjinal birer madde olarak bedeninin sınırlarına karşı gelir. Örneğin tükürük, kan süt, idrar, dışkı ve gözyaşı dışarı çıkarak bedenin sınırlarını ihlal eder. Aynı durum bedensel kabuklar, deri, tırnak, saç kırpıntıları ve ter için de böyledir.⁵⁴ Douglas'a göre her kültürün bedensel gereksinimlere, bedensel değerlere atfettiği önem farklıdır. "*Kültürel inançların hangi bedensel uçlara güç atfedeceği, bedenin nasıl bir durumun aynası olduğuna bağlıdır.*"⁵⁵ Douglas'ın çalışması her ne kadar antropolojik bir temele dayansa da sosyolojik çalışmalarda önemli bir tutmuştur. Çünkü Douglas şu ana kadar bedenin "eksik" kalan yönünü yani toplumsal ve kültürel yönünü ele almıştır.

Spencer ise Durkheim'in toplumsalçı yaklaşımından farklı olarak organizmacı bir toplum modeli çizerek, genel bir evrimci yaklaşım benimseyerek, toplumu açıklamaya çalışıyordu.

⁵¹ TURNER, A.g.e., s. 6.

⁵² Robert HERTZ, *Death and the Right Hand*, Cohen and West, Londra, 1960, s. 103, Aktaran: SMİTH, A.g.e., s. 111.

⁵³ SMİTH, A.g.e., s. 116.

⁵⁴ Mary DOUGLAS, *Saflık ve Tehlike*, Çev. Emine Ayhan, Metis Yayınları, İstanbul, 2007, s. 153.

⁵⁵ A.g.e., s. 153.

Swingewood'a göre onun çalışmaları, doğa bilimlerinden, özellikle biyoloji ve fizikten türetilen kolektivist bir organizmacılık ile laissez-faire politik ekonomisine dayalı radikal bir bireyciliğin sentezini yapmaya girişmekti. Spencer bir yandan toplumsal organizma anlayışını benimsemekte, öte yandan ise gerçek bir toplum teorisine ulaşmada bireylerin doğasının önemi üzerinde durmaktaydı. Düşünürü göre toplum bir yandan bireysel eylemlerin toplamını oluşturması ve sosyolojik analizin bireylerin biyolojik ve psikolojik özelliklerinde yoğunlaşması gereken bir yapıyken; öbür yandan toplum bir sistemdir, süperorganik düzeyde evrimleşmiş fenomenlerden oluşan, karmaşık, oldukça farklılaşmış bir yapıdır.⁵⁶ Spencer için biyolojik organizma, hem toplum için model oluşturmakta hem de topluma bir açıklama getirmektedir. Spencer 19. yüzyıl toplumsal düşüncesi, biyolojizm ve Toplumsal Darvenciliğin yaygın egemenliğiyle karşıtlık içinde geliştiği için beden ihmal edilmiş durumdaydı.

Organizmacı ve idealistik tüm düşüncelere karşı çıkan ve özellikle Spencer'i eleştiren Simmel açık bir şekilde olmasa da, Durkheim gibi bedeni toplumsal olanın kaynağı olarak gören düşünürlerden biridir. Durkheim, toplumun sembolik düzeni için önemli bir mekân olarak bedenin dışına odaklanırken, Simmel, beden temelinde bireylerin, duygusal/hissi etkileşimlerinde hangi formların sınırlandırılmış olduğu noktasını vurgulayarak, bedenin biyolojik niteliklerine toplumsal nitelikler ilave etmekteydi.⁵⁷

19. yüzyılın önemli düşünürlerinden biri olan Max Weber, çalışmalarında bedene merkezi bir yer vermez, fakat "*Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*" adlı çalışmasında Protestan ahlakının insan davranışı ve bedensel hazlarını etkileyerek, çileci bir beden anlayışını nasıl geliştirdiğini görebiliriz. Bu çalışmasında her ne kadar kapitalizmin temelindeki Protestan kültürünün etkilerini tartışmaya açsa da, bu kültürün beden üzerinde ki etkilerini de kaçınılmaz olarak tartışmaya açıyordu.

Max Weber'in kullandığı Protestan ahlakı kavramı esas olarak Calvinci bir anlayıştır ve 1647 Westminster Bildiri metninden esinlenerek beş noktada özetlenir.⁵⁸

⁵⁶ Alan SWINGEWOOD, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, Çev. Osman Akınhay, Bilim ve Sanat Yayınlar, Ankara, 1998, s. 74-78.

⁵⁷ NAZLI, A.g.m., s. 76.

⁵⁸ Raymond ARON, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Çev. Korkmaz Alemdar, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1996, s. 423.

- *Dünyayı yaratan ve yöneten ama insanların sınırlı akıllarının kavrayamayacağı mutlak, yüce bir Tanrı vardır.*
- *Bu mutlak güçlü ve esrarlı Tanrı, her birbirimizin kurtuluşunu ya da lanetlenmesini önceden belirlemiştir; çabalarımızla önceden alınmış bu kutsal kararı değiştirmeyiz.*
- *Tanrı dünyayı kendi ünü için yaratmıştır.*
- *Kurtulması ya da lanetlenmesi gereken insanın ödevi, Tanrının ünü için çalışmak ve yeryüzünde tanrının krallığını kurmaktır.*
- *Dünyevi şeyler, insan doğası, beden, günah ve ölüme aittir; insan için kurtuluş sadece tanrısal merhametle mümkündür.*

Bu görüşte insanın varlığı ve kaderi tanrı tarafından yaratılarak, önceden belirlenmiştir. Bu varlığın anlamı tanrının varlığından ileri gelir. İnsan tanrının varlığını pekiştirmek için çalışmalı ve tanrıya ait olan kendi bedenini günahattan işlemekten koruyarak, ölüme hazırlamalıdır.

Weber Calvenist öğretinin ve yine bundan doğmuş olan Püritenizm'in nasıl varlıktan doğal zevk ve haz almaya karşı çıkararak, bütün bedensel zevklere savaş açtığı üzerinde durur. Bu savaş rasyonel dünya ile din arasındaki gerilimden ileri gelir. Protestanlık çalışkanlık, disiplinlik, düzenlilik, tutumluluk, gibi buyurduğu düşüncelerle yeni bir yaşam tarzı oluşturmakla kalmamış bir güç, bir tahakküm ilişkisi yaratmıştır. Ayrıca Öğreti iç dünya çileciliğini benimseyerek her türlü maddi dünya ve bu maddi dünyanın bir parçası olarak görülen kişilerin ve bu kişilerin bedeni üzerinde egemenlik kurmayı ön görür. Bocoock bu öğretinin sanıldığı gibi öte dünyada değil bu dünyada çileciliği ön görmesini şöyle yorumlar; *“beklenen bu disiplinin manastır veya benzeri yerlerde kurulması değildir. Kalvenist tipi ahlak disiplini, yaşanan dünyada, çeşitli iş kollarında çalışanlar için geçerliydi. Weber bu ahlaki yaklaşımın belli başlı diğer dünya dinlerinin hiç birinde bulunmayan, benzersiz bir ahlak sistemi olduğunu öne sürmekteydi.”*⁵⁹ Bu öğretilerde yer alan katı çilecilik tavrı kendini eğlence, her türlü sanatsal faaliyette, tüketim ve özellikle lüks tüketimde (her türlü gösteriş içeren tüketim), giyinip süslenmede, cinsellikte gösteriyordu. Diğer ülkelere göre Protestan ve Püritanizm'den en çok İngiltere'nin etkilendiğini belirterek, şöyle ifade eder;

“...Püritenler tarafından tiyatro da hoş karşılanmazdı ve erotizmin ve çıplaklığın katı bir tutumla olanaklı olanın sınırları dışına çıkarılmasıyla, sanatta olduğu gibi, edebiyatta da köklü bir değişim kalmaz. “Idle talk”, “superfluitie”, “vain ostantation” (aylak konuşma,

⁵⁹ Robert BOCOOCK, Tüketim, Çev. İrem Kutluk, Dost Kitabevi, Ankara, 1993, s. 46.

aşırılık, boş gösteriş), hepsi usduşı, amaçsız asketik olmayan ve bütün bunların üstüne tanrının şanına değil de insanlarınkine hizmet eden davranışların işaretidir, - sanatsal güdünün kullanılmasına karşı, ölçülü amaçlılığı öne çıkarmayı karar verirken her zaman elde hazırды. Bu, özellikle insanın süslenmesinde örneğin elbiseleri için geçerliydi. Bugün kapitalist üretimin, standardizasyon'una götüren yaşam biçimini bir örnekleştirme eğilimi, yaratıkları tanrılaştırmanın reddine ideal temelini bulmuştu...”⁶⁰

Kısacası püriten ahlak anlayışı her türlü bedensel zevklere ve dünya mallarına olan tutkuya karşı savaş açmıştı. Böylelikle bedensel hazlar da günah aracı olarak görülmekteydi.

Weber'in Protestan ahlakı öğretisinin temelinde yer alan çalışkanlık öğretisi de kapitalist toplumun beden-kontrol ilişkisini yaratmaktaydı. Weber'in çalışkanlık öğretisi bir yandan bedeni dini açıdan denetlerken, öte yandan onu ekonomik olarak kontrol altında tutmaktadır. Nazlıya göre; “*çalışan beden, aynı zamanda kontrol altında tutulan beden'dir. Dikkatlice bakıldığında Hıristiyanlık ve kapitalizm hem dinsel hem de ekonomik çerçeveler içinde ve rasyonel bir temelde kontrol altında tutulan bedeni ortaya çıkarır. Bedenin bu niteliği ise çağdaş düşünürlere oldukça ilham kaynağı olacaktır.*”⁶¹ Bauman'a göre işin ve çalışmanın önemi, bir efendiye sahip olma, kendini cemaate ait hissetme ve göz önünde olma dolayısıyla denetim altında olmaktan ileri gelir. Diğer yönüyle işsiz olmak toplumsal denetimden kaçmak, toplumsal açıdan görünmez kalmak demektir.⁶² Böylelikle kapitalist toplumda işin, çalışmanın anlamı değişmekteydi. Çalışma, salt kazanç, harcanan emek ve ekonomik değer anlamalarını içermez, bireyi kontrol altında tutmak, zamanın denetimini elinde bulundurmak ve onun ekonomik kontrolünü sağlamak amacını da içinde barındırır.

Weber'in bu çalışması daha sonra disiplin toplumu tartışmalarının temelini oluşturacaktı. Çünkü Protestanlığın sadece dünyayı reddetmeye ya da insan varlığının anlamının tanrının varlığından kaynaklandığını savunmaya çalışmadı, aynı zamanda disiplin ve düzeni empoze ederek, sistematik bir yaşam biçimi yaratarak, onu egemenliği altına almaya çalıştı. Protestanlık aynı zamanda Ortaçağ manastır pratiğinden miras kalan dinsel-tıbbi beden idaresini de üstlendi. Turner'a göre Weber'in Protestan ahlakındaki çileciliğin kökenlerinin analizi ile Michel Foucault'nun daha sonra yapacağı modern disiplin pratikleri analizi ve onların kaynakları arasında bir benzerlik oluşacaktı. Çünkü her ikisini de izleyerek çileci

⁶⁰ Max WEBER, Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu, Çev. Zeynep Gürata, Ayraç Yayınevi, Ankara, 2002, s. 130-131.

⁶¹ Nazlı, A.g.m., s. 75.

⁶² Zygmunt BAUMAN, Yasa Koyucular ile Yorumcular, Çev. Kemal Atakay, Metis yayınevi, 2. Baskı, İstanbul 2003, s. 54.

disiplinlerin kişisel gözetim ve toplumsal düzenleme biçimlerinin dünyevi iktidarın bir parçası olduğu ileri sürülebilir.⁶³

Klasik sosyoloji içinde bedenle ilgi tartışmalarda üzerinde durulması gereken bir diğer düşünür Parsons'dır. Bedeni sosyal eylemin içinde değerlendirip, onu toplumsal sistemin bir parçası olarak gören Parsons, çalışmalarında bedene merkezi statü tanımaz.

Parsons bedene eylem teorisi içinde organizmanın davranışlarını çözümleyerek yer verir. *“Parsons'a göre, her eylem bir aktörün eylemidir ve nesnelere oluşan bir ortamın içinde gerçekleşir.”*⁶⁴ Parsons'ın eylem kuramı belli bir amaca yönelmiş ve bu amaca yönelirken güdelenmiş tek bir kişi ya da toplum olan aktörle başlar. Aktörün eyleminde başarıya ulaşmasında araçlar ve şartlar önemli bir faktördür. Parsons eylem kuramı için çok önemli olan ve eylemin tüm öğelerini düzenleyen toplumsal sistemin normatif standartlarından bahseder. Parsons'a göre toplumsal eylem için önemli bir merkezi konumu işgal eden dört tane sistem vardır. Bunlar; kültürel sistem, toplumsal sistem, kişilik sistemi ve bir sistem olarak davranışsal organizmadır.

Kültürel sistem denince akla dinsel inanışlar, gelenekler, diller, ulusal değerler gelmektedir. Düşünürüne göre bunlar paylaşılan simgesel değerlerdir ve toplumsallaşma sürecinde içselleştirilir. Toplumsal sistem ise birbiriyle iki veya daha fazla sayıda etkileşen aktörlerden oluşur. Bu etkileşimin şeklini kültürel olarak yapılanmış ve paylaşılmakta olan simgeler belirler. Parsons'ın bahsettiği üçüncü sistemin yani kişilik sisteminin en önemli öğesi aktördür. Burada aynı zamanda güdüler, bireysel gereksinimler, tavırlar, yer alır. Dördüncü sistem olan davranışsal organizma ise biyolojik anlamda insandır ve insanın içinde yaşadığı tüm fiziksel çevre dâhil kendi bedenidir.⁶⁵ Parsons bedenin sadece biyolojik yönünü toplumsal eylem içine sokar. Toplumsal eylemin araçlarından biri olarak görür.

Özetle, Sosyolojinin gelişim çizgisi içinde herhangi bir beden kuramına yer verilmemiş, beden doğrudan sosyal teoriye dâhil edilmemiştir. Klasik sosyoloji geleneğinin bütüncül kuramsal yapısı, bedeni ihmal ederek onu inceleme alanı dışında bırakmıştır. Bedenin sosyolojik zeminde, ayrı bir alan olarak tartışılması için 1980'leri beklemek gerekecekti.

⁶³ TURNER, A.g.e., s. 19-20.

⁶⁴ IŞIK, A.g.e., s. 128.

⁶⁵ WALLACE & WOLF, A.g.e., 33-34.

1.4.2. Bedene Artan İlgi ve Beden Sosyolojisinin Gelişimi

Kartezyen düşünce çerçevesinde sürekli aşağılanan ve yok sayılan beden anlayışının eleştirilene maruz kalmasıyla birlikte, 17. yüzyıldan itibaren 'beden' sıkça gündeme gelen, tartışılan bir konu haline gelmiştir. Satır aralarında işlenen, ihmal edilen beden, sosyoloji içinde farklı bir disiplin olarak ele alınmaya başlanmıştır. Beden çok farklı disiplinlerin, farklı alanların konusu olmakla beraber en çok diyet, güzellik, estetik cerrahi, magazin, spor, vücut geliştirme, cinsellik, cezalandırma, sağlık, eğitim vs. gibi başlıklar altında karşımıza çıkan bir konu olmuştur. Bedenin tarihi her ne kadar 17. ve 18. yüzyıla, özellikle sosyoloji içindeki yeri, 1980'lere götürülse de, *beden tarihi* insanlık tarihi kadar eski ve önemlidir.

Bedene ilginin her geçen gün artarak devam etmesinin çok farklı nedenleri bulunmaktadır. Giddens'a göre yeme bozukluklarının yaygınlaşması, toplumsal etmenlerin yaşamlarımız üzerindeki etkisinin artması bedene olan ilginin göstergesidir. Beden sosyolojisi diye bilinen alan, bedenin toplumsal etmenler tarafından nasıl etkilendiğini incelemektedir. Düşünürü göre insanlar olarak bizler, bedensel varlıklarız. Hepimizin bir bedeni var. Beden yalnızca bizim olan bir şey olmadığı gibi toplumun dışında var olan, yalnızca fiziksel bir şey de değildir. Bedenlerimiz, bizim toplumsal deneyimlerimizden olduğu kadar bizim ait olduğumuz grubun normları ve değerleri tarafından da derinlemesine etkilenirler. Sosyologlar, toplum yaşamı ile beden arasındaki bağlantıların yapısının ciddiyetini ancak çok yakın zamanlarda kavramaya başlamışlardır. Giddens'a göre bu alan, oldukça yeni ancak bir o kadar heyecan vericidir.⁶⁶ Giddens düşünceleriyle bedene toplumsal bir nitelik atfeder ve onu sosyolojik bir perspektif içine yerleştirir. Bedeni salt fiziksel bir süreç olmaktan çıkarır, bedenin biyolojik yönü kadar toplumsal yönünü de vurgular.

Wallace ve Wolf'a göre sosyologların beden konusuna giderek artan ilgilerinin nedeni, kamuda fiziksel sağlık ve iyilik alanına duyulan yaygın ve artmakta olan meraktır. Bedenlerimiz ve sağlığımız üzerinde farklı besinlerin etkilerine karşı ilgi artmıştır. Özellikle son yıllarda Amerika toplumu içinde artan obezite ve buna karşı farklı besinlere olan ilgi söz konusu durumun göstergesidir. Yirminci yüzyılın son zamanlarında diyet besinler, plastik cerrahi ve sağlık kulüplerine ilginin hızla büyümesi bedenin artan öneminden ileri gelmektedir.⁶⁷ Bu bağlamda bedene artan ilgiyi, Batı toplumunda artan obezite ve popüler

⁶⁶ Anthony GIDDENS, *Sosyoloji*, Ayraç Yayınevi, Ankara 2000, s. 126.

⁶⁷ WOLF & WALLACE, A.g.e., s. 432.

kültürün medya aracılığıyla dayattığı kusursuz beden yaratma çabası ve bu anlayışın toplumun büyük kesimlerince kabul görmesine bağlamak yanlış olmaz.

Nazlı'ya göre bedene artan ilginin temelinde, gelişen kapitalizmin, toplumsal platformdaki görünüşleri önemli bir rol oynamaktadır.⁶⁸ Modern endüstri toplumlarından postendüstriyel toplumlara geçişle birlikte üretimin kol işgücünden beyinsel işgücüne kayması, bunun sonucu olarak hizmet sektörünün ön plan çıkması, boş zamanın artması, postendüstriyel toplumla beraber yeni bir tüketim kültürünün ortaya çıkması, kitle iletişim araçlarının hem tüketim kültürünün yaygınlaşmasında, hem de bu kültür içinde bedenin önemli bir tüketim nesnesi haline getirilmesinde önemli bir rol oynaması, bedenin popüler kültür içinde ayrı bir alan oluşturması, toplum yapısında meydana gelen değişimler ve hazcı bir toplum anlayışına dayanan değerlerin ön plana çıkması, 1960'lerden sonra kadın ve eşcinsel hareketlerinin bedene ayrı bir vurgu yapması, artan yaşlı nüfus ve bunun da beraberinde yeni ekonomik ve sosyal düzenlemeleri getirmesi, ortaya çıkan yeni hastalık tipleri ve bu hastalık tiplerinde hem biyolojik hem psikolojik süreçlerin rol oynaması, son yıllarda biyo-teknolojilerin gelişmesiyle birlikte, klonlama, organ nakli, doping gibi etiğe de konu olan tartışmaların yaygınlaşması, plastik cerrahinin gelişmesi ve bu cerrahilere talebin artması gibi çok farklı nitelikte faktörlerin bedene artan ilgideki rolü büyüktür.⁶⁹

Baudrillard'a göre günümüzde gelişen beden kültü, ruh kültürünün yerine geçmiştir. Beden ve ruh ayrımında ruha atfedilen değer artık önemini yitirmiştir, çünkü beden sahip olduğu ideolojik ve ahlaki işlevlerle ruhun yerine geçmiştir. Bedenin yeniden keşfiyle birlikte, beden; sağlık, perhiz, tedavi kültü, gençlik, zariflik, erillik/dişilik saplantısı, bedenle ilgili bakımlar, rejimler, arzu söylemi etrafında, kurtuluş nesnesine dönüşerek merkezi bir konuma yerleşmiştir.⁷⁰ Düşünürü göre yüzyıllarca süren bir tartışma sona ermiş, artık günümüzde birer bedene sahip olduğumuz hatırlatılmaya çalışılmıştır.

Beden artan ilginin devam etmesi bedenin çok farklı disiplinlerce ele alınmasına, tartışılmasına neden olmuştur. Turner'a göre ise beden sosyolojisi sosyal bilimlerde hayli ihmal edilmiş bir alandır, fakat 1980'lerden sonra bu alanda yapılan çalışmaların artması ilginin bu yöne doğru kaymasına neden olmuştur. Beden sosyolojisine kayan bu ilginin kaynağını kadın hareketlerinin gerek siyasal gerek toplumsal etkisi, akademik feminist

⁶⁸ NAZLI, A.g.m., s. 79.

⁶⁹ GUGUTZER, A.g.e., s. 34-40.

⁷⁰ Jean BAUDRİLLARD, Tüketim Toplumu, Çev. Hazal Deliceçaylı, Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2008, s. 163.

çalışmalar (özellikle ataerkillik, cinsiyet ve cinsellik gibi ve gücün beden üzerinde temsili gibi konularda Kristeva, Haraway, Butler, Hochschild gibi düşünürlerin çalışmaları), eşcinsel hareketler, gelişen tıp teknolojileri, ayrıca gelişen yeniden üretim teknolojileri, HIV ve AIDS'e karşı duyulan ve artan kaygı, tüketim kültüründe beden ve yeni yaşam tarzı ve buna bağlı estetik kaygı oluşturmaktadır. Turner'a göre O'Neills'in *Five Bodies* (1985) ve *Communicative Body* (1989), Francis Barker'ın *The Tremulous Private Body* (1984), David Armstrong'un *Political Economy of the Body* (1983), Micheal Ryand ve Avery Gordon'ın *Body Politics* (1994), Arthur Frank'ın *At the Will of the Body* (1991), Judith Butler'ın *Bodies that Matters* (1993) ve Don Johnson'ın *Body* (1983) gibi yayınlarıyla beden, sosyoloji içinde önemli bir alan haline gelmiştir. 1990'lara gelindiğinde ise Pasi Falk *The Consuming Body* (1994), Chris Schilling *The Body and Social Theory* (1993), Anthony Synnott *The Body Social* (1993) ve Mike Featherstone, Mike Hepworth ve Bryan Turner *Social Processes and Cultural Theory* (1991) gibi çalışmalar ile birlikte artık, sosyal kuramda beden daha belirgin hale gelmiştir.⁷¹ Ayrıca Turner'a göre bedenin sosyal yaşam içinde son yıllarda önemli bir araştırma konusu, araştırma problemi haline gelmesinde ve konunun canlanmasında Nietzsche ve Foucault'nun çalışmalarının katkısı yadsınamaz.⁷² Foucault çalışmalarının hepsinde insan bedenine önemli bir yer verir ve çeşitli faaliyet ve davranışlarla ilgilenir, insanların ne düşündükleri ve nasıl hareket ettiklerini araştırır.⁷³ Foucault Bio-politika kavramıyla bedenlerin nasıl düzenlendiği ve yeniden üretildiği, iktidarın bedenler üzerinde nasıl kodlandığı üzerinde durur. Düşünür felsefi tartışmalarda bedenin vurgulanmayan bir yönünü vurgular: Toplumsal ve kültürel sürecin beden üzerindeki etkisi.

Beden sosyolojinin gelişimine katkıda bulunan önemli düşünürlerden bir diğeri ise Bourdieu'dur. Bourdieu'dan yola çıkarak, sınıflar arası beden algısının nasıl değiştiğini ve bedenin sosyal sermaye, kültürel sermaye ve ekonomik sermaye arasında nasıl farklı bir sermaye türü olduğunu görebiliriz. Beden çok farklı toplumsal, kültürel etkenler tarafından şekillenmekte, biçimlenmekte ve gelişmektedir.

Bedenin toplumsal alan içindeki yerini analiz etme aşamasında adını koyan ve bir beden sosyolojisi yapma amacı güden B.S. Turner'a göre, bedenin üretimi ve yeniden üretiminden oluşan gündelik yaşamın, beden sosyolojisi içinde analiz edilmesi gereklidir.⁷⁴

⁷¹ TURNER, A.g.e., s. 228–229, 231.

⁷² A.g.e., s. 32.

⁷³ WOLF & WALLACE, A.g.e., s. 433.

⁷⁴ B. S. TURNER, *Regulating Bodies: Essays in Medical Sociology*, Routledge Publication, London, 1992, s. 3-5, Aktaran: NAZLI, A.g.e., s. 81.

Kısacası, Beden özellikle M. Foucault ve G. Deleuze gibi Fransız yapısalcılık sonrası düşünürlerin, B.S. Turner ve P. Bourdieu gibi sosyologların vasıtasıyla, ayrıca feministlerin seks, cinsiyet ve cinsellik gibi konularda yaptıkları çalışmaların da etkisiyle beden birçok alanda toplumsal çözümlemenin içine girmiştir.⁷⁵ 1980'lerden sonra artan yeme bozuklukları, beden toplumsal etmenler tarafından şekillendiği düşüncesinin yaygınlaşması, bedenin sadece fiziki bir nesne olarak görülmemesi ve toplumsal bir ürün olduğu yönündeki düşüncelerin artması, bedenin kültürel ve sosyal normlar tarafından şekillendiği fikrinin ön plana çıkması, beden sosyolojisi alanının doğmasına zemin hazırlamıştır. Ayrıca bedenin, tarih boyunca çeşitli güçler tarafından iktidarın nesnesi ve aracı olarak kullanılması günümüzde ise bunun farklı yollarla kendini yeniden üretmesi bu alana düşünürleri yönlendirmiştir. Bedene artan ilgi ve beden sosyolojisinin gelişimi ile birlikte, beden felsefeden sosyolojinin içine bir geçiş yapar ve sosyo-kültürel bir zeminde toplumsalın içinde tartışılır. Değişen ekonomik ve sosyal örgütlenmeler bu alanın önemini artırır. Yeni toplum tipinde beden önemli bir araç ve aracı haline gelir. Çünkü beden aracılığıyla yeni kimlikler, yeni tüketim kalıpları, yeni güzellik idealleri, yeni imajlar, yeni iktidar tipleri inşa edilir. Böylelikle beden "modern dünya"nın projesi haline gelir.

1.5. Kuramsal Açıdan Beden Sosyolojisi

Bedene ilginin artmasını sağlayan ve beden sosyolojisinin gelişimine katkıda bulunan düşünürlerin başında Bourdieu, Elias, Turner gelmektedir. Çünkü onlar çalışmalarında bedene merkezi bir statü tanıyarak, bedeni toplumsal ve kültürel etkenlerle birlikte tartışırlar. Bourdieu *habitus* kavramıyla bedeni tartışmaya açarak, değişen habituslar arasında beden algısının nasıl değiştiği üzerinde durur. Elias ise Batı-toplumların geçirdiği dönüşümleri incelerken, bedenin uygarlaşma projesi etrafında nasıl şekillendiği, üzerinde durmuştur. Bedenin en doğal halleri bu uygarlaşma sürecine tabi tutularak, sosyo-kültürel inşasına girilmiştir. Turner ise bir beden sosyolojisi kuramının nasıl olması gerektiğinin altını çizerek, bize bir beden kuramı taslağı sunar. Turner Beden sosyolojisinin gelişimine katkıda bulunan önemli düşünürlerden birisidir. Kısacası bu düşünürlerin çalışmalarını takip ederek bir beden kuramının nasıl geliştiğini görebiliriz.

⁷⁵ Emre IŞIK, "Toplumsal Teoride Beden: Beden Tekniklerden Şizo-Analize", Toplum Bilim, Gilles Deleuze Özel Sayısı, Sayı: 5, 2. Basım, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2006, s. 39.

1.5.1. Bourdieu: Habitus ve Beden Algısı

Pierre Bourdieu'nun beden sosyolojisi içindeki yeri birçok düşünürü göre farklılık göstermektedir. Çalışmaları, sosyo-tarihsel bir yol izlemekten ziyade, kendi geliştirdiği kavramalarla günümüz toplumlarındaki farklı sosyal sınıfların farklılaşan beden algısı üzerine dayanmaktadır. Özellikle çalışmasının merkezinde yer alan *habitus* kavramı ile birlikte bedeni tartışmaya açar.

Pierre Bourdieu'nun bedenle uğraşmasının çıkış noktası, 1960'lı ve 1970'li yıllarda Fransız toplumunda sınıf analizi girişimiyle başlar. Çalışmalarının arka planında Marksist sınıf analizi ve Marksist kavramlar yer alır.⁷⁶ Marksist kavramlar onun sınıf analizinde olduğu gibi beden sosyolojisi analizinde de karşımıza çıkar. Beden burada üç noktada toplumsal sınıflandırma için önemli bir konuma oturmaktadır. Bunlardan ilki, beden, bireyin sosyal konumuyla ilişkisidir. İkincisi, *habitusun* cisimleşmesiyle alakalıdır. Üçüncüsü beğeni çerçevesinde ortaya çıkar.⁷⁷

Bourdieu'nun çalışmalarında merkezi bir yere sahip olan *habitus* kavramı beden ile yakından ilişkilidir. Çünkü düşünürü göre *habitus*, ayrı ve ayırıştırıcı pratikler doğurur. Bu pratikler bedende somutlaşmaktadır. *Habitus* kavramı Türkçeye birçok yerde alışmışlık olarak da çevrilse de, *habitus* Bourdieu için alışmışlık kavramıyla bire bir örtüşmez, çünkü alışmışlıktan daha geniş ve dinamik anlamları içermektedir. Düşünür *habitusu* alışkanlıktan farklılaştıran özellikleri şu şekilde ifade etmektedir;

*“Alışkanlık, kendiliğinden bir şekilde tekrarlanan, mekanik, otomatik ve üretici olmaktan ziyade kopyalanan bir şey olarak kabul edilir. Oysa habitus'un büyük ölçüde yaratıcı olduğu düşüncesi üzerine ısrar etmek istiyorum... Habitus koşullanmaların, nesnel mantığı yeniden üretmeye yönelen koşullanmaların bir ürünüdür, onu aynı zamanda dönüşüme maruz bırakır; kendi üretimimizin toplumsal koşullarını “üretmemizi” sağlayan dönüştürücü bir makinedir...”*⁷⁸

Habitus kavramı çok farklı davranışları, becerileri, pratikleri, alışkanlıkları kapsar. Bu yüzden kavramı tanımlamak güç olsa da *habitusun* farklı yönleri şöyle ifade edilebilir;⁷⁹

⁷⁶ GUGUTZER, A.g.e., s. 67.

⁷⁷ IŞIK, A.g.e., s. 138.

⁷⁸ Pierre BOURDIEU, Toplum Bilim Sorunları, Çev. Işık Ergüven, Kesit Yayıncılık, İstanbul, 1997, s. 122.

⁷⁹ SMİTH, A.g.e., s. 188.

- Belirli tarzlarda davranmaya yönelik ampirik eğilimler olarak (yaşam tarzı),
- Dürtüler, tercihler, beğeniler ve hisler olarak,
- Somutlaşmış davranış olarak,
- Aktörlerin sahip olduğu bir çeşit dünya görüşü ya da kozmoloji olarak,
- Beceriler ve pratik toplumsal yetenek olarak,
- Yaşam fırsatlarına ve kariyer yollarına ilişkin büyük amaçlar ve beklentiler olarak,

Kısacası *habitus*, “aklınızda ve bedeninizde taşıdığımız ve farklı toplumsal ortamlarda başvurabileceğimiz kaynaklar ve eğilimler bütünüdür.”⁸⁰ Bourdieu’ya göre *habitus* kavramı “edinilmiş olan, ama sürekli yatkinlikler biçiminde vücutta kalıcı şekilde cisimleşmiş olan şeydir.”⁸¹ *Habitus* bir sermaye biçimidir, doğuştanlığın dışsallığı içinde bir sermayedir. *Habitus*, insanın varoluşu ya da bedenleşmiş toplumsallıktır. *Habitus*tan söz etmek bireysel olanın ve hatta Bourdieu’nun ifadesi ile öznel olanın kolektif olduğunu söylemektir. Yani *habitus* düşünürüne göre toplumsallaşmış öznelliktir.⁸²

Bourdieu’ya göre *habitus*la ilişkili toplumda üç farklı sermaye tipi vardır. Bu sermaye tipleri bireyin toplum içindeki, güç ve iktidar ilişkilerindeki konumunu belirler. Aynı zamanda bu sermaye tipleri, beğenilerin, farklılaşan alışkanlıkların da birer yansıtıcısıdır. Bourdieu’nun söz ettiği sermaye tipi, ekonomik sermaye, kültürel sermaye ve toplumsal sermayedir. Ekonomik sermaye, para, mülke işaret ederken yani finansal kaynakları gösterirken, toplumsal sermaye ise, kolektif ilişkilere, iletişim ağına, toplumsal bağları ifade etmektedir. Bedenin de önemli yönünü oluşturan kültürel sermaye ise, eğitim, bilgi beceri gibi çok sayıda pratiği içerir.

Kültürel sermaye beden için önemli bir sermaye tipidir. Çünkü beğeni, zevk gibi özellikleri içermesi, değişen ve kişinin kendine özgü bedensel pratiklerini taşımasını sağlar. *Habitus* gibi kültürel sermaye de şöyle kavramsallaştırabilir;⁸³

- Güzel sanatlara ve kültüre ilişkin nesnel bilgi
- Kültürel beğeniler ve tercihler
- Biçimsel nitelikler (örneğin, üniversite derecesi, müzik eğitimi)
- Kültürel beceriler ve teknik ustalık (örneğin müzik aleti kullanma yetisi)

⁸⁰ A.g.e., s. 188.

⁸¹ BOURDIEU, A.g.e., s. 122.

⁸² BOURDIEU&WACQUANT, A.g.e., s. 116.

⁸³ SMİTH, A.g.e., s. 190.

- Zevk sahibi olma “iyi” ve “kötü” arasında ayırım yapma yetisi.

Bütün bunlara dayanarak beden, aynı zamanda, Bourdieu'nun “kültürel sermaye” olarak adlandırdığı şeyin önemli bir kısmıdır. Bu da insanları hem toplumlar içinde hem de toplumlar arasında birbirlerinden ayırmanın yoludur. Bu yüzden değişen pratiklere yüklenen anlamlar da farklıdır. Wolf ve Wallace bunu şöyle örneklendirir: Batı toplumlarından son yüzyıl zarfında, güneş yanığı ciltlere bakışta muazzam değişiklikler olmuştur. Uzun bir zaman bu durum nispeten düşük statü işareti olarak muhtemelen tarlalarda açık havada çalışmanın sonucu olarak görülmüştür. Sonra, zenginliğin bir işareti haline gelmiştir. İlk önce yazın, daha sonra da kışın tatilde güneşlenme imkânı, bu arada daha yoksul olan insanların fabrikalarda ve bürolarda çalışmaya devam etmeleri gibi örneklendirilebilir. Daha yakın zamanlarda, buna daha çok sayıda insanın gücü yetmeye başlayınca (solaryumlara gitmek dahil) yanık cilt, cilt kanseri ile arzu edilmeyen ilişkisi dolayısıyla cazibesinin çoğunu kaybetmiştir.⁸⁴

Bourdieu'ya göre, toplumdaki farklılık gösteren beğeni anlayışı aynı toplum içinde farklı sosyal sınıfların, değişen sporsal faaliyetinde de kendini gösterir. Yürüttükleri sporsal faaliyetler çeşitlilik gösterdiği gibi, sporsal faaliyetler atfettikleri önem de, işlev de değişmektedir. “*Kimileri, görünür bir kas grubunun güçlü görünüşü gibi, dış gövde üzerindeki etkileri, kimileri zarafet rahatlık ve güzellik gibi şeyleri tercih ederler ya da sağlık ruhsal denge vb.*”⁸⁵ Aynı eylemlere kültürel ve ekonomik olarak farklı anlamlar yüklenmektedir. Bu anlam kişinin sahip olduğu sermayeye göre de farklılık göstermektedir. Seçkinlik mantığı içinde tartışılacak olunursa sınıflar arası ekonomik, kültürel ve fiziksel sermayede ki bu farklılık, beğenilerde ki farklılığın nedeni olduğu gibi sonucu da olmaktadır.

Farklı sınıflar arasındaki beğeni farkı; tüketilen çeşitli malların, yenilen yemeklerin, bunları sunma biçimlerinin, ev eşyaları ve iç dekorasyonuna kadar, belirli grupların ve özellikle de sosyo-ekonomik düzeyi yüksek sınıfların farklı yaşam tarzlarını belirginleştirmek ve kendilerini diğerlerinden ayırt etmek için kullanmaktadır.⁸⁶

“Habituslar ayrı ve ayrıştırıcı pratikler doğurur-bir işçinin yediği şey, özellikle de yeme biçimi, yaptığı spor ve yapma biçimi, siyasal kanaatleri ve bu kanaatleri ifade etme biçimi sanayici patronun bunlara tekabül eden tüketimleri ve etkinliklerinden sistematik olarak farklıdır, ancak bunlar, aynı zamanda sınıflandırıcı şemalardır, farklı sınıflandırma

⁸⁴ WOLF & WALLACE, A.g.e., s. 437.

⁸⁵ BOURDIEU, A.g.e., s. 173-174.

⁸⁶ BOCOCK, A.g.e., s. 68.

ilkeleri, farklı görür ve yarım ilkeleri, farklı zevklerdir. İyi ile kötü, güzel ile çirkin, saygın ile kaba, vb. arasındaki ayrımları saptarlar ama bu ayrımlar özdeş değildir. Örneğin aynı davranış ya da aynı eşya birisine saygın, diğerine fazla iddialı ya da gösterişli, bir üçüncüye de çok kaba görünebilir.”⁸⁷

Bourdieu, erkek ve kadının cinsiyetiyle de bağlantılı olarak habitusun, alanlar ve pazarlar içerisinde beden kullanımı nasıl farklılaştığını da göstermektedir. Erkekler ve kadınlar arasında yemek yemekten yürüyüşe kadar olan farklılıkların çözümlenmesi, cinsiyetiyle ilişkili olarak bedenin kullanımını vurgular. Sosyal mekânda beden sadece cinsiyetle ilgili olmayıp, statü, farklı bir grubun üyesi olmak gibi diğer etkenlerle de ilgilidir.⁸⁸

Düşünür, sadece bedensel özelliklerin sosyal sınıflar ve cinsler arasında nasıl değiştiği üzerinde durmaz, aynı zamanda bedensel özelliklerin cinsler arasında bir tahakküm aracı olarak nasıl kullanıldığı üzerinde de durur. Erkek tahakkümü bunun en güzel örneğidir. Bourdieu bunu, şu şekilde ifade etmektedir; “*erkek tahakkümü, simgesel şiddetin, bilincin ve iradenin kontrolü dışında, hem cinsleşmiş hem cinsleştirici habitus şemalarının karanlıklarında yer alan bir tanıma ve yanlış tanıma edimi aracılığıyla gerçekleştirdiğini en iyi gösteren örnektir.*”⁸⁹

Bu bağlamda erkek egemenliği beden aracılığı ile zorlama denilen düşünceden gelişmiştir. Çünkü toplumsallaştırma işlevi, erkeğin üstün olduğu beden gücünü kullanarak gerçekleşir. Böylelikle cinsel tahakküm bağıntılarının giderek bedenselleşmesi sağlanır. Bourdieu’un ifadesi ile “*mitsel dünya görüşünün temelinde bulunan, biyolojik cins temsiline toplumsal inşasını dayatır ve bedenleşmiş gerçek bir siyaset olan bedensel bir hexis aşılar.*”⁹⁰ Yani tahakküm ilişkisi toplumsal olarak inşa edilmiş biyolojik bir bedeninin varlığı üzerinden siyasete dönüşür. Çünkü Bedenin yatkınlıkları toplumsal olarak inşa edilir. Kadın ya da erkek bedenin yatkınlıkları, anlamları, becerileri de bu bağlamda değişir. Cinsel olarak ayrılaşmış farklılığı gerek erilliğin ifadesi olarak şeref, savaş oyunlarında, gerekse günümüz toplumlarının siyaset, iş bilim gibi alanlarında kendini göstermektedir. Böylelikle “*erkek bedenlerinin kadınsılaştırılması yoluyla kültürel keyfiliğin bedenselleştirilmesi, yani bir bilinç dışının kalıcı inşası gerçekleşir.*”⁹¹

⁸⁷ Pierre BOURDIEU, Pratik Nedenler, Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Hil Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2006, s. 21–22.

⁸⁸ BOURDIEU, The logic of Practice, Çev. R. Nice, Polity Press, Oxford, 1995, s. 70, IŞIK, A.g.e., s. 141.

⁸⁹ BOURDIEU&WACQUANT, A.g.e., s. 171-172.

⁹⁰ A.g.e., s. 172.

⁹¹ A.g.e., s. 172.

Bourdieu güç ve tahakküm ilişkisinin aynı zamanda belli çelişkiyi ve paradoksal ilişkiyi taşıdığını söyleyerek, Virginia Woolf'un "*Deniz Feneri*" adlı romanından referans verir. "*Deniz Feneri*" adlı çalışma simgesel tahakkümün feminist eleştirinin nerdeyse her zaman yok saydığı bir boyutu üzerinde durur. Yani "*tahakküm edenlerin tahakküm yoluyla tahakküme uğraması.*" Her erkeği hakkındaki egemen temsile zorlayan bir kadın bakışı vardır. Bu durum kadının ve erkeğin, gerek toplum içinde gerekse evlilik kurumu içindeki statusünü belirler. Erkekler simgesel iktidarını koruyarak evliliğin aktif birer öznesiyken kadınlar ise pasif birer nesnesidir. Kadınları simgesel iktidardan uzak tutan, onları birer nesne konumuna düşüren, simgesel mübadele ekonomisi içindeki değeridir. Kadınlar "*bekâret ve edeple tanımlanan kadın faziletine ilişkin erkek idealine uyarak, fiziksel değerlerini ve cazibe güçlerini artırmaya has bedensel ve kozmetik özellikleri donanarak, simgesel değerlerini korumak için sürekli uğraşmaya zorlanır.*"⁹²

Bourdieu'ya göre kadın ile erkek arasındaki tahakküm ilişkisi, evliliğin ve akrabalığın toplumsal inşasında yani özne-nesne, eyleyici ile aracın asimetrisi üzerine kuruludur. Erkeklerin tahakkümünün dönüşen üretim tarzlarına rağmen sürmesi, ekonomik malların özerkliğiyle ilgilidir. Kadınların kurtuluşu ise içselleştirilmiş yapılar ile nesnel yapılar arasındaki doğrudan uyumu, pratikte koparmaya çalışan kolektif bir eylem ile gerçekleşebilir. Bu kolektif eylem aynı zamanda kendilerine biçilen simgesel değeri ve bu değer anlamını yıkacaktır.⁹³

1.5.2. Turner: Beden Sosyolojisi Kuramına Doğru

Tıbbi bilgi, güç, din gibi alanlarda çeşitli çalışmaları bulunan Brayn S. Turner aynı zamanda beden sosyolojisine önemli kuramsal katkılarda bulunan bir düşünürdür. Turner, beden sosyolojisinin sosyal teori içinde hayli ihmal edilen bir alan olduğunu düşünmektedir. Beden tarihsel ve kültürel süreçlerin bir parçası olarak, sosyolojik analizin önemli alanlarından birisi olmaktadır.

Turner'a göre beden sosyolojisi çok farklı kuramsal temellere dayandırılarak açıklanabilir. Bu çeşitliliğe rağmen beden sosyolojisini tanımlamak, bir beden kuramı geliştirmek hayli

⁹² BOURDIEU&WACQUAN, A.g.e., s. 173.

⁹³ A.g.e., s. 174.

güçtür. Dolayısıyla hala genel bir beden kuramından yoksun olduğumuzu söyler. Bu yüzden Turner, kuramsal bir bakış açısından yola çıkarak genel bir beden kuramının sistematik taslağını oluşturmak için bazı öneriler ortaya atar. Beden kuramının genel taslağının şu özellikleri içermesi gerekmektedir;⁹⁴

- Bedenin cismanilik (corporeality), duyarlılık ve nesnellik olarak sistematik muğlaklığını açıklama yöntemi sağlayacak *beden kazanma* (embodiment) kuramı hakkında gelişkin bir anlayış ortaya koymak,
- Beden kazanmış bir aktör anlayışı, beden imgesinin toplumsal alanda nasıl işlediği konusunda kapsamlı bir görüş ortaya koymak ve beden imgesi ile toplumsal konumlar arasındaki ilişkinin analizi yapmak,
- Bedenlerin karşılıklılığının zaman boyutunda sosyolojik bir değerlendirmesi yani beden kazanmanın toplumsal (communal) doğasına ilişkin bir anlayış,
- Tarihsel bir beden ve onun kültürel formasyonu anlayışı, yani bir uygarlaşma süreci ve beden kuramı.

Turner yukarıda sıraladığı beden kuramının genel taslağında *beden kazanma* (embodiment) fikrine ayrı bir önem atfetmektedir. Bunu “*Bizler bedenlere sahip değiliz, daha çok özel tipte insanlar olarak beden kazanmaktayız*”⁹⁵ sözleriyle vurgular. Bireyin beden kazanması tarihsel bir yaratıdır. Bu yaratılar ise çağdaş beden yaklaşımının ve modern tüketim yaklaşımının içinde örtük halde karşımıza çıkar. *Beden kazanmayı* öne süren analizlerin temel kavramsallaştırmalarına bakacak olunursa, toplum; toplumsal varoluş sorununa yönelen beden kazanmanın doğasından toplumsal aktörün doğasına, toplumsal alışveriş ve karşılıklılık düzeyine ve genel tarihsel, kültürel formasyonlar düzeyine kadar uzanır.

Beden kazanma hakkındaki tartışmaların kuramsal temellerini 19. yüzyıl sosyal bilim modellerinin temelini oluşturan Weber’in eylem sosyolojisine, 1950’lerden itibaren ise çağdaş kurama, Parsons’ın toplumsal eylem kuramına, rasyonel aktör kuramına, Alman felsefe geleneğinin *Körper* ve *Leib* tartışmalarına; araçsal nesnel beden ile yaşayan öznel beden arasındaki ayrımlara kadar götürülebilir. Beden kazanma fikri tüm temel kavrayışları, değerlendirme ve yargı süreçlerinin insanları beden kazanmış toplumsal eyleyenler olarak görür. Turner statik beden fikrinden uzak durarak, insanın bedenlerinin kendi yaşam döngüsünün gelişimiyle yakından ilişkili olduğunu söyler. ‘*Bedenleşme*’ (bodiment) pratiği

⁹⁴ TURNER, A.g.e., s. 235.

⁹⁵ A.g.e., s. 235.

olarak beden anlayışını geliştirmek önemlidir. Bu açıdan, beden sosyolojisi anlayışını özel bir sosyolojik araştırma alanı olarak önermek bir ölçüde hatalı olabilir. İnsan bedeni ve *vücut kazanma* (embodiment) yaşantısı sorununun özel bir alan, alt-disiplin ya da araştırma alanı ile soyutlanamayacağını ya da sınırlandırılmayacağını göstererek bir *beden kazanma sosyolojisinden* söz etmek daha uygun olacağını söyler.⁹⁶ Böylelikle Turner beden sosyolojisinden ziyade, *beden kazanma* sosyolojisinden söz eder.

Turner beden kazanma fikrinin beden sosyolojisinin özgün bir yanını oluşturduğunu söyleyerek, bedenin cismani boyutu üzerinde de düşünmezi sağlamaya çalışmıştır. İnsanların nasıl bir bedene sahip olduğu ve bunun fenomenolojik, antropolojik ve sosyolojik temeli üzerinde de durmuştur. Turner'ın geliştirdiği özgün kavramlardan ve beden sosyolojisine yaptığı katkılardan biri de iç ve dış beden ayrımıdır.

Turner bu düşüncelerden hareketle beden ile ilgili tartışmaların ünlü sorunsallarından biri olan *iç beden* ve *dış beden* ayrımı yaparak beden sosyolojisine farklı bir açılım sağlar; Işık bunu şöyle özetler; Turner tarafından iki tür beden sorunu ortaya atılır. Bunlardan ilki beden içi ya da *iç beden*, diğeri ise beden dışı ya da *dış beden* sorunudur. 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 kamusal alandır. Dış beden bir sınırlılık değildir ama normatiftir ve teslimiyettir. Turner tıp, sekülerizm ve rasyonalizmi beden üzerinde etkide bulunan önemli kuvvetler olarak değerlendirir.⁹⁷

Turner bedenlerimizin toplum içinde nasıl olduğunu anlatabilecek evrensel bilimsel bir yol olduğuna inanmamaktadır. Aksine, bedenlerimizi nasıl hissettiğimiz, başkalarının onları nasıl algıladıkları, nasıl işledikleri ve davrandıkları kısmen (bütünü ile değil) kültürün bir işlevidir. Bir beden sosyolojisine meydan okuyan zorluklardan biri, bu farklı tabakaları birbirinden ayırarak, aralarındaki, ilişkileri tespit etmektir: Örneğin el kullanımının (yani insanların ellerinden birini, diğere tercih etmeleri) “organik” gerçeği ile, sağ elin tercih edilir olmasının kültürel simgeleri ve toplumsal anlamları” arasındaki farkı görmek ve bunların her ikisine de bakmak gibi.⁹⁸

⁹⁶TURNER, A.g.e., s. 236.

⁹⁷ IŞIK, A.g.e., s. 142–143.

⁹⁸ TURNER, *Regulating Bodies, Essays in Medical Sociology*, Routledge Publication, 1992, s.7, Aktaran: WOLF & WALLACE, A.g.e., s. 436.

Turner, beden kuramının temel dayanak noktaları ve kendi geliştirdiği iç ve dış beden ayırımından sonra beden sosyolojisinin ne olduğu üzerinde durur. Düşünür, beden sosyolojisini “*insan işlerinden bedeni yönetmenin tarihsel ve toplumsal sonuçları*”⁹⁹ ile ilgilenme olarak tanımlamaktadır. Turner bu tanımıyla bedeni yönetim yani iktidar ilişkileri ve bu ilişkilerin doğuracağı sonuçları bağlamında ele almaktadır. Çalışmalarında sık sık Foucault’ya göndermelerde bulunarak, birçok noktada Fransız düşünürün temel dayanağı olduğunu söylemektedir.

1.5.3. Elias: Uygarlaşan Beden

Beden sosyolojisinin gelişimine katkıda bulunan bir diğer düşünür Norbert Elias’dır. “*Uygarlaşma Süreci*” adlı çalışmasıyla günlük yaşam pratiklerini, yemek yeme biçimleri, oturup kalkma, selam verme gibi pratikleri sorgulamış, aynı zamanda zihniyet, materyal yaşam, tüketim biçimleri vb. alanları şekillendiren süreçlerle de ilgilenerek¹⁰⁰ bedenin bu süreçler içindeki yeri üzerinde durmuştur.

Elias Uygarlaşma Süreci adlı yapıtında Batı toplumunun geçirdiği dönüşüm süreçlerini anlatmadan önce uygarlık kavramını uzunca tartışmıştır. Elias Uygarlık kavramının birbirinden çok farklı olguları anlatmak için kullanıldığını ifade eder. Düşünüre göre; “*Teknik gelişmişlik düzeyini, davranış biçimlerini, bilimsel bilgi düzeyini, dinsel düşünceleri ve gelenekleri... Erkek ile kadının birlikte yaşam ve barınma türünü, yasal cezalandırma biçimini, ya da yemek hazırlama şekillerini ifade edilmek için kullanılabilir.*”¹⁰¹ Uygar kavramının basitçe tanımını yapmak kolay değildir. Yukarıdaki tanımlamalardan yola çıkılırsa, kavram Batılı öz bilinci vurgulamak için kullanılmaktadır. Kavram son 200–300 yılda Batılı toplumların daha önceki toplumlara göre farklı inanışlara, farklı özelliklere sahip olduğunu göstermek için kullanılır. Elias durumu şöyle örneklendirir. “*Batılı Toplum’un kendi teknik gelişmişlik düzeylerini, kendi davranış biçimlerini, kendi bilimsel bilgi düzeylerini ya da kendi dünya görüşlerini ve başka birçok şeyi...*”¹⁰²

⁹⁹ TURNER, *Regulating Bodies, Essays in Medical Sociology*, Routledge Publication, 1992, s. 9, Aktaran: WOLF & WALLACE, A.g.e., s. 436

¹⁰⁰ Ayşe ÖNCÜ, “Elias ve Medeniyetin Öyküsü”, *Toplum ve Bilim*, Sayı: 84, Birikim Yayınları, İstanbul, 2000, s. 9.

¹⁰¹ Norbert ELIAS, *Uygarlık Süreci-1*, Çev. Ender Ateşman, İletişim Yayınları, 5. Baskı, İstanbul, 2005, s. 73.

¹⁰² A.g.e., s. 74.

Elias çalışmasında uygarlık kavramının ne olduğunu açıklamaktan çok, farklı dillerdeki anlamıyla ilgilenmiştir. Çünkü “*Kavramların ortaya çıkışlarının ve anlamsal içeriklerinin toplumsal süreçlere ne kadar bağımlı olduğunun göstergesidir*”.¹⁰³ Bu yüzden uygarlık kavramını, Batılı toplumun kendi bulunduğu konumla birlikte tanımlama çabasına girer.

Uygarlık kavramı Batılılar için de farklı anlamlar içerir. Bunu çok farklı dillerdeki anlamlarına bakarak görmemiz mümkün. Örneğin kavramın, İngilizce ve Fransızca ile Almanca, kullanımı arasında farklılıkları gösterebiliriz. İngilizce ve Fransızcada “*O ulusun Batılı Toplumların ve insanlığın gelişimine duyduğu övüncü içerir*”. Almancada ise “*son derece yararlı olan, ama ikincil derecede kalan bir şey anlamına gelir, yani yalnızca insanın dışında bulunan şeyler, insan varlığın dışsal yönünü kapsar*.”¹⁰⁴ Fransızca ve İngilizcede olduğu gibi insanın ulaştığı düzeyi ve kendi varlığıyla övüncü anlatmak için kullanılan kavram ise kültüredür.

Elias’ın uygarlık çözümlemesinin arka planında Freud’un etkisi yatar. Freud birçok çalışmasında medeniyet ve kültür çözümlemesine giderek, insan gelişiminin toplumsal gelişime paralellik gösterdiğini söylemektedir. Bireylerin doğduğu andan itibaren taşıdığı içgüdüler (şiddet eğilimi, cinsel dürtüler...) toplum tarafından bastırılmaya çalışılır. Bu içgüdüler hiçbir zaman tamamıyla kaybolmaz, sadece toplum tarafından bastırılır. İşte Freud’a göre insanlık tarihi bu gerilimler üzerine kuruludur ve medeniyetin ilerlemesi, toplumsal kontrollerin ‘içselleştirilmesi’ ile birlikte bastırılan temel güdülerin “sosyal” yönlerine kanalize edilmesi sonucunda mümkün olabilir. Bu çözümleme ile birlikte medeniyetin ilerlemesinin insan doğasının denetim altına alınması, temel içgüdülerin bastırılması ile mümkün olabildiği düşüncesi hâkim olmaktadır.¹⁰⁵ İnsan doğasının denetim altına alınması, insan bedeninin de kontrol altında tutulması demektir. İnsanın doğal bedensel faaliyetleri, ihtiyaçlarının her yönü düzenlenerek “medenileşme” sürecine tabi tutulmuştur.

Elias da Freud’dan etkilenerek, uygarlaşma sürecinin bir yönüyle insan faaliyetlerinin, içgüdülerinin denetim altında tutulduğunu vurgular. Bu bağlamda bedenin en doğal fonksiyonları, ihtiyaçları da “nezaket kuralları” diye bir takım kurallarla birlikte değiştirilmekteydi, değişmekteydi.

¹⁰³ Heike HAMMER, “Norbert Elias’ın Uygarlık Kuramı: Eleştiriler ve Gelişmeler”, Çev. Ender Ateşman, Toplum ve Bilim, Sayı: 84, Birikim Yayınları, İstanbul, 2000, s. 77.

¹⁰⁴ ELİAS, A.g.e., s. 74.

¹⁰⁵ ÖNCÜ, A.g.m., s. 11.

Elias'a göre insan davranışı, duyguları zamanla değişmekteydi. Bu değişim "uygarlık" anlamında dönüşmekte olup, tarihsel deneyimle anlam kazanmaktaydı. Bir başka ifade ile insan davranışı yüzyıllar boyunca süren tarihsel süreç içinde belli bir yöne doğru gelişmekteydi. İnsan davranışı yemek yemeden, uyumaya kadar gözlemlenmiş ve zaman içindeki değişimlere dikkat çekilmiştir.

*"...insan davranışları ve duyguları zaman içinde değişmektedir; bunlar zamanla "uygarlık" anlamına da dönüşmektedirler; ama bu sözcüğün içerdiği anlam ancak tarihsel deneyim sayesinde anlaşılabilir. Örneğin, utanma ve sıkılma duygusundaki bir değişikliğin söz konusu "uygarlık" süreci üzerinde oynadığı önemli rolü tarihsel deneyim göstermektedir. Toplumsal olarak istenen ve yasak şeylerin standardı değişir, buna uygun olarak da toplumsal olarak belirlenen kaçınma ve korku sınırı yer değiştirir ve böylece insana özgü korkuların sosyo-oluşumu sorunu uygarlık sürecinin merkezi sorunlarından birisi haline gelir."*¹⁰⁶

Elias insan davranışlarının ve bedensel faaliyetlerinin zamanla belli ölçüye ve kurallara göre yürütülmesi; duygu ve dürtülere gem vurmaktan, utanç ve suçluluk duygusunun yaygınlaşmasından ileri gelmekteydi. Bu zamanla insan davranışını kısıtlayan dışsal faktörlerin yerini içsel faktörlere, ahlaki düzenlemelere bırakmasıyla mümkün olmaktadır. Ahlaki düzenlemelerden beden de payını almaktaydı. Bedenin kullanımında aşırılıktan zarafete yönelik söz konusu olup, bu yöneliş önce toplumun üst katmanları arasında yaygınlaşarak, oradan da alt katmanlarına yayılmaktaydı. İnsanın doğal bedensel faaliyetleri sofrada adabı, geçirmek, tükürmek, dışkı ve tuvalet ihtiyaçlarını gidermek gibi sıradan davranışları da medenileşme diye adlandırılacak uzun bir dönemli evrimden geçmektedir.¹⁰⁷

Shilling'e göre Elias medenileşme süreçlerini ele alırken aynı zamanda "medenî" bedenler kuramını da ele almaktaydı. Medenî beden toplumsallaşma, rasyonelleşme ve bireyselleşme süreçlerinden geçen beden olarak tanımlanmaktadır. Beden doğal işlevlerini gizli yerine getirmekte, bedenin artık davranış kodlarını yansıtan bir merkez haline gelmesi, bedenin toplumsallaşması olarak tanımlanır. Bedenin rasyonelleşmesi ise dürtü ve duyguların bilinçli olarak kontrol altında tutulmasını içermektedir. Böylelikle bedenler "medenî" bedenler haline dönüştürülürken sosyal kontrolden geçerek bir denetim sürecine tabi tutulur. Bedensel faaliyetler, sosyal ve kültürel olarak yeniden düzenlenerek, inşa edilir. Elias'ın bu düşüncesi

¹⁰⁶ ELİAS, A.g.e., s. 63.

¹⁰⁷ Arus YUMUL, "Bitmemiş Bir Proje Olarak Beden", Toplum ve Bilim, Sayı: 84, Birikim Yayınları, İstanbul, 2000, s. 37.

Weber'in rasyonelleşme süreci ile benzerlik göstermekteydi.¹⁰⁸ Böylelikle bedenin medenileşmesi aynı zamanda rasyonelleşmesi demektir.

¹⁰⁸ C. SHILLING, *The Body and Social Theory*, Sage, Londra, 1993, Aktaran: YUMUL, A.g.m., s. 38.

II. BÖLÜM

ESKİ ÇAĞDAN- GÜNÜMÜZE İKTİDAR BEDEN İLİŞKİSİ

2.1. İktidar Kavramı

İktidar olgusu siyaset bilimciler, hukukçular, sosyologlar ve filozoflar için önemli olduğu kadar tartışmalı bir olgudur. Düşünürler; iktidar kavramını, bir yandan devlet, egemenlik ilişkileriyle eş tutup açıklarken, öte yandan günlük yaşamın, gündelik pratiklerin temeline de indirgeyip açıklamaktadırlar. Gündelik pratiklerin, toplumsal süreçlerin de temel belirleyicisi olan iktidar kavramı çok yönlü, karmaşık ve tanımı oldukça güç bir kavramdır. Dahla'a göre kavramı basitçe açıklamanın yolu onu iki kişi arasındaki ilişkiye nasıl yansıdığına bakmaktır. *“Ali'nin Ahmet üzerindeki iktidarı var dediğimiz zaman gerçekte kastettiğimiz Ali'nin tutum ve davranışlarının Ahmet'in tutum ve davranışlarına neden olduğunu, ya da Ali'nin Ahmet'in davranışını etkilediğini ifade etmektir. Başka bir deyişle, Ahmet'in davranışı, eğer Ali'nin etkisi olmasaydı, ya da başka bir deyişle, onun direncini yikan iktidarı olmasaydı, farklı bir davranış olabilirdi demek istiyoruz.”*¹⁰⁹ İktidar olgusunu etki kavramına başvurarak açıklayan Dahl'a göre; *“aralarında bir ilişki bulunan oyunculardan birisi, diğerine, eğer “o” olmasaydı yapamayacakları bir şeyi yaptırabiliyorsa, işte o ilişki etkidir.”*¹¹⁰ Bu etkileme gücü özünde barındırdığı iktidar istencinde yatar. Bu istenç, insanlar arasındaki bütün otorite, egemenlik ilişkilerin temelidir. İktidar ise bu istenç ve etki sonucu ortaya çıkan bir ilişki türüdür.

Crozier ve Friedberg'e göre; tipi ya da kaynakları, meşrulaşma biçimi, hedefleri, kullanım yöntemleri ne olursa olsun, iktidar en genel anlamıyla, bazı kişiler ya da kümelerin, başka kişiler ya da kümeler üzerinde etkisini anlatır. İktidar her şeyden önce, en azından iki kişinin varlığını gerektiren bir değiş tokuş ilişkisidir. Değiş tokuş sözcükleri, ilişkinin bir hedefe, en genel anlamda değiş-tokuş edilecek şeylere yönelik olduğunu belirtmektedir. Ancak, değiş tokuşta bir taraf her zaman daha avantajlı olacaktır, çünkü iktidar ilişkisi eşitsizdir. Bu ilişkide

¹⁰⁹ Robert DAHL, *Modern Political Analysis*, Prentice-Hall, New Jersey, 1963, Aktaran: Nur VERGİN, *Siyasetin Sosyolojisi*, Bağlam Yayınevi, 5. Baskı, İstanbul, 2007, s. 131.

¹¹⁰ Robert DAHL, *L'analyse Politique Contemporaine*, Laffont, Paris, 1973, s. 53, Aktaran: Maurice DUVERGER, *Siyaset Sosyolojisi*, Çev. Şirin Tekeli, Varlık Yayınları, 6. Baskı, İstanbul, 2002, s. 123.

iki tarafın da yüzde yüz ne karlı ne zararlı çıkacağı eşitsiz bir ilişki söz konusudur. İktidar olgusu aynı zamanda düzenleme olgusuyla yakından ilişkilidir. Düzenleme, eşitsiz güç ilişkilerinin bir düzen içine sokulması, bu ilişkilerin kurallandırılmasıdır; bazı kişi ya da kümelerin, diğer kişi ya da kümeler üzerinde meşru bir otoriteye donatılması, onlara cezalandırma ya da ödüllendirme özel yetkisinin verilmesi ama öte yandan güdülen hedeflerin başarısı doğrultusunda, bu yetkilere sahip kişilerin kurallarla bağımlı kılınmasıdır.¹¹¹

İktidar olgusu siyasetle eş tutulup devlet yönetiminin temel olgusu olarak görülmüştür. Oysa iktidar kavramı sadece devlet yönetiminin temelinde yer alan bir olgu olmayıp, gündelik ilişkilerin temelinde de yer alan etki alanı oldukça geniş bir olgudur. Günümüzde İktidar olgusu siyaset ve devlet yönetimi farklı olarak bütün toplumlarda bütün ilişkilerin temelinde gerek örtük gerek açık bir şekilde yer alır. “*İktidar olgusu devlet örgütlenmesinin çerçevesinde sınırlanmayan ve toplumların tümünde var olan evrensel bir olgudur.*”¹¹²

Weber’e göre iktidar bir iradenin diğerine baskın çıkmasıdır.¹¹³ Yani iktidar bir aktörün diğeri üzerindeki gücüne dayanır. Weber iktidar kavramını daha çok egemenlik kavramına başvurarak açıklar. “*Egemenlik (herrschaft), belli içerikteki bir buyruğa (Befehl) boyun eğmeye hazır belli kişilerin bulunması olasılığı demektir, belli bir bireyler kümesi içinde edinilmiş bir alışkanlık sonucu, anında kendiliğinden ve kalıplaşmış biçimde boyun eğmenin görülmesi olasılığına ise sıkı düzen (Disiplin) diyoruz.*”¹¹⁴

Elias Canneti’ye göre tüm iktidar ilişkileri tanrının iktidarıyla benzerlik gösterir. “*Tanrı’ya inanan herkes sürekli O’nun iktidarı altında olduğuna inanır ve bu iktidarla kendi tarzında uzlaşır.*”¹¹⁵ Bireyler de gücüne inandığı egemenlerin, iktidarların boyunduruğu altında yaşarlar. Bu egemenler, siyasi kişilikler olduğu gibi, kurumlar, tüzel kişilikler de olabilmektedir.

İktidar kavramını tanımlayan bir diğer düşünür de Hawley’dir. Düşünür, iktidar kavramını bir dönem bir yazarın yaptığı gibi ilginç bir benzetmeyle açıklar. “*Fizikte enerji neyse, toplumda da iktidar odur. İktidar her sosyal ortamda görülür; üstelik aynen enerji gibi, farklı biçimlerde karşımıza çıkar. Her sosyal hareket bir iktidar kullanımı, her sosyal ilişki bir*

¹¹¹ Michel CROZIER, Erhard FRIEDBERG, L’acteur et le Système, Seuil, Paris, 1977, s. 55–69, Aktaran: Cemal Bali AKAL, İktidarın Üç Yüzü, Dost Yayınları, 3. Baskı, Ankara, 2005, s. 49–50.

¹¹² VERGİN, A.g.e., s. 131.

¹¹³ A.g.e., s. 133.

¹¹⁴ Max WEBER, Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı, Çev. Özer Ozankaya, İmge Kitapevi, İstanbul, 1995, s. 92.

¹¹⁵ Elias CANNETI, Kitle ve İktidar, Çev. Gülşat Aygen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 280.

iktidar denklemi ve her sosyal grup veya sistem bir iktidar örgütlenmesidir."¹¹⁶ Hawley'e göre iktidar kaçınılmaz olarak her türlü ilişkinin temelinde yer alır ve iktidarsız bir sosyal ilişkiden, bir sosyal gruptan ya da iktidarsız bir sistemden bahsetmek mümkün değildir. Bu tanım, iktidarın sosyal ilişki içindeki gerekliliğini de vurgular. İktidarın türleri, toplum içinde farklı biçimde örgütlenerek nüfuz etmektedir.

Marvin E. Olsen ve Martin Marger de iktidarı özelliklerine ve kullanılış biçimine göre farklı kategorilere ayırır. İki düşünüre göre; iktidarın kullanılışı, toplumdaki davranış ve düşünceleri esas olarak iki yönde, engelleyici ve yol açıcı biçimde etkiler. Engelleyici iktidar; iktidarın, bu iktidara sahip olmayanlar üzerinde, onları kontrol etmek amacıyla kullanılmasıdır. Burada denetleyici ve kontrolcü bir iktidar anlayışı söz konusudur. Yol açıcı iktidar ise, iktidarın hep birlikte, belli ortak amaçların gerçekleştirilmesi için kullanılmasyla ilgilidir.¹¹⁷ Olsen ve Marger'ın iktidar tanımı, olumlu ve olumsuz özellikleri bir arada içerir. Bir başka ifade ile iki düşünür, iktidarın negatif işleyişinin yanı sıra pozitif işleyişi olduğunu savunurlar. Bu tanım Michel Foucault'nun çalışmalarında da karşımıza çıkmaktadır.

İktidar ile ilgili hem siyasal hem de sosyolojik olarak çözümleme getiren düşünür Fransız yazar Michel Foucault'dur. Foucault İktidarı "*bir aktörün başka bir aktörün eylemini etkileyecek bir tarzda edimde bulunması*"¹¹⁸ anlamında bireyler arasında bir ilişki olarak görür. Fakat Foucault iktidar kavramını tanımlamanın aslında oldukça zor olduğunu ifade etmekle beraber, "*iktidarın ne olduğunu hala bilmiyoruz... Aynı zamanda hem görünüyor hem görülmez, hem açık hem gizli olan hem her yerde var olan bu anlaşılması zor şeyi, muammayı çözemiyoruz*", der.¹¹⁹

Düşünür iktidarı, pasif, homojen bir egemenlik olgusu, bir bireyin ötekiler üzerindeki egemenliği olarak ele alınmaması gerektiğini söyleyerek; iktidarın, çok yukarıdan ve çok uzaktan bakılması dışında, ona sahip olmayan ve ona katılanlar arasında paylaşılan şey olmadığını akılda tutulması gerektiğini vurgulamaktadır. İktidar, "*...şurada ya da burada yeri bilinmez hiçbir zaman, hiçbir zaman birilerinin elinde değildir, hiçbir zaman bir zenginlik ya*

¹¹⁶ Amos H.HAWLEY, "Community Power and Urban Renewal Success", The American Journal of Sociology, C. 68, 1963, s. 422-431, Aktaran: Levent GÖNENÇ, "Siyasi İktidar Kavramı Bağlamında Anayasa Çalışmaları İçin Bir Kavramsal Çerçeve Örneği", Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, Cilt: 56, Sayı: 1, 2007, s. 148.

¹¹⁷ Marvin E. OLSEN, Martin MARGER, "Power in Social Organization", Power in Modern Societies, Marvin E. Olsen, Martin Marger (Der.), Boulder, 1993, s. 3, Aktaran: GÖNENÇ, A.g.m., s. 49.

¹¹⁸ Mark PHİLİP, "Michel Foucault", Çağdaş Temel Kuramlar, Quentin Skinner (Edt.), Çev. Ahmet Demirhan, Vadi Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 1997, s. 100.

¹¹⁹ Michel FOUCAULT, Les Intellectuels et le Pouvoir, L'arc, Paris, 1973, s. 7, Aktaran: VERGİN, A.g.e., s. 34.

da bir mal gibi sahiplenmez... İktidar işler. İktidar ağ biçiminde işler ve bu ağ üzerinde bireyler dolaşmakla kalmazlar, sürekli olarak bu iktidara katlanmak ve iktidarı uygulamak durumundadırlar...”¹²⁰ Foucault'nun çalışmalarının odağı aslında iktidarın ne olup, ne olmadığından çok iktidarın toplum ve birey üzerindeki etkileri, kontrol edici, disiplinci tutumudur. Fakat iktidarın sadece kontrol edici, baskıcı, disiplinci yönü olmadığı aynı zamanda üretici bir yönü olduğunu savunmaktadır. İktidar bir yandan öznelere üretirken, öte yandan bu öznelere bastırır. Düşünürüne göre iktidar toplumsal hayatın içinde her yerde, farklı şekillerde vardır. Bu heryerdelik gerek kamusal gerek özel alanda kendini gösterir. İktidar sadece ne hukuki bir sürece ne de devletin temel bir ögesine indirgenir, o insan ilişkilerinin her alanına sızmıştır. Toplumsal kitleye nüfuz eden ve onu belirleyen sayısız iktidar ilişkileri vardır. Düşünürüne göre iktidar bedenimizden geçiş yapar ve hepimizin bedeninde iktidar vardır.

*“İktidar baskı altına almaktan çok biçim verir, şekillendirir; susmak değil insanların konuşması lazımdır. İnsanların dilinin altında yatanı çıkarır ve bunları disiplin altında tutar. Direnme odaklarının harekete geçmesini önlemez, tam tersine onun hareketlenmesine çalışır, çünkü zaten iktidar 'bir' İktidardır. Gizli olan şey konuşulandır ve gizli olduğu yerde kendisinden bahsedilmesini bekleyerek karanlıkta durur ve ne zaman kendisinden bahsedilmeye başlanır, o zaman aydınlığa çıkar ve de kendisinden bahsettirir... İktidar insanları konuşurarak iktidarını yeniden üretir.”*¹²¹

Foucault'ya göre iktidarın sırf hükümetin elinde olduğunu ve bunun polis, ordu gibi tikel kurumlar aracılığıyla yürütüldüğünü düşünmek yaygın bir kanıdır. Bütün bu kurumların millet ya da devlet adına belli kararlar alıp herkese bildirmek, bunları uygulamak ve onlara uymayanları cezalandırmak için çeşitli politikalar oluşturduğu bilinir. İktidar, siyasi iktidarla bir ilişkisi yokmuş gibi ama yakından ilişkisi olan belli kurumlar aracılığıyla da uygulanır.¹²² Foucault'a göre iktidar, sadece belli tikel kurumlar aracılığıyla üretilmez, toplum içinde yer alan ve iktidarın üretimi ile yakından ilişkisi olan kurumlar, aile, üniversite tarafından da üretilir. Üniversite sadece bilgi üretmekle kalmaz, aynı zamanda belli bir toplumsal sınıfı koruyacak, başka bir toplumsal sınıfı dışlayacak iktidarı oluşturacak güç ve bilgiyi de üretir. İktidar bilindiği aksine devlet aygıtından daha geniş ve yoğun bir biçimde yaygındır.

¹²⁰ Michel FOUCAULT, Toplumunu Savunmak Gerekir, Çev. Şehsuvar Aktaş, Yapı Kredi Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2001, s. 43.

¹²¹ Ali AKAY, Foucault'da İktidar ve Direnme Odakları, Bağlam Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2000, s. 30.

¹²² Michel FOUCAULT, Noam CHOMSKY, İnsan Doğası: İktidara Karşı Adalet, Çev. Tuncay Birkan, BGST Yayınları, İstanbul, 2005, s. 44.

İktidar ilişkileri devlet sınırlarını aşmakta çünkü devlet kendi aygıtlarının sahip olduğu mutlak güce rağmen, bütün fiili iktidar ilişkileri alanını işgal edecek güçten yoksun olmaktadır. Ayrıca devlet zaten var olan iktidar ilişkileri temelinde işlemektedir. Ama unutulmaması gereken bir nokta ise devletin, bedeni, cinselliği, aileyi, akrabalığı, teknolojiyi ve bilgiyi kuşatan iktidar ağı karşısında üst yapısal konumda olmasıdır.¹²³ Yani devlet iktidarların üstünde de var olan bir iktidardır.

İktidar ilişkisi zaman zaman değişen, tersine dönebilen, kalıcı olmayan bir ilişki türüdür. İktidar ilişkisinin var olması için özgür özneler ihtiyacı vardır. Özgür özneler olmadıkça, iktidar ilişkisinden de söz edilemez ve “eğer iki kişiden biri tamamen ötekinin yönetiminde olur ve onun üzerinde sınırsız ve sonsuz bir şiddet uygulayabileceği bir nesne haline gelirse, burada iktidar ilişkileri olmaz.”¹²⁴ İktidar, özgür iradeler aracılığıyla ve özgür iradeler üzerinde kullanılan bir araçtır.

İktidar kavramına ilişkin çok fazla tanım olmakla beraber, Michel Foucault'nun tanım ve çalışmaları iktidar ve beden ilişkisini incelemek açısından önemlidir. Çünkü o iktidar ilişkilerini tartışırken, bedene merkezi bir yer verir. Düşünürüne göre iktidar bedenlerimiz üzerinden geçiş yaparak işlemektedir. İktidar sadece devletin tekelinde olan bir olgu olamamakla beraber, toplumsal ilişkilerin ve bu ilişkileri üreten kurumların da temel özelliği haline gelmektedir.

2.2. Beden ve İktidar İlişkisi

“Devletin “asker” olarak tekbiçimli yaptığı ve sırasında yok edebildiği, dinin örttüğü, modanın bir açıp bir kapattığı, ayakkabı firmalarının koşturduğu, kozmetik sanayisinin allayıp pulladığı, plastik cerrahinin kesip biçtiği, medyanın kendisine belli modeller dayattığı, kısacası kendi dışındaki etkenlerden tepeden turnağa biçimlendiği bir beden bizim değildir artık.”¹²⁵

Soykan'ın, “*Beden Fenomenolojisi İçin Düşünceler, Beden Politikasının Bir Yüzü Spor*” adlı makalesine başlarken sarf ettiği sözler, bedeni çözümlememiz ve onu şekillendiren iktidar

¹²³ Michel FOUCAULT, Entelektüelin Siyasi İşlevi, Seçme Yazılar-1, Ferda Keskin (Yay. Haz.), Çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2005, s. 73.

¹²⁴ Nesrin CANPOLAT, “Foucault”, Kadife Karanlık, Nurdoğan Rigel (Edt.), Su Yayınları, İstanbul, 2003, s. 100.

¹²⁵ SOYKAN, A.g.m., s. 54.

odaklarını anlamız açısından önemlidir. Çünkü beden yüzyıllar boyunca belli kurumlar ve güç odakları tarafından baskı altına alınmış, biçimlendirilmiş, yeniden üretilmiştir. Dış etkenler tarafından şekillenen ve şekillendirilen bedenler bize ait olmaktan çıkmıştır. Nihayetinde “hiç bir dinin; hiç bir siyasal düzenin; hiç bir ideolojik oluşumun nihaî tahlilde bedenleri kontrol etmekten başka bir hedefi yok gibidir.”¹²⁶

Toplumsal, kültürel, ekonomik ve politik yaşamın her alanında güç odakları çoğu zaman birbiriyle işbirliği içerisinde beden üzerinde politikalar yürüterek bedeni kontrol altında tutmaktadır. Bu politikalar gündelik yaşamımız içinde en basit tercihlerimizi etkileyerek bizi esir almaktadır. Bedenlerimizi bizim olmaktan çıkarıp, iktidarın nesnesine dönüştürmektedir. Sert’e göre gündelik yaşantımızı etkileyen bu politikaları yaşamımızın her alına nasıl sızdığını, moda tercihlerimizi, sporsal faaliyetlerimizi, dini tutumuzu, kültürel v ekonomik faaliyetlerimizi nasıl etkilediğini görmek için derinlemesine bir araştırma yapmaya gerek yoktur.¹²⁷ Siyaset, ekonomi, din, bilim sanat, moda medya gibi iktidar odakları bazen tek başın bazen bir biriyle ortaklık kurarak beden üzerinden politika yürütürler.¹²⁸ Bu odaklar bedene sahip olarak ona hükmetmeye çalışırlar.

Peki, bedenlerimiz ne zamandan beri artık bizim değildir? Ne zamandan beri kuşatılmış, baskı altına alınmıştır? Bu sorunun cevabını vermek oldukça güçtür. Nihayetinde Foucault’nun da değdiği gibi “*iktidar her yerde ve her şekildedir, açık ya da gizli şekildedir.*” Bedenin tarihi insanlık tarihi kadar eski olduğu düşünülürse, bedenin baskı altına alınması da bu tarih kadar eskidir.

Çabuklu’ya göre uygarlık tarihi bedenin baskı altına alınmasının ve biçimlendirilmesinin tarihidir. Yerleşik bir kültürün mevcut olmadığı avcı ve toplayıcı toplumlarda beden görece özgürdü. Bu özgürlük yerleşik bir tarıma geçişle birlikte kayboldu. Çünkü bu toplumlarda çalışma, zaman, dil, mülkiyet bedeni kısıtlayan, sınırlayan etmenlerdi. Yerleşik hayat bir takım kuralları beraberinde getirdi, insanların birbirini yok etmeden bir arada yaşamalarını mümkün kılan bir takım kültürel yasaklar devreye girdi. Öldürme yasağı, ensest yasağı gibi kurallar, iktidar ilişkileriyle bir arada şekillendi.¹²⁹ Bedenle ilgili düzenlemelerin tarihi özel

¹²⁶ AKTAY, A.g.m., s. 1.

¹²⁷ Mahmut SERT, “Spor Dünyasında Beden-İktidar İlişkisi”, Toplum Bilim Futbol Özel Sayısı, Sayı: 16, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2002, s. 102.

¹²⁸ SOYKAN, A.g.m., s. 54.

¹²⁹ Yaşar ÇABUKLU, Postmodern Toplumda Kriz ve Siyaset, Kanat Yayınları, İstanbul, 2004, s. 107.

mülkiyetin ortaya çıkmasıyla görünür hal almıştır. Yerleşik hayatı düzenleyen hukuki kuralların varlığı, bedeni de düzenleyen bir takım kuralları içermiştir.

Bedenle ilgili düzenlemeler toplumdaki topluma, kültürden kültüre ve dönemden döneme farklılık göstermiştir. Bu farklılık genelde toplumsal değişmeye koşut olarak da kendini göstermiştir. Bu farklılık Ortaçağ Avrupa'sıyla başlar ve günümüz dünyasına kadar devam eder. Ortaçağ Avrupa'sında beden kilisenin kontrolü altındaydı. O dönemde ruha ayrı bir önem atfedilerek, beden günaha giden yol olarak görülüyordu. Bu dönemde benimsenen çileci tavır çerçevesinde her türlü bedensel hazlar günah olarak nitelendiriliyordu. Her türlü iktidarın kaynağı tanrı ve kilisedi, beden de kilisenin kontrolü altında denetime konu olmaktaydı. Ortaçağ'da kilise İnananlardan oluşan bir beden ve bir organizma olarak görülüyordu.¹³⁰ Kilisenin başı olan İsa'nın bedeni ve kanı kutsaldı. Kilise bir yandan dünyevi hayatı ve zevkleri baskı altında tutarken öte yandan halkın hayatını, bedenini dünyevi olarak görmekteydi.¹³¹

Ortaçağ'da beden ve iktidar ilişkisi dini bir temelde sürerken, modern dönemle beraber rasyonel ilişkiler çerçevesinde sürmeye başlamıştır. Bu süreçte laik bir toplum modeli benimsenerek, siyasi iktidar da bu laik rasyonel toplum modeli çerçevesinde şekillenmiştir. Beden yine iktidara konu olmaktan, onun nesnesine dönüşmekten kaçamamıştır. En yoğun bedensel rejimlere maruz kalınan bir döneme girilmiştir. Her ne kadar modern öncesi dönemde de insan bedenini düzenleyen iktidarların varlığından söz edilse de, modern dönemde bu iktidarlar değişerek varlığını güçlendirmiştir.

Foucault'ya göre insan davranışını ve bedenini düzenleyen iktidar ve onun araçları modern dönemin icadı olmayıp modernlik öncesi dünyada da var olmuştur. İktidar modernlik öncesi dönem boyunca önemli bir toplumsal denetim yöntemi olarak varlığını sürdürmüştür. Erken modern çağda geleneksel iktidar değişerek, geçmişte olduğu gibi denetimi sıradan bir iş olarak yapmazdı. Artık sorun görünür hale gelmiş, modern dünyanın araçlarıyla örgütlenmesi, planlanması ve tasarlanması gereken ve üzerine bilinçli eğilmesi gereken bir şey olarak görülüyordu.¹³²

¹³⁰ Brayn S. TURNER, *The Body and Society*, Sage Puplication, 1997, s. 254, Aktaran: ÇABUKLU, A.g.e., s. 108.

¹³¹ ÇABUKLU, A.g.e., s. 108.

¹³² BAUMAN, A.g.e., s. 55.

Foucault'ya göre modern dönemde, toplumsal denetimde göz tekniği gelişmekte ve insan davranışları, insan bedeni her yönüyle disiplin altına alınmakta, hizaya sokulmakta ve bu dönem bedensel talim dönemi haline gelmektedir. İtaatkâr, uysal bedenler yaratılarak, bedene hâkim olunmaya çalışılmaktadır.

Foucault'ya göre, bedene hâkim olma, beden bilinci, ancak iktidarın bedeni kuşatmasıyla elde edilebilmiştir. Bedeni kuşatan birçok araç ve iktidar türü mevcuttur. Jimnastik, idmanlar, kas geliştirme, çıplaklık, güzel bedenin yüceltilmesi... Tüm bunlar, çocukların, askerlerin, bedeni üzerinde, sağlıklı beden üzerinde, iktidarın uygulandığı, kararlı, inatçı, titiz, bir çalışmayla insanı kendi bedenini arzulamaya götüren hattadır.¹³³

Beden tarihine bakıldığında, bedenin siyasal bir alanda da, iktidar ilişkilerinin içine girdiği görülmektedir. Çünkü iktidar ilişkileri bedene doğrudan müdahale etmektedir. Onu damgalanmakta, disipline etmekte, ona acı çektirmekte, onu işe koşturmakta, törene zorlamakta, onu her taraftan kuşatmaktadır. Foucault'ya göre bedenin siyasal olarak kuşatılması onun ekonomik kullanımı ile yakından ilişkilidir. Bedenin iktidar ve egemenlik ilişkileri tarafından kuşatılmasının nedeni, büyük ölçüde üretim gücü olmasından kaynaklanmaktadır. Bedenin ekonomik üretim gücü olması aynı zamanda onun bir tabiiyet ilişkisi içine alınması demektir. “*Beden ancak hem üretken beden hem de tabi kılınmış beden olduğundan yararlı güç haline gelebilmektedir.*”¹³⁴ Foucault'ya göre bu bedeni tabi kılma süreci ideolojiyle ya da şiddetle mümkün olabilir. Bu iyice düşünülmüş, tasarlanmış, kimi zaman beden bilgisine başvurulmuş bir süreç olabilmektedir.

Horkheimer ve Adorno'ya göre Avrupa tarihinde en çok bastırılmış en çok tahrif edilmiş olan beden; sömüren-sömürülen ilişkisi çerçevesinde sürekli iktidara konu olmuştur. Bir yandan emeğe duyulan ilgi artarken, öte yandan beden de aşağılanmıştır. Emeği öven, ön plana çıkararak Hıristiyanlık düşüncesi, bedeni her türlü kötülüğün kaynağı diye aşağılamıştır. Bu Calvinci öğretisi ile daha belirginleşmiş, emekle kurtuluş, birbirini tamamlayan iki öge olmuştur. Emeğin kurtuluşu tamamlaması, bedeninin sömürülmesini beraberinde getirmiştir. Beden bir yandan iktidarca aşağılanırken, öte yanda onların yoğun ideolojilerine maruz kalmıştır. Sömürü ilişkisi çerçevesinde başlayan bu aşağılama, Antik çağ kölelerinden, Avrupa'da sömürülen bedene kadar uzanır. Adorno ve Horkheimer'e göre Avrupa tarihinde

¹³³ Michel, FOUCAULT, İktidarın Gözü, Seçme Yazılar-4, Ferda Keskin (Yay. Haz.), Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003, s. 39.

¹³⁴ Michel FOUCAULT, Hapishanenin Doğuşu, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, 3. Baskı, İmge Yayınevi, Ankara, 2006, s. 63.

üstekiler ve alttakiler diye iki ırk vardı: Bir yandan sömürülen, göz ardı edilen, aşığı olan, değersiz kabul edilen beden varken, diğer tarafta üstekilerce yüce sayılan akıl vardı.¹³⁵

Frankfurt Okulu'nun temsilcileri iktidar ve beden ilişkisini sınıfsal bir temelde çözümlenmeye çalışmaktadır. Fiske de beden ve iktidar ilişkisinde sınıflar arası farka dikkat çekerek, güçlü sınıfın, diğer sınıfların bedeni üzerinde söz sahibi olduğunu savunur. Ona göre on dokuzuncu yüzyılda, burjuvazinin proletarya bedeni ile onun popüler, bedensel hazları üzerinde terör estirmesine yol açan sınıf çatışmasının giderek daha fazla farkına varılmasıyla birlikte, bedenin disiplin altına alınması çok önemli hale geldi. Bireysel beden, beden politikasının somutlaşmasıdır, buna bağlı olarak sınıf terörü beden terörüne yol açar. Toplumsal denetim aygıtının gelişimi, bedenin anlamları ile bedenin davranışlarını denetim altına almak için çalışan söylemsel pratiklerle el ele gitmek zorundadır.¹³⁶

Özetle Beden ve iktidar ilişkisinin, dönemden döneme, toplumdan topluma farklılık gösterdiği görülmektedir. Bu farklılık dönemin kültürel, dini ve siyasal özelliklerinden ileri gelmektedir. Çünkü bedeni şekillendiren iktidar ağlarını, siyasal iktidarlardan bağımsız düşünmemek gerekir. Bu yüzden geçmişten günümüze siyasal iktidar mekanizmalarını çözümlenmek, günümüzde bedenin iktidar karşısındaki konumunu anlamak açısından önemlidir.

2.2.1. Ortaçağ ve İktidar Anlayışı

Ortaçağ iktidar anlayışı incelendiğinde Hıristiyan dogmaları doğrultusunda kilisenin iktidarı teokratik bir şekilde örgütlediği göze çarpar. Ekonomik örgütlenmenin feodal anlayış çerçevesinde geliştiği ve merkezi iktidarın yokluğuyla yerelin ön plana çıktığı Ortaçağ tamamen dinin kurumsallaştığı bir dönemdir. Ağaoğullar ve Köker, dönemi şöyle özetlemekte; Ortaçağ denen dönemde, kendi kendine yeterli bir kapalı tarım ekonomisi egemendir; siyasal iktidar Kilise'nin tekelinde bulunan "skolastik" anlayış doğrultusunda, "teokratik" bir biçimde örgütlenmiştir; insanların dünyaya bakış biçimleri, değer yargıları Hıristiyanlık tarafından belirlenmiştir. Ortaçağ adının, kendinden önceki Antik çağ ile kendinden sonraki Rönesans (Antik Çağ ve Yunan ve Roma kültürünün "yeniden doğuşu")

¹³⁵ Max HORKHEİMER, Theodor W. ADORNO, Aydınlanmanın Diyalektiği Felsefi Fragmanlar-II, Çev. Oğuz Özgül, Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 1996, s. 142-144.

¹³⁶ FİSKE, A.g.e., s. 114.

arasında kalan bir dönemi ifade etmek üzere kullanıldığı söylenebilir.¹³⁷ Kilisenin resmi öğretisi doğrultusunda Hıristiyanlığın bu dünyanın işleri ile değil “öte dünyadaki” kurtuluşla ilgilendiği yaygın bir kanaat haline gelmiştir.¹³⁸ Her türlü otoriteye itaat etmek tanrısal yükümlülükten gelmektedir. Çünkü bu iktidarlar, insan günahının sonucu olarak görülmektedir.

Hıristiyanlığın ortaya çıktığı dönemden ikinci kurucu olan Paulus’a kadar iktidar anlayışı çeşitli farklılıklar içermiştir. Hıristiyanlık öğretisinin daha çok öbür dünyanın kurtuluşu ile ilgilenmesi bu dünyadaki her şeyi günahın nedeni olarak kabul etmesi, Roma İmparatorluğu içinde toplumsal ve siyasi iktidarı pasif bırakmıştır. Fakat bu pasiflik Paulus’tan sonra sona ererken, Ortaçağla birlikte yeni bir iktidar anlayışı benimsenmiştir.

İsa her ne olursa olsun bütün ilişkilerin temelinde sevgi olması gerektiğini savunmuştur. *“İsa kendi yolunu seçmiş ve seçecek olanlara, özellikle de yoksullara ve ezilenlere seslenişinde, insanın düşmanlarına karşı bile, “sevgi” ile yaklaşmasını öğütlemiştir.”*¹³⁹ Dolayısıyla Hıristiyanlık her türlü kan dökmeyi, intikamcılığı lanetleyerek, dünyevi iktidar karşısında bir tür pasifizmi benimsemiştir. Bu anlayış, Roma egemenliği altında geçen ilk yüzyıllar içinde Hıristiyanların siyasal işlerden kendilerini uzak tutmak ve cemaatlerini korumak gibi davranışlarının da temelini oluşturmuştur.¹⁴⁰ Hıristiyanlığın ilk döneminde benimsenen iktidar anlayışı, tamamıyla dünyevi işler karşısında mesafeli durmaktaydı. Çünkü siyaset, o dönemde kilisenin işi değildi. Bedenin de maddi dünyanın bir parçası olduğu düşünülürse, dinin beden üzerindeki kontrolü de bu düşünce çerçevesinde şekillenmekteydi. Bu durum ise Paulus’la birlikte değişmekteydi.

İkinci kurucu olarak adlandırılan Paulus’a göre yeryüzünde var olan eşitsizlikler ve iktidar ilişkileri bedene göredir. *“Ey kullar, göze görünür hizmetle değil; fakat Mesih’in hizmetçileri gibi Allahın iradesini candan yaparak ve insanlara değil Rabbe oluyor gibi iyi niyetle hizmet ederek ve gerek kul, gerek hür, herkesin her ne iyilik yaparsa, Rab tarafından onu alacağını bilerek, bedene göre olan efendilerine Mesih’e hizmet eder gibi, yüreğinizin sadeliğinde korku ve titreme ile hizmet edin.”*¹⁴¹ Paulus’un dünyada var olan eşitsizliklerin kaynağını beden

¹³⁷ Mehmet Ali AĞAOĞULLARI, Levent KÖKER, İmparatorluktan Tanrı Devlete, İmge Kitabevi, 3. Baskı, Ankara 1998, s. 80–81.

¹³⁸ A.g.e., s. 99.

¹³⁹ A.g.e., s. 107.

¹⁴⁰ A.g.e., s. 108.

¹⁴¹ A.g.e., s. 108.

olarak görmesinin altında kulluk, kölelik, bağımlılık gibi öğelerin maddi dünya'ya ait; kurtuluş ve özgürlük gibi öğelerin ise manevi dünyaya, tanrıya ait görmesinde yatar.¹⁴²

Toplum ile insan bedeninin benzer olduğundan yola çıkarak “...aranızdaki her adama. diyorum (ki), kendisi hakkında düşünmek lazım geldiğinden fazla düşünmesin; fakat Allah'ın herkese tevzi ettiği iman miktarına göre; itidal ile düşünsün. Çünkü bir bedende pek çok azamız olup bütün azanın işi aynı olmadığı gibi, böylece biz çok olup Mesih'te bir bedeniz ve her birimiz diğerlerinin azasıyız”¹⁴³der.

Hıristiyanlığın ortaya çıktığı dönemden Ortaçağ'a uzanan dönemde iktidar anlayışları ve düşüncelerinde değişiklikler olmuştur. Özellikle dini iktidar ve siyasal iktidar anlayışında yaşanan değişiklik iki kılıç kuramına yansımıştır.

2.2.1.1. İki Kılıç Kuramı

İsa'nın her tür dünyevi iktidara karşı çıkması bütün düşmanlıkların yerini sevginin alması gerektiği düşüncesi yerini Paulus'ta her tür dünyevi iktidara mutlak itaati öngören görüşe bırakmıştır. Bu görüşler de XI. Yüzyıl reformcuları tarafından sorgulanarak dünyevi iktidarın tanrının ve dolayısıyla Kilisenin hizmetkârı olduğu düşüncesi, egemen olmaya başlamıştır. Bu iktidara yön veren, şekillendiren kişi de kilisenin buyruklarını yerine getirmekteydi.

Uzunca bir süre tartışılan ruhani otorite ile dünyevi iktidarın birbirinden ayrı olduğu yani kilise ile devlet yönetimin birbirinden ayrı alanlarda kendi amaçlarına göre yönettiği düşüncesi yerini “iki kılıç” kuramına bırakmıştı.¹⁴⁴ Yani kral ya da prens olarak adlandırılan egemen kişinin, Tanrı ve kilisenin hizmetkârı olduğu görüşü hâkim olmaktadır. Kilise bir yanda dünya işlerini idare etme, düzeni ve adaleti sağlama, ruhsal alanı yönetme güçlerini elinde bulundururken öte yanda dünya işlerini idare etmeye yarayan maddi kılıcı kralın eline vermekteydi. Kral bu kılıcı kilisenin istek ve emirlerine göre yönlendirmekteydi. Bir başka ifade ile;

“Kralın iktidarı maddi dünya üzerinde olmakta, yani kralın egemenliği dış bedende vücut bulmaktadır. Oysa Kilisenin/Papanın iktidarı öbür tarafla- manevi dünya- ilgilidir; papalık ruh üzerinde, yani iç beden üzerinde iktidar uygulamaktadır. Ruh, şu halde bedenden üstün

¹⁴² AĞAOĞULLARI&KÖKER, A.g.e., s. 108.

¹⁴³ A.g.e., s. 108.

¹⁴⁴ A.g.e., s. 172.

adedildiği ve daha değerli olarak kabul edildiği için, Kilise de Monarşiden, yani krallıktan o kadar üstün ve değerlidir...”¹⁴⁵

Ortaçağ boyunca dini otoritenin yani dini iktidarın gücünü arttırarak devam ettirdiği görülmektedir. Kilise gerek dini otoriteyi gerekse siyasal otoriteyi elinden bulunduran kurumların üstünde bir kurum olmuştur. Beden-iktidar ilişkisinin de belirleyicisi yine kilise ve dolayısıyla dindir. Her türlü bedensel faaliyeti, bedensel hazzı ve insan aktivitesini kontrol altında tutmuştur.

2.2.1.2. Siyasal İktidarın Temsili: Kralın Bedeni

İngiltere krallığında, Thudor hanedanlığı döneminden başlayarak, hukukçular tarafından “*kralın iki bedeni*” kurgusu ortaya atılmıştır. Bu iki beden kurgusu anlayışını gerek Kral VIII. Henry, gerekse I. Elizabeth dönemi kraliyet hukukçuların çeşitli kararlarında açıkça görmek mümkündür.¹⁴⁶ Bu kurgu siyasal gerçekliğe dayanan ve iktidarın üzerinde cisimleştiği kralın bedenine dayanmaktaydı. Kralın iki bedeni kurgusu, iktidarın nasıl kendini yeniden ürettiğinin bir göstergesiydi. Böylelikle bedenin siyasal söylemdeki sembolü yaratılmaktaydı.

18. yüzyıl toplumlarına gelene kadar toplum için önemli bir siyasi kişilik olan ve iktidarın, düzenin sembolü olan kral, toplum için mutlak egemendi. Bu yüzden Kantorowicz’in “*kralın iki bedeni*” öğretisi bu durumu özetliyordu. Kantorowitz’e göre Ortaçağ’ın oluşmuş teolojik hukuk sistemine göre kralın iki bedeni vardı: Bir yanda doğan ve ölen bir beden, öte yanda zaman boyunca yerli yerinde kalan ve krallığın fiziki ve ele geçirilmeyen siyasi bedeni.¹⁴⁷ Ölümlü beden yok olma özelliği taşırken, siyasi beden hiçbir zaman yok olmayan, iktidarının yarattığı otoriteyi sürdüren ve her türlü saygı, itaati hak eden bir bedendi. Aynı zamanda bu bedeni önemli kılan özellik, iktidarın somut olarak üzerinde cisimleştiği bir beden olmasıydı.

Kralın siyasi bedeni, İsa’nın mistik bedenine benzetilerek, bedenin tamamen siyasal bünyesinin sürekliliğine dayanıyordu ve buradaki siyasal teoloji aynı zamanda iktidarın

¹⁴⁵ Abdurrahman SAYGILI, “Modern Devlet’in Beden İdeolojisi Üzerine Kısa Bir Deneme”, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, Cilt: 54, Sayı: 3, 2005, s. 331.

¹⁴⁶ Mehmet Ali AĞAOĞULLARI, Levent KÖKER, Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı, 2. Baskı, İmge Kitabevi, Ankara, 2000, s. 31.

¹⁴⁷ FOUCAULT (2006), A.g.e., s. 66.

mutlak karakterini belirliyordu.¹⁴⁸ Kralın siyasal bedeni görülmeyen, dokunulmayan ve çocukluk, yaşlılık ve bütün öteki kusurlar gibi doğal bedeninin tabi olduğu şeyden bağımsız bir bedendir. Aslında bu siyasi beden içine girdiği ölü bedeni yüceltiyordu.¹⁴⁹ Çünkü bu beden biyolojik bir süreci içeren beden anlayışının çok ötesinde kutsanmışlıkla tanımlanan bir bedendi.

Kantorowicz “*kralın iki bedeni*” öğretisini başka bir karanlık mutlak güçle ilişkilendiriyordu. Bu durum kralın/egemenin bedeninin balmumu heykelinin tıpkı egemenin kendisiymiş gibi, yaşıyormuş gibi farklı bir muamele görmesi ile açıklanabilir. Fransız krallarının cenaze törenlerinin kökeninin Roma imparatorlarının tanrılaştırılmasına benzetilerek, egemenin öldükten sonra, balmumu heykeli “*hasta bir insanmış gibi, yatağın üzerine yatırılıyor; senatörler ve eşleri (matrons) yatağın her iki tarafına diziliyorlar; doktorlar balmumu putun nabız atışlarını yoklar gibi yapıyor ve yedi günün sonunda heykele, ‘ölene’ dek tıbbi yardımlar sunuluyordu.*”¹⁵⁰

Kralın iki bedeni kurgusu XVI. Louis’e kadar devam etti. Ne zaman ki Fransız Kral’ı XVI. Louis yargılanıp idam edildi işte o zaman kralın hem fiziksel hem siyasal bedeni ölümlü oldu. 21 Ocak 1793 günü XVI. Louis’in boynu vurularak idam edilmişti. O zamanki inananların gözünde çığır açan şey kralın ölmesi değil, bir kralın yargılanması ve daha sonra idam edilmesiydi. Bodin’le birlikte egemen, sadece somut bir bedeni değil aynı zamanda kurumsallaşmış siyasal iktidarın meşruiyet bedenini temsil etmektedir. “*Kral öldü, yaşasın kral*” ifadesi egemenliğin bir bedensel var oluşu değil sürekli var kılışı anlatmak için söylenmiştir. Siyasal beden mutlak, bölünmez, bir ve aynı zamanda ölümsüz ve süreklidir. Meşruiyet ise hala dışsaldır ve iktidarın kendi dışındaki bir gerçekliğin, dinsel ve mitolojik onamasına muhtaçtır. Meşruiyet hala, dinin kutsal ve mutlak gücünden siyasal iktidarı beslemeye devam etmektedir.¹⁵¹

Kralın bedeni Foucault’nun da çözümlemesinde bir eğretileme değil bir gerçeklik olarak ele alınır. Çünkü kralın bedeni yani fiziksel varlığı monarşinin siyasi işlevi için gerekliydi.

¹⁴⁸ Ernest Hartwig KANTOROWICZ, *The King’s Two Bodies: a Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton, N.J. Princeton University Press, 1957, s. 434, Aktaran: Giorgio AGAMBEN, *Kutsal İnsan Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınevi, İstanbul, 2001, s. 126.

¹⁴⁹ AGAMBEN, A.g.e., s. 136.

¹⁵⁰ KANTOROWICZ, A.g.e., s. 434, Aktaran: AGAMBEN, A.g.e., s. 121-127.

¹⁵¹ Halis ÇETİN, “Egemenlik ve Hukuk İlişkisi Üzerine”, C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi, Cilt: 3, Sayı: 2, 2002, s. 4.

İktidarın işlevselliği için gerekli olan bu beden, toplumda denetimi sağlayan bir siyasal sistemin en önemli unsuru idi.

Monarşiden modern devlet anlayışına yani Cumhuriyete geçişte bedenin temsili de yer değişir. Çünkü Cumhuriyetin bedeni yoktur, artık toplumun bir bedeni vardır. Bu yüzden artık tıbbi bir biçimde korunması gereken olan şey bedendir. Monarkın bedensel bütünlüğünün canlandırıldığı ritüeller yerine, hastaların ortadan kaldırılması, bulaşıcı hastalıkların kontrol edilmesi, suçluların dışlanması gibi tedavi yolları, reçeteler uygulanacaktır. İşkence yoluyla ortadan kaldırmanın yerini de mikropsuzlaştırma yöntemi almıştır. Kriminoloji, soy arıtımı, “soysuzlaşmış” olanların ayrı tutulması gibi bir çok uygulama bulunmuştur.¹⁵²

2.2.1.3. Pastoral İktidar ve Beden

Foucault'nun öne sürdüğü pastoral iktidar, Hıristiyanlık düşüncesinde bedenin kontrol altına alınmasını sağlayan bir iktidar türüdür. Düşünür iktidara ilişkin çözümlemesinde dönemsel ayrıma gider; modern öncesi ve modern dönem. İktidar süreci bedeni kontrol altında tutan pastoral iktidarla başlar.

Foucault'ya göre Hıristiyanlık deneyimi yeni bir bireyselleştirici iktidar biçiminin gelişimini temsil etmektedir. Bu yeni biçim, kökleri ta İbranilerdeki tanrı ve tanrının çoban olarak atadığı kral anlayışına uzanan pastoral iktidardır.¹⁵³ Çoban-sürü metaforuna dayanan pastoral iktidar, sürü üzerindeki kollayıcı, koruyucu iktidardır. Çoban sürüsünün iyiliği ve selameti için onlara kılavuzluk ederek yol gösterir. Onların başında duran çoban kendisini sürüsüne adamıştır. İşte Hıristiyanlık düşüncesinde çoban-sürü arasındaki ilişki neyse papaz ile birey arasındaki ilişki de odur.

Foucault'ya göre Hıristiyanlıktaki pastoral iktidar, kendi adına değil, tebaasının iyiliği için kullanılan iktidardır. Bencil amacı olmayan bu iktidar türünün tek amacı tebaasının iyiliğini sağlamaktır. Tebaası ile kolektif olarak değil, birer birey olarak ilgileniyordu, yani her bireyin ıslahını amaçlıyordu. Bu nedenle bireyi, kolektifliğin özerk birimi olarak yorumluyordu. Bireyin ıslahının anahtarının bireyin kendisinde olduğundan yola çıkarak, ceza ve ödüllerle bireyi ıslah etmeyi hedefliyordu. Bu şekilde yönlendirici iktidar anlayış özelliğini taşıyan

¹⁵² Michel FOUCAULT (2003), A.g.e., s. 39.

¹⁵³ James B. BERNAUER, Foucault'nun Özgürlük Serüveni, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 284.

pastoral iktidarı önemli kılan şey, yönetimi altında olanları bir yaşam biçiminden bir başkasına döndürmeye kararlı olmasıdır.¹⁵⁴ Bu bağlamda bu iktidar türü, iktidar sahibi ile üzerinde iktidar kurulan kişi ve kişiler arasında bilgi ve iktidarın özgün bir bileşimi olacak bir ilişki geliştirmiştir. Çoban sürünün iyiliğini sağlarken, hedefe ulaşmak için, sürünün tek tek fertleri hakkında bilgi toplar. Böylelikle bu hedefi gerçekleştirir. İşte çobanın rolünü üstlenen papaz da bu türden bir bilgi-iktidar ilişkisi kurar.

“Papazla yönetiminden mesul olduğu inananlar arasında, ikincileri sıkı bir hakikat yükümlülüğü altına sokan pragmatik bir bilgi-iktidar ilişkisi kurulur; inananların, çobana kendileri üzerine sürekli hakikati anlatma yükümlülüğü duymaları ise itiraf kurumu üzerinde garanti altına alınır. Böylelikle, papazla sıradan müminler arasındaki ilişki kurumu günah çıkartma pratiğinde tüketmez, hakikatin iletilmesine endekslenmiş olması dolayısıyla yönetenle yönetilenler arasında, ikinciler açısından bir hakikat yükümlülüğü yerleştirir ve dolayısıyla bunları kendilerini sürekli kontrol altında tutmaya sevk eder. Modern siyasal teknoloji olarak yönetim, pastoral tekniğin Ortaçağın sonuna doğru manastır duvarlarını terk etmesi, yani dünyevileşmesiyle aynı bağlam içerisinde yer almakta.”¹⁵⁵

Bu bilgi ve iktidar ilişkisi özel bir bilgiyi içerir. Yani bireyselleştirici bilgiyi barındırır. Çünkü sadece sürü hakkında bilgi sahibi olmak yetmez aynı zamanda tek tek her bir bireyin hakkında bilgi edinilmesi gereklidir. *“Çoban sürünün her üyesinin maddi ihtiyaçları konusunda bilgi sahibi olmalı ve gerektiği zaman bu ihtiyaçlarını karşılayabilmelidir. Çoban sürüde neler olup bittiğini, her birinin neler yaptığını, her birinin işlediği aleni günahlarını, aziz olma yolunda ne kadar ilerlediklerini bilmelidir.”¹⁵⁶*

Bilgiyi elinde bulunduran papaz, günah çıkarma yöntemi ile müminlerin yaptığı her şeyden haberdar olarak onları kontrol altında tutmaktadır. İşlenen günah papaza itiraf edilmeli, papazda ona doğru yolu göstermeliydi. Bu yol göstericilik, günahı arındırma işlemi aslında maddi dünyada kişinin davranışları üzerinde olduğu kadar, kişinin bedeni üzerinde bir güç, bir egemenlik ilişkisini doğurmaktaydı.

Hıristiyan pastorallığı iki araç ile yürütülmekteydi. Bunlar vicdan muhasebesi ve vicdan yönlendirmesidir. Vicdan muhasebesi felsefi çevrelerce insanın görevlerini yerine getirirken aldığı iyi ya da kötü puanların her gün gözden geçirilmesi eğilimi olarak görülmekteydi. Bu

¹⁵⁴ BAUMAN, A.g.e., s. 63.

¹⁵⁵ Levent TEZCAN, “Modern Devlet ve Yönetim Teknolojisi”, Birikim, Sayı: 107, Birikim Yayınları, İstanbul, 1998, s. 50.

¹⁵⁶ Michel FOUCAULT, Özne ve İktidar, Seçme Yazılar-2, Çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ferda Keskin, Ferda Keskin (Yay. Haz.), Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2005, s. 39.

ise mükemmelliğe erişme, yani kendine hâkim olma ve tutkuları üzerinde hâkimiyet kurma yolunda ne kadar ilerlediği ile ölçülebilir. Vicdan yönlendirmesi ise “*belli bir bedel karşılığında öğüt vermekten öteye gitmiyordu.*” Hıristiyan pastorallığı bu iki aracı birbiriyle ilişkilendirerek, vicdan yönlendirmesini ön plana çıkardı. Bu iki aracın da ortak amacı, bireylerin bu dünyada kendi nefislerini köreltmeleri için çalışmalarını sağlamaktır.¹⁵⁷

Kısacası Pastoral iktidarın özellikleri şöyle özetlenebilir;

- Bu iktidar, nihai amacı bireyin öbür dünyadaki selametini emniyet altına alan bir iktidar biçimidir.
- Bu iktidar, salt emir veren konumundaki bir iktidar biçimi değildir, aynı zamanda gerektiği yerde ve zamanda sürünün selameti için kendini feda etmeyi gerektirir. Dolayısıyla, tahtı kurtarmak uğruna tebaasından kendilerini feda etmelerini isteyen krallık iktidarından farklıdır.
- Sadece bütün topluluğu değil; ayrıca özel olarak toplumdaki her bireyi, ömrünün sonuna kadar gözeten bir iktidar biçimidir.
- Bu iktidar biçimi, insanların kafalarının içinde ne olduğunu bilmeden, onların ruhlarına nüfuz etmeden, onları içlerindeki en derin sırları açığa vurmaya yöneltmeden uygulanmaz. Bu da, bir vicdan bilgisini ve buna yön verme becerisini gerektirir.¹⁵⁸

Pastoral iktidarın en önemli aracı olan günah çıkarma yöntemi, 18. yüzyıldan sonra laikleşerek farklı yöntem ve araçlarla gerçekleştirilmeye başlanmıştır. Modern dönemin temel dayanağı olan laik ve rasyonel toplum anlayışı çerçevesinde papazların yerini, okul, hastaneler gibi kurumlar almaya başlamıştır. Özellikle de psikiyatri bu alanda önemli bir rol alarak, kişiler ve kişilerin bedeni üzerinde denetim ölçeği geliştirmiştir.

2.2.2. Modern Dönem ve İktidar-Beden İlişkisi

Foucault’ya göre feodal bir düzenden yani toprak temelli bir devletten nüfus temelli bir devlete geçiş yaşanmıştır. Bu dönemle birlikte iktidar anlayışı modern bir çerçevede örgütlenerek pastorallikten rasyonele doğru değişmiştir.

¹⁵⁷ FOUCAULT (2005B), A.g.e., s. 39–40.

¹⁵⁸ A.g.e., s. 65.

Modern iktidarda, pastoral iktidardan farklı olan şey, pastoral ve yönlendirici tekniklerin laikleşmesiydi. Tekniklerin kendileri yeni değildi, ancak bunların Kilisenin hiyerarşik yapısından bağımsızlaştırılması ve devletin hizmetinde kullanılması yeni bir olguydu.¹⁵⁹ Bir başka ifade ile modern devlet anlayışında artık eski iktidar tekniğinin yerini yeni bir siyasi teknik almıştır. Bu teknik rasyonel bir modeli içermektedir. Fakat 18. yüzyılda ortaya çıkan ve pastoralliğin zıttı olarak görülen bu modern devlet ve yönetim anlayışı da pastoralliğin özelliklerini taşımaktadır. Bireyselleştirici iktidarın devamı niteliğindedir. Kullandığı teknikler ve araçlar her ne kadar farklılık gösterse de özündeki amaç aynıdır: Bireylerin ve onların bedenini göz ardı etmeyerek, tek tek üzerinde söz sahibi olmak. Foucault bu durumu şöyle ifade eder; *“Modern Devlet’i bireylerin üstünde, onların ne olduğunu hatta varlıklarını görmezden gelerek gelişmiş bir şey olarak değil; tam tersine bireylerin tek bir koşulla dahil edilebileceği, - bu bireyselliğe yeni bir biçim verilmesi ve bir dizi çok spesifik örüntüye tabi kılınması koşuluyla- çok gelişken bir yapı olarak görmeliyiz.”*¹⁶⁰

Modern iktidar biçimi ile pastoral iktidar biçimi belli noktalarda birbirinden ayrılmışlardır. Modern iktidar anlayışı, artık insanları öte dünyada ki selametleriyle uğraşmaz, daha çok aynı selameti bu dünyada sağlamaya çalışır. Bu yüzden selamet sözcüğü farklı anlamlar kazanır; sağlık, refah, emniyet, kazalara karşı koruma gibi. Dolayısıyla pastoralliğin dinsel amaçlarının yerini “dünyevi” amaçlar alır. Aynı zamanda ortaya çıkan bu yeni iktidar biçiminde, iktidarın görevlilerinde de yani iktidarı uygulayacak kişi, kurumlarda da bir artış yaşanır. Bu iktidar biçimi her ne kadar devlet aygıtı tarafından yani polis gibi kamu kurumu tarafından uygulanıyor olsa da, bu iktidar bazen özel şirketler, refah dernekleri, hayırsever kimseler, hastaneler, okullar, özel şirketler gibi çok sayıda kurum tarafından da yürütülür.¹⁶¹

Modern dönemle birlikte iktidarın görünürlülüğünde de bir değişim yaşanmıştır. Görünen iktidardan görünmeyen iktidara, tek iktidardan çoğul iktidarlara geçiş yaşanmıştır. Eski dönemde iktidarın kimin tarafından yürütüldüğü belli ve görünürdü. İktidar ilişkileri hükümler ile tebaa arasında karşılıklı gönüllülük ilişkisi çerçevesinde yürütülürdü. Modern dönemle birlikte çok farklı iktidar tipleri ve iktidarı yürütecek kurumlar ortaya çıkmıştır.

Foucault’a göre modern dönemden önce de beden iktidarın nesnesi ve hedefi haline gelmiştir. O dönemlerde beden –manipüle edilen, biçimlendirilen, terbiye edilen, itaat eden,

¹⁵⁹ BAUMAN, A.g.e., s. 63.

¹⁶⁰ FOUCAULT (2005B), A.g.e., s. 66.

¹⁶¹ A.g.e., s. 66-67.

cevap veren, becerikli hala getirilen bir bedendir. Fakat 18. Yüzyıldan itibaren bedene, bedeni itaatkâr kılmaya yönelik ilgi daha çok artmıştır. Foucault'un ifadesi ile; “yaşam artık iktidarın nesnesi haline geldi. Yaşam ve beden. Eskiden sadece tebaa vardı, malları hatta hayatları ellerinden alınabilinen hukuksal tebaa vardı. Şimdi bedenler ve nüfuslar var.”¹⁶²

2.2.2.1. Baskıcı İktidardan Disiplinci İktidara

Modern dönemin iktidar anlayışını farklılaştıran en önemli öğelerden biri baskıcı bir iktidardan disiplinci bir iktidar biçimine geçilmesidir. Modern öncesi dönemde beden cezalandırmada önemli bir yer tutardı. Hükümler kendi iktidalarını ve güçlerinin görünürlülüğünü doğrudan beden üzerinden tescil etmeye çalışırlardı. Kişinin yaşam hakkı iktidarın kendi varlığı için, gerektiğinde elinden alınabilecek bir hak olarak görülmekteydi. Modern dönemde ise bedenin ortadan kaldırılması amacı güdülmez, tam tersine iktidarların varlığı için disipline edilmesi gerektiği düşünülmektedir. Nitekim Foucault'nun “*Hapishanenin Doğuşu*” adlı çalışması, cezalandırma sistemimin nasıl değiştiğinin ve modern iktidar anlayışını kendiden önceki iktidar anlayışından farklılaştıran temel öğelerin neler olduğunun genişçe analizini yapar.

“*Hapishanenin Doğuşu*” adlı çalışma, iktidar anlayışının nasıl değiştiğini açıklamak için çarpıcı bir örnek ile başlar. Kralı yani babasını öldüren Damiens 1757 yılında Fransa'nın Greve meydanında kurulmuş olan işkence tezgâhında memeleri, kolları, kalçaları baldırları, kızgın kerpetenle çekilerek, yaralarının üstüne, kaynar yağ, kaynar reçine ve kükürtle eritilen balmumu dökülerek işkenceyle idam edilmeye çalışılır. Bu işlemler sonucu hala ölemeyen Damiens'in bedeni parçalara ayırmak üzere 4 ata bağlanır, bu da yetmeyip at sayısı altıya çıkarılır, güçlülükle de olsa bedeninin çeşitli yerleri parçalara ayrılarak öldürülür.¹⁶³ Damiens'in ölümü, cezalandırmanın ayinsel bir tören içinde gerçekleştiğinin, iktidarların kendi güçlerini bedenler üzerinde temsili bir güce dönüştürdüklerinin göstergesiydi. Damiens'in azap içindeki ölümü bir iktidar savaşında, egemen iktidarın zaferi niteliğindedir.

Foucault'a göre bireyi halkın önünde teşhir eden, onu halk meydanında işkence yaparak, acı çektirerek, yavaş yavaş öldüren ceza yöntemi daha sonraları bedene dokunmadan direkt öldüren giyotin yöntemine bırakmıştı. Cezalandırma yönteminde daha sonraları örfi hukuk

¹⁶² FOUCAULT (2005B), A.g.e., s. 152.

¹⁶³ FOUCAULT (2006), A.g.e., s. 33–36.

kaldırılarak yerine modern hukuk sistemi getirilerek yeni bir ceza anlayışı benimsenmiştir. Buradaki cezalandırma yöntemi görünür nitelikte olmayıp acıdan incelmış ve gizli kapaklı bir şekilde yapılan cezalandırmaya dönüşür. Böylece cezanın törensel niteliği kaybolmuş, şenliksel havası bozulmuştur. Aslında Foucault'ya göre bu ceza yöntemi daha dikkate değerdir. Baskıcı, işkenceci iktidarın yerini rasyonel eğitsel bir iktidar anlayışı almıştır.

“Fiziki yapı üzerinde hemen etkili olmaktan uzaklaşan cezalar, acı çektirme sanatında belli ağırbaşlılık, daha incelmış, daha gizli kapaklı ve gözle görünür hallerinden uzaklaştırılmış bir acılar oyunu; daha derinlerdeki bir düzenlemeye yönelik olan bu durum daha fazla dikkat etmekte değil midir? Her ne olursa olsun, bir olgu açıkça ortadadır: Azap çektirilen, parçalan, organları kopartılan, yüzüne ve omzuna simgesel damga basılan, canlı veya ölü teşhir edilen, seyirlik unsur haline getirilen beden birkaç on yıl içinde ortadan yok olmuştur. Beden, ceza ile yıldırmanın ana hedefi olmaktan çıkmıştır.”¹⁶⁴

17. yüzyılın ortasından 18. yüzyılın ortasına kadar beden cezalandırmada merkezi bir yer tutardı. *“İnsanın bedeni ulaşılabılır yegane zenginliktir, ele geçirilebilen tek şeydir. Beden basitçe cezalandırabilir bedendir, çünkü uyrukların çoğunluğunun sahip olduğu tek şeydir. Beden, sık sık tek zenginliği temsil eder.”¹⁶⁵* Çünkü egemen gücün doğrudan ulaşabildiği ve kendi iktidarını doğrudan tescil edebildiği somut bir alana dönüşmektedir beden. Disiplinci iktidarın ortaya çıkışıyla beraber, cezalandırma sistemi değişmiş, iktidar işleyişi farklılaşmıştır.

Artık acı çektirmenin, işkencenin yerini hapisane, kapatma, zorla çalıştırma, kürek, sürgün, ikamet yasağı gibi fiziki cezalar almıştır. Bu fiziki cezalar beden aracılığıyla uygulanmaktadır. Burada beden hem araç hem de aracı durumdadır. Bireyin bedeni; kapatılarak, çalıştırılarak, kontrol altında tutularak, özgürlükten yoksun bırakılmaya çalışılmıştır. Artık bedene dokunma, ona uygulanan ceza, daha sistemli ve belli kurallar çerçevesinde gerçekleştirilmektedir. Ceza her ne kadar zaman içinde niteliği ve yöntemi değişmiş olsa da her zaman iktidarın bir tekniği olarak varlığını korumuştur. Modern çağa artık disiplinci iktidar damgasını vurmuştur. 18. yüzyıldan itibaren cezalandırma sistemi ile ilgili değişiklik; cezayı kurallara bağlama Foucault'nun tabiriyle inceltme, evrenselleştirme ile kendini göstermiştir. Etkinliğini artırmış, siyasi ve ekonomik maliyetini düşürmüş, yeni bir iktidar ekonomisini, yeni bir iktidar teknolojisini beraberinde getirmiştir.¹⁶⁶

¹⁶⁴ FOUCAULT (2006), A.g.e., s. 39.

¹⁶⁵ Judith REVEL, Michel Foucault Güncelliğin Bir Ontolojisi, Çev. Kemal Atakay, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 141.

¹⁶⁶ FOUCAULT (2006), A.g.e., s. 147.

Foucault'ya göre “cezalandırma teknikleri -ister azap çektirme ayini içinde bedeni ele geçirsinler, ister ruha hitap etsinler- bu siyasal bedenin tarihi içine yerleştirmektir. Cezalandırma uygulamalarını hukuki teorilerin sonucu olmaktan çok, siyasal anatominin bir bölümü olarak ele almaktır.”¹⁶⁷

Modern dönemle birlikte artık bedenin sadece cezalandırma değeri yok olur. Uygulanan işkence teknikleri, egemenin kendi iktidarını bedenler üzerinde kodladığı bir alan olmaktan uzaklaşır. Uygulanan işkence fikrinin yok olması egemen olan iktidarın daha insancıl ya da iyiliği savunduğu anlamına gelmez. İktidarın başka bir yol, başka bir işleyiş bulduğu anlamına gelir.¹⁶⁸

Cezalandırma artık ıslah edici bir şekilde kendini gösterip, uygulama noktası temsil olmayıp, bedendir, kişinin zamanı, gündelik hareketleri, faaliyetleri ve ruhudur. Cezalandırma, her suç manevi ya da fiziki olarak tedavi edilebilir görüşünden yola çıkılarak gerçekleşir. Artık baskı altında tutma ve azap çektirme yöntemi farklı bir yöne doğru kaymaktadır. Kullanılan araçlar doğrudan aletler olmayıp, baskı biçimleri uygulama ve tekrarlanan uygulama şemalarıdır. Saatler, zaman kullanımı, zorunlu hareketler, kurallara bağlı faaliyetler, tek başına düşüncelere dalmalar, ortak çalışma, sessizlik, işe özen gösterme, saygı gösterme artık ön plandadır. Foucault'ya göre ıslah tekniğinde oluşturulan, istenilen şey toplumsal sözleşmenin genel ilgi alanının içine alınmış olan hukuk öznesinden çok, boyun eğen özne, alışkanlıklar, kurallar, emirler etrafında ve üzerinde otoriteye tabi olmuş, iktidara boyun eğen bireydir.¹⁶⁹

Foucault'ya göre modern dönemde ortaya çıkan disiplinci iktidarın özellikleri şunlardır;¹⁷⁰

- Düzenleme, denetleme ve gözetim teknolojileri ile bütünleşti.
- Düşünce ve davranış biçimlerini beden üzerinde çalışan eğitim teknikleri aracılığıyla değiştirerek, sürekli olarak işlerdi.
- Yöneliminde ritüel olmaktan çok rasyoneldi.
- Hapishaneler, okullar ve askeri kışlalar gibi belirli kurumlarda yer alırdı.

¹⁶⁷ FOUCAULT (2006), A.g.e., s. 66.

¹⁶⁸ REVEL, A.g.e., s. 141.

¹⁶⁹ FOUCAULT (2006), A.g.e., s. 200-201.

¹⁷⁰ SMİTH, A.g.e., s. 172.

Bedenleri disiplin etmeye yönelik birçok yöntem ve araç eskiden beri zaten var olmuştur. Bunlar kimi zaman manastırlarda, ordularda, atölyelerde kendini göstermiştir. Fakat 17. ve 18. yüzyıllardan sonra bedeni disiplin etme anlayışı, genel egemenlik kurma formülleri haline gelmiştir. Foucault'ya göre bunlar kölecilikten farklıdır. Çünkü bedenin sahiplenildiği bir ilişki tarzından farklıdır, bedenin sahiplenildiği, mülkiyete konu olduğu bir ilişkiye dayanmamaktadır. Disiplin sabit, bütüncül, kitlesel iradesi, onun "kaptisi" biçiminde kurulan ev hizmetçiliğinden farklıdır. Aynı zamanda herkesin kendi bedeni üzerinde egemenliğini artırmak anlamına gelen çilekeşçilik ve manastır tipi disiplinlerden de farklıdır. "*Disiplinlerin tarihsel anı, yalnızca becerilerinin gelişmesini veya bağımlılığının ağırlaştırılmasını değil de, aynı zamanda onu aynı mekanizma içinde daha fazla getirdiği ölçüde daha fazla itaatkâr kılan (ve tersine) bir ilişkiyi oluşturmayı hedefleyen bir insan bedeni sanatının doğduğu andır.*"¹⁷¹ Bu süreç artık bedenin her hareketinin denetime tabi tutulduğu, manipüle edildiği bir baskı siyasetinin oluşturulduğu, iktidarın en önemli aracı olduğu süreçtir. Beden, onu yeniden kuran bir iktidar mekanizmasının içine girer. Bu iktidar mekaniği başkalarının bedenlerine yalnızca onların istenilen şeyleri yapmalarını göstermek değil, aynı zamanda istenildiği takdirde iş görmeleri için nasıl el konulabileceğini gösterir. Böylelikle itaatkâr, bağımlı, idmanlı bedenler yaratılmaktadır.

Modern iktidar anlayışı kendine uygulama alanı bulmak için birçok teknik birçok araç geliştirmiştir. İtaatkâr, bağımlı, idamlı bedenlerin yaratılmasının en etkileyici yöntemlerinden biri de gözetime dayanan bir iktidar tekniği ile bedenin yeniden üretimini sağlayan biopolitikaların geliştirilmesidir.

2.2.2.2. Panoptikon Beden ve Gözetim

Klasik sosyoloji içinde gözetim ile ilgili görüşler, Marx ve Weber'in düşüncelerinde karşımıza çıkar. "*Gözetime dayalı iktidar ilişkileri Marx için sınıf ilişkileri ekseninde fabrikalarda, Weber'e göre de bürokratik iş bölümleri üzerinden modern örgütlerde su yüzüne çıkar.*"¹⁷² Marx'a göre kapitalizmin gelişmesiyle birlikte üretim araçlarını elinde bulunduran kapitalist yöneticiler, yüksek ve verimli düzeyde mal üretebilmek için işçileri fabrikalarda kontrol ve disiplin altında tutmaya çalışmışlardır. O'Neill'e göre kapitalizmin gelişmesiyle üretimin fabrikalara kayması, fabrika sistemini ve disiplini daha açık hale getirdi.

¹⁷¹ FOUCAULT (2006), A.g.e., s. 210.

¹⁷² Uğur DOLGUN, "Çalışma Yaşamında Gözetim", <http://www.isguc.org/armaganlar/turanyazgan/20.pdf>, s. 532.

İşçilerin üretim araçlarının mülkiyetinden ayrı tutulmaları, sermayenin emek üzerindeki kontrolünü de arttırdı.¹⁷³ Bu durum sermayedarları tek tek işçilerin bedeni üzerinde de söz sahibi olmasını sağladı.

Max Weber ise, rasyonel örgüt modeli olarak gördüğü bürokratik yönetimlerin özelliklerinden birinin “*ayrıntılı kayıt ve dosyalama*”¹⁷⁴ olduğunu söyleyerek, bürokratik devlet düzeninin nasıl bireyin üzerinde bir gözetim mekanizması geliştirdiği üzerinde durur. Hastaneler, ordular, okullar, ekonomik örgütler, kiliseler, politik örgütler bu sistemin işlemesine, denetim mekanizmasının kurulmasına yardımcı olurlar.

Marx’dan Weber’e uzanan modern toplum ve gözetime dayalı iktidar biçimi hiç kuşkusuz Foucault’nun düşüncelerinde de yer alır. Daha önce belirtildiği gibi Weber’in disiplin toplumuna ilişkin çözümlenmeleri, Foucault’nun düşüncelerinin temelini oluşturmasında yardımcı olacaktı. Foucault’nun “*Panoptizm toplumu*” çözümlenmesi gözetime dayalı iktidar biçimini açıklayıcı niteliktedir.

Foucault, Bantham’ın Panoptikon hapisane mimarisinden etkilenerek bakışlara ve görmeye olanak veren tekniklerin nasıl kontrol aracına dönüştüğünü açıklamaya çalışır. Çünkü Panoptikon disiplin toplumuna geçişin iyi örneklerinden birisidir. Metaforik olarak kullandığı Panoptikon modelini modern gözetim tekniğine uyarlayan Foucault’ya göre, iktidarlar geliştirdikleri göz tekniği ile bireyleri ve onların bedenlerini kontrol altında tutar ve disipline eder. Bantham’ın Panoptikon Mimarisi şu ilkelere dayanmaktaydı;

“Çevrede halka halinde bir bina, merkezde bir kule; bu kulenin halkanın iç cephesine bakan geniş pencereleri vardır. Çevre bina hücrelere bölünmüştür; bunlardan her biri binanın tüm kalınlığını kat etmektedir. Bunların biri içeri bakan ve kuleninkilere karşı gelen, diğer de dışarı bakan ve ışığın hücreye girmesine olanak veren ikişer pencereleri vardır. Bu durumda merkezi kulede tek bir gözetmen ve her bir hücreye tek bir deli, bir hasta, bir mahkûm, bir işçi veya bir ilkokul çocuğu kapatmak yeterlidir. Geriden gelen ışık sayesinde, çevre binaların içindeki küçük silüetleri olduğu gibi kavramak mümkündür. Ne kadar kafes varsa, o kadar küçük tiyatro vardır, bu tiyatrolarda her oyuncu tek başınadır, tamamen bireyselleşmiştir ve sürekli olarak görülebilir durumdadır. Görülmeden gözetim altında tutmaya olanak veren düzenleme, sürekli görmeye ve hemen tanımaya olanak veren

¹⁷³ John O’NEİLL, “Disiplin Toplumu: Weber’den Foucault’ya”, Çev. Metin yıldırım, Doğu-Batı, Sayı: 43, Doğu-Batı Yayınları, Ankara, 2007, s. 239.

¹⁷⁴ Max WEBER, Sosyoloji Yazıları, Çev. Taha Parla, İstanbul, 1986, s. 193, Aktaran: Veysel BOZKURT, “Gözetim Toplumu ve İnternet”, <http://inet-tr.org.tr/inetconf5/tammetin/bozkurt-tam.doc>, s. 1.

mekânsal birimler oluşturmaktadır. Sonuç olarak, hücre ilkesi tersine döndürülmekte veya daha doğrusu onun üç işlevi –kapatmak, ışıktan yoksun bırakmak ve saklamak- ters yüz edilmektedir; bunlardan yalnızca birincisi korunmakta ve diğer ikisi kaldırılmaktadır. Tam ışık altında olma ve bir gözetmenin bakışı, aslında koruyucu olan karanlıktan daha fazla yakalayıcıdır.”¹⁷⁵

Foucault’ya göre görünürülük bir tuzaktır. Panoptikon’da mahkûm, görülmekte ama görememektedir. Bir bilginin nesnesidirler ancak bir iletişimin öznesi olamamaktadır. Panoptikon’un büyük etkisi de buradan kaynaklanmaktadır. Tutukluda iktidarın otomatik işleyişini sağlayan bilinçli ve sürekli bir görünebilirlik hali yaratılmaya çalışılmaktadır.¹⁷⁶ Mahkûm bir yandan bilinçli özneyken, öte yandan bilincin yol açtığı pasif özneye dönüşmektedir. Çünkü iktidarın her an kontrolünde yer alan ve bu bilinç ile kendini kontrol eden özneler artık pasifize olmuş öznelerdir. Bu açıdan bakıldığında Panoptikon modeli, iktidar teknolojisini meşru bir şekilde uygulayan ve oldukça etkili bir modeldir.

Modern gözetim tekniğinin önemli bir ilkesi de eskiden olduğu gibi egemen olan gücün kendi iktidarını doğrudan bireyin bedeni üzerinde tescillediği, törensel, ayinsel cezalandırma siteminden çok farklı olmasıdır. Yeni ortaya çıkan denetim tekniğinde iktidarın nerden ve kimin tarafından icra edildiğinin önemi yoktur, çünkü bu iktidar ne tek kişi, ne birey, ne de tek bir kurumdur. Çok geniş bir alanı içine alan farklı kesimleri içeren bir iktidar türüdür. Foucault’nun ifadesi ile;

“Panopticon çok farklı arzulardan hareketle, türdeş iktidar etkileri imal eden harika bir makinedir. Gerçek bir tabi olma durumu, hayali bir şekilden mekanik olarak doğmaktadır. Öylesine ki mahkûmu iyi davranmaya, deliyi sakın olmaya, işçiyi çalışmaya, okul çocuğunu özenli olmaya, hastayı tedaviye uymaya zorlamak için güç kullanmaya gerek kalmamaktadır.”¹⁷⁷

Bauman’a göre Panoptikon modeli iktidar asimetrisi üzerine oturtulmuştu. Tek taraflı bir gözetim mekanizması geliştirilerek, bir tarafta sadece gözetten, öte yandan ise sadece gözetleyen iki alt kesime bölünmüştü. Bu yeni bir buluş olmakla birlikte, her tür toplumda değişmez bir unsurdu.¹⁷⁸ Bauman’a göre Bentham’ın büyük tasarımı Panoptikon, “*simgesel olarak temsil ettiği kuramlar, gözetim asimetrisini toplumda “normal” iktidar teknolojisi*

¹⁷⁵ FOUCAULT (2006), A.g.e., s. 295–296.

¹⁷⁶ BOZKURT, A.g.m., s. 2.

¹⁷⁷ FOUCAULT (2006), A.g.e., s. 299.

¹⁷⁸ BAUMAN, A.g.e., s.59.

olarak geniş kapsamlı biçimde uygulayan ilk kurumlardır.”¹⁷⁹ Bu modelin zorunlu sonucu olarak direnme olmaksızın yani iktidara karşı koymaksızın bir izlenenler grubu oluştu. Düşünüre göre bu durum kurumlar içinde iktidarı bölmesinin yanı sıra, iki önemli sonuca neden oldu. Bunlardan ilki tek yönlü gözetim yeni bir denetim için uygun koşullar oluşturdu. Tek yönlü gözetimde, kişilerin davranışı biçimlendiriliyor, yaşam tarzları denetim altına alınıyor, istenen kalıba uyduruluyor, düzenli hale getiriliyordu. İradeleri göz ardı edilerek bedenlerinin hareketi üzerine tekrarlamalı bir ritim empoze ediliyordu. İkinci önemli sonucu ise gözetimin tek yönlülüğü, izlenenlerin toplumsal tanımını tek biçimli hale getirmesidir. Yani hepsi aynı kategoriye tabi tutularak gözetime maruz kalıyorlardı. Böylelikle tek yönlü davranışlar dayatılarak izlenenler aynı potada tek biçimli hale getirilmekteydi. Bauman buna aslında bir tür nesneleştirme işlemi de demektedir. Çünkü burada tek tek öznellikler yok edilip, onun yerine aynı evrensel davranışlarının dayatıldığı kalıplar yaratılmaktadır. Bu durum aynı zamanda ayrı bir uzmanlık eğitimini gerektiren bir iş haline gelmektedir. Bauman bu durumu şöyle ifade eder;

“Asimetrik gözetimin yarattığı görev, insan davranış örüntülerinin baştan aşağı yeniden şekillendirilmesinden daha az bir şey değildir; çok sayıdaki bireyin çeşitlilik gösteren eğilimlerine tekbiçimli bir bedensel ritmin dayatılması, bir dizi amaçla hareket eden bir özneler topluluğunu tekbiçimli bir nesnelere kategorisine dönüştürülmesidir. Bu sıradan bir görev değildir. Kaba güç kullanımından daha fazlasını gerektirmektedir. Uzmanlaşmış Know-how ve becerilerle donatılmış bir aktörü, bir insan davranışı mühendisini gerektirir. Asimetrik gözetim, yalnızca baskı uygulamada uzman kişiden çok “eğitimci” rolünü üretmeye eğilimlidir bu iki rolün ille de karşılıklı içinde olması gerekmez de).”¹⁸⁰

Modern dönemde artık iktidarların beraberinde iktidarı kullanacak uzman kişilere ihtiyaç duyması ve bunun için gerekli eğitime sahip olması, insan davranışları hakkında bilgi sahibi olması ve bunu nasıl kullanacağını bilmesi bilgi-iktidar ilişkisini beraberinde getirmektedir. *“İktidar bilgiye gereksinim duyar; bilgi iktidara meşruluk ve etkinlik kazandırır (bunların birbiriyle bağlantısız olması gerekmez. Bilgiye sahip olmak, iktidardır.”¹⁸¹* Bauman, Foucault ile benzer düşünceleri savunarak, gözetimin bireyleri pasif öznelere çevirdiğini, iktidarın nesnesine dönüştürdüğünü öne sürmekteydi. İnsanların her an bir gözetime tabi tutulduğu fikri, onların davranış örüntülerini değiştirip, kısıtlamasına neden olmakta ve davranışları tek biçime sokmaktadır. Bauman’ın deyişiyle özneler topluluğunu tek biçimli nesnelere

¹⁷⁹ BAUMAN, A.g.e., s. 60-61.

¹⁸⁰ A.g.e., s. 62.

¹⁸¹ A.g.e., s. 62.

topluluğuna dönüştürmektedir. Çeşitlilik gösteren davranış eğilimi yerine, tek biçimli bedensel ritim dayatılmaktadır.

Panoptikon yani gözetim tekniğine dayanan iktidar biçimi sadece hapisanede değil, okullarda, kışlalarda, hastanelerde yaygınca kullanılan iktidar biçimidir. *“insanlar bu sayede evrak dosyalarının fişleme ve sınıflandırma dizgelerinin nasıl kurulduğunu öğrendi. Sonraları, sırayı öğrenci ve hasta kümelerine sürekli uygulanan gözetleme aldı, belli bir tarihten sonra tüm bu yöntemler genişletilmeye başlandı.”*¹⁸² Bu genişleme işlemi kamusal mekânların gözetiminden özel alanda bedenlerin gözetimine kadar sıçradı. Artık sosyal yaşamın içine sızan ve belli baskı yaratan gözetleme, disiplin toplumunun önemli bir parçası haline geldi.

Gözetleme tekniği ile amaçlanan, hükümdarın uyguladığı baskıcı bir iktidar üretmek değil, her bireyin etkin performansa ulaşma çabasının doğal sonucu olarak uygulanabilmesini doğuran otomatik, genel, toplumsal bünyeye nüfuz eden, hafif ve hızlı bir gözetleme sisteminin yaratılmasıdır.¹⁸³

Sarup’a göre Panoptikon’un bütün egemenlik biçimlerinin örneği olması nedeniyle baskıcı bir mantığa geri döner. Özellikle modern hapisane dizgesi karşısında güçlü bir durum oluşturmasına karşın, Foucault onun yerine geçen hiçbir şey önermez. Foucault’ya göre, Panoptikon, kendisine herkesin yakalandığı ama hiç kimsenin bunu bilmediği bir makinedir. Öyleyse bu stratejinin kökeni nedir? Bütün bu taktikler nasıl ortaya çıkmıştır? Foucault bu soruların temelini çözümsüz bırakır.¹⁸⁴

2.2.2.3. Biyo- İktidar ve Biyo-Politika

Tarihsel süreç içinde beden ve iktidar ilişkisi şekil değiştirmiş, cezalandırıcı bir iktidardan, disiplinci, ıslah edici bir iktidara geçiş yaşanmıştır. İktidarın yönetme ve amacındaki değişiklikler devam ederek 18. yüzyılın ikinci yarısında da kendini başka bir iktidar türüne bırakmıştır. Foucault’ya göre 18. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan ve disiplinci olmayan bu iktidar türü, içine disiplinci iktidarı da katarak, onu dışta bırakmayarak ama onu kısmen değiştiren, dönüştüren, onun içine yerleşerek yeni bir iktidar teknolojisi oluşturmuştur. Bu

¹⁸² SARUP, A.g.e., s. 108.

¹⁸³ BERNAUER, A.g.e., s. 233.

¹⁸⁴ SARUP, A.g.e., s.108.

yeni iktidar tekniği, disiplinci iktidarı ortadan kaldırmayarak uygulama alanı bulmuştur. Foucault'ya göre ortaya çıkan bu yeni iktidar teknolojisi bedenle ilgilenen disiplinci iktidardan farklı olarak insanların yaşamlarına yani bir canlı varlık olan insanla ilgilenmektedir.¹⁸⁵ Disiplinci iktidar, insanların çoğunu yönetmeye çalışarak, onları gözetleyerek, eğiterek, cezalandırarak bireysel bedenlere dönüştürmeye çalışmaktadır. Ortaya çıkan yeni teknoloji ise insanların asal olarak bedenlerden ibaret olduğu için ilgilenmemekte, aksine doğum, ölüm, üretim, hastalık gibi yaşama özgü olan süreçlerle; insanların çokluğuyla ilgilenmektedir. Beden üzerinde uygulanan iktidar teknolojilerinde ilkin bireyselleştirme amacı güdülmüş, daha sonra ortaya çıkan yeni iktidar teknolojisi beden- insan yönünden çıkıp, tür-insan yönüne kaymıştır.¹⁸⁶ Ortaya çıkan yeni iktidar biçimi biyo- iktidardır.

Foucault'ya göre biyo-iktidar yaşama iki ana biçimde müdahale eder: İnsan bedenine bir makine olarak yaklaşan birinci biçimi “disiplinci” bir iktidardır. Foucault bunu “anatomi-politiği” olarak adlandırarak, insan bedenini disipline ettiğini, yeteneklerini geliştirdiğini, daha uysal ve verimli kıldığını, ekonomik denetim sistemleriyle bütünleştirdiğini söylemektedir. “*Nüfusun biyo-politiği*” olarak adlandırdığı ikinci biçim ise bedene bir doğal tür olarak yaklaşmakta, nüfusu düzenlemekte ve denetlemektedir.¹⁸⁷ Yani Biyo-iktidarlar bedenler üzerinden, tek tek bireylerin bedeni üzerinde etkili olur. Biyo-politika da liberalizmin ortaya çıkması ile beraber yine bedenler üzerinden ama tek tek bireylerin bedeni üzerinden değil; Foucault'nun ifadesi ile nüfusların bedeni üzerinde etkili olur.¹⁸⁸ Biyo-politika kapitalizmin gelişmesi için vazgeçilmez bir öge olmaktadır. Çünkü “*Bedenlerin denetimli bir biçimde üretim aygıtına sokulması ve nüfus olaylarının ekonomik süreçlere göre ayarlanması sağlanmıştır.*”¹⁸⁹

Biyo-politik iktidar doğumların ve ölümlerin orantısı, üreme oranı, yaşam kalitesi, nüfusun doğurganlığı gibi süreçlerle ilgilenmektedir. Aynı zamanda bu iktidar tipi, topluma ait belli kayıtları ve kurumları da (örn.; doğum oranları, kamu sağlığı, hastane sayısı, barınma, göç, vs.) en faydalı duruma getirmeyi amaçlar.¹⁹⁰ Böylelikle yaşamsal süreçlerin kalitesinin de iyileştirileceği ön görülür.

¹⁸⁵ FOUCAULT (2001), A.g.e., s. 248.

¹⁸⁶ A.g.e., s. 248.

¹⁸⁷ Ferda KESKİN, “Özne ve İktidar”, Michel Foucault, Seçme Yazılar-2, Ferda Keskin (Yay. Haz.), Çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2005, s. 16-17.

¹⁸⁸ REVEL, A.g.e., s. 145.

¹⁸⁹ Michel FOUCAULT, Cinselliğin Tarihi, Çev. Hülya Tufan, Afa Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1993, s. 144.

¹⁹⁰ Orhan TEKELİOĞLU, Michel Foucault ve Sosyolojisi, Bağlam Yayınevi, İstanbul, 1999, s. 152.

Biyo-politika disiplinci iktidardan farklı olarak birtakım işlevleri olan mekanizmalar kurmaktadır. Bu mekanizmalarda; öngörüler, istatistik tahminler, küresel önlemler, söz konusu olmaktadır.¹⁹¹ Bu küresel önlemlerle birlikte, artık hastalanma oranı değiştirilip düşürülmeye çalışılacak, doğum oranları kontrol altında tutulup düzenlenecek, yaşam süreleri uzatılacaktır. Böylelikle insan bedeninin her yönü düzenlenerek, kontrol altında tutularak, inşası mümkün hale getirilmektedir.

Biyo-iktidarda disiplinci iktidarda olduğu gibi beden üzerinde bir çalışmayla gerçekleştirilecek bireysel bir terbiye söz konusu değildir. Yani bir bireyin bedenine bağlanma amacı güdülmez. Bireyin bedenini ayrıntı düzeyinde ele almayı amaçlamaz, küresel mekanizmalarla, küresel denge, düzenlilik durumları elde edilebilecek biçimde hareket etmek, yani yaşamı insan türünün biyolojik süreçlerini ele almak, bunlar üzerinde bir disiplin değil bir ayarlama amaçlar.¹⁹² Artık eskiden olduğu gibi kişinin ölümü değil, yaşam hakkı sorgulanmaktadır. Hükümlerinin egemen olduğu dönemlerde; baskının, disiplinin kişinin yaşam hakkı üzerinde sürmesi ve kişinin bedeni üzerinde her türlü güç ve otoritenin uygulanması yerini, beden üzerinde yapılacak düzenlemelere ve bedenleri yeniden üretmeye bırakmıştır.

2.2.2.3.1. Biyo-Politika ve Nüfus

18. yüzyılda gelişen iktidar teknikleri, ekonomik ve siyasal bir sorun olarak nüfusla da ilgilenmiştir. Zenginlik nüfusu, işgücü nüfusu ya da çalışma kapasitesi, kendi öz artışıyla, kullanabildiği kaynaklar arasında dengede olan nüfus. Hükümetler sadece halkla değil ya da niceliksel bir nüfusla değil, doğum, ölüm, yaşam süreleri, doğurganlık, sağlık durumu, hastalıkların sıklığı beslenme ve konut gibi çok sayıda farklı değişken ve bu değişkenlerin yaşam kalitesi üzerindeki etkileri ile uğraşmışlardır.¹⁹³

Biyo-politikanın ilgilendiği konulardan biri de nüfusların sağlık-hastalık durumlarıdır. Bilindiği gibi tarih boyunca salgın hastalıklar yüzünden insanlar kitleler halinde yok olarak tarih sahnesinden silinmiştir. Örneğin Ortaçağ'da kolera, veba, sıtma gibi salgın hastalıklardan kitlesel ölümler yaşanmış, 14. yüzyıldan sonra başta İngiltere olmak üzere

¹⁹¹ FOUCAULT (2001), A.g.e., s. 251–252.

¹⁹² A.g.e., s. 252.

¹⁹³ FOUCAULT (1993), A.g.e., s. 31.

birçok Avrupa ülkesinde veba büyük bir nüfusu yok etmiştir.¹⁹⁴ Oysa sanayileşmiş topluma gelindiğinde bu tür bulaşıcı hastalıklar tıbbi bilginin yardımıyla yok edilmiş, kitlesel ölümlerin önüne geçilmiştir. Gelişen teknolojiler ölüm oranlarını azaltmış ve yeni bilgiler ve teknolojilerle farklı sorunların önüne geçilmeye başlanmıştır. Gelişen tıp teknolojileri, ölüm, doğum, hastalık gibi tüm süreçler üzerinde söz sahibi olmuştur. Çünkü iktidarlar için toplum sağlığı ve toplumsal bünyenin huzuru için bireyin sağlığı önemli bir etkindi.

Nüfusun biyo-politiğinde karşımıza çıkan bir diğer düzenleme ise doğum kontrol ile nüfusların denetimini sağlamaktır. Özellikle bu süreçte kadın bedeninin üreme kapasitesiyle ölçülmesi, iktidarların kadın bedeni üzerinden politikalar yürütmesine zemin sağlamıştır. Dolayısıyla doğum kontrol araçları kadın bedeni üzerinde uygulama alanı bularak, nüfusların ne zaman artacağı ne zaman azalacağı konusunda bir düzenleme yaratmıştır.

Nüfusun yeniden üretimi ve tek tek bedenlerin baskı altında tutulması aynı zamanda aile içi ilişkileri şekillendiren bir mekanizmayı da doğurmuştur. Ailevi denetim çıkarlarını koruyan bir cinsel doyumun düzene sokulması ya da bu doyumun geciktirilmesi gibi bir kültürün gelişmesine neden olmuştur. Turner'a göre nüfusun yeniden-üretimi Klasik Malthusçu çerçevede ele alınıp, kavramsallaştırılabilir. Malthus'a göre bütün insan nüfusu, evrensel gereksinimin (beslenmek ve cinsel doyum sağlamak) egemenliği altındadır. Bu iki dürtü birbiri ile çelişki içindedir. Bunun nedeni ise yeniden üretim-kapasitesinin her zaman besin üretme kapasitesine ağır basmasıdır. Bu durumun doğal sonucu olarak insan toplumlarının, nüfus üzerinde belirli önleyici tedbirlere ihtiyacı vardır. Bu önleyici tedbirler olumlu ve olumsuz olmak üzere iki farklı nitelikte olabilmektedir. Bu önleyici tedbirler olumsuz (eşcinsellik ya da düşük) ya da olumlu (geciktirilmiş evlilik gibi arzuyu denetim altına alacak çeşitli ahlâki araçlar) olabilir. İnsan toplumları bu tedbirlerden herhangi birine uymadıkları takdirde, insan nüfusu doğal şiddetli açlık ve salgın hastalıkların denetimi altına girecektir.¹⁹⁵ Malthusçu yaklaşımda olduğu gibi nüfusun biyo-politiğinde cinselliğin kontrolü önemli bir yer tutar. Malthusçu yaklaşımda eşcinsellik ve mastürbasyon, ahlaki değerlere özellikle de Hıristiyan öğretiye tersti. Bu yüzden birinci tedbir hem dini açıdan, hem de evliliğin huzuru ve evlilik içindeki mutluluk açısından önerilmemekteydi. Bununla birlikte

¹⁹⁴ GIDDENS A.g.e., s. 132.

¹⁹⁵ Emily MARTİN, *The Women in the Body*, Milton Keynes, Open University Press, 1989, Aktaran: TURNER, A.g.e., s.101.

Malthus doğum kontrolünü de önermiyordu. Onun önerisi, geç yaşta evlenme, kendini sınırlayan bir ahlak, öz disiplin ve mantıktı.¹⁹⁶

Nüfusun biyo-politiğinde cinsellik önemli bir düzenleme aracıdır. Çünkü cinselliğin kontrol altında tutulması demek, nüfusun hem niceliksel hem de niteliksel olarak kontrol altında tutulması demektir. Hem nüfusların düzenlenmesi hem de toplumsal ahlakın sağlanmasında iktidarlar için cinsellik önemli bir söyleme dönüşmektedir

2.2.2.3.2. Biyo-Politika ve Cinsellik

Cinsellik Freud için, “*her şeyden önce, bir üreme içgüdüsü, dolayısıyla da karşıt iki cinsten insanın karşılaşma arayışıdır.*”¹⁹⁷ Freud’un cinsellik tanımı her şeyden önce biyolojik bir temele dayanır. İnsanın en önemli dürtülerinden birisidir.

Foucault’ya göre cinsellik “*ne doğal bir özellik ne de insan hayatına ait bir olgudur. Cinsellik, kurgulanmış bir deneyim kategorisidir ve biyolojik değil tarihsel ve kültürel kökenlere sahiptir.*”¹⁹⁸ Foucault’nun cinsellik tanımı söylem-kültür ve iktidar ilişkisinden bağımsız değildir. Cinselliğin anlamı, tanımı, düzenlenmesi, kültürel inşalara dayanır.

Foucault cinselliği farklı dönemlere ayırarak, her dönemin cinsellik anlayışının farklı olduğunu söyleyerek, cinselliğe farklı özellikler atfeder. Bu düşüncesi ile cinselliğin bir iktidar aracı olduğunu kanıtlamaya çalışmaktadır.¹⁹⁹ Çünkü her dönemin kendine özgü bir cinsellik anlayışı olmuş ve bu anlayış çerçevesinde cinselliğe yüklenen anlamlar da değişmiştir. Kimi dönemde işlevsel anlamlar yüklenmiş, kimi dönemde ise ahlaki değerler çerçevesinde tanımlanmıştır.

Foucault’ya göre Batı’nın cinsellik bilimi, diğer uygarlıklardan örneğin Çin, Japonya, Hindistan ve Roma İmparatorluğu’ndaki erotizm sanatından farklıdır. Erotizm sanatı hazzı çoğaltma üzerine kuruluyken, Batı’nın cinsellik bilimi cinselliğin utandırıcı hakikatini açığa çıkarmaya odaklanmış, bunu keşfetmenin anahtarı olarak da itiraf etmeye başvuran özel bir

¹⁹⁶ Yaşar ÇABUKLU, Toplumsalın Sınırında Beden, Kanat Kitap, İstanbul, 2004, s. 50.

¹⁹⁷ CANPOLAT, A.g.m., s. 122.

¹⁹⁸ Tamsin SPARGO, Foucault ve Kaçıklık Kuramı, Çev. Kaan H. Ökten, Everest Yayınları, İstanbul, 2000, s.

11.

¹⁹⁹ CANPOLAT, A.g.m., s. 123.

yöntem izlemiştir.²⁰⁰ Nitekim Foucault “Cinselliğin Tarihi”nin birinci cildinde bu itiraf tekniğine yer verir. Cinsellik günahlar içinde en önemli günah sayılırken, günah çıkarmada da ilk sırada yer alır. Çünkü günah çıkarmada, bedene yönelik değerlendirmelere fazlaca önem verilmektedir. Cinselliğin görünümleri, bağıntıları, etkileri en ince ayrıntılarına kadar izlenerek, kontrol altında tutulmaktadır. Pastoral iktidar tarafından uygulanan yöntem, itiraf tekniğine dayanarak, cinselliği ve bedeni kontrol altında tutmayı amaçlamaktadır. Kişinin yaşadığı cinsel deneyim kadar, kurguladığı deneyim de itiraf tekniğinde önemli bir yere sahiptir.

Foucault’ya göre “*geleneksel günah çıkartmanın gerektirdiği gibi cinsellik yasalarına aykırı davranışları itiraf etme zorunluluğu değil, zevklere ilişkin her şeyi, ruh ve bedenden geçerek cinsellikle yakından kurduğu sayısız doyum ve düşünceyi kendi kendine başkasına olabildiğince sık söyleme çabası, bu nerdeyse sınırsız çabadır.*”²⁰¹ Kişi sadece yaşadıklarını ya da isteklerini söylemekle kalmaz aynı zaman da bunu söyleme dönüştürür.

Cinsellikle ilgili düzenlemeler ve kısıtlamalar, beden her türlü günahın kaynağı olarak görülmesinden ileri gelir. Hıristiyanlık düşüncesinin cinselliğe yüklediği anlam, hazzın çok ötesinde işlevseldir. Çünkü Hıristiyanlık cinselliği, çocuk sahibi olmaya neden olan, işlevsel bir eylem olarak görmektedir.

Cinsel zevki bir günah aracı olarak görme eğilimi, meşru bir evlilik içinde çocuk yapma ve cinsel ilişkiyi sadece evlilik içinde gerçekleştirme düşüncesi, Hıristiyanlıktan önce de Roma İmparatorluğu döneminde de var olan bir düşünceydi. “*O dönemde bir erkeğin evlenmesi karısını kendine saklaması, çocuk sahibi olmak için onla sevişmesi, cinsel arzusunun zorbalığından mümkün olduğunca kurtulması, daha Hıristiyanlığın ortaya çıkışından önce Roma İmparatorluğu yurttaşlarının, sakinlerinin benimsediği bir şeydi.*”²⁰² Böylelikle cinsellikle ilgili söylemlerin ve eylemlerin bastırılmasının tarihi Hıristiyanlıktan çok önceye dayanmaktadır. Ahlaki yasaların, cinsellik ile ilgili düzenlemelerin kaynağı Roma İmparatorluğu’na kadar uzanmaktadır.

Cinselliğin bastırılması yoğun olarak 17. yüzyıldan başlayıp Viktoryan çağında doruk noktasına ulaşmaktadır. Aydınlanma çağı ile birlikte cinselliğin yargılanmasından ziyade

²⁰⁰ SPARGO, A.g.e., s. 14.

²⁰¹ FOUCAULT (1993), A.g.e., s. 26.

²⁰² FOUCAULT (2005B), A.g.e., s. 234.

denetimi, idare edilmesi söz konusu olmaktadır. Bu dönemle birlikte cinselliğe sahip somutlaşmış bireyler üzerinde odaklanmış yeni idari rejimler gelişmeye ve günah çıkarmaya yönelik çok çeşitli laik teknikler kullanılmaya başlandı. Cinselliğe ilişkin hâkim olan kavrayış ve anlayış; eşcinsellik ve heteroseksüelite başta olmak üzere tüm inanışlar bu bağlam içinde dile getirilmeye başlandı.²⁰³ Günah çıkarmanın yerine geçen modern kurumlar, cinselliğe, insan bedenine ilişkin her türlü norm ve düzenlemeyi yapmaktaydı. Artık kilisenin ve papazın yerini hastaneler, doktorlar, psikologlar, pedagoglar, adli kurumlar almaktaydı.

Aydınlanma çağından önce, var olan kilise yasalarında ve pastoral Hristiyan yasalarında, medeni kanunun merkezinde evlilik ilişkileri ve bunların düzenlemeleri yer almaktaydı. Aydınlanma çağı ile birlikte cinsellikle ilgili temel ilgi alanları da değişti. Tek eşli çiftlerin mahremiyeti artarken, daha önceden göz ardı edilen alanlar ilgi odağı haline gelmeye başladı.²⁰⁴ Bu alanlardan birincisi, kadın bedenine ilginin artması ve kadın bedeninin histerileştirilmesidir. Histerileştirme doğrultusunda kadın bedeni “*cinsellikle doyduğu varsayılıyor*”, bu yüzden patolojik bir vaka olarak tıbbi açıdan incelenmeye değer görülüyordu. Aynı zamanda kadınların, ailedeki üremenin merkezinde yer almaları, yani düzenli doğurganlığı sağlamak zorunda olduğu düşüncesi, toplumsal bünyenin analizi için hayati önem taşımaktaydı. Bu dönemde önemli olan alanlardan ikincisi ise çocuk cinselliğinin ilgi odağı haline gelmesiydi. Tüm çocukların cinsel bir etkinliği olduğunun ya da olabileceğinden yola çıkılarak, “*çocuklar hem cinselliğinin ötesinde, hem de bilfiil içinde olarak tehlikeli bir paylaşım çizgisi üzerinde yer alan ve işin başındaki cinsel varlıklar*” olarak tanımlanmaktaydı. Bu yüzden toplum içinde gerek aileler, eğitmenler, doktorlar ve pedagoglar çocuk cinselliğini sorumluluk altına almayı bir görev bilmişti. Özellikle bu durum çocuk masturbasyonunda kendini göstermektedir. Üçüncü önemli alan ise üreme davranışının toplumsallaştırılmasıydı. Çiftler toplumsal üretkenlik için sorumlu durumdaydılar. Çiftlerin doğurganlığı gerek ekonomik gerek siyasi düzenlemelerle ya artırılmaya ya da azaltılmaya çalışılmıştır. Son olarak önemli hale gelen bir diğer alan ise, sapkın hazların psikiyatrinin konusu olmasıydı. Böylelikle sapkın olarak adlandırılan içgüdüsel eğilimler ve davranışlar tedavi edilmeye çalışılmıştı. Böylelikle 19. yüzyılın cinsellik anlayışında dört önemli nokta ortaya çıkar: “*Histerik kadın, masturbasyon yapan çocuk, Malthus’çu çift ve sapkın yetişkin*” di.²⁰⁵

²⁰³ SPARGO, A.g.e., s. 16.

²⁰⁴ BERNEAUER, A.g.e., s. 24.

²⁰⁵ FOUCAULT (1993), A.g.e., s. 110-111.

Kadının bedeninin histerikleştirilmesi demek, kadın bedeninin fiziksel ve psikolojik semptomlar toplamına indirgemek demektir. Histeri, kadın hasatlığı olarak kurgulanmış, erkeklerde de görüldüğü halde inkârına girişilmişti. Bu yüzden doktorların histerik kadın bedenini hizaya getirme çabası akıl hastanelerinde histeri hastalarının yaptığı şovları düzenleyen ünlü Charcot'tan sonra da devam etmiştir.²⁰⁶

Çocuk mastürbasyonu ile ilgili alan, ilk olarak erkek çocuklarla ilgilenmiştir. Çocuk mastürbasyonu ile ilgili düzenlemeler özellikle erkek liseleri, okullar vb. gibi yerlerde uygulanıyordu. Daha sonra çocuk yetiştirme, emzirme, vb. ile bağlantılı sorunlarla kadın cinselliği, tıbbi-toplumsal önem kazanmaya başlamasından itibaren, kadın mastürbasyonu da gündemi işgal etmeye başladı. 19. yüzyıl ise kadın mastürbasyonu sorunun gündeme geldiği yüzyıl olmuştur. Bu yüzyılın sonunda mastürbasyonu engellemeye yönelik genç kızlara büyük cerrahi operasyonlar uygulanır ve ciddi işkencelerden geçirilir. Bunların en önemlisi klitoris kızgın demirlerle dağlanmasıdır. Çok yaygın olmasa bile sık uygulanan bir yöntem idi.²⁰⁷

Böylelikle aydınlanma çağından bu yana cinsellik biyo-iktidarın nesnesi haline gelmiştir. 17. yüzyıldan başlayarak yoğun bir cinsellik söylemi oluşturulmuş, cinsellik kamusal bir sorun haline dönüşmüştür. Cinsellikle ilgili söylemlerin artması, iktidarın kendine uygulama alanı yaratmasından ileri gelir. Artık cinsellikle ilgili yapılacak her düzenleme, nüfusları ve toplumsal ilişkileri yeniden üretecek, işgücünün sürekliliğini sağlayacaktır. Kısacası cinselliğin kontrolü yaşamın kontrolü olacaktır. Bu yüzden Foucault'nun ifadesi ile cinsellik *“tarihsel bir düzenlemeye verilecek addır.”*

“Cinsellik tarihsel tertibata verilecek addır: Üzerinde güç işlere girişilecek hasıraltındaki bir gerçeklik değil, bedenlerin uyarılmasının, hazlarının yoğunlaştırılmasının, söyleme kışkırtmanın, bilgilerin oluşumunun, denetim ve direnmelerin güçlenmesinin birkaç önemli bilme ve iktidar stratejisine göre birbirine eklendiği geniş yüzey şebekesidir.”²⁰⁸

Beden iktidarın nesnesidir. Çünkü bedeni kuşatan iktidarlar, onun üretim gücünün farkındadırlar ve onu siyasi bir araca çevirirler. İktidarlar cinsellik ve nüfus dolayısıyla bedenlerin yeniden üretimi arasındaki ilişkinin de farkındalar.

²⁰⁶ ÇABUKLU, Bedenin Farklı Halleri, Kanat Kitap, İstanbul, 2006, s. 6–8.

²⁰⁷ FOUCAULT (2005A), A.g.e., s. 145.

²⁰⁸ FOUCAULT (1993), A.g.e., s. 111.

“...çok kesin olarak bedenin bireysel disiplinleri ile nüfusların düzenlenmesi arasındaki eklem noktasına yerleşmiştir. Cinsellikten yola çıkarak bireylerin gözetlenmesi sağlanabilir ve on sekizinci yüzyılda, özellikle ortaokullarda yeniyetmelerin cinselliğinin niçin tıbbi, ahlaki, nerdeyse birinci dereceden önemli siyasi bir sorun haline geldiği anlaşılır; çünkü bu cinsellik denetimi dolayısıyla –ve bahanesiyle-öğrenciler, yeniyetmeler, yaşamları boyunca, her an, uykudayken bile gözetlenebilirler. Demek ki cinsellik, bir “disipline etme” aracı haline gelecektir. Sözümlü ettiğim bu anatomi –siyasetin temel unsurlarından biri haline gelecektir; diğer yandan nüfusun üremesini sağlayan cinselliktir, doğum oranı ile ölüm oranı arasındaki ilişkiyi cinsellikle, bir cinsellik siyasetiyle değiştirebiliriz; her halükarda, cinsellik siyaseti on dokuzuncu yüzyılda çok önem kazanacak olan tüm bu yaşam siyasetinin içine dâhil olacaktır. Cinsellik anatomi-siyaset ile biyo-siyaset arasındaki birleşme noktasındadır, disiplinlerin ve düzenlemelerin kavşağındadır ve bu işlevinden dolayı on dokuzuncu yüzyıl sonunda toplumu bir üretim makinesi haline getirmek için birincil önemdeki siyasi bir parça haline gelmiştir.”²⁰⁹

Kısacası cinselliğin tarihinde, beden çok farklı şekillerde karşımıza çıkmaktadır. Bir yandan gelenekler ve kanunlar tarafından kuşatılmış bir beden varken, öte yandan aykırı cinsel eylemlerin aracı, dolayısıyla dine, ahlaka ve topluma karşı suçların gerçekleştiği bir beden söz konusudur. Bedenin gelenekler ve kanunlar tarafından kuşatılması, onun üreme işlevinin disiplin altına alınmasını ve yönlendirilmesini beraberinde getirmektedir. Bedenin kuşatılması sırasında hem toplumsal hem dini nedenlerden dolayı cinsellik kontrol altında tutulur.²¹⁰ Böylelikle cinselliği ve dolayısıyla bedeni, baskı altında tutan, kontrol eden çok farklı iktidar araçları karşımıza çıkar: Din, ahlak, gelenekler, kanunlar vb... Bu çerçevede biyo-iktidarlar kendine meşru bir zemin yaratarak bedenler ve dolayısıyla cinsellik üzerinde işler.

2.2.2.4. Tüketim Toplumu ve Bedenin Denetimi

Tüketim toplumunda beden merkezi bir yer tutar. Bedenin önemi tüketimin dayatıldığı bir nesne olmasından ileri gelir. Bedeni tüketim toplumu içinde tartışırken, iktidar ve güç ilişkileri bağlamında tartışmak gerekir. Çünkü iktidarlar, özellikle piyasayı yönlendiren mekanizmalar, bedene yön vererek onu şekillendirir.

²⁰⁹ FOUCAULT (2005B), A.g.e., s. 153.

²¹⁰ Sara F. MATTHEWS-GRİECON, “Eski Rejim Döneminde Avrupa’da Beden ve Cinsellik” Bedenin Tarihi–1, Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine, Georges Vigarello (Edt.), Çev. Saadet Özen, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2008, s. 139.

Bedenin tüketim kültürü için merkezi bir yer işgal etmesinde modern düşünce anlayışının payı büyüktür. Modernizmde beden, üzerinde her türlü faaliyetin yürütüleceği bir proje olarak görülmektedir. Tüketim kültürü içinde de beden bir proje, bir taslak olarak ele alınarak yeniden yapılandırmaya çalışılmaktadır. *“Yeniden yapılandırılan beden, çeşitli arzuların isteklerin ve hazların kendini rahatça ifade edebileceği bir bedendir.”*²¹¹

Düşünce tarihi boyunca oluşturulan karşıtlıklar, tüketim kültürü içinde yaratılan bedensel imgelerle karşımıza çıkmaktadır. Güzel beden ile çirkin beden, sağlıklı ile sağlıksız, iyi giyimli ile kötü giyimli, temiz ile pasaklı, kaslı ile göbekli arasında kurulan karşıtlık ilişkisi kurallar ile sapmalar doğrultusunda gerçekleşen toplumsal ilişkilerdir. Böylelikle ilişkiler ağı içinde en fazla gücünü, olanaklarını, kurallarını bedende doğallaştırmayı hedefleyen siyasal ilişkiler ön plana çıkmaktadır.²¹² Tüketim kültürü içinde bedene ilişkin oluşturulan söylemler, politik bir özellik taşır, bunlar iktidarın oluşturduğu söylemlerdir. *“Sağlığın anlamları bedensel değil toplumsaldır, güzelliğin anlamları estetik değil siyasaldır: Sağlık ya da güzellik de aynı ölçüde sosyo-politiktirler, bundan dolayı da toplumsal iktidarı uygulamaya yönelik söylemlerdir.”*²¹³

Tüketim ve popüler kültürü içinde en çok güzel, sağlıklı, ince beden temaları işlenerek, bedenler güzellik ideali etrafında şekillendirilir. Diyetler bu şekillendirme işlemine yardımcı olur ve toplumsal bir denetim aracı olarak Ortaçağ'da uygulanan diyetlerin yerine geçer. İnce beden bu kültürde gençlik, aktivite ve sağlığın sembolü haline gelir. İncelik, bedenin toplumsal olarak eğitim, diyet ve disiplinle inşa edildiği bir toplumda bir güzellik normu haline gelmiştir. İlk yüzyıllardaki manastır uygulamaları iç beden düzenine sokulmasına yani ruhun denetimine ilişkin iken, tüketim toplumundaki uygulamalar benliğin tenselliğinin yokluğuyla artırıldığı ve sergilendiği beden yüzeylerinde bir disipline işaret eder. Şişman olmak denetimden uzak olmak ve bir tüketici çileciliğinden yoksun olmak demektir.²¹⁴ İnsanlara empoze edilmeye çalışılan bedensel normlar aslında biyo-iktidarların nüfusla ilgili politikalarını oluşturur. Çünkü her geçen gün şişmanlıkla ilgili artan söylemler, yani şişmanlıkla hastalık arasında kurulan ilişkiler bedenlerin denetimini tartışmaya açmıştır.

²¹¹ Aylin NAZLI, “Bir Tüketim Nesnesi Olarak Beden: Tüketim Kültürü içinde Kadın Bedeni”, Global Çağda Feminizm ve Kimlik Uluslar arası Paneli, Ege Üniversitesi Sosyoloji Bölümü, İzmir, 23 Kasım 2005.

²¹² FİSKE, A.g.e., s. 115.

²¹³ A.g.e., s. 115.

²¹⁴ TURNER, A.g.e., s. 25.

Bedene dayatılan çeşitli formlar, çeşitli güzellik idealleri günümüzdeki gibi olmasa da yeryüzünde her zaman var olmuştur. Fakat günümüzde özellikle güzellik, her türlü var olmanın anlamı, amacı haline gelmiştir. Roland Kobald'a göre değişmeyen bir gerçek vardır ki o da; güzellik idealinin modern dönemin icadı olmadığı, eskiden beri var olduğudur. Düşünüre göre güzellik ideali her zaman ve her yerde vardı. Bütün çağlar kendine has güzellik ideali taşımaktaydı. Eski Mısır'da alımlı, ince uzun kadın bedeni değere takdir iken, Barock Avrupa'sında ise şişman, kalın insanlar toplumca güzel kabul edilmekteydi. Günümüzde ise güzellik idealini değiştiren yön veren araçlar vardır. Bunlar televizyon, internet, gazeteler, kitle iletişim araçlarıdır.²¹⁵ Kobald'a göre günümüzde güzel olmak genç, seksi, ince, uzun ve başarılı olmak demektir.²¹⁶ Dolayısıyla günümüzde başta medya olmak üzere kitle iletişim araçları ve tüketimi körükleyen piyasa aracılığıyla çeşitli bedensel formlar ve güzellik idealleri pompalanmakta, bu idealler ise ideolojik bir öge gibi yaşamımıza nüfuz etmekte, bedenimizi şekillendirmektedir. Bocoock'a göre Modern ve postmodern kapitalizmde bir insan kendiliğinden "cazip bir kadın" veya "yakışıklı bir erkek" olmaz. İnsanlar, kendi kimliklerini yaratmalarına yardımcı olacağını düşündükleri malları tüketerek, olmayı arzu ettikleri varlık gibi olmaya ve kendileriyle ilgili bu imajı, bu kimliği sürdürmeye çalışırlar.²¹⁷

Günümüzün güzellik anlayışını tüketim kültürü içinde değerlendiren Baudrillard'a göre güzellik; zayıf, ince gibi kavramalarla açıklanır olmuştur. Düşünüre göre; *"tüketim toplumlarında güzellik incelikten ayrılamaz. Güzellik, sadece ince ve narin olabilir. Hatta güzellik aynı anda hem etin yadsınması hem de modanın yüceltilmesi olan modellerin ve mankenlerin profilinde sıska ve etsiz olacaktır. Güzellik ve inceliğin hiçbir doğal yanı yoktur. Yağ ve şişmanlık başka yerlerde ve çağlarda güzel sayılmıştır."*²¹⁸ Günümüz tüketim kültürü içinde sosyal ve psikolojik baskı yaratılarak "şişmanlar" zayıflamaya, "çirkinler" sürekli bakıma zorlanmaktadır. Bordo'ya göre bir insanın fiziksel görüntüsüne dikkat etmesi ve bedenine sürekli bakım uygulaması önemli bir ahlaki sorun haline gelmiştir. Dinç incelik, bakım ve uygun bir biçimde kaslı bir beden kendini kontrol ve irade gücünü temsil ederken, aşırı kilo ve vücudu yaşlandırmak utanç verici ve iğrenç olarak görülmektedir.²¹⁹

²¹⁵ Roland KOBALD, "Schönes, Allzuschönes: Beautycheck der Schönheitsgesellschaft"

<http://www.mbrpoints.com/blog/2007/06/22/schones-allzuschones-beautycheck-der-schonheitsgesellschaft-by-roland-kobald/>

²¹⁶ Roland KOBALD, "Zur Philosophie der Schönheit im 21. Jahrhundert, oder die Ökonomie des Impressionsmanagement", http://www.sicetnon.org/content/phil/oekonomie_der_schoenheit.pdf

²¹⁷ BOCOOCK, A.g.e., s. 206, s. 74.

²¹⁸ BAUDRILLARD, A.g.e., s. 180.

²¹⁹ Elina HAAVÍO, Semi PURHONEN, "Slimness and Self-Rated Sexual Attractiveness: Comparisons of Men and Women in Two Cultures", Journal of Sex Research, 2001, <http://www.findarticles.com>, Aktaran: Gürsel Yaktıl OĞUZ, "Bir Güzellik Miti Olarak İncelik ve Kadınlarla İlgili Beden İmgesinin Televizyonda Sunumu", Selçuk İletişim Dergisi, Cilt: 45, Sayı: 95, 2005, s. 32.

Günümüz toplumlarında popüler ve tüketim kültürünün pompaladığı güzellik idealinden gerek kadınlar gerekse erkekler nasibini almaktadır. Fakat kadın bedeni en çok tüketilen, en çok tüketime sevk edilen bedendir. Baudrillard bu durumu şöyle ifade etmektedir; “*Güzellik kadın için mutlak, dinsel bir buyruğa dönüştü. Güzel olmak ne doğa vergisi ne de ahlaki niteliklere bir ektir. Ruhlarına olduğu gibi yüzlerine ve hatlarına özen gösterenlerin temel, buyrukçu niteliğidir. Güzel olmak iş düzeyindeki başarı gibi, beden düzeyinde seçilmiş olma göstergesidir.*”²²⁰

Tüketim kültürü içinde yönlendirici bir rol üstelenen kitle iletişim araçları bedensel formlar hakkında söz sahibi olmaktadır. Görsel iletişim araçları moda, perhiz, güzellik, görünüş, bedensel duruşlar ve “uygun” davranışlar hakkında sürekli bilgi yayarak, kadınları daha fazla tüketmeye teşvik etmekte ve belirli bir beden olarak sunulmaktadır. Bedenle ilgili bilincin yeniden yoğrulmasıyla birlikte, güzelliğin yanı sıra sağlık ve diyeteye karşı açığa çıkan ilgi, kadın kimliğinin önemli bir parçası haline gelmiş ideal beden imajının karmaşıklıkları (uzun bacaklar, kalkık burunlar gibi fiziksel görünüşü de kapsayacak şekilde) tüketim mallarına dayalı söylemler sürekli olarak inşa edilmiştir.²²¹

Tüketim kültürü içinde bedene yüklenen anlamlar, dayatılan formlar iktidarın meşruluğunu sağlama çabasıyla ilgilidir. Kendi bedeni üzerinde söz sahibi olmayan ve tek biçimli özneler yaratılmaya çalışılmaktadır. Özellikle Foucault’nun Panoptizm toplumunda belirttiği gibi kişilerin tek tek öznellikleri yok olmakta, bedenleri biçimlendirilmekte, biçimlenmektedir.

²²⁰ BAUDRILLARD, A.g.e., s. 168.

²²¹ Cengiz YANIKLAR, Tüketim Sosyolojisi, Birey Yayınları, İstanbul, 2006, s. 125.

III. BÖLÜM

TOPLUMSAL CİNSİYET ve İKTİDARIN KADIN BEDENİ ÜZERİNDEN KODLANMASI

3.1.“Toplumsal Cinsiyet” ve “Cinsiyet”

Kadının doğasına, cinsiyetine ilişkin pek çok açıklama, pek çok tartışma mevcuttur. Özellikle toplumsal cinsiyet kavramı feminist yazın için önemli bir kavramdır. Bu kavramın önemi erkek-kadın arasındaki ilişkiden, kadına kültürel olarak yüklenen anlamdan ve cinsiyetin bir toplumsal pratik olarak nasıl kurulduğundan ileri gelir. Toplumsal cinsiyetin üzerinde durulmasını önemli kılan bir diğer etken ise, bedenselliği tekrar düşünmemizi sağlamasıdır. Kadının sahip olduğu biyolojik özellikler, kültürel olarak inşa edilmiş ve bu inşa sürecinde çeşitli anlamlar yüklenmiş bir beden yaratır. Böylelikle kadın bedenine olumsuz anlamlar yüklenerek, eşitsiz bir ilişkinin temelleri atılır. Bu süreçte kadın bedeni, iktidarın güç, savaş alanına dönüşür.

Kadın bedenine, yüklenen çeşitli anlamları analiz etmek için “toplumsal cinsiyet” ve “cinsiyet” kavramlarına dikkat çekmek gerekir. Toplumsal cinsiyet (gender), kadın ve erkekler için toplumsal olarak oluşturulmuş roller ve öğrenilmiş davranış ve beklentilere işaret etmek için kullanılan bir kavramdır.²²² Cinsiyet (sex) ise kadın ve erkeğin biyolojik farklılıklarını ifade eder. Bu sözcük Latincedeki Sexus’dan türetilmiştir ve Segment’in (bölüm, parça) kökü sec, seco ile ilgilidir. Gramatik olarak sözcük eril ya da dişil sözcükleriyle birlikte kullanılmak zorundadır.²²³ Cinsiyet kavramı kısacası kişinin kadın ya da erkek olarak gösterdiği genetik, fizyolojik ve biyolojik özellikleri göstermek için kullanılır. Simone de Beauvoir “toplumsal cinsiyet”in “cinsiyet”ten farklılığını “*The Second Sex*” adlı çalışmasında “*kadın olarak doğulmaz, kadın olunur*” diyerek özetleyip, kadın ve erkek arasındaki fiziksel farklılıkların ancak toplumsal düzlemde anlam kazandığını ifade etmektedir. Düşünürü göre Kadın ve erkek arasındaki farklılıklar, biyolojik özelliklerle

²²² Yıldız ECEVİT, “Toplumsal Cinsiyetle Yoksulluk İlişkisi Nasıl Kurulabilir? Bu İlişki Nasıl Çalışılabilir?”, C. Ü. Tıp Fakültesi Dergisi Özel Eki, Sayı: 25 (4), 2003, s. 83.

²²³ İvan İLLİCH, Gender, Çev. Ahmet Fethi, Ayraç Yayınevi, Ankara, 1996, s. 26.

açıklanabilir ama belirlenemez.²²⁴ Toplumsal cinsiyet bir yandan kadınlık kimliğini inşa ederken öte yandan da erkeklik kimliğini de inşa eder. Kadınlık nasıl bir toplumda biyolojik cinsiyetin ötesinde çok farklı anlamları ifade etmekse, erkeklik de aynı düzlemde belirli anlamlar taşır. “*Erkeklik, bir biyolojik cinsiyet olarak erkeğin nasıl düşünüp, duyup, davranacağını belirleyen, ondan salt erkek olduğu için beklenen rolleri tutum alışları içeren pratikler toplamıdır.*”²²⁵ Atay’a göre erkeklik kadın kimliğinden farklı olarak, bir iktidar pratiği olarak kurumsallaşır ve bu kurumsallaşma sürecinde “kadınlık” iktidarın nesnesine dönüşür.

Connell “dişilik” ve “erkeklik” gibi ayrımların tamamıyla üreme sisteminde ortaya çıkan biyolojik kategoriler olduğunu belirtmektedir. Bu biyolojik kategoriler sadece insanlarda değil aynı zamanda, hayvanlar ve bitki türlerinin birçoğunda gözlenmektedir.

*“İnsanlar, hayvan ve bitki türlerinin büyük bir bölümü ile aynı ayrımı paylaşırlar. Cinselliğe dayanmayan, yani eşeysiz üreme, daha basit yaşam biçimlerinin özelliği olmakla birlikte mantarlar, deniz yosunları ve parazitlere kadar değişen, görece karmaşık yaşam biçimlerinde de görülmektedir. Çilek ve orkide gibi daha karmaşık bazı türler ise hem eşeyli hem de eşeysiz üreme özelliği gösterir. Ama genellikle diğerlerine kıyasla daha gelişkin olan türler cinsel yolla ürerler. Öyle görünüyor ki üremede cinsiyet temelinde karşılaştırılan işbölümü, yaşamın evrimi açısından temel bir özelliktir.”*²²⁶

Connell’e göre üreme ikiliğinin gündelik yaşamda toplumsal cinsiyet ve cinselliğin mutlak temeli olduğu kabul ediliyor. Bütün kültürler için bunun doğru olduğu söylenmese de, Batı kültüründe toplumsal cinsiyet ilişkilerinin biyolojik bir temele dayandırılarak açıklanması yaygın bir gelenektir. Bu biyolojik temelli açıklamalar kadın ve erkeğin doğasının birbirinden farklı olduğu savına dayanan cinsel politikalarda da kendini gösterir. Bu biyolojizmin ağırlığı psikanalitik ve feminist açıklamalarda kendini göstermektedir.

Kadınlık ve erkeklik gibi biyolojik kategorileri yani bedene ait biyolojik özellikleri bütün toplumsal ilişkilerin temeli olarak görmek yanlıştır. Connell’e göre toplumsal pratik ve biyoloji arasında güçlü bir bağ olduğu yadsınmaz bir gerçektir. Fakat bu bağın niteliği doğal farklılık teorisyenlerinin savunduğundan farklıdır.

²²⁴ Maggie HUMM, Feminist Edebiyat Eleştirisi, Say Yayınları, İstanbul, 2002, s. 66.

²²⁵ Tayfun ATAY, “Erkeklik, En Çok Erkeği Ezer”, Toplum ve Bilim, Erkeklik Sayısı, Sayı: 104, Birikim Yayınları, İstanbul, 2004, s. 14.

²²⁶ CONNELL, A.g.e., s. 72.

Judith Butler ise toplumsal cinsiyetin kadını tanımlamada önemli bir unsur olduğunu savunarak, toplumsal cinsiyetin dışında bir cinsiyet kavramı olmadığını, yalnız toplumsal cinsiyet olduğunu öne sürmektedir. Butler, ‘kadın’ kategorisini feminist kuramcılar için temel bir sorun olarak belirler. Kadın olmak farklı kültürlerde farklı anlamlara gelir.²²⁷ Butler’e göre cinsiyet inşa edilmiş ve varlığımıza işlenmiş bir kurgudur. “*Cinsiyetli olmak bir dizi toplumsal düzenlemeye tabi olmaktır. Bu düzenlemeleri yöneten yasa hem insanın cinsiyetini, toplumsal cinsiyetini ve hazlarını biçimlendiren bir ilke gibi hem de kişinin kendisini yorumlamasının ilkesi gibi işler.*”²²⁸

Foucault da cinsiyet kavramını iktidar ilişkilerine göre tanımlar. Ona göre cinsiyet, yapay ve kurgusal olanı bir arada taşır. Bedenlerimiz söylem ve iktidar ilişkileri bağlamında cinsiyetli bedenlere dönüşür.²²⁹ Bu düşünce cinsiyetin verili bir özellik olmadığı yapay bir kategori olarak sunulduğunu savunur. Bedenlerimizin cinsiyetli bedenlere dönüşmesi, biyolojik özelliklerin çok ötesinde söylem tarafından belirlenen özelliklerden kaynaklanmaktadır.

“Toplumsal cinsiyet” ve “cinsiyete” ilişkin çok sayıda tanımlama yapmak, farklı görüş ve düşünceler etrafında tartışma yürütmek mümkündür. Bedenlerin yeniden kurgulanmasıyla cinsiyetli bedenlere dönüşmesi, tarih boyunca bir takım sorun ve karşıtlıkları beraberinde getirmiştir. Dişilik ve erillik gibi iki farklı kategori yaratılması, doğa ve kültür arasında kalmış bir bedeni yaratmıştır.

3.2. Doğa ve Kültür Arasında Kalmış Bir Beden: Kadın Bedeni

Kadının cinsiyetine ilişkin tarih boyunca çeşitli anlamlar üretilip, çeşitli kurgular geliştirilmiştir. Bu anlamların izlerine gerek mitolojik öykülerde gerekse ünlü filozofların düşüncelerinde rastlamak mümkün. Bilim tarihi birçok düşünür tarafından erkek egemenliğinin tarihi olarak adlandırılmaktadır. Kadın bedenine çeşitli formlar biçilerek üzerinde erkeğin iktidarı pekiştirilmektedir. Erkek bedeni kendiliğinden tüm olumlu özellikleri taşırken, kadın bedeni ise üzerinde her türlü tartışmanın yürütüleceği, her türlü

²²⁷ Süheyla Kırcı SCHROEDER, Popüler Feminizm, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2007, s. 72.

²²⁸ Zeynep DİREK, “Judith Butler: Toplumsal Cinsiyet ve Bedenin Maddeleşmesi”, Cinsiyetli Olmak, Zeynep Direk (Edt.), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007, s. 74.

²²⁹ A.g.m., s. 71.

ayrımcılığın pekiştirileceği bir alan olarak görülmektedir. Çünkü erkeğin egemenlik alanının akıl olmasıyla ilişkili olarak, erkek bedeni “kendiliğinden olumlu bir niteliğe sahip, “nötr” bir beden olarak kurulmaktadır. Kadın bedeni ise erkek bedenine oranla toplumsal cinsiyetin ayrımcı damgasını daha çok taşımakta ve bir “nesne olarak,” “kusurları” daha çok göze batmaktadır!”²³⁰

Tarih boyunca çeşitli karşıtlıklar üzerinde kurulan düşünce tarihi aynı zamanda erkek/kadın karşıtlığıyla da uğraşmıştır. Doğa/toplum ayırımına paralel olarak kadın doğayla eş tutulup, doğaya yüklenen anlamlar kadın bedenine de yüklenmiştir. Doğa bilinmeyi, tehlikeyi temsil ederken, kadın bedeni de aynı ölçüde gizemi, gizli gücü temsil etmiştir. Bir yönüyle kadın bedeni gizemi, derinliği temsil ederken, öte yandan üretkenliğiyle de bereketi temsil etmektedir. “Kadın topraktır, denizdir, erkek olmayan olarak tanımlanan kadın, düşüncede, sanatta bir metafor haline gelir. Örneğin Nietzsche’ye göre kadın, ele geçirilmeyen hakikattir.”²³¹

Kadın bedenine, kadınlığa yüklenen anlamların tarihçesini yapmak oldukça güç olmakla beraber örnekleri mitolojiye kadar götürülebilir. “Popüler mitolojide akıl ve zihin eril, öznellik ve duygular kadına ait birer özelliği.”²³² Bu tür ayrımlar kadın ve erkek arasındaki katı nesnellik- öznellik ayırımını beraberinde getirirken, kadının bedenini de nesnellüğün erkine bırakmaktadır. Bu erke bırakma işlemi aydınlanma felsefe geleneğinde de kendini göstermektedir. Aydınlanmanın kartezyen yapısı akıl ile beden arasında köklü ayrıma giderken, erkek ve kadın bedenine ilişkin de bir ayrıma gitmektedir. Erkek bedeni akılla, kadın bedeni ise doğayla özdeşleştirilmiştir.

İrigaraya’a göre yüzyıllardan beri değerli olduğu düşünülenler hep eril cinsten, değersiz olduğu düşünülenlerse dişil cinsten olagelmıştır. Örneğin güneş, *le soleil*, erildir; ay, *la lune*, dişil. Güneş yaşam kaynağı olarak tasarlanırken; ay ise belirsiz, anlamca uğursuz bir şey olarak görülmüştür.²³³

Kadınlığın belirsizlikle ve uğursuzlukla eş tutulması Eski Yunan düşüncesinde de kendini göstermektedir. Eski Yunan’da erkeklik, etkin belirlenmiş formula, kadınlık da edilgen

²³⁰ Yaşar ÇABUKLU, *Bedenin Farklı Halleri*, Kanat Kitap, İstanbul, 2006, s. 55.

²³¹ Meltem AHISKA, “Yoksa Kadınlar Var mı?”, *Defter*, Sayı: 21, Yıl:7, Metis Yayınları, İstanbul, 1994, s. 33.

²³² Eveleyn Fox KELLER, *Toplumsal Cinsiyet ve Bilim*, Çev. Ferit Burak Aydar, Metis Yayınları, İstanbul, 2007, s. 31.

²³³ Raouln MORTLEY, *Fransız Düşünürleriyle Söyleşiler*, Çev. Hamdi Bravo, İmge Kitabevi, Ankara, 2000, s. 95.

belirlenmemiş maddeyle tanımlanır. Bu anlayış Yunanlıların üremeye ilişkin düşüncesiyle daha da pekişir. Bu düşünceye göre baba, temel üretici ve üreme gücünün temelidir. Anne ise belirlenmemiş ve sadece belirlenmiş olan babanın gücünü kabullenen, onun ürünü olan şeyi, besleyendir.²³⁴ Bu düşünceyle erkek asıl doğurganlığın ve üretkenliğin kaynağı olarak gösterilmektedir. Kadın bedeni belirsizlikle eş tutulup, kadınlık erkeğin gücü ve iktidarı üzerinde tanımlanmaktadır. Benzer fikri Platon ve Aristo da benimseyerek kadın ve erkek bedeninin birbirinden farklı olduğu ve bu farkın doğal eşitsizliği beraberinde getirdiğini söylemektedirler.

Platon bilgi kuramı ışığında form ve madde tartışmalarına yer verir. Düşünürü göre bilgi, bilinebilir form ile bilinmez madde arasında gözlenen ilişkiyi taklit eden ilişkiyi içerir. Dünya sadece form bakımından rasyoneldir. *“Madde kasten rasyonel-olmayanın, düzensiz ve rastlantısal olanın hüküm sürdüğü alana indirgenirken forma rasyonel, bilen zihinle olan mütekabiliyet ilişkisinin korunmasıyla ulaşılır.”*²³⁵ Böylelikle Batı düşünce tarihi boyunca süren form ve madde tartışmalarının temeli atılmış, form ve madde arasındaki ayrım erkek ve kadın bedeni arasındaki ayrıma indirgenmiş olur. Kadın bedeni maddeye, erkeğin forma tekabül ettiği düşüncesi ve bu tekabülde forma tanınan üstünlük, Aristo'nun görüşlerinde daha da belirginleşmiştir.

Aristo'ya göre kadın ve erkek bedeni birbirinden farklıdır. Kadın bedeni maddeye erkek bedeni ise forma karşılık gelir. Forma tekabül eden erkek, kendi formunu kadına dayatır. Her türlü güç ve iktidarın sahibi olan erkek kadının hem bedenini, hem ruhunu yönetir. Çünkü Aristo'ya göre yönetim becerisine doğuştan sahip olan erkek, karısını bir devlet adamı gibi, çocuklarını da bir kral gibi yönetir. Her ne kadar devlet yönetiminde yönetilen ve yönetenin yer değiştirmesi söz konusu olsa da, erkek ile kadın arasındaki yöneten-yönetilen ilişkisi süreklidir. Aristo'ya göre *“bir erkeğin huyu ve cesareti bir kadınınkinden farklıdır. Eğer bir erkek cesur bir kadından daha cesur değilse korkak olduğu kabul edilir. Erkeğin ev idaresi kadınınkinden farklıdır; erkeğin görevi getirmek, kadının ki korumaktır.”*²³⁶ Aristoteles'de maddenin edilgen ve bilinmez kılınması, onun üzerinde egemen erkek söylemini pekiştirmesine yol açar.

²³⁴ LLOYD, A.g.e., s. 24.

²³⁵ A.g.e., s. 25.

²³⁶ ARİSTOTELES, “Farklı Alanlar”, Siyasal Düşünce, Micheal Rosen, Jonathan Wolf (Edt.), Çev. Sevda Çalışkan, Hamit Çalışkan, Dost Kitabevi, Ankara, 2006, s. 58–59.

Aristotelesçi yaklaşımın etkisini Descartes'in düşüncelerinde de görmek mümkündür. Descartes'in bedenle akli birbirinden ayırarak akli egemen konuma getirmesi, erkeğin akılla, kültürle, kadının ise doğayla, bedenle özdeşleştirilmesini beraberinde getirdi. Bu düşünce de erkeği, akıl sahibi olarak kadından üstün görmektedir.²³⁷

Bacon'da madde ve form tartışmasına katılarak, madde ve form ilişkisine farklı bir açılım getirir. Yunan düşüncesinde hâkim olan kadının simgesel olarak irrasyonel şeylere ait olduğu, belirsiz, bilinmez ve bilgiyi geliştirirken uzak durulması gereken bir şey olduğu düşüncesi, Bacon'da yerini, bilinebilir kadını doğa anlayışına bırakır. Bacon bu düşüncesi ile form ve maddeyi birleştirir. Kadın doğayla eş tutulup, bilinebilir doğa, kadını bir şey olarak sunulur. Böylelikle bilimin görevi; kadının bedeni üzerinden erkek iktidarını kurmak olarak belirlenmiştir.²³⁸ Nitekim bu düşünce her ne kadar form ile madde arasında kesin bir ayırım yapmaktan ziyade onları birleştirip, onlar arasındaki ilişkiye vurgu yapmaya çalışsa da, maddenin üstünlüğünü pekiştirmekten öteye gidememiştir. Bir başka ifade ile keşfedilen bir bedeni yani kadını, bu bedeni keşfeden bir akli yani erkeği yaratmıştır.

Rousseau da kadının cinsiyeti dışında erkekten farkı yoktur diyerek cinsiyeti farklı bir boyutta tartışmaya açıyordu. Düşünürü göre iki cinsin bedensel işlevleri aynıdır, organları, gereksinimleri, melekeleri aynıdır. İki cinsin bedenini makineye benzeten Rousseau'ya göre makinenin parçaları da görüntüleri de aynıdır. Fakat işin içine cinsiyet girdiği sürece iki cins birbirinden farklıdır. Anatomi uzmanı olmayan sıradan insanlar bile bu farklılığı gözleyebilir. Bu iki cins incelendiğinde çok sayıda benzerlik ve farklılığı görmek mümkündür. Rousseau'ya göre bu farklılıklar ve benzerlikler ahlak anlayışını da etkilemektedir.²³⁹ Bunun en önemli kanıtı bir cinsiyetin diğerinden daha üstün olduğu ya da ikisinin birbirine eşit olduğu tartışmasıdır. Oysa düşünürü göre bu tartışmalar oldukça yersizdir. Bunu şöyle açıklar; *"kusursuz bir erkek ve kusursuz bir kadının akıllarındaki benzerlik yüzlerindeki benzerlikten daha fazla olmamalıdır; kusursuzluk bundan ne azını ne de çoğunu kaldırır."*²⁴⁰ İki cins arasında bu noktada dengesizlik olmamalıdır. Çünkü iki cins birbirine ne kadar çok benzerse, kendisinin daha az kusursuz olduğu düşüncesi egemen olur.

²³⁷ Yaşar ÇABUKLU, *Uzam ve Kötülük*, Everest Yayınları, İstanbul, 2006, s. 42

²³⁸ LLOYD, A.g.e., s. 32-33

²³⁹ Jean- Jacques ROUSSEAU, "Cinsiyetlerin Benzerlikleri ve Benzemezlikleri", *Siyasal Düşünce*, Micheal Rosen, Jonathan Wolf (Edt.), Çev. Sevdâ Çalışkan, Hamit Çalışkan, Dost Kitabevi, Ankara, 2006, s. 59-60.

²⁴⁰ A.g.m., s. 60.

Rousseau'ya göre iki cins birleştğinde her iki cins de ortak hedefe, fakat farklı şekillerde katkıda bulunurlar. Bu kadın ve erkek arasındaki ahlaki farklılığı yaratır. Erkek güçlü ve etken olmalı kadın ise ona boyun eğen ama biraz karşı koyan, pasif olmalıdır. Bu ilişki kabul edilirse, kadının erkeğe hoş görünmek için yaratıldığı düşüncesi hâkim olur. Düşünüre göre erkeğin çekiciliği gücünde yatar ve bu ikili arasındaki ilişki doğanın kanunudur. Bu kanun doğrultusunda kadın erkeği mutlu etmek ve çekici olmak için elinden geleni yapmalıdır. Bu düşüncede kadın bedeni, erkeğin arzularının ve gücünün ifade edildiği bir alan olarak karşımıza çıkar. Bu beden çekiciliğini yitirmeyen ve gerektiğinde iffetini koruyan bir beden olmalıdır.

“Eğer kadın erkeğe boyun eğmek ve onu mutlu etmek için yaratılmışsa kendini erkek için çekici kılmalı ve onu öfkelenmemelidir; kadının gücü çekiciliğindedir ve çekiciliğiyle erkeği gücünü keşfetmeye ve kullanmaya zorlamalıdır. Bu gücü ortaya çıkarmanın en önemli yolu, karşı koyarak güç kullanmayı gerekli kılmaktır. Böylelikle gurur arzuların yardımına koşar ve her ikisi de diğerinin zarafetiyle mutlu olur. Bu, saldırının ve savunmanın, bir cinsin yürekliliğinin, diğerinin çekingenliğinin, hatta doğanın güçlü cinsi fethetmesi için zayıf cinse verdiği utanç ve iffet silahlarının kaynağıdır ...”²⁴¹

Wollstonecraft'a göre kadınlar bedenlerini erkek için çekici hale getirmeye zorlanmışlardır. Çünkü kadının söz sahibi olmadığı erkeğin güç ve iktidar sahibi olduğu dünyada kadının ancak ihtiraslarla, kurnazlıkla erkeği yola getirebileceği düşünülmektedir. Çünkü *“hak yoksa görev de yoktur”*.²⁴²

Rousseau'ya göre yüce varlık erkeğe sınırsız arzu ve bu arzuyu denetleyecek güç vermiş, yani arzularını denetleyecek akıl vermiştir. Kadına da sınırsız arzu vermiş fakat bunu denetleyecek güç olarak da iffeti vermiştir. Düşünüre göre tanrı aslında ikisinin de arzularını kontrol edebilecekleri gücü vermiştir. Bu güç doğru kullanıldığı takdirde ikisi de mutlu olacaktır. Fakat bu güç dengesi her zaman orantılı kurulmamaktadır. Kadının cinsiyetine yüklenen anlamlar eşitsiz, dengesiz bir güç ilişkisini beraberinde getirmektedir. Erkek her zaman güçlü, erk sahibi, kadın ise bu erk altında yaşamaya mahkûm olan biri olarak algılanmıştır.

Rousseau günümüz toplumlarında kadın bedenine yüklenen anlamların öngörüsünü yapmaktaydı adeta. Günümüz tüketim toplumunda kadın bedeni arzuların doyulmaz alanı haline

²⁴¹ ROUSSEAU, A.g.m., s. 61.

²⁴² Mary WOLLSTONECRAFT, “Kadın Hakları”, Siyasal Düşünce, Micheal Rosen, Jonathan Wolf (Edt.), Çev. Sevda Çalışkan, Hamit Çalışkan, Dost Kitabevi, Ankara, 2006, s. 63.

getirilmekte, adeta bir meta gibi tüketilmektedir. Kadın bedeni erkeğin sınırsız arzu ve isteklerine cevap verecek bir nesneye dönüşürken, “...güzelliğinin anahtarını elinde tutan, her zaman için belirleyici, zaman zaman da röntgenleyici olan erkek bakışından”²⁴³ kaçamamıştır.

Ataerkil düşünce yapısının en derin izlerini taşıyan Aristo’dan, günümüze kadının yazgısı değişmemiştir. Kadının kaderi erkeğin tahakkümü altında varlığını sürdürmek olmuştur. Cinsiyetler arası eşitsiz ilişki ve egemen iktidar, kadın –erkek bedenini farklı tanımlayıp, farklı kurgular. Kadının bedeninin kontrol edilmesi, düzenlenmesi gerekliliği egemen iktidarlar tarafından kabul görür. Çünkü erkeğin bedenine göre şehvetle dolu kadın bedeni, kontrol altında tutulmalı, nüfusun düzenlenmesi için doğurganlığı da denetlenmeliydi. Böylelikle Batı düşünce tarihi içinde kadın ve erkeğe ilişkin oluşturulan karşıtlıklar, metaforik bir zeminden sıyrılıp, kadın bedeni üzerinde oluşturulacak tahakkümde önemli bir yer tutacaktır. Çünkü Batı düşüncesinde yer alan form ve madde ilişkisi ...”erkeğin kadınla olan ilişkisinden çok, efendinin köleyle olan ilişkisidir.”²⁴⁴

Cinsiyet farklılığını ve bedenin nasıl cinsiyetli bedenlere dönüştüğünü açıklamaya çalışan Psikanalitik yaklaşım da erkek iktidarına meşru bir zemin hazırlamıştır. Kadının cinsiyetine ilişkin yaklaşım ve tutumların, “psikanalizin gelişmesiyle birlikte, kadınsallık karanlık psikolojik düzeyinde ele alınmış, Freud kadını “Kara kıta” olarak tanımlamıştır.”²⁴⁵ Kadın bedeni kara kıtaydı, histerikti ve penisi olmadığı için hasetlik çekiyordu, bu bir eksiklikti, kendi arzusu olmayan, sadece erkeğin arzusunu uyandıran pasif bir nesneydi.²⁴⁶

3.3. Kadın Bedeni ve Psikanaliz

Kadın ve erkek bedenin birbirinden farklı olduğu ve bu farkın beraberinde doğal bir eşitsiz ilişkiyi getirdiği kabul görmüş düşünceydi. Aristo’yla başlayan bu tartışma, Aristo’dan sonra da devam etmiş, psikanalitik kuramlara da taşınmıştır. Freud ve onun kuramının savunucuları kadın bedenini eksiklikle tanımlayıp, babanın yasasını, onun iktidarını meşrulaştırma çabasına girmiştir. Kadını penis eksikliği ve penise duyulan arzu üzerinden tanımlayan Freud, babanın

²⁴³ Sylvette GIET, Özgürleşin! Bu Bir Emirdir, Kadın ve Erkek Dergilerinde Beden, Çev. İdil Engindeniz, Dharma yayınları, İstanbul, 2006, s. 83.

²⁴⁴ LLOYD, A.g.e., s. 26.

²⁴⁵ ÇABUKLU (2006A), A.g.e., s. 13.

²⁴⁶ ÇABUKLU (2004), A.g.e., s. 112.

yasasını evrensel bir yasa olarak sunmuş, kadın bedenini eşitsiz bir iktidar ilişkisine tabi kılmıştır. Dolayısıyla psikanalitik kuram bize sadece basit bir cinsiyet kuramı sunmakla kalmaz, aynı zamanda kadın üzerinde kodlanan meşru bir iktidarı da sunar.

3.3.1. Freud “Kadının Eksikliği” ve Babanın İktidarı

Psikanalizin kurucusu olan Freud, birey ve bireyin gelişim sürecini ele alırken çeşitli kavramalara ve gelişim süreçlerine başvurur. Bireyin oluşum sürecini etkileyen önemli etkenlerden biri olarak bilinçdışı görür. Birey bir yandan bilinçdışı süreçlerinin bir sonucu olarak oluşurken, öte yandan çeşitli gelişim süreçlerinden geçerek, cinsiyetli bir hal alır. Cinsiyet farklılığı bu şekilde psikanaliz tarafından kurulur. Cinsiyet farklılığının nasıl kurulduğunu anlamak için Freud’un gelişim kuramına göz atmakta yarar vardır.

Freud çocukta ki gelişim evrelerini *oral*, *anal*, *fallus* diye üç ayırırken en çok *fallus* (*penis*) evresine dikkat çeker. *Oral* dönemde cinsel bakımdan duyarlı bölge ağızdır, libido ağız yoluyla tatmin edilir. Çocuk beslenme ihtiyacını emme eylemiyle gerçekleştirirken, cinsel bakımdan bu eylemden haz alır. *Anal* evrede ise çocuk dışkılama eyleminden haz alarak, cinsel tatmin sağlamaya çalışır. Gelişim evresinin üçüncüsü olan *fallus* evresi daha sonraki cinsel ve sosyal yaşamın belirleyicisi olur. Bu evre Oedipus Kompleksinin de başlangıcı olacaktır. *Fallus* evresinde cinsel bakımdan duyarlı bölge artık genital bölgedir. Bu evrenin başlamasıyla erken çocuk cinselliği doruk noktasına ulaşarak yıkılmaya doğru yaklaşır. Freud’a göre oğlan ve kızların, yaşam serüvenleri bundan böyle birbirinden ayrı yol izler. İki cinsin cinsellik merakı onları, keşfetme duygusuna yöneltir. İki taraf da, *penisin* herkeste var olması gerektiği varsayımlarından yola koyulur ve libidonal duyguları karşı cinsten ebeveynlere yönelir.

Erkek çocukları *fallus* evresinde cinsel organlarıyla oynayarak, annelerinin üzerinde gerçekleştirebilecekleri bir cinsel eylem düşleyerek anneyi arzular, sonunda iğdiş korkusu ve kızlarda bir penis bulunmadığını öğrenmenin ortak etkisiyle yaşamalarının en büyük travmasına uğrarlar. İlgili travma da bütün sonuçlarıyla uyuklama döneminin başlangıcını oluşturur. Çünkü annesine duyduğu cinsel arzular nedeniyle babası tarafından cezalandırılacağı, penisinin kesilip alınacağı kaygısını taşır. Hadım edilme korkusu onu anneye duyduğu arzudan uzaklaştırır. Freud bunu Oedipus Kompleksi olarak adlandırmaktadır. Freud’a göre kız çocukları ise oğlanlar gibi penisinin olduğunu düşünerek

onlar gibi davranır. Fakat oğlanlar gibi davranmak için boşuna çaba harcadıktan sonra bir penisten yoksun olduklarını anlarlar, daha yerinde bir deyişle klitorislerinin yol açtığı bir aşağılık duygusunu yaşarlar. Bu duygu, karakter oluşumlarında kalıcı izler bırakır; oğlanlarla rekabet konusunda uğradıkları bu ilk düş kırıklığından sonra çoğu zaman cinsel yaşamdan ilk kez doğrudan yüz çevirdikleri görülür. Freud'a göre *oral*, *anal*, ve *fallus* evresi bir birinden bağımsız bir şekilde gelişmez. Bu üç evrenin her biri öncekine gelip eklenir.²⁴⁷

Freud için kız ve erkek çocukların gelişimi başlangıçta aynı iken, *penis* evresine geçişle bu süreç değişmektedir. Çünkü bu evre cinsiyet farklılığının belirginleştiği ve oluştuğu evredir. Bu evrede ortaya çıkacak olan Oedipus Kompleksi ise kadın ve erkeğin yaşamında kalıcı izler bırakır. Freud'a göre, kız çocukları için *fallus* evresinden çıkmak o kadar kolay değildir. Çünkü kızlar, bir *penise* sahip oldukları için, daha baştan beri oğlanları kıskanır ve bütün ruhsal gelişimleri *penis* kıskançlığının damgasını taşır. Kendi cinsel organlarına yönelik aşağılayıcı tavır, daha sonra bütün kişiliğine yansyarak sosyal hayatını şekillendirir. Kızlar da *penis* evresinde oğlanlar gibi elleriyle cinsel organlarını uyararak kendilerine haz sağlamaya çalışsalar da, duydukları haz bir doyum niteliği taşımaktan uzak kalır; bunun sonucunda, zaten kendilerinde var olan aşağılık duygusunun güçlenerek körelmiş bir *penis* gözüyle baktıkları cinsel organlarından kalkarak bütün kişiliklerine yayıldığı görülür ve cinsellikten büsbütün yüz çevirirler.²⁴⁸ *Fallus* evresinde erkeklerde görülen Oedipus Kompleksi yani anneye duyulan ilgi ve arzu, kadınlarda da babaya karşı duyulan ilgi şeklinde kendini gösterir. Bu dönemde kız çocukları babalarını cinsel olarak arzulayarak, annelerinin yerine geçmeye çalışmaktadır. Freud bir adım ileri giderek kız çocuklarının babalarından bir çocuk sahibi olmayı arzuladıklarını söyler. Erkeklerde iğdiş edilme korkusu Oedipus Kompleksine son verirken, kızlarda ise *penis* yoksunluğunun etkisi onları Oedipus Kompleksinin kucığına sürükler. Oedipus Kompleksinin kız çocuklarına verdiği zarar Freud'a göre o kadar büyük değildir. Onları ilerde kendilerine koca seçerken babalarının özelliklerini göz önünde tutmaya ve kocalarının otoritesini seve seve kabullenmeye götürür.

Kızlardaki penis eksikliği anne- kız ilişkisinin de dönüm noktasıdır. Pre-oedipal dönemde her iki cins için sevgi nesnesi olan anne, şimdi kızlar için farklı bir yere sahip olur. Çünkü klitorisini erkeğin *penisiyle* kıyaslayan ve aşağılık duygusuna kapılan kız çocukları, bu durumdan annelerini sorumlu tutmaktadır. Önceleri tek sevgi objesi anneleri iken, kendisini

²⁴⁷ Sigmund FREUD, Beş Konferans ve Psikanalize Toplu Bakış, Çev. Kamuran Şipal, Cem Yayınları, İstanbul 1996, s. 85- 88.

²⁴⁸ A.g.e., s. 141.

eksik dünyaya getirdiğini düşünerek öfkeye kapılır. Annesinin de bir *penise* sahip olmadığını öğrenince bu öfke durumu kızgınlığa dönüşür. Bu öfke ve kızgınlık durumları iki tarafın ilişkisini derinden sarsar. İşte bu noktada babasının ona bir *penis* sağlayacağını ya da *penis* eksikliğini giderecek bir çocuk vereceğini düşleyerek babaya yönelir.²⁴⁹ Erkek çocuğu için sevgi nesnesi anne olarak kalmaya devam ederken, kız çocukları için baba sevgi nesnesine dönüşmüş olur. Çünkü eksikliğini babasıyla gidermeye çalışır. Babasının kendisinde “eksik” olan penisi tamamlayacağını düşünür.

Freud’un gelişim kuramının başlangıcında bireyler cinsiyetsizdir. *Oral* ve *anal* evreden sonra *fallik* evrede cinsiyetine kavuşan bireyler birbirinden ayrılır. Böylelikle *penisten* “yoksun” olan ve her zaman “eksik” olarak nitelendirilecek olan kadın için anatomi bir yazığıya dönüşmüş olur.

Kadın ve erkek kimliği ve onların iktidar ile olan ilişkisi de Oedipus Kompleksi ile tanımlanmış olur. Çünkü erkek kimliği bu süreçte iktidarın meşru öznesi olarak kurulur. Erkek özne, kadını iktidarın aletinden ve simgesinden yoksun olarak görerek, onların iktidarı elde edemeyeceklerini düşünür. Çünkü “*sadece penis sahipliği, iktidarın kesinliğini, sabit kimliğini ve düzenini garanti edebilir.*”²⁵⁰

Freud’a göre *penis* arzusu kadınlık kimliğini oluşturan şeydir. Yani ‘kadını kadın yapan şey’dir. Erkeğin karşıtı olarak ya da onun tamamlayıcısı olarak kadın yoktur. Çünkü kadın “*eksik erkektir*”. Asıl var olan penisi olandır, kadını da var kılan *penis* arzusudur.²⁵¹

Kadının “yoksunluğu”, “eksikliği” basit bir olay değildir. Çünkü *penisin* yokluğu kadın bedeninin bir “eksikliği” olarak görülürken, öte yanda bu “eksiklik” kadını, iktidar ilişkisinde, pasif bir nesneye dönüştürmektedir. Çünkü Freudçu yaklaşımda bu *penis* “eksikliği” ve *penise* duyulan haset daha sonra sevgiye dönüşür. Babanın iktidarını kabul eden kadın, daha sonra babanın özelliklerini taşıyan bir koca seçer. Böylelikle penis için duyduğu ve dindirilmez isteğini gidermiş olur. Kadının eksikliği, babanın (erkeğin) iktidarını meşrulaştırır. Bu meşruluk kendini yeniden üreterek devam eder. *Penise* sahip olmayan ve hiçbir zaman sahip olamayacak olan kadının bu durumu kabullenmekten başka çaresi yoktur.

²⁴⁹ Engin GEÇTAN, *Psikanaliz ve Sonrası*, Remzi Kitabevi, 9. Baskı, İstanbul, 2000, s. 40.

²⁵⁰ Nick MANSFIELD, *Öznellik*, Çev. H. Çetinkaya, R. Durmaz, ARA-lık, Yayınları, İzmir, 2006, s. 65.

²⁵¹ Hülya DURUDOĞAN, “Unes Femmes: Kristeva, Psikanaliz ve Kadın, Cinsiyetli Olmak”, Zeynep Direk (Der.), *Yapı Kredi Yayınları*, İstanbul, 2007. s. 54.

Freud'un kuramını eleştiriye açan ve onu çoğu yönleriyle kendi içinde üstün kılan şey kadınının eksikliğini nesnel bir gerçeklik gibi sunarak, onu, anatomik farklılığın bilinçdışı bir yorumunun sonucu olarak düşünmesidir.²⁵² Penis eksikliğinin tüm kadınların evrensel sorunu olduğunu göstermeye çalışan Freud, babanın yasasını da evrensel bir boyuta taşır. Babanın yasası tüm kadınlığın boyun eğdiği bir yasaya dönüşür.

3.3.2. Lacan ve Fallus Göstereni

Lacan, Freud'un düşüncelerini yeniden yorumlayan ve kuramsal psikanalizi Freud'dan sonra geliştiren önemli düşünürlerden biridir. Kendi çalışmalarını Freud'dan ayıran ve onu özgün kılan dil ile psikanaliz arasında kurduğu ilişkidir. Dile ayrı bir önem atfeden ve bilinçaltının dil gibi yapılandığını söyleyerek yapısalcı bir yol izleyen Lacan, psikanalizi tekrar çözümlenmeye ve yapılandırmaya gider. Böylelikle onun kuramının temelini biyoloji değil, dil oluşturur.

Lacan psikanalizin temel araştırma konusu ve nesnesini bilinçdışı olarak görür. Bu nesneyi araştırırken de kullanılan araç dildir. Bir başka ifade ile psikanaliz bütünüyle dilde ve dil aracılığıyla geçer.²⁵³ Lacan Saussure'ın dilbilimci anlayışından etkilenerek dilbilim ve psikanaliz arasında ilişki kurar. Saussure'e göre dil art zamanlı bir olgu değil, eş zamanlı bir olgudur. Dil onu kullananların üstünde, bağımsız var olan, kendine özgü yapısı olan bir sistemdir. Dil hem sosyal hem de bireysel bir olgudur. Fakat bu bireysel yön ile toplumsal yönü birbirinden iyi ayırmak gerekir. Bu düşünceyi Saussure'in dili; hem dil, hem de söz olarak ayırmasıyla örneklendirebiliriz. Dil sosyal bir olguyken, söz ise bireysel yönü olan dilin günlük konuşmalarını sağlayan, kendini gündelik dilde somutlaştıran bir öğedir.

Dil toplumsal uzlaşım sal bir kurumdur. Bilinç ancak dilin, toplumsal-uzlaşım sal yönüyle ele alınabilir. Lacan bu noktada devreye girerek, bilinçdışı; "*insan dil ilişkisinin kaçınılmaz sonucudur*" der.²⁵⁴ Lacancı yaklaşımda çocuk simgesel düzene geçişi, bu dil ile yapar. Dil düzenine girmekle kültürel düzene girmiş olur. Lacan sembolik düzen olarak adlandırdığı şeyi dil, kültür ve narsistik kimlik ayrıntılarıyla işler.²⁵⁵

²⁵² Sylviane AGACINSKI, Cinsiyetler Siyaseti, Çev. İsmail Yerguz, Dost Kitabevi, Ankara, 1998, s. 42.

²⁵³ Saffet Murat TURA, Freud'dan Lacan'a Psikanaliz, Kanat Kitap, 3. Baskı, İstanbul, 2005, s. 97.

²⁵⁴ A.g.e., s. 110.

²⁵⁵ SMİTH, A.g.e., s. 280.

Lacan öznenin oluşumunu tartışırken, *gerçek, hayali ve sembolik* ayrımlarını ortaya koyar. Sembolik düzenin karşında yer alan pre-oedipal dönemde yani *gerçek* evrede (0–6 ay arası), çocuk biyolojik bir varlık olarak daha konuşamaz iken, kendi bedeni ile annesinin bedenini bir bütün olarak görür. Kendi bedeninin bitip annesinin bedeninin başladığı noktayı ayırt edemez ve beni (kendini) tanımlayamaz ve bu aşamada henüz bebek bir cinsiyete sahip değildir.²⁵⁶ Çocuk bu dönemde sembolik düzenden, bu düzen içinde yer alan dilden habersizdir. Henüz biyolojik bir varlık olarak varlığını sürdüren çocuk ayna evresine geçişle kendi bedenini keşfetmeye yönelir.

Pre-oedipal evreden sonra *ayna-aşaması* ve *simgesel* evreye geçiş yaşanır. Simgeselin sınırında gerçekleşen ve oedipal (simgesel düzen) geçiş için önemli olan ayna evresi (6-18 ay arası), imgesel dönem olarak da adlandırılır. Çocuk bu evrede kendi imgesiyle tanışır. İnsanı hayvandan ayıran ayna evresinde, insan aynadaki görüntüsü karşında coşkulu bir şaşkınlık yaşar ve kendisinden bir tane daha olduğunu kavrar ve o yüzün arkasında kendisinden başka türlü davranabileceğini de anlayarak bundan büyük sevinç duyar.²⁵⁷ Çocuk bu dönemde, bir başkasıyla, yaşıtı bir çocukla, annesinin görsel imgesi ya da aynadaki kendi bütünsel imgesiyle imgesel olarak özdeşleşerek, parçalanmış olarak yaşantıladığı bedeninin bütünlüğünü kazanmaya yönelir.²⁵⁸ Çünkü çocuğun bedeni, parçalanmış bir bedendir. Bütünü tam olarak göremeyen çocuk parçalanmıştır. Bütünlüğü kazanmaya yönelerek bir benlik geliştirmeye çalışır.

Ayna evresinin önemli bir özelliği de, çocuğu kendini ötekisi üzerinden tanımlamasıdır. Çocuğun kimliği yani hem özne olarak hem de öznede cinsel konumun gerçekleşmesi ötekinden geçer. Yani ötekinin özneyi simgesel düzlemde tanınmasıyla olanaklıdır. Çocuğun aynadaki benzer ile özdeşleştiği andan itibaren, öteki onun sadece özne olarak oluşumunun anahtarına değil, aynı zamanda cinselliğe erişmesinin de anahtarına sahiptir. Hem öznelliğin hem de cinselliğin oluşumu, ötekinin bakışının, yani tanınmasının temel olduğu bir dışsallıktan geçer.²⁵⁹

Lacan'da ayna evresi çocuğun nirvanaya ulaşmaya çalıştığı ve nirvanaya ulaşmak için annesiyle özdeşleştiği, annesi için her şey olmak arzusuyla kendi bedensel imgesini

²⁵⁶ IŞIK, A.g.e., s. 73.

²⁵⁷ Nami BAŞER, "Psikoz Yorumcusu Olarak Lacan", Çağdaş Fransız Düşüncesi, Zeynep Direk, Refik Güremen, (Der.), Epos Yayınları, Ankara, 2004, s. 96.

²⁵⁸ TURA, A.g.e., s. 182

²⁵⁹ Elda ABREVAYA, Deliliğin Tutkusu/ Tutkunun Deliliği, Psikoz Sorununa Psikanalitik Yaklaşım, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2002, s. 37.

kazanmaya yöneldiği dönemdir. Lacan'a göre çocuğun bu dönemdeki arzusu annesinin eksikliği olan fallus olmaktır. Özetle ayna evresinin iki özelliği bulunmaktadır. Anne ile bütünleşme arzusu ve beden imgesinin diğer insanların bedensel bütünlüğüyle özdeşleşme yoluyla kazanılması.²⁶⁰ Tura'ya göre çocuğun annesi ile bütünleşmesi kültürel bir arzu değildir ve simge içermez. Çünkü fallus kültürel bir simgedir ve ancak kültürel bir düzen içinde anlam kazanır. Dolayısıyla çocuktaki arzu, ancak Oedipus'un devreye girmesiyle, simgesel bir nitelik taşır. Böylelikle bu dönemde ortaya çıkan en önemli şey arzudur. Arzu kavramı Lacan'ın kuramında önemli bir yere sahip olup, insanoğlunun tatmin edilemeyeceği bir özelliğidir.

Sembolik düzenin sınırında yer alan ayna evresinden sonra sembolik döneme geçilir. Bu dönem kişinin kimliğini oluşturacağı, cinsiyetini kazanacağı ve kendini toplumsalın içinde tanımlayacağı bir dönemdir. Bu dönemi oluşturan en önemli olay Oedipus Kompleksidir. Lacancı yorumda Oedipus Kompleksi sembolik bağlamda ele alınır.

Lacan'a göre Oedipus karmaşasının başlangıç aşamasında çocuk annesi için her şey olma arzusuna sahiptir. Bu, çocuğun annesi için *fallus* olmak arzusudur. Fakat bu arzu bilinçdışına kodlanmış bir arzudur. *Fallus* göstereni, babanın simgesi, babanın adıdır. Baba Oedipusun ikinci aşamasında yoksun bırakıcı, kastratör (kastre edici) olarak devreye girmektedir.²⁶¹ Freudçu yaklaşımda penisin önemi ve anlamı Lacan'da *fallusun* anlamına dönüşür. *Fallusun* bu noktada dildeki gösteren ve gösterilen bağlamında ne anlama geldiği de tartışmaya açılmalıdır. *Fallus*; “gösterilen olarak erilliğin, nüfuz edici iktidarın, bereket ve döllemenin simgesine işaret eder. Gösteren olarak *fallus* da, erkek öznenin, *fallusun* anlamını ve gösterilende yer alan özelliklerini üsteleneceği ve bunlar için ödeyeceği bedeldir”.²⁶² *Fallus* bir yandan iktidar, gücün simgesi iken, öte yandan eksiksizliğin, bütünlüğün simgesini ifade eder. *Fallus* bir organ olarak değil, sembolik bir anlam, bir güç temsili olarak kullanılır.

Oedipus Kompleksinin son aşamasına gelindiğinde ise çocuk cinsel kimliğini kazanmış olur. Bu aşamaya gelene kadar kız ve erkek çocuk ayrımı yapılmamaktadır. Bu süreç iki cins için aynı işler. Fakat Oedipusun son aşaması kız ve erkek çocukları için farklı işlemeye başlar. Çünkü bu aşamadan sonra *penise* sahip olmak-olmamak devreye girer. Çocuk babanın

²⁶⁰ TURA, A.g.e., s. 185.

²⁶¹ TURA, A.g.e., s. 185-186.

²⁶² Slavoj ŽIŽEK, Gıdıklanan Özne, Çev. Şamil Can, Epos Yayınları, Ankara, 2007, s. 441.

yasasını kabul ederek simgesel düzene yani kültürel bir düzene geçiş yapar.²⁶³ Böylelikle özne kimliğine kavuşmuş olur. Fakat sembolik düzen içinde yer alacak olan erkektir. Kız çocukları bu sembolik dilin, kültürel düzenin içinde yer alamayacaktır. Böylelikle *Fallus*-merkezci Batı düşüncesi bir kere daha desteklenmiş olacaktır.

Kadın ve erkeklik gibi kavramlar psikanaliz için cinsiyeti aşarak simgesel düzen içinde anlam kazanmaktadır. Kadınsallık ve erkeksilik bedene ilişkin gerçeklikler olmaktan çıkıp, gösterenlere karşılık gelirler. Kendi cinsiyetini üstlenmek simgesel bir sınav olan Oedipus Karmaşası sayesinde olanaklıdır. Çünkü Oedipus karmaşası cinselliğe bir yasak, yani ensest yaşağını getirir. Babanın temsil ettiği bu yasa cinsellik alanını örgütler ve düzenler.²⁶⁴

Lacan dil ve kültürün ataerkilliği güçlendirerek işlemiş olduğunu ve babanın kuralı ve *fallusun* otoritesi etrafında inşa edildiğini öne sürerek, kadını dilin dışında bırakmış ve *fallik* otoriteden (penisle cisimleşen eril otoriteden) yoksunlukla tanımlanmıştır.²⁶⁵ İşte Lacan bu noktada Freud'da olduğu gibi Oedipus Karmaşasını *fallus* imgesi üzerinde kurarak, kadını *fallik* otoritenin dışında tutar. Donovan'a göre Lacan da Freud gibi, *penis* ya da *fallus* saplantısıyla benzer bir erkek yanlılığı sergiler.²⁶⁶ Kadın sembolik düzenin ne içinde yer alır ne de onu etkiler, çünkü o sembolik düzeni oluşturan dilin dışında bırakılmıştır. Gösteren olarak *fallusun* anlamını ifade eden güce, iktidara uzaktır kadın.

3.4. Cinsiyet: Bedenin Temsil Sorunu ve Denetimi

Tanrı Kadınlara dedi ki: “Acımı ve doğurganlığımı artıracam; çocuklarımı acı içinde doğuracaksın ve arzun kocana ait olacak ve seni o yönetecek.”

İNCİL²⁶⁷

Cinsiyet ve beden arasındaki ilişki biyolojik temelli özelliklerle kurulmaya çalışılmaktadır. Nitekim bunu Freud'un kuramlarında da açıkça görmek mümkündür. Biyolojik bir determinizmi içeren Freudçu psikanaliz geleneği cinsiyeti “erkek” ve “kadın” arasındaki anatomik farklardan yola çıkarak kurmaktaydı. Bu bağlamda cinsiyetin gelişmesi doğuştan

²⁶³ TURA, A.g.e., s. 187.

²⁶⁴ ABREVAYA, A.g.e., s. 36–37.

²⁶⁵ Anthony ELİOT, *Psychoanalytic Theory*, Oxford, Blackwell, 1994, s. 132, Aktaran: SMİTH, A.g.e, s. 283.

²⁶⁶ Josephine DONOVAN, *Feminist Teori*, Çev. Aksu Bora, Meltem Ağduk Gevrek, Fevziye Sayılan, İletişim Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2007, s. 215.

²⁶⁷ Rosalinda COWARD, *Kadınlık Arzuları*, Çev. Alev Türker, 3. Baskı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1993, s. 247.

gelen biyolojik özellikler ve bu özelliklerin Oedipal evreden geçmesi ile mümkün hale gelmekteydi.

Kadın ve erkek arasındaki anatomik farkları vurgulayan sadece Freud değildi. Çünkü İnsan bedenini çevreleyen temsil sorunları, tipik olarak, erkeklerle kadınlar arasındaki anatomik ayrımlar açıklanarak genellemelere gidilmekteydi. Kadın bedeninin temsilleri, bu nedenle, çoğu kez kadının toplumdaki çelişkili rolünü yansıtır. Bu temsiller aynı zamanda onları, ataerkil güç aracılığıyla tabi konuma getirmekte ve bağlı kılmaktaydı. Kadın bedeninin imgesel anlamı ve temsil sorunu, çoğu kez Tanrı'nın erkekliğinin, kutsalın evrenselliğiyle çatışma içinde olduğu dinsel bir çerçevede sürdürülür. Cinsiyet sorunu erkek çocuğu doğuran Meryem örneğinde karşımıza çıkar. Meryem örneğinde; Meryem kadınsal varoluşu temsil ederken, İsa'yı kirletmemiş kutsal bir figür olarak, bakire dünyaya getirmiştir. Her ne kadar Meryem'i İsa ile ortak-kurtarıcı olarak görme yönünde güçlü bir eğilim olsa bile Meryem Figürü, Ortaçağ sanatından temsilden öteye gidememiştir.²⁶⁸ Yani Meryem'in güç ve statüsündeki bu belirsizlik varlığını koruyarak devam etmiştir.

Kirletilmemiş temiz, saf beden fikri sadece Meryem ana örneğinde yer almaz, bu düşünce en eski dönemden günümüze kadar çeşitli örneklerle süre gelmiştir. *“Eski ana tanrıçalarının özerklikleri zaman zaman bekâret olarak adlandırılmıştır. Hera ve Afrodit yılda bir kere kutsal bir pınarda yıkanarak bakireliklerini geri kazanmaktaydı.”*²⁶⁹ Bu onları arındırdığı gibi, özerkliklerini geri kazanmalarını sağlamaktaydı

Benzer örneği, İrigaray'ın çözümlemesinde de görmek mümkündür. İrigaray'a göre dilsel pratikler eril özneler için üretildiği gibi, dinsel ve sivil geleneklerimiz de eril merkezlidir. *“Tanrı bu yüzden babadır; bir oğul sahibidir ve bunun için işlevi annelik ile sınırlandırılmış bir kadın kullanır.”*²⁷⁰ Kadın bedeni annelik rolü etrafında şekillenmiş ve işlevsel kılınmıştır. Bu işlevsellik ise belli ölçüler, belli kurallar etrafında gelişmiştir. Eril iktidarlar kadının doğurganlığı üzerinde de söz sahibi olmuşlardır.

Kadın bedeninin temsil sorunu, taşıdığı hormonlar ve üreme organının gelişimi ve ona yüklenen anlam boyutunda da karşımıza çıkar, çünkü her kadının yaşamı peş peşe gelen

²⁶⁸ R. SULEİMAN, *The Female Body In Western Culture, Contemporary Perspectives*, Harvard University Press, Cambridge, 1986, Aktaran: TURNER, A.g.e., s. 232.

²⁶⁹ Camile PAGLIA, *Cinsel Kimlikler*, Çev. Didem Atay, Anahid Hazaryan, Epos Yayınları, Ankara, 2004, s.

54.

²⁷⁰ MORTLEY, A.g.e., s. 93.

aşamalardan geçer. “Kadın bir gün içinde ergin olmakta (adet kanaması), bir gün bekâretini kaybetmekte, bir gün anne olmaktadır ve en önemlisi bunların kadının yaşamında bıraktığı izlerdir.”²⁷¹ Kadının yaşamında önemli izler bırakan bu olaylar çoğu zaman bir kirlenmenin, akışkan, sıvı bir beden temsiline dönüşmektedir. Kadını, “kadınlığı” kirlilik, kirlenmeyle eş tutan eril kültürü destekleyen yukarıda sözü edilen dini figürlerin payı büyüktür. Bekâretin ve kutsal bir bedeni taşımanın verdiği saf Meryem figürüyle, lanetli Havva figürünü karşılaştıracak olursak kadın bedeninin eril bir ideoloji tarafından nasıl şekillendiğini görürüz.

Cennette Adem’i yasak elmayı yemeye zorlayan Havva’nın laneti tüm kadınlığın lanetine dönüşmüştür. Tanrı Havva’yı lanetleyerek, “acını ve doğurganlığını arttıracam, çocuklarını acı içinde doğuracaksın, arzun kocana ait olacak ve seni yönetecektir, demiştir.” Lanetli Havva imgesi, eril iktidara meşru bir zemin sağlamaktaydı. Bu durum kadını sınırsız arzuya sahip ve bu arzunun tatmini için her yola başvurabilecek bir kategori olarak görme özelliği taşır. Bu noktada bedenin temsil sorunu bir kere daha karşımıza çıkar; “kadın bedeni (“et’i ve duyguları); erkek ise zihin/ruh ve duyguların denetimini temsil ettiği”...²⁷²

Kadın bedeni kontrolsüz duyguların birer ifade aracı olarak görülür. Bu düşünce modernitenin de temelini oluşturur. “Kadınlıkla ilişkilendiren doğal, düzensiz, irrasyonel ve subjektif olana göndermede bulunurken, erkek akli, kültürü, düzeni, evrenseli, rasyonel ve zihinsel olanı temsil eder”.²⁷³

Arzuların, duyguların temsil alanı olarak karşımıza çıkan kadın bedeni, her türlü kontrolün, denetimin de alanına dönüşmektedir. Özellikle modern düşüncede bedenin temsil sorunu cinselliğin temsil sorununa dönüşmektedir. İkinci bölümde de yer verildiği gibi kadın bedeni biyo-iktidarın konusu haline gelerek, cinselliği normalleştirme amacı güdülmüştür. Çünkü erkeğin, “doğurgan cins karşısında üstünlüğü kuruma ya da hâkimiyetin sürmesi için kadını baskı altında tutma gereği, erkeklerde kaçınılmaz olarak çok güçlü bir kadın korkusu yaratırken, iki cins arasındaki ilişkileri de, yarı açık yarı gizli bir kadın düşmanlığına, kadına karşı hem gerçek hem de simgesel savaşa dönüştür.”²⁷⁴ Kadının cinselliğinin denetimi bir yandan erkeğin gücü ve hâkimiyetini sağlamaya yönelik iken, öte yandan ise nüfusların yeniden üretimiyle yakından ilişkilidir. Turner’a göre kadın cinselliğinin analizi, bir yandan

²⁷¹ Aylin DİKMEN ÖZARSLAN, Kırmızı Kar, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2004, s. 13–14.

²⁷² Fatmagül BERKTAY, Tarihî Cinsiyeti, Metis Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2006, s. 162.

²⁷³ Aylin NAZLI, “Modernitenin Ötekisi: Kadın ve Bedeni” Kadın Çalışmaları Dergisi, Cilt: 1, Sayı:1, 2006, s. 14.

²⁷⁴ Cemal Bali AKAL, Siyasî İktidarın Cinsiyeti, İmge Kitabevi, İstanbul, 1994, s. 13.

doğa ve kültür arasındaki ilişkiyi ve öte yandan da mülkiyetin üretimi ve insanların yeniden-üretimi arasındaki ilişkiyi göz önüne almalıdır.²⁷⁵ Çünkü kadın cinselliğinin analizi nüfusların, üretkenliğin analizine de dayanmaktadır. Bu yüzden bedenin idaresi, cinselliğin kontrol altında tutulmasıyla mümkün hale gelir. Bu denetim sürecine tabi olan kadın bedeni ve onun normalleştirilmiş cinselliğidir.

Günümüz toplumlarında kadın bedeninin temsili, tüketim kültürü, bu tüketimi yönlendiren piyasa mekanizmaları ve iktidarlar etrafında tartışılır. Kadın bedeni eril ideolojiler tarafından tahakküme uğrarken, kadınlık da narsist özelliklerle tanımlanır. Kendi bedensel imgesine yönelen kadın, artık narsist duygularla yeni imajlar, yeni tarzlar, yeni anlamlar peşin de koşar.

“...Narsis bir gün bir su birikintisine dökülen bir kaynağın yanına gelir ve su birikintisine doğru eğilerek oradaki sudan içmeye başlar. Doğal olarak, bu sırada, birikintide yansıyan yüzünü görür. Kendi yüzünü görünce önce şaşkınlığa düşer, sonra kendini hayranlıkla seyre dalar ve kendisine aşık olur. Bu seyirden kendisini bir türlü alamayan Narsis gitgide hissizleşir, dünya yaşamına gözlerini yumar ve bulunduğu yere kök salarak açılmış bir çiçeğe dönüşür...”²⁷⁶

Yunan mitolojisinin kahramanı olan Narkissos hikâyesinden esinlenen Freud’a göre kadınlar daha narsisttir. Ona göre kadınların ihtiyaçları sevme yönünde değil, sevilme yönündedir.²⁷⁷ Freud’un bu benzetmesinde, kadınların kendi imgesi karşısında duyduğu mutluluk, Narkissos’un sudaki görüntüsü karşısında duyduğu mutluluk anıdır. Bedenin temsil sorunu tekrar karşımıza çıkar; “kadın bedeni narsist tutumları içeren bir bedendir”. Güzelliğin ve her tülü hazzın peşinde koşan bedendir.

Kadın bedene ilişkin tutumlar batı düşüncesinde ve özellikle felsefede yer alan, kadınlığa ilişkin sunulan imgelerden bağımsız düşünülemez. Kadınlığa ilişkin metaforik çözümlenmeler, kadın ve erkek bedenine ilişkin yeni temsiller yaratmakta, yeni sorunlar doğurmaktadır.

²⁷⁵ TURNER, A.g.e., s. 87

²⁷⁶ [http://tr.wikipedia.org/wiki/Narkissos_\(mitoloji\)](http://tr.wikipedia.org/wiki/Narkissos_(mitoloji))

²⁷⁷ Sigmund FREUD, On Narcissism, Standard Edition, Vol. XIV. Aktaran: COWARD, A.g.e., s. 82.

3.5. Feminist Yazın: Lacan ve Freud’u Yeniden Okumak

Feminist yazın, Freud ve Lacan’ın kuramlarını toplumsal cinsiyet bağlamında yeniden okuyarak, erkek iktidarını, cinsiyet eşitsizliğini hangi yönleriyle pekiştirdiği üzerinde durmaktadır. Freud anatominin bir yazgı olduğunu söyleyerek kadını bu yazgı çerçevesinde boyun eğici olarak nitelendirmekteydi. Yani “*Freud’a göre, cinsel farklılığın kökeninde, erkek ve dişi organları arasındaki anatomik farklılıkların, varlık ve yokluk terimleriyle ifade edildiğinde kazandığı anlam vardı.*”²⁷⁸ Burada kadın, penis yokluğu ve penise duyduğu özlem üzerinden tanımlanmıştır. Yaşamı boyunca *penis* haseti çeken ve bu hasetliğin izlerini silemeyen kadın, babanın ve kocanın otoritesine boyun eğmekteydi. Bu hasetlik kadın bedenini “eksik” ve hiçbir zaman tamamlamayan bir beden olarak kurarken, öte yandan da, bu beden üzerinde her türlü güç ve iktidarı meşru kılmaktaydı. Lacan da, Freud’da olduğu gibi ataerkil bir çözümlemeyle kadını *fallik* düzenin, dilin dışında tutmuştur. Dili de, *fallik* düzeni de kuran, erkektir. Böylelikle Freud, “*penis kıskançlığına, Oidipus ve kastrasyon komplekslerine bağlılığı yüzünden; Lacan ise, Freud’u yeniden okurken, fallus merkezliğini ve babalığını simgesel işlevini vurguladığı için hep eleştirilmiştir.*”²⁷⁹

Birçok feminist yazar, Lacan’ı erilliğin üstünlüğünü savunmakla ve Freud’un fallus-merkeziyetçiliğini geliştirmekle suçlamakta, kadını bir eksiklik, bir başkası olarak görmesini ve bu yüzden kadının iğdiş edilmesini eleştirmektedir.²⁸⁰ Feminist yazın içinde Freudçu psikanalize eleştiri getiren düşünürlerin başında Simone De Beauvoir, Betty Friedan, Eva Figs, Schulamith Firestone, Kate Millet, Anne Koedt ve Ti-Grace Atkinson gelmektedir.²⁸¹ 1970’lerde Postyapısalcı düşüncenin etkisinde kalan ikinci dalga Feministler de, psikanalizde “kadınlığın” kurgulanıp anatomiye bağlanmasını ve ataerkil olan dili ve kadınların bu dilin dışında bırakılmasını eleştirmektedir. Bu düşünürlerin başında H  l  ne Cixous, Luce Irigaray ve Julia Kristeva gelmektedir.

Feminist yazın içinde bir yandan Lacan ve Freud’a duyulan düşmanlık ön plana çıkarken, öte yandan ataerkillik ile ilgili   z  mlerlerde bu iki düşünürün düşüncelerine de başvurulmaktadır. Fakat birçok feminist düşünürün ortak noktası, Lacan ve Freud’un kadını, “eksik” erkek olarak tanımlanmasının eleştirilmesine dayanmaktadır.

²⁷⁸ Elizabeth WRIGHT, Lacan ve Postfeminizm,   ev. Ebru Kılıç, Everest Yayınları, İstanbul, 2002, s. 19.

²⁷⁹ A.g.e., s. 14.

²⁸⁰ SARUP, A.g.e., s. 51.

²⁸¹ DONOVAN, A.g.e., s. 192.

Lacan ve Freud'un kurmalarının tam olarak anlaşılmadığı ve çözümlenmediği yönünde düşünen feminist düşünürlerden biri olan Juliet Mitchell, ataerkil ilişkileri çözümlerken yeterince Lacan'ın kuramlarına yer verilmediğini savunur. Çünkü düşünür, Lacan'ın düşüncelerinin ataerkil ilişkilerinin bir analizi niteliğinde olduğunu savunmaktaydı. Düşünür ataerkil ilişkileri çözümlerken, iktidar ilişkileri üzerinde de durmaktadır. Mitchell'e göre feministler ataerkillik ve psikanaliz arasındaki ilişkiyi anlayamamışlardır. Çünkü *"...ataerkilliğin yalnızca erkek ile kadın arasında ki ilişkilere dayanmadığını, her iki cinsin de fallusla ilişki içinde olduğunu ileri sürer."*²⁸² Daha açık bir ifade ile başta Mitchell olmak üzere Lacan'ın düşüncülerini savunan düşünürler, kadına yönelik baskıcı tutumun ve ataerkil iktidar ilişkilerinin sadece erkekten kaynaklanmadığı, yani baskının nedenin erkek olmadığı daha çok kültürel düzenin, dilin kendisi olduğunu savunmaktadır. Mitchell'e göre *"Freud'un teorisi patriyarkal toplumu öneren değil, bu toplumun yasalarının bilinçdışında temsil edilmesini betimleyen bir teoridir. Patriyarkal toplumda cinsel kimliğin nasıl oluştuğunu anlatır. Sorun, onun teorisinde değil Patriyarkal gerçekliğin kendisindedir."*²⁸³

Freudçu ve onun devamı olan Lacancı düşüncenin katı bir eleştiricisi olan Kate Millet'e göre, Freudçu düşünce, erkek yanlısıdır ve Aristoteles'ten beri başlatılan ve kadınların *"eksik"* erkek olduğu görüşünün devamıdır. Batı felsefe geleneğinin devamı olan bu düşünce, erkek egemenliğini sürdürerek pekiştirir.²⁸⁴ Firestone göre ise, *"penis kıskançlığı"*nı bir mecaz olarak ele almak daha doğru olur. Çünkü *"çocuk cinsel organlara büyük bir ilgiye takılsa bile, zaten kıskanılan erkeğin bedensel olarak ayıran her özellik kıskanma nedeni olacaktır. Çünkü kız, erkek kardeşiyle aynı şeyi yapmasına karşın, onun davranışlarının onaylanmasını, kendi davranışlarının bir türlü anlayamaz."*²⁸⁵ Kız çocuğu kendi davranışını erkek kardeşine göre kısıtlayan etmenin bir organ olduğunu algılayabilir de, algılamayabilir de.

Birçok feministin Lacan'ın kuramlarından uzak durduğunu çünkü psikanalitik çerçevesinin feminizme hiç yer bırakmadığını söyleyen Drucilla Cornell'e göre Lacancı yaklaşımın belli yönlerinin toplumsal cinsiyet açıklamalarının yeniden gözden geçirmek ve cinsiyet farklılığını açıklamak açısından önemlidir. Cornell bir yandan Lacan'ın kuramının feminist yaklaşım için önemi üzerinde dururken, öte yandan eleştirel bir bakış açısı geliştirmekten çekinmez.

²⁸² SARUP, A.g.e., s. 53.

²⁸³ Gülnur SAVRAN, "Feminist Teori ve Erkek Şiddeti", Defter, Sayı: 21, Metis Yayınları, İstanbul, 1994. s. 50.

²⁸⁴ DONOVAN, A.g.e., s. 194.

²⁸⁵ Shulamith FIRESTONE, Cinselliğin Diyalektiği, Çev. Yurdanur Salman, 2. Baskı, Payel Yayınları, İstanbul, 1993, s. 64.

Cornell'e göre Lacan'ın çalışması "*Feminizmin koruyucu hareketinin neye karşı işlemesi gerektiğini anlamamız açısından önemli başlangıç noktasıdır.*" Çünkü Lacan'ın kuramı cinsiyet farklılığı içerisinde kadınlığa ilişkin çeşitliliğin yavaş yavaş nasıl yok olduğunu açıklamaktaydı.²⁸⁶ Lacan kadınlığın simgesel olarak nasıl kurulduğunu açıklamakla işe başlamaktaydı. Bu simgesel kurulumu ise gerçek kadınlarla asla biraya getirmemekteydi, böylelikle düşünce cinsel farklılığa ilişkin herhangi bir ampirik açıklamaya dayanmaz. Bu ise sembolik kurulum ile gerçek kadınlık arasında bir uçurum yaratmaktadır. Cornell'e göre feminizm tam bu noktada yer almaktadır. Cornell kendi düşüncelerinde psikanalize yer verirken, "*psikanalizi kullanış tarzım bize kadınların olmadığı bir feminizm sunmaz*" der.²⁸⁷ Düşünüre göre psikanalizin yer aldığı bir feminizm sayesinde kadına, kadınlara ilişkin anlamların nasıl kodlandığını ve bu kodların beraberinde ne gibi tartışma alanları yarattığını çözümlememiz açısından önemlidir.

Cornell'in Lacan'a yönelttiği bir diğer eleştiri ise, Lacan'ın kültür anlayışına yöneliktir. Yani kültürün temel görevinin cinsiyet farklılığı yaratarak bu farklılık içerisinde kadına konulan engelleri meşrulaştırmasıdır. Çünkü Lacan tarafından hadım edilmiş anne hadım edilmenin anahtarı haline getirilmiştir. Bu ise; kadınlık, annelik rolüne ilişkin düşünceleri de beraberinde getirir. Lacan'a göre "*Kadın, Erkek'in de yoksun olduğu bastırılmış hakikatin, belirtisidir. Feminizm bağlamında bu yaklaşımın anlamı, annenin işlevinin ve cinsiyet farklılığı içerisinde kadınlığın yeniden simgelenmesine bizi geri getirmesinde yatar.*"²⁸⁸ Cornell'e göre simgesel düzenin içinde kadının sabit bir göstereni yoktur. Çünkü her şey babanın yasası etrafında şekillenmekte, kurulmaktadır. İktidarın göstereni, fallustur ve bu fallus bizi anneden men eden yasanın ifadesidir. Aslında her iki cinsiyet Baba'nın adı ve bunun ataerkil kültürde temsil ettiği anlamı tarafından dayatılan yasa ile engellenir.

3.5.1. Post Yapısalcı Feministler ve Kadın Bedeni

Logos-merkezci ve fallus-merkezci batı düşünce tarihinin, aydınlanmanın ve de psikanalizin eleştirisini yapan post-yapısalcı feministler, dilin süreçlerini ve ataerkil dil konuşmalarını bozmayı amaçlamaktadırlar. Simon de Beauvoir'ın öteki olarak kadın kavramından etkilenip bu kavramı kendi tartışmalarının merkezine oturtan post-yapısalcı

²⁸⁶ Drucilla CORNELL, "Etik Feminizm Nedir?" Çatışan Feminizmler, Judith Butler, Seyla Benhabib, Nancy Fraser, Drucilla Cornell (Edt.), Çev. Feride Evren Sezer, Metis Yayınları, İstanbul, 2006, s. 104.

²⁸⁷ CORNELL, A.g.m., s. 104-105.

²⁸⁸ A.g.m, s. 106.

feministler, dişil dilin bastırıldığına inanırlar. Dişil dil toplumsal ve kültürel konuşmanın ‘ötekisi’dir.²⁸⁹ Irigaray, Cixous ve Kristeva gibi post yapısalıcı ve çağdaş Fransız feminizminin öncülerinden olan düşünürler, ataerkil dil yapısını ve Batı düşüncesini eleştirirken bedeni öne çıkarmışlardır.²⁹⁰ Bu düşünürler bir yandan Foucault’nun bilgi, iktidar ve dil arasındaki ilişki ve tarihin yeniden çözümlenmesine yönelik fikirlerinden etkilenmişler, öte yandan ise bedenin toplumsal cinsiyet haline dönüşmesi (gendering of body) ve psikanalitik teorinin ilişkisi ile ilgilenmişlerdir.²⁹¹

Post yapısalıcı feministler, kadının ezilmesini eğitim, ekonomi, siyaset gibi şeylere bağlamaktan ziyade, kültür, dil gibi süreçlere bağlamışlardır. Onlara göre, ataerkil sembolik düzen faşizan ve ölüm-yönelimlidir ve bu düzen içinde öteki olarak görülen kadınlar ve onların gerçekleri reddedilip yok edilmektedir.²⁹² Çünkü sembolik düzen ataerkil bir düzendir ve burada kullanılan dil de ataerkil bir özellik taşır. Dilin ve tarihin dışında yer alan kadının özgürleşmesi, yukarıda da belirtildiği gibi, ataerkil dilin bozumuyla, dişil bir dil yaratmayla mümkün olur. Kadın dilin dışında kaldığı gibi dilde mahkûm olmuştur. Dilin yarattığı düzene kadınların yanı sıra erkeklerde mahkûm olmuştur. “*Fransız kadın hareketine göre cinsiyetin kültürel belirlenimi yadsınamayacak bir gerçektir ve bu gerçeğin temelinde hem erkek hem de kadının dile mahkûm olma yazgısı yatar.*”²⁹³

Yapı-sökümcü bir yol izleyen çağdaş Fransız feministler, her türlü erkek-merkezli teorilerin yapısını da eleştirmişlerdir. Özellikle düşünce tarihindeki ikici yaklaşımların reddine yönelmişlerdir.

3.5.1.1. Helene Cixous: Bedenin Yazısı

“Vücudunu yaz”...“ondan başka yazacak neyin var? Unut geçmiş, ağlayıp yaralarını değişmekten ne çıkar? Sıfırdan başla ve vücudunu yaz. Kaleminden akan mürekkep ananın ak sütü gibi saftır.”²⁹⁴

²⁸⁹ HUMM, A.g.e., s. 14

²⁹⁰ IŞIK, A.g.e., s. 76.

²⁹¹ Robert G. SANDS, Kathleen NUCCİO, “Postmodern Feminist Theory and Work”, Social Work, 37(6), 1992, s. 491, Aktaran: Zekiye DEMİR, Modern ve Postmodern Feminizm, İz Yayıncılık, İstanbul, 1997, s. 106.

²⁹² DONOVAN, A.g.e., s. 21.

²⁹³ Jale PARLA, “Kadın Eleştirisi Neyi Gerçekleştirdi?”, Defter, Sayı: 21, Metis Yayınları, İstanbul, 1994, s. 111.

²⁹⁴ Helene CİXOUS, “The Laugh of the Medusa”, Feminism, s. 334-350, Aktaran: PARLA, A.g.e., s. 111.

Modern düşüncenin temel özelliklerinden biri ikilemelere dayanmasıdır. Bu ikilemler; akıl/beden, dişil/eril, kültür/doğa, güneş/ay, gece/ gündüz, form/madde gibi ayrımlara dayanır. Bu karşıtlıklar kadın ve erkek ilişkilerinin, “kadınlık” ve “erkeklik” gibi tanımlamaların temeline indirgenir. Bu indirgenme işlemi yapılariken bütün olumsuz özellikler, ikilemlerin ikinci kısmı kadınla eş tutulur. Bu ikili düşünceyi ve kadınlığı bu ikili düşünce çerçevesinde ele alan bütün yaklaşımları reddederek eleştiren feministlerin başında Cixous gelmektedir.

Cixous’a göre bu karşıtlıkların biri olmadan diğerini tek başına ele almak yanlıştır. Her ne kadar birbiriyle şiddetli çatışma içinde görünse de kavram çiftleri, birbiriyle sıkı kenetlenmiştir. Doğa olmadan kültür anlamsızdır.²⁹⁵ Kavramlar arasındaki diyalektik ilişki göz ardı edilmeden, tartışma yürütülmelidir. Cixous bu düşüncesini Hegel’in Efendi-köle diyalektiğinden yola çıkarak geliştirir. Bu öznenin kurulum sürecini de anlatan bir özelliğe sahiptir. Çünkü öznenin özne olabilmesi için kendinden ayrı gördüğü ve kendini onun üzerinden tanımladığı bir başkasına ihtiyaç vardır. Başkasının gerekliliği bireyin kendini tanımlamasını sağladığı gibi, bir tehdit unsuru olarak da görülmektedir. Kadın ve erkek arasındaki karşıtlıkta bu temelde kurulmaktadır. Erkeğin kendini üzerinden tanımladığı ve bir baskı unsuru oluşturduğu bir başkasıdır kadın.

Çalışmaların çoğunda yazı ve kadın bedeni arasındaki ilişki üzerinde durmaya çalışan Cixous, ataerkil yapıyı eleştirirken, ataerkil dile saldırır. Çünkü ataerkil düşünce yapısıyla ancak dişil bir dille mücadele edileceğine inanır. Bu yüzden erkek egemenliğine tek alternatifin cinsel farklılığı belirginleştirecek bir kadın dili oluşturmak olduğunu savunur.²⁹⁶ Kadının bedenindeki farklılık, kadınlığı oluşturuyorsa, yıkıcı kadın imgelemine kaynağı, kadın ve bedeni ve cinselliğidir.²⁹⁷ Kadının kendine dişil bir dil geliştirmesi, kadının bedenine ilişkin olumsuz imgelemi de yıkip, onu simgesel düzenin dışında tutan ataerkil düşünceyle de mücadele etmesini sağlayacaktır. Bu yüzden kadın daha çok yazmalı, yazıya yönelmelidir.

Cixous’a göre;

“kadınların yapması gereken üstdilde, yani anlamın evrensel ve homojen olduğu düşüncesinde, bir kayma oluşturmaktır. Kadınlar ilk olarak, üniversitelerde ve ‘sınıfların yapımının’ askerlik gibi olduğu disiplinlerde – kadınları erkeklerin hizmetinde tutmanın

²⁹⁵ SARUP, A.g.e., s. 162.

²⁹⁶ HUMM, A.g.e., s. 158.

²⁹⁷ DONOVAN, A.g.e., s. 219.

yolu olan- dilin kurumsallaştırılmasına saldırmalıdır. Sonra, kadın-merkezli metinleri kendileri için nasıl okuyacaklarını öğrenmeleri gerekmektedir.”²⁹⁸

Cixous dişil dil ile kenara itilmiş olanların, çocuklar/ histerikler dili arasında bir bağ olduğuna inanır. Çünkü kültürün dışında yer alan kadın, aynı zamanda bu kültürün dışladığı “histerikler”, “deliler” için bir model oluşturmaktadır. Bu ikisinin bir araya geleceği bir yol, dilin dil sürçmelerindeki ve söz oyunlarındaki bilinçdışı ortaya çıkarmasıdır.²⁹⁹

Cixous kadını simgesel düzenin dışında tutan ve bu düzen içinde fallusu üstün konuma yerleştiren, Freudçu ve Lacancı düşünceye karşı çıkararak, cinsel ayrımı reddederek çift cinsiyetliliği benimser. Tüm bireylerde dişilliğin ve erkekliliğin bir arada bulanabileceğini söyleyen Cixous, yazının çift cinsiyetçi araştırmaların da ayrıcalıklı bir uzamı olduğunu savunur. Buradaki yazı çift cinsiyetliliği somutlaştıran ve kadının çıkarını koruyan bir yazıdır.³⁰⁰ Çünkü kadının bedeni ile olan ilişkisi kültürel olarak belirlenmiş bir ilişkidir. Yazının bu kültürel ilişkinin biçimlenmesinde önemli bir rolü vardır.

3.5.1.2. Luce İrigaray: Dilsel Kodlar ve Kadın Yazısı

Cixous gibi dişil bir dilin ve kadın yazısının önemini vurgulayan bir diğer Fransız düşünür de Luce İrigaray’dır. Kadını dışlayan ve onu tarih dışı bırakan Batı felsefe geleneğinin eleştirisini yaparak, cinsiyetin nasıl dilde üretildiği üzerinde durmuştur. Kadın hem tarihin, hem kültürün, hem de felsefenin dışında bırakılmıştır.

İrigaray’a göre cinsiyet farklılığı dili belirler ve dil tarafından da belirlenir. Bu farklılık öyle basit bir farklılık değildir. Bütün sözcüklerin cinsiyetini ve dilbilgisel sınıflandırmaların dağılımını belirler. Bunlar canlı/cansız, somut/soyut, eril/dişil gibi sınıflandırmalarla belirginleşir. Bu ayrımlar ise doğa ve kültürün kavşak noktasını oluşturur. Dişil olan bu süreçte değersizleşerek, soyut bir gerçeklik olarak sunulur.³⁰¹ Bu yüzdendir ki İrigaray yazıyla öznelik, yazıyla kadına ait cinsellik arasındaki ilişkiye yönelir. Çünkü kullandığımız dil erillikle biçimlenmiştir. Kadınların cinselliği bir çeşit dildir, kadınların cinselliğini göz ardı etmek demek, yeni bir beden dilinin mümkün kılabileceği çoklu olanakları göz ardı etmek

²⁹⁸ HUMM, A.g.e., s. 158.

²⁹⁹ A.g.e., s. 159.

³⁰⁰ SARUP, A.g.e., s. 163–164.

³⁰¹ Luce İRİGARAY, Ben Sen Biz, Farklılık Kültürüne Doğru, Çev. Sabri Büyükdüvenci, Nilgün Tunal, İmge Kitabevi, Ankara, 2006, s. 18.

demektir.³⁰² Kadın cinselliğinin yok sayılması kadının tüm arzu ve zevkinin yok sayılmasıdır. Kadınlığın temsil ettiği doğurganlığa ve cinsel organına yüklenen anlamlar ise kadın cinselliğini yok saydığı gibi işlevselliği annelikte görmekteydi. Kadını sadece üreme ve yaşamın maddi nesnesi olarak görmek onu değiş tokuş nesnesi haline getirir. İrigaray’a göre bu yaşamımızın içinde kemikleşmiş bir yapıya dönüşmüştür.

İrigaray’a göre erkeklerin dilsel kodu sahiplenmelerinin ve dilsel kodu kendilerinin kullanımının başlıca üç nedeni vardır.³⁰³

1. Erkekler baba olduklarını kanıtlamayı çalışırlar,
2. Anne-kadınlardan daha güçlü olduklarını ispatlamayı hedeflerler
3. Bir kadın bedeninin, rahminin, yumurtalığını, doğal uzmanında doğurulmuş olduklarından kültürel uzamı doğurmaya yetili olduklarını göstermeyi isterler.

Erkekler baba olduklarını kanıtlamaya çalışırlar çünkü spermin gücü doğrudan görebilir olmadığından, spermin gücünün, yerine geçecek dilsel bir kod ararlar. Bu dilsel kod sayesinde kendilerini tanrısal gücün yerine geçirecek, bir güce, bir iktidara sahip olurlar. Dişilik ise zaten doğurganlık üzerinden tanımlanmaktadır. Oysa İrigaray’ın ifadesi ile “*cinsiyetin sürekli bir doğurma yeri olması için bir kez anne olması, bir gün bir çocuk doğurması şart değildir.*”³⁰⁴

Dilsel kodlar eril olduğuna göre İrigaray’a göre söylem de erildir. Çünkü Batı felsefesinde bahsedilen, tartışılan akıl da eril bir akıldır. Bunu aydınlanmanın aklında da görmek mümkündür. Dil, söylem, akıl, eril ise tarih de tek cinslidir ve bu tarih içinde aşağı konumda olan da kadındır. Kadının konumu ve eril bir kültür yapılanmasıyla ilgili eleştirilerini psikanalize yönelik eleştirilerinde de rastlanır. Kadının “eksik” erkek olarak tanımlanması ve bu eksiklik çerçevesinde aşağılanması bu eleştirinin içine girmektedir.

İrigaray, Freudçu geleneği ve onun devamı olan Lacancı düşünceyi de katı bir şekilde eleştirir. Düşünür; “*Lacan’ın kuramının dişil izleği yenilemek şöyle dursun, erilliğin en temel dayanak noktası yaptığını öne sürer*”.³⁰⁵ Çünkü Lacancı yaklaşımda kadın olmak, erkek olmamak anlamına gelmektedir. Bu düşüncenin izlerini, penis kıskançlığı ya da erkeklik

³⁰² HUMM, A.g.e., s. 153.

³⁰³ İRİGARAY, A.g.e., s. 70.

³⁰⁴ Luce İRİGARAY, Nietzsche’nin Deniz Aşığı, Çev. İsmail Yerguz, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul, 2000, s. 119.

³⁰⁵ SARUP, A.g.e., s. 51.

organına duyulan istekte görmek mümkündür. Kadın “eksik” tamamlanmamış erkekti ve bu yüzden hasetlik çekmekteydi.

*“Kadın ve onun arzusu, bu cinsel ilişki kavramlaştırılmasında söz konusu edilemez. Onun yazgısı, penis tek değerli cinsel organ olarak kabul edildiği sürece, “eksiklik”, “dumura uğrama” (genital organlarının) ve “penis kıskançlığıdır.”*³⁰⁶ Irigaray bu düşüncesiyle kadın cinselliğinin ancak erkek cinselliği üzerinden ve kadının bedeninin penis eksikliği ile tanımlandığını söylemektedir. Kadın cinsinin organının bilinmezliği vurgulanırken, mükemmel bir penis göstereni psikanalitik kuramda merkeze koyulur. Erkek cinsel organının biçimselliğine yapılan vurgu onun üstünlüğüne, estetikliğine ve en yüksek değer olarak görülmesine yapılan vurgudur.

*“...biçimin birliği ve istikrarı üzerine yapılan bu vurgu, sabit ve nihai bir anlamın üretilmesini, hem felsefi düşünümün hem de bilimsel araştırmanın en yüksek ve en zorunlu amacı olarak görür. Her şeyin, tam da kendi özü veya dirim ilkesi olarak çelişkiye ya da tutarsız bir kimliğe veya dinamik bir biçimde değişmeye sahip olabileceği düşüncesi, sadece homojenliği, tanımlanmışlığı, bilinebilirliği ve tutarlılığı hoş görebilen fallomorfik bir kültüre göre korkunç ve iğrenç olarak tanımlanmıştır.”*³⁰⁷

Irigaray’a göre kadınlar, kadınlığa ve kadın bedenine yüklenen olumsuz tüm öğelerden kurtulmak ve kendi cinselliğini, arzusunu savunmak ve oluşturmak için yazıya başvurmalıdır. Kadının kendi mücadelesini sürdürmesi, yazı ve dil aracılığıyla gerçekleşir. *“Kadınlar artık toplumsal biçimde belirlenmiş kimlik imajlarını yıkmakla uğraşmak yerine daha “yapıcı” bir yazın biçimi benimseyip, özgürce kendi “dilleri”ni kullanmalıdırlar; çünkü ne kadar bastırılmış ve saptırılmış olursa olsun, bir yerlerde kadına özgü bir dil vardır ve erkek baskısına karşı çıkmak için de zaten dilden başka silah düşünülemez...”*³⁰⁸

3.5.1.3. Julia Kristeva: “Kadınlık” ve Konuşan Beden

Fransız feminist yazın içinde tartışılan adından söz edilen bir diğer önemli isim Julia Kristeva’dır. Kristeva’yı diğer Fransız feministlerinden ayıran özellik, Freud ve Lacancı psikanaliz geleneğini ele alış tarzıdır. Freud ve Lacan kuramlarını salt eleştirmek yerine,

³⁰⁶ Luce İRİGARAY, “This Sex Which Is Not One” New French Feminisms: an Anthology, Elaine ve Isabelle de Courtivron (Edt.), University of Massachusetts Press, Amherst, 1980, s. 99, Aktaran: MANSFIELD, A.g.e., s. 91.

³⁰⁷ MANSFIELD, A.g.e., s. 91.

³⁰⁸ PARLA, A.g.m., s. 112.

onları olumlu bir okumadan da geçirir ve yeniden yorumlar. Fakat ardından şunu eklemek gerekir ki; Cixous'un, Irigaray'ın psikanalizi eleştirisi konusunda birçok ortak noktayı paylaşmaktadır. O da, diğer düşünürler gibi Fallus ve logos-merkezli Batı düşüncesini eleştirerek, kadın bedenine yüklenen olumsuz anlamlara karşı çıkmaktadır.

Kristeva cinse ait farklılık kavramını sorgulayarak, cinsel farklılığın nasıl ve ne şekilde tanımlandığı üzerinde durulması gerektiğini savunmaktadır. Ona göre cinsel farklılık sadece biyolojik olmayıp aynı zamanda dilsel ifade yoluyla kurulmaktadır. Bir başka ifade ile Kristeva cinsiyet farklılığının dilde yaratıldığını söylemektedir.³⁰⁹ Bu düşüncesi Cixous ve Irigaray'ın cinsiyetin ancak dilsel kodlar, kültürel düzen içinde anlam kazanacağı fikriyle örtüşmektedir. Kristeva'ya göre birçok feminist yazar, cinsiyete ilişkin bu özelliği göz ardı ederek, cinsiyet farklılığını tanımlamaktadır. Bu özelliği göz ardı etmek aynı zamanda sorunun çözümünü de yanlış yapılarda aramayı beraberinde getirmektedir. Kristeva'ya göre birinci kuşak feministlerin cinsiyete ilişkin çözümlenmeleri de tam da bu sorunsal özelliği paylaşmaktadır. Birinci kuşak feministler kendine evrensel bir yer edinerek başlangıçta oy hakkı talebinde bulunarak kendilerine çizgisel bir zamanda yer edinmeye çalışmaktaydı.³¹⁰ Bu kuşak feministlerin savunduğu temel argüman kadın ve erkek arasında herhangi bir fark bulunmadığı dolayısıyla erkeklerin sahip olduğu temel hak ve ayrıcalıklara kadınların da sahip olması gerektiği yönündedir. Mesleki, iktisadi ve siyasi hakta eşitlik talebi merkezi öneme sahiptir.

Cinsiyet farklılığına ilişkin ikinci dalga feminizm, birinci kuşağın aksine sorunun kaynağını biyolojik ayrıcalıklarda aramak yerine, sembolik düzeni oluşturan dilde aramaya yönelmiştir. Aslında Kristeva tam da bu kavşak noktasında durarak sembolik ile semiyotik arasındaki karşılıklı anlamlı ilişkinin farklılığı nasıl yarattığını ortaya koymaktadır. Semiyotik ve sembolik arasında diyalektik ilişkinin nasıl var olduğuna vurgu yapmadan önce Kristeva'nın birinci ve ikinci dalga feminizmin kadınlığa ilişkin çözümlerinin de aynı derecede belli sorunları beraberinde getirdiği düşüncesine bakmakta yarar var. İkinci kuşak feministlerde çizgisel zamansallık reddedilerek, cinsiyete ilişkin sorunların siyasal boyutu önemini yitirmektedir. *“Aslen kadın psikolojisi ve onun simgesel gerçekleştirmelerinin özgüllüğüyle ilgilenen bu kadınlar, kültürün geçmişte dilsiz bıraktığı özne-içi ya da bedensel*

³⁰⁹ DURUDOĞAN, A.g.m., s. 59

³¹⁰ Julia KRİSTEVA, “Kadınların Zamamı”, Çev. İskender Savaşır, Defter, Sayı: 21, Metis Yayınları, İstanbul, 1994, s. 12.

*deneyimlere bir dil kazandırmaya çalışıyorlar...*³¹¹ İkinci kuşak, erkek-merkezci yapıya vurgu yaparak, bu yapıyı oluşturan dilin nasıl kadını dışladığı üzerinde durmaktadır. Kadını tarih sahnesine çıkarmak ve farklılığı bir avantaja dönüştürme konusunda anneliğe vurgu yapılarak, anne olmak farklılığın en önemli ögesi haline getirilmiştir.³¹² *“Birinci kuşak feministlerin döngüsel zaman çıkmazından başrolde olduğunu düşündükleri ve bir anlamda dışladıkları “annelik” ikinci kuşak feministlerce farklılığın en önemli ögesi olarak baş tacı edilmiştir.”*³¹³

Bu düşünce bir takım sorunları beraberinde getirmekteydi. Kadını bu yönüyle ortak paydada buluşturmak, kadınlığa ait özgünlüğü, özneliği yıkmaktadır. Kristeva durumu şöyle ifade etmektedir; *“...bugün kadınların büyük bir çoğunluğu kendilerini tamamen değilse de kısmen gerçekleştirme imkanını dünyaya bir çocuk getirmekte görüyorlar. Bu analık arzusu neye karşılık geliyor? Geçmiş kuşağın sormadan rafa kaldırdığı bu soru, yeni kuşağın sormak zorunda olduğu yeni sorulardan biri...”*³¹⁴

Kristeva'ya göre *“bir kadın ve anne olarak kadın esas itibarıyla sosyal ilişkiler içinde yaşayan bir konuşan bedendir. Kadınlık anneliğe ve annelik kadınlığa indirgenemez. Annelik bir işlevdir. İnsanın gelişiminde çok önemli bir yer tutan işlev, ama sadece bir işlev...”*³¹⁵

Kristeva, kadına özneliği yeniden kazandırmak ve tek tek kadınların bireyselliğini de vurgulamak için üçüncü kuşak bir feminizmin gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Bu kuşağın, birinci ve ikinci kuşağın temel fikirlerini göz ardı etmeden, kadın cinsine ve tek tek kadına özel olanı keşfetmesi gerektiğini vurgular. *“Tarihe dahil olmak ve bu tarihin zamanın indirgenemez bir farklılık uğruna sürdürülen bir deneye dayattığı öznel kısıtlamaları radikal bir şekilde reddetmek.”*³¹⁶ Bu yeni kuşak feminist anlayış ne kitlesel bir feminist hareketi ne de kronolojik olarak yeni bir zamanı işaret etmektedir. Kronolojik zamansallığın ötesinde *“işaret edici bir mekan, hem bedene hem arzuya dayalı bir zihinsel mekanı ima eder.”* Dolayısıyla *“bugün artık aynı tarihsel zaman içinde her üç kuşağın paralel varoluşunu, hatta bu üçünün birbiriyle örülebileceği ihtimalini dışlamayan- tam tersine- bir üçüncü tavrın, dolayısıyla da üçüncü bir kuşağın mümkün olduğu savunabilir.”*³¹⁷

³¹¹ KRİSTEVA, A.g.m., s.13.

³¹² DURUDOĞAN, A.g.m., s. 60.

³¹³ A.g.m., s. 60.

³¹⁴ KRİSTEVA, A.g.m., s. 24.

³¹⁵ DURUDOĞAN, A.g.m., s. 65.

³¹⁶ KRİSTEVA, A.g.m., s. 13.

³¹⁷ A.g.m., s. 27.

Kristeva'nın beden konusuna en önemli katkısı beden ve anlam arasında kurduğu ilişkidir. Böylelikle "konuşan beden" fikriyle insani bilimlerin konuya dikkat çekmesini sağlamaya çalışmıştır. Konuşan beden fikrinin altında yatan temel düşünce, dilin mantığının Lacan'ın aksine sembolik düzene girmeden önce de bedensel işleyişlerde yani semiyotik düzende var olduğu yönündedir. Diğer önemli bir düşünce ise bedensel dürtülerin önemli ölçüde dili etkilemesidir.³¹⁸ Kristeva bu düşüncesiyle dil ile beden arasında diyalektik bir ilişkiye vurgu yapmaktadır. Dilin varlığı bedensel işleyişleri etkilerken, öte yandan bedensel dürtüler dili etkilemektedir. Yani semiyotik ile sembolik bir arada anlam kazanmaktadır.

3.5.2. Feminist Yazın ve Karşılaştırmalı Bir Analiz

Feminist yazının kendi içinde homojen bir yapı arz etmeyişi, farklı başlıklar altında karşımıza çıkması, çeşitli kollara ayrılmasına neden olmuştur. Feminist yazının temel öncülerinden olan liberal feminist anlayıştan günümüze bedenselliğin önemli bir yönünü oluşturan cinsiyet ve toplumsal cinsiyete ilişkin farklı görüşler öne sürülmüştür. Kadın bedenine yüklenen anlamlar, cinsiyet konusunu ve cinsiyet rollerini tekrar düşünmemizi sağlamıştır. Özellikle kadınlığın doğayla, doğurganlıkla, erkekliğin ise güçle, erk ve akıl ile eş tutulması, kadını eşitsiz bir tahakküm ilişkisine tabi kılmıştır. Çabuklu'nun ifadesi ile vurgulamak gerekirse "*Batı'da XVII, yüzyıldan itibaren bedenden uzaklaşıp "yüksek zihinsel faaliyetlere" önem veren eril söylem bedeni kadına özgü aşağı bir yer olarak kurmaya yönelmiştir. Kamusal mekan erkeğe ait görülürken kadına düşen özel yerdir, bedendir, yer olarak bedendir.*"³¹⁹

Tarihsel olarak feminist hareketin öncülerinden olan Liberal feminist anlayışın dikkat çekmek istediği konu, kadının özel alanla sınırlı tutulup, birey olarak kendini geliştirecek potansiyele sahip olmaktan mahrum bırakılmasıdır. Bu yüzden liberal feministler erkeklerin sahip olduğu sosyal, ekonomik ve siyasal ayrıcalıkların ortadan kalkması gerektiğini vurgulayarak, erkeklerin sahip olduğu haklara kadınların da sahip olması gerektiğini savunmaktadır. Liberal feministlerin en önemli temsilcilerinden Wollstonecraft'ın savunduğu temel düşünceye göre, kadınlar gerçek anlamda bir eğitime sahip olup, eleştirel düşüncelerini

³¹⁸ DURUDOĞAN, A.g.m., s. 62.

³¹⁹ ÇABUKLU (2006A), A.g.e., s. 59.

geliştirirlerse, kendi durumu hakkında net ve akılcı düşünebilecek, köle olmaktan kurtulabilecektir.³²⁰

Liberal feminist anlayış içinde yer alan Wright'e göre ise, kadınların bağımlılığının ardında din önemli bir yer tutar. Kadınların bağımlı olmalarının toplum için faydalı olduğu görüşünü de eleştirerek, kadını itaatkâr kılanın, bağımlılıklarını destekleyen bu görüş olduğunu savunur. Grimke de, Wollstonecraft ve Wright gibi kadının kurtuluşu için eleştirel düşünmenin faydasına inanmıştır. Grimke, kadınlık sorununu kadınların dış görünüşleriyle birlikte eleştirir. Birçok kadının giyimindeki hafif meşrepliğin, onların ahlaklı ve erdemli varlıklar olarak ciddiye alınmasını engellediğini belirtir. Grimke, kadınların özel alana ait oldukları ve kamusal sorunlarla ilgili akılcı düşüncelerinin uygunsuz olduğu fikrine karşı çıkararak, kadınları ve erkekleri, kamusal ve özel alana yerleştirmenin geleneklerin keyfiliği ile ilgili olduğunu savunur.³²¹

Marksist feministlere göre kadınlar toplumda temel üretici ama ikincil tüketicilerdir. Kadınlar aile içi ve çevresinin kullanım değerinin üretiminden sorumlu olan temel sosyal sınıftır. Dolayısıyla kadının ezilmesi toplumun sınıflara bölünmesi, özel mülkiyetin gelişmesinden ileri gelir. Kadının özgürleşmesi çocukların bakımı dâhil olmak üzere, tüm ev işlerinden kurtulmasında yatar. Bu ise ev işlerinin sosyalleşmesinden geçer.³²²

Radikal feminist yaklaşım ise kadının ezilmesinin kaynağının, ekonomik sistem olmadığını, toplumsal cinsiyet olduğunu öne sürerek Marksist yaklaşımdan ayrılır. Yani eşitsizliğin temeli kapitalizm olmayıp, ataerkilliktir. Radikal feministlerden olan Firestone'a göre, kadınların erkekler tarafından baskı görmesi, kadının bir nesne olarak düşünülmesi ve bu şekilde davranılması kadın ile erkek arasındaki biyolojik farktan kaynaklanmaktadır.³²³ Kadının ataerkil ilişkiden kurtuluşunu sadece ekonomik koşullar ve yapıda meydana gelecek değişikliklerde görmeyen radikal feminizm, kamusal alan ile bireysel alanı birleştirmeye çalışır. Bu çalışmalarda da dil ve ataerkillik arasında ilişki kurulur. Kadın kültürü içinde kadınların kendi dil formlarını ve anlamlandırmalarını kurmaları gereğine dikkat çekilir.

Sosyalist feministler, kadının ezilmesini, ataerkil ilişkiler ve kapitalizmin bir özelliği olarak birlikte tartışırlar. Kadınların ezilmesinin nedeni ataerkillik, ataerkil aile ve hatta ataerkil kapitalist düzendir. Sosyalist feministler kadının biyolojisinin rolünü, var olduğu

³²⁰ DANOVA, A.g.e., s. 32.

³²¹ A.g.e., s. 35-38.

³²² IŞIK, A.g.e., s. 43.

³²³ A.g.e., s. 47.

tarihsel koşullar ve toplumsal durumlar içinde değerlendirirler. Refah devletinin olumsuz yanlarını eleştirirken; sağlık, konut, eğitim, iş güvenliği, çocuk bakımı hizmetleri gibi alanların kadın lehine iyileştirilmesini talep ederler.³²⁴

1960 yıllarından sonra ise feminist anlayışın yönü yapısalcılığın eleştirisiyle değişmiştir. Yukarıda yer alan anlayışların aksine kadınlar üzerinde yürütülen güç ilişkisinin ve kadının ezilmesinin nedeni ekonomik ve siyasi yapıda aramaktan ziyade erkek-merkezci düşünce ve dil yapılarında aramaktaydı. Fallus-merkezci ve logos-merkezci batı düşünce geleneğini ve bu geleneğin en önemli temsilcileri olan Lacan ve Freud'u eleştirerek, kadın bedenini, kadına ait kimliğin önemini öne çıkarmaya çalışmışlardır. Başta Kadınlar ve erkekler arasında olmak üzere batı tarihi boyunca ikili dikotomilere, dişil/eril, doğa/kültür, akıl/beden, gibi ayrımlara dayanan düşünce yapısının reddini ve yapı-çözümçü bir anlayışı savunan bu grup feministler, düşünce tarihinin de derin bir analizini sunar bize. Aslında *“feminist düşünce tarihi, kadınlar ve erkekler arasındaki ilişkinin belirli bağlamlarda hiyerarşik bir şekilde yapılanmasının reddi ve bu işleyişin tersine çevrilmesinin ya da ortadan kaldırılmasının tarihidir.”*³²⁵

Erkeğin kadının üzerindeki iktidarının reddi aslında ilk dalga feminizm söyleminde başlayıp, ikinci kuşak feminist söylemlerine kadar devam eder. Eşit haktan başlayıp, Batı düşünce tarihiyle hesaplaşan, kendi bedenlerine vurgu yapan feminist anlayış da aynı söylemi paylaşır. Her ne kadar ayrılıkçı fikirlerin yer aldığı, birbiri ile çatışan feministlerin bulunduğu bir feminist gelenek olsa da, yine de hepsi ortak bir paydayı paylaşmaktan kaçamamışlardır. Nihayetinde yukarıda da belirtildiği feminist tarih, toplumsal cinsiyetin yol açtığı eşitsiz hiyerarşik ilişki ve bu ilişki sonucunda yok sayılan kadınlığı sorgulayan bir tarihtir.

³²⁴ Nurten KARA, “Feminizm(ler)in Toplumsal Hareket Olarak Medyada Yansıma(ma)sı”, Doğu Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi, Küresel İletişim Dergisi, Sayı: 1, 2006, s. 8.

³²⁵ Joan W. SCOTT, Toplumsal Cinsiyet Faydalı Bir Tarihsel Analiz Kategorisi, Çev. Aykut Tunç Kılıç, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2007, s. 34.

SONUÇ

Beden, biyoloji, felsefe, sosyoloji, antropoloji siyaset, psikoloji gibi çok farklı alanların konusu olduğu görülmektedir. Sosyolojik bir zeminde tartışılması oldukça yeni bir olgudur. Beden ancak 1980'lerden sonra postmodern yaklaşımların etkisiyle sosyolojik bir zeminde kendine yer edinmiştir. Bedeni, sosyolojik bir yaklaşım içinde ele alan düşünürlerin başında Bourdieu, Elias, Turner gelmektedir.

Beden tarih sahnesinde kendini oluşturan anlamların dışında, yani doğal olanın dışında çok farklı anlamları ifade etmiştir. İkili karşıtlıklar içinde ele alınmış, yoğun ideolojilere maruz kalmıştır. Bedeni yeniden kurmaya çalışan siyasal ve toplumsal düzen, güç ve iktidar savaşında onu araç olarak kullanmıştır. Bedenin bir iktidar aracı olarak yeniden keşfedilmesi, ona olan ilgiyi de arttırmıştır. Tarihsel süreç içinde bedene sürekli artan ilginin nedeni, onun üzerinde farklı iktidar biçimlerinin uygulama alanı bulmasından kaynaklanmaktadır. Beden farklı iktidar savaşlarının yürütüldüğü bir mücadele alanına dönüşmekte, onun üzerinde yeni kimlikler, yeni iktidar biçimleri inşa edilmekte, yeni söylemler oluşturulmaktadır.

Bedenin iktidara konu olması yeni bir olgu değildir. Eski Yunan köleciliğinden başlayarak, günümüze kadar farklı boyutlarda karşımıza çıkan bir ilişki türüdür. Özel mülkiyetin gelişmesine paralel olarak beden, bir mülkiyet ilişkisi içinde ele alınmış, ona sahip olunacak bir mülk gözüyle bakılmıştır. Bu türden bir ilişki beraberinde bir yönetim ilişkisi getirmiştir. Bu Ortaçağ Avrupa'sında da karşımıza çıkan bir ilişki türüdür. Ortaçağ Avrupa'sında Hıristiyanlık ruhu öne çıkararak bedeni hor görüyor, çileci bir tavır benimsiyordu. Beden bu dönemde tanrıya ait bir mülk bize verilen emanet ve ruhumuzu taşıyan bir araçtı. Dini bir kurum olarak Kilise her türlü bedensel faaliyeti üzerinde söz sahibiydi. Ortaçağ Avrupa'sında iki türlü beden anlayışı vardı: Bir yandan halkın günahkâr bedeni, öte yandan ise İsa'nın kutsal bedeni. Beden her türlü günahın kaynağı olarak görüldüğü için haklı bedeni dini otorite için önem taşımaktaydı. Beden üzerinde her türlü otorite geliştirmenin ve onun kontrol altında tutmanın yolu günah çıkarma yönteminden geçiyordu. Bir başka ifade ile Hıristiyanlık düşüncesinde günah çıkarma işlemi önemli bir denetim mekanizmasıydı. Bireyler ve onların bedenini kontrol altında tutmaya yarayan bir araçtı.

Ortaçağ teolojik sisteminde farklı bir beden anlayışı daha karşımıza çıkmaktadır: Ölüm ve ölümsüzlüğü bir arada taşıyan Kralın çift bedeni. Bu çift beden anlayışı yoğun olarak Rönesans döneminde de karşımıza çıkan bir beden anlayışıdır. Kral siyasi gerçekliğe sahip, iktidarın bedeni üzerinde cisimleştiği bir kişiliktir. Kralın bedeni, iktidara somut olarak görünürlülük kazandıran bir bedendir. Bu yüzden krallar asla ölmezdi. Bu ölümsüzlük paradoksal değildi. Çünkü kral, bir yanda doğal ölümlü bir bedene sahip iken öte yandan ölümsüz siyasal bir bedene sahipti. Kralın sahip olduğu biyolojik beden yok olsa bile, siyasal bedeni yaşayacaktı.

Modern devletlerin ortaya çıkışıyla birlikte kralın siyasal kişiliği de, bedeni de yok oldu. İktidar somut görünürlüğünü yitirerek, görünmez bir nitelik kazandı. Foucault'un adlandırmasıyla, disiplinci iktidar modern döneme damgasını vurdu. Artık iktidar giderek görünmezleşti ve tek bir merkezden değil de çok farklı kurumlar, farklı kişiler tarafından toplumun tamamına yayılarak, yürütülmeye başlandı. Modern dönemdeki iktidar biçimini önceki dönemden ayıran farklılıklar; iktidarın görünürlüğünde ki değişim, iktidarın dini bir temelde değil de laik rasyonel bir temelde örgütlenişi ve iktidarın işleyişinde kullandığı araç ve yöntemlerde ki farklılıklarıdır. Modern dönemde bedenler kontrol altında tutularak toplum yönetilmek amaçlanmıştır. Kişinin zamanı, gündelik hareketleri, faaliyetleri gözetim teknolojileri ile birlikte denetime, düzenlemeye konu olmuştur. Foucault'ya göre bu dönem bedensel talim dönemi haline gelmiştir. Eskiden monarkların yaptığı gibi kişinin yaşam hakkı elinden alınmaya çalışılmaz, yaşamları yeniden üretilmeye çalışılır. Foucault modern disiplinci iktidarla birlikte ortaya çıkan ve kişinin yaşamı üzerinde kontrol sağlayan iktidar türüne biyo-iktidar adı vermektedir. Biyo-iktidar hem tek tek bireylerin bedeni üzerinde, hem de nüfusların bedeni üzerinde işlemektedir. Foucault toplumun üzerinde işleyen ve nüfusların yeniden üretimini düzenleyen iktidarı, "nüfusun biyo-politiği" olarak adlandırılmaktadır. Nüfusun biyo-politiği sadece niceliksel bir nüfusla değil aynı zamanda niteliksel bir nüfusla da uğraşır. Nüfusların yaşam kalitesi, hastalık-sağlık durumu, yaşam süreleri gibi birçok değişken üzerinden işlemektedir. Nüfusun biyo-politiğinde cinsellik önemli bir araca dönüşür. Çünkü tarihsel süreç içinde nüfusların kontrolü ve üretkenliği için cinsellik önemli bir söyleme sahiptir. Kadın bedeninin doğurganlığın kaynağı olarak görülmesi, yeni cinsellik söylemleri oluşturulmasına neden olur ve nüfusun biyo-politiği en çok bu beden üzerinden işleyerek, kontrol mekanizması kurar.

Kadın bedeniyle iktidarların uğraşması yeni bir olgu değildir. Tarih boyunca kadın ve erkek arasında bedensel farklılıklar yaratılarak, doğal eşitsiz bir ilişki yaratılmaya

çalışılmıştır. İnsan bedenini çevreleyen temsil sorunları, tipik olarak, erkeklerle kadınlar arasındaki anatomik farklarla açıklanarak genellemelere gidilmekteydi. Kadın ve erkek bedeninin temsilleri ile ilgili fikir ve görüşler Batı düşünce tarihinde, Eski Yunan'a kadar uzanır. Eski Yunan'da kadın bedeni; 'duyguları', 'hisleri', 'maddeyi', 'doğayı' temsil ederken erkeğin ise 'aklı', 'gücü', 'formu' temsil etmekteydi. Platon'la başlayan ve bütün bir tarihi kapsayan kadın bedenin temsil sorunu, iktidar ilişkilerinin de belirleyicisi olmuştur. Eski Yunan'dan miras kalan bu düşünce, modern dönemde bedene ilişkin yeni temsiller yaratılmasına katkıda bulunmuştur. Bu dönemde Freud ve savunucuları da kadın ve erkek arasındaki farklılıkları anatomik bir düzeye indirgeyerek kadını, "eksik erkek" olarak tanımlamaktaydı. Freud kadını, *fallus'tan* ve *fallus'un* gücünden yoksun, erkek otoritesine boyun eğerek görmekteydi. Bu düşünce Freud'tan sonra Lacan'ın kuramlarında da yer alır. Lacan'da da *fallusa* sahip olmak ya da olmamak önemli bir tutar. *Fallus* burada bir organ olarak değil; iktidar, gücün eksiksizliğinin, bütünlüğünün, erilliğin, nüfuz edici iktidarı olarak kullanılır. Oedipus kompleksi ile özneye kimlik kazandıran Lacan'a göre, *fallusa* sahip olmayan kadın, dilin ve kültürel düzenin içinde yer alamayacaktır. Böylelikle, kadın ve erkeklik gibi kavramlar psikanaliz için cinsiyeti aşarak simgesel düzen içinde anlam kazanmaktadır.

Feminist yazın, Lacan'ı erilliğin üstünlüğünü savunmakla ve Freud'un fallus-merkeziyetçiliğini geliştirmekle suçlamakta, kadını bir eksiklik, bir başkası olarak görmesini ve bu yüzden kadının iğdiş edilmesini eleştirmektedir. Feminist yazın içinde psikanalize eleştiri getiren düşünürlerin başında Irigaray, Cixous ve Kristeva gibi post yapısalcı feministler gelmektedir. Fransız feminizminin öncülerinden olan düşünürler, ataerkil dil yapısını ve Batı düşünce tarihini eleştirirken bedeni öne çıkarmışlardır ve kadına ait dişil bir dilin yaratılmasını savunmuşlardır. Ancak ataerkil düzene karşı dişil bir dil ile mücadele edileceğine inanmışlardır.

Kısacası beden ve iktidar ilişkileri tarihsel süreç içinde farklı biçimlerde işleyerek devam etmiştir. Ortaçağ'da beden dinin, kilisenin metaforu olmuş, pastoral bir anlayışla beden üzerinde iktidar ağları işlerken, modern dönemde beden kapitalist düzenin, modern kurumların bir denetim aracına dönüşmüş, rasyonel iktidar beden üzerinde politikalar yürütmüştür. İktidar anlayışı pastorallikten rasyonelliğe doğru evrilirken bedenin konumu değişmemiş, iktidarlar için önemli bir araç olmaya devam etmiştir. İktidar ilişkileri içinde önemli bir yere sahip olan kadın bedeni de, erkek bedeninin ötekisi olarak tanımlanmış, üzerinde her türlü politika meşru kılınmıştır. Böylelikle insanlık tarihi boyunca beden çok

farklı biçimlerde karşımıza çıkmakta, her geçen gün önemini artırmaktadır. Dolayısıyla beden görmezden gelinen bir konu olmaktan uzaklaşmış, aksine görünürlülüğü hem toplumsal hem siyasal hem de bilimsel açıdan önemli hale gelmiştir. “*Beden, uzun seneler önce sessizce çıkartılmıştı kütüphaneden; şimdiyse bizi meşgul eden, bedenin içindeki kütüphanedir.*”³²⁶

³²⁶ Iain BAMFORTH, Kütüphanedeki Beden, Çev. Begüm Kovulmaz, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2004, s. xxix.

KAYNAKÇA

ABREVAYA Elda, *Deliliğin Tutkusu/ Tutkunun Deliliği*, Psikoz Sorununa Psikanalitik Yaklaşım, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2002.

AFŞAR Timuçin, *Felsefe Sözlüğü*, Bulut Yayınları, İstanbul, 2000.

AGACINSKI Sylviane, *Cinsiyetler Siyaseti*, Çev. İsmail Yerguz, Dost Kitabevi, Ankara, 1998.

AGAMBEN Giorgio, *Kutsal İnsan Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001.

AĞAOĞULLARI Mehmet Ali, KÖKER Levent, *İmparatorluktan Tanrı Devlete*, İmge Kitabevi, 3. Baskı, Ankara, 1998.

AĞAOĞULLARI Mehmet Ali, KÖKER Levent, *Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı*, İmge Kitabevi, 2. Baskı, Ankara, 2000.

AHISKA Meltem, “Yoksa Kadınlar Var mı?”, Defter, Sayı: 21, Yıl: 7, Metis Yayınları, İstanbul, 1994, s. 31–41.

AKAL Cemal Bali, *İktidarın Üç Yüzü*, Dost Yayınları, 3. Baskı, Ankara, 2005.

AKAL Cemal Bali, *Siyasi İktidarın Cinsiyeti*, İmge Kitabevi, İstanbul, 1994

AKAY Ali, *Foucault'da İktidar ve Direnme Odakları*, Bağlam Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2000.

AKAY Ali, *Tekil Düşünce*, Bağlam Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2004.

AKAY Ali, *Kapitalizm ve Pop Kültür*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2002.

AKTAY Yasin, “Cinselliğin Postmodernizmi”,

http://www.angelfire.com/art/yasinaktay/bedensosyolojisi/Cinselligin_Postmodernizmi.htm,

21-11-2008.

ARİSTOTELES, “*Farklı Alanlar*”, Siyasal Düşünce, Micheal Rosen, Jonathan Wolf (Edt.), Çev. Sevda Çalışkan, Hamit Çalışkan, Dost Kitabevi, Ankara, 2006.

ARON Raymond, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Çev. Korkmaz Alemdar, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1996.

ATAY Tayfun, “*Erkeklik, En Çok Erkeği Ezer*”, Toplum ve Bilim, Erkeklik Özel Sayısı, Sayı: 104, Birikim Yayınları, İstanbul, 2004, s. 11-30.

ATİKER Erhan, *Modernizm ve Kitle Toplumu*, Vadi Yayınları, Ankara, 1998.

BAĞLI Mazhar, “*Klasik Fizik (Newton Paradigmasının) İlkeleri Bağlamında Modern Bilincin ve İktidarın İmkânları: Özgürlük ve Yetkinlik*”, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Cilt: 4, Sayı: 3, 2002, s. 33-57.

BAMFORTH Iain, *Kütüphanedeki Beden*, Çev. Begüm Kovulmaz, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2004.

BAŞER Nami, “*Psikoz Yorumcusu Olarak Lacan*”, Çağdaş Fransız Düşüncesi, Zeynep Direk, Refik Güremen (Der.), Epos Yayınları, Ankara, 2004.

BAUDRİLLARD Jean, *Tüketim Toplumu*, Çev. Hazal Deliceçaylı, Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2008.

BAUMAN Zygmunt, *Yasa Koyucular ile Yorumcular*, Çev. Kemal Atakay, Metis Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2003.

BERKTAY Fatmagül, *Tarihin Cinsiyeti*, Metis Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2006.

BERNAUER James W., *Foucault'nun Özgürlük Serüveni*, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005.

BOCOCK Robert, *Tüketim*, Çev. İrem Kutluk, Dost Kitabevi, Ankara, 1993.

BOURDİEU Pierre, *Pratik Nedenler*, Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Hil Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2006.

BOURDİEU Pierre, *Toplum Bilim Sorunları*, Çev. Işık Ergüven, Kesit Yayıncılık, İstanbul, 1997.

BOURDİEU Pierre, WACQUANT Loic J., *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, Çev. Nazlı Ökten, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.

BOZKURT Veysel, “*Gözetim Toplumu ve İnternet*”,
<http://inettr.org.tr/inetconf5/tammetin/bozkurt-tam.doc>, 22-05-2008.

CANNETI Elias, *Kitle ve İktidar*, Çev. Gülşat Aygen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998.

CANPOLAT Nesrin, “*Foucault*”, Kadife Karanlık, Nurdoğan Rigel (Edt.), Su Yayınları, İstanbul, 2003.

CİRHİNLİOĞLU Zafer, *Sağlık Sosyolojisi*, Nobel Yayıncılık, İstanbul, 2001.

CONNELL R.W., *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar*, Çev. Cem Soydemir, Ayrıntı yayınları, İstanbul, 1998.

CORNELL Drucilla, “*Etik Feminizm Nedir?*” Çatışan Feminizmler, Judith Butler, Seyla Benhabib, Nancy Fraser, Drucilla Cornell (Edt.), Çev. Feride Evren Sezer, Metis Yayınları, İstanbul, 2006.

COWARD Rosalinda, *Kadınlık Arzuları*, Çev. Alev Türker, 3. Baskı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1993.

ÇABUKLU Yaşar, *Postmodern Toplumda Kriz ve Siyaset*, Kanat Yayınları, İstanbul, 2004A.

ÇABUKLU Yaşar, *Uzam ve Kötülük*, Everest Yayınları, İstanbul, 2006B.

ÇABUKLU Yaşar, *Bedenin Farklı Halleri*, Kanat Kitap, İstanbul, 2006A.

ÇABUKLU Yaşar, *Toplumsalın Sınırında Beden*, Kanat Kitap, İstanbul, 2004B.

ÇETİN Halis, “*Egemenlik ve Hukuk İlişkisi Üzerine*”, C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi, Cilt: 3, Sayı: 2, Sivas, 2002, s. 1–16.

ÇİĞDEM Ahmet, *Aydınlanma Düşüncesi*, İletişim Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2003.

DEMİR Zekiye, *Modern ve Postmodern Feminizm*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1997.

DİKMEN Ö. Aylin, *Kırmızı Kar*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2004.

DİREK Zeynep, “*Judith Butler: Toplumsal Cinsiyet ve Bedenin Maddeleşmesi*”, Cinsiyetli Olmak, Zeynep Direk (Edt.), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007.

DOLGUN Uğur, “*Çalışma Yaşamında Gözetim*”,
<http://www.isguc.org/armaganlar/turanyazgan/20.pdf>, 16–11–2008

DONOVAN Josephin, *Feminist Teori*, Çev. Aksu Bora, Meltem Ağduk Gevrek, Fevziye Sayılan, İletişim Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2007.

DOUGLAS Mary, *Saflık ve Tehlike*, Çev. Emine Ayhan, Metis Yayınları, İstanbul, 2007.

DURUDOĞAN Hülya, “*Unes Femmes: Kristeva, Psikanaliz ve Kadın, Cinsiyetli Olmak*”, Zeynep Direk (Der.), Sosyal Bilimlere Feminist Bakışlar, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007.

DUVERGER Maurice, *Siyaset Sosyolojisi*, Çev. Şirin Tekeli, Varlık Yayınları, 6. Baskı, İstanbul, 2002.

ECEVİT Yıldız, “*Toplumsal Cinsiyetle Yoksulluk İlişkisi Nasıl Kurulabilir? Bu İlişki Nasıl Çalışılabilir?*”, C. Ü. Tıp Fakültesi Dergisi Özel Eki, Sayı: 25 (4), 2003, s. 83–88.

ELİAS Norbert, *Uygarlık Süreci-1*, Çev. Ender Ateşman, İletişim Yayınları, 5. Baskı, İstanbul, 2005

ERKIZAN Hatice Nur, “*Aristoteles*”, Felsefe Ansiklopedisi, Ahmet Cevizci (Edt.), Cilt: I, Etik Yayınları, İstanbul, 2003.

FIRESTONE Shulamith, *Cinselliğin Diyalektiği*, Çev. Yurdanur Salman, 2. Baskı, Payel Yayınları, İstanbul, 1993.

FİSKE John, *Popüler Kültürü Anlamak*, Çev. Süleyman İrvan, Ark Yayınları, Ankara, 1999.

FOUCAULT Michel, *Cinselliğin Tarihi-I*, Çev. Hülya Tufan, Afa Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1993.

FOUCAULT Michel, *Toplumunu Savunmak Gerekir*, Çev. Şehsuvar Aktaş, Yapı Kredi Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2001.

FOUCAULT Michel, “*Aydınlanma nedir?*”, Çev. Eda Özgül, Özlem Oğuzhan, Toplumbilim Aydınlanma Özel Sayısı, Sayı: 11, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2000, s. 69–76.

FOUCAULT Michel, CHOMSKY Noam, *İnsan Doğası: İktidara Karşı Adalet*, Çev. Tuncay Birkan, BGST Yayınları, İstanbul, 2005.

FOUCAULT Michel, *Entelektüelin Siyasi İşlevi, Seçme Yazılar-1*, Ferda Keskin (Yay. Haz.), Çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2005A.

FOUCAULT Michel, *Hapishanenin Doğuşu*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, 3. Baskı, İmge Yayınevi, Ankara, 2006.

FOUCAULT Michel, *İktidarın Gözü*, Seçme Yazılar-4, Ferda Keskin (Yay. Haz.), Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003.

FOUCAULT Michel, *Özne ve İktidar*, Seçme Yazılar–2, Ferda Keskin (Yay. Haz.), Çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2005B.

FREUD Sigmund, *Beş Konferans ve Psikanalize Toplu Bakış*, Çev. Kamuran Şipal, Cem Yayınları, İstanbul, 1996.

GEÇTAN Engin, *Psikanaliz ve Sonrası*, Remzi Kitabevi, 9. Baskı, İstanbul, 2000.

GIDDENS Anthony, *Sosyoloji*, Ayraç Yayınevi, Ankara, 2000.

GIET Sylvette, *Özgürleşin! Bu Bir Emirdir, Kadın ve Erkek Dergilerinde Beden*, Çev. İdil Engindeniz, Dharma Yayınları, İstanbul, 2006.

GÖKALP Nurten, “*Descartes ve Spinoza Düşüncesinde Gerçek İyi Kavramı*”, Felsefe Dünyası, Sayı: 40, 2004, s. 18–40.

GÖKYARAN Erdem, “*Başaksı ve Aynılık*”, Dünyanın Teni, Zeynep Direk (Edt.), Metis Yayınları, İstanbul, 2003.

GÖNENÇ Levent, “*Siyasi İktidar Kavramı Bağlamında Anayasa Çalışmaları İçin Bir Kavramsal Çerçeve Örneği*,” Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, Cilt: 56, Sayı 1, 2007, s. 145–168.

GUGUTZER Robert, *Soziologie des Körpers*, Transcript Verlag, Bielefeld, 2004.

HAMMER Heike, “*Norbert Elias’ın Uygarlık Kuramı: Eleştiriler ve Gelişmeler*”, Toplum ve Bilim, Çev. Ender Ateşman, Sayı: 84, Birikim Yayınları, İstanbul, 2000, s. 75–89.

HANÇERLİOĞLU Orhan, *Düşünce Tarihi*, Remzi Kitabevi, 5. Baskı, İstanbul, 1993.

HANÇERLİOĞLU Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996.

HARVEY David, *Postmodernliğin Durumu*, Metis Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2003.

HORKHEİMER Max, ADORNO W. Theodor, *Aydınlanmanın Diyalektiği Felsefi Fragmanlar-II*, Çev. Oğuz Özgül, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1996.

[http://tr.wikipedia.org/wiki/Narkissos_\(mitoloji\)](http://tr.wikipedia.org/wiki/Narkissos_(mitoloji)), 26-10-2008.

HUMM Maggie, *Feminist Edebiyat Eleştirisi*, Say Yayınları, İstanbul, 2002.

IŞIK Emre, *Beden ve Toplum Kuramı*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1998.

IŞIK Emre, “*Toplumsal Teoride Beden: Beden Tekniklerden Şizo-Analize*”, Toplum Bilim, Gilles Deleuze Özel Sayısı, Sayı: 5, 2. Baskı, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2006, s. 39–51.

İLLİCH İvan, *Gender*, Çev. Ahmet Fethi, Ayraç Yayınevi, Ankara, 1996.

İNAM Ahmet, “*Bedenim Kimin? Bir Spor Felsefesi İçin Bazı İpuçları*”, Felsefe Dünyası, Sayı: 8, 1993, s. 6–10.

İRİGARAY Luce, *Ben Sen Biz, Farklılık Kültürüne Doğru*, Çev. Sabri Büyükdüvenci, Nilgün Tural, İmge Kitabevi, Ankara, 2006.

İRİGARAY Luce, *Nietzsche'nin Deniz Aşığı*, Çev. İsmail Yerguz, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2000.

KANDİYOTİ Deniz, “*Parçaları Yorumlamak*”, Kültür Fragmanları, Deniz Kandiyoti, Ayşe Saktanber (Edt.), Çev. Zeynep Yelçe, Metis Yayınları, İstanbul, 2003.

KANT Immanuel, “*Aydınlanma nedir? Sorusuna Yanıt*”, Çev. Nejat Bozkurt, Toplumbilim Aydınlanma Özel Sayısı, Sayı: 11, 2. Baskı, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2000, s. 17–21.

KARA Nurten, “*Feminizm(ler)in Toplumsal Hareket Olarak Medyada Yansıma(ma)sı*”, Doğu Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi, Küresel İletişim Dergisi, Sayı:1, 2006, s. 1–33.

KARAKAŞ Sirel, BEKÇİ Belma, “*Zihin/Davranış İle Beden/Organizma İlişkilerini Ele Alan Bilim Dallarının Doğuşu ve Gelişimi*”, NeuroQuantology, Sayı: 2, 2003, s. 232–265.

KELLER Eveleyn Fox, *Toplumsal Cinsiyet ve Bilim*, Çev. Ferit Burak Aydar, Metis Yayınları, İstanbul, 2007.

KEMERLİOĞLU Eyüp, *Bilgi Sosyolojisi*, Saray Kitabevi, İzmir, 1996.

KESKİN Ferda, “*Özne ve İktidar*”, Michel Foucault, Seçme Yazılar–2, Ferda Keskin (Yay. Haz.), Çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2005.

KIZILÇELİK Sezgin, “*Kapitalizm ve Şizofreni*”, C.U. Tıp Dergisi Özel Eki, Sayı: 25 (4), 2003, s. 89–94.

KOBALD Roland, “*Zur Philosophie der Schönheit im 21. Jahrhundert, oder die Ökonomie des Impressionsmanagement*”

http://www.sicetnon.org/content/phil/oekonomie_der_schoenheit.pdf, 30–10–2007.

KOBALD Roland; “*Schönes, Allzuschönes: Beautycheck der Schönheitsgesellschaft*”

<http://www.mbrpoints.com/blog/2007/06/22/schones-allzuschones-beautycheck-der-schonheitsgesellschaft-by-roland-kobald/>, 30-10-2007.

KRİSTEVA Julia, “*Kadınların Zamani*”, Çev. İ. Savaşır, Defter, Sayı: 21, Metis Yayınları, İstanbul, 1994.

KRİSTEVA Julia, *Ruhun Yeni Hastalıkları*, Çev. Nilgün Tural, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2007.

LLOYD Genevieve, *Erkek Akıl, Batı Felsefesinde Erkek ve Kadın*, Çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1996.

MATTHEWS-GRİECON Sara F., “*Eski Rejim Döneminde Avrupa’da Beden ve Cinsellik*”, Bedenin Tarihi–1, Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine, Georges Vigarello (Edt.), Çev. Saadet Özen, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2008.

MAUSS Marcel, “*Techniques of the Body*”, The Body: Critical Concepts in Sociology, Andrew Blaikie (Edt.), Routledge, London, 2003.

MORTLEY Raouln, *Fransız Düşünürleriyle Söyleşiler*, Çev. Hamdi Bravo, İmge Kitabevi, Ankara, 2000.

NAZLI Aylin, “*Bir Tüketim Nesnesi Olarak Beden: Tüketim Kültürü İçinde Kadın Bedeni*”, Global Çağda Feminizm ve Kimlik Uluslar Arası Paneli, Ege Üniversitesi Sosyoloji Bölümü, İzmir, 23 Kasım 2005.

NAZLI Aylin, “*Görünmeyen’ Beden’den ‘Görünen’ Beden’e: Beden’in Sosyolojisi*”, Sosyoloji Araştırmaları Dergisi, Sayı: 2, 2005, s. 71–87.

NAZLI Aylin, “*Modernitenin Ötekisi: Kadın ve Bedeni*” Kadın Çalışmaları Dergisi, Cilt: 1, Sayı: 1, 2006, s. 10–15.

O’NEİLL John, “*Disiplin Toplumu: Weber’den Foucault’ya*”, Çev. Metin Yıldırım, Doğu-Batı, Sayı: 43, Doğu-Batı Yayınları, Ankara, 2007, s. 233–251.

OĞUZ Gürsel Yaktıl, “*Bir Güzellik Miti Olarak İncelik ve Kadınlarla İlgili Beden İmgesinin Televizyonda Sunumu*”, Selçuk İletişim Dergisi, Cilt: 45, Sayı: 95, 2005, s. 31–37.

ÖNCÜ Ayşe, “*Elias ve Medeniyetin Öyküsü, Toplum ve Bilim*”, Sayı: 84, Birikim Yayınları, İstanbul, 2000, s. 8–17.

PAGLIA Camile, *Cinsel Kimlikler*, Çev. Didem Atay, Anahid Hazaryan, Epos Yayınları, Ankara, 2004.

PARLA Jale, “*Kadın Eleştirisi Neyi Gerçekleştirdi?*”, Defter, Yıl: 7, Sayı:21, Metis Yayınları, İstanbul, 1994.

PHİLİP Mark, “*Michel Foucault*”, Çağdaş Temel Kuramlar, Quentin Skinner (Edt.), Çev. Ahmet Demirhan, Vadi Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 1997.

REED Evelyn, *Kadının Evrimi-I*, Anaerkil Klandan Ataerkil Aileye, Çev. Şemsa Yeğın, Payel Yayınları, İstanbul, 1981.

REVEL Judith, *Michel Foucault Güncelliğın Bir Ontolojisi*, Çev. Kemal Atakay, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2005.

ROUSSEAU Jean- Jacques, “Cinsiyetlerin Benzerlikleri ve Benzemezlikleri”, Siyasal Düşünce, Micheal Rosen, Jonathan Wolf (Edt.), Çev. Sevda Çalışkan, Hamit Çalışkan, Dost Kitabevi, Ankara, 2006, s. 59–62.

SARUP Madun, *Post-yapısalcı ve Postmodernizm*, Çev. Baki Güçlü, Ark Yayınları, Ankara, 1997.

SAVAŞÇIN Zeynep, “Algısal İnanç”, Dünyanın Teni, Zeynep Direk (Edt.), Metis Yayınları, İstanbul, 2003.

SAVRAN Gülnur, “Feminist Teori ve Erkek Şiddeti”, Defter, Yıl: 7, Sayı:21, Metis Yayınları, İstanbul, 1994, s. 45–53.

SAYGILI Abdurrahman, “Modern Devlet’in Beden İdeolojisi Üzerine Kısa Bir Deneme”, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, Cilt: 54, Sayı: 3, 2005, s. 323–234.

SCHROEDER Süheyla Kırca, *Popüler Feminizm*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2007.

SCOTT Joan W., *Toplumsal Cinsiyet Faydalı Bir Tarihsel Analiz Kategorisi*, Çev. Aykut Tunç Kılıç, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2007.

SERT Mahmut, “Spor Dünyasında Beden-İktidar İlişkisi”, Toplum Bilim Futbol Özel Sayısı, Sayı: 16, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2002, s. 101–117.

SHİLLİNG Chris, *Sociology and the Body: Classical Traditions and New Agendas*, The Sociological Review, Monograph 1, Volume: 55, Embodying Sociology Page, 2007, s. 1–18.

SMİTH Philip, *Kültürel Kuram*, Babil Yayınları, İstanbul, 2007.

SOYKAN Ömer Naci, “Beden Fenomenolojisi İçin Düşünceler, Beden Politikasının Bir Yüzü Spor”, Varlık Dergisi, Sayı: 1064, İstanbul, 1996, s. 54–59.

SPARGO Tamsin, *Foucault ve Kaçıklık Kuramı*, Çev. Kaan H. Ökten, Everest Yayınları, İstanbul, 2000.

SWINGEWOOD Alan, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, Çev. Osman Akınhay, Bilim ve Sanat Yayınlar, Ankara, 1998.

ŞİŞMAN Nazife, *Emanetten Mülke Kadın Bedenin Yeniden İnşası*, İz yayıncılık, İstanbul, 2003.

TANİLLİ Server, *Yaratıcı Aklın Sentezi*, 3. Baskı, Adam Yayınları, İstanbul, 1998.

TEKELİOĞLU Orhan, *Michel Foucault ve Sosyolojisi*, Bağlam Yayınevi, İstanbul, 1999.

TEZCAN Levent, “*Modern Devlet ve Yönetim Teknolojisi*”, Birikim, Sayı: 107, Birikim Yayınları, İstanbul, 1998, s. 48–56.

TİRYAKİAN Edward A., “*Emile Durkheim*”, Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi-1, Tom Bottmore, Robert Nisbet, Çev. Ceylan Tokluoğlu, Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2006.

TRİGG Roger, *Sosyal Bilimleri Anlamak*, Babil Yayınları, İstanbul, 2005.

TURNER Brayn S., *Medical Power and Social Knowledge*, Sage Publication, London, 1995.

USCHOK Andreas, “*Körper Und Pflege*”, Soziologie der Pflege, Klaus R. Schroter, Thomas Rosenthal (Edt.), Juventa Verlag, Weinheim, 2005.

VERGİN Nur, *Siyasetin Sosyolojisi*, Bağlam Yayınevi, 5. Baskı, İstanbul, 2007.

VEYSAL Çetin, “*Töz Üzerine*”, C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt: 27, No: 2, 2003, s. 202 – 210.

WEBER Max, *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, Çev. Özer Ozankaya, İmge Kitabevi, İstanbul, 1995.

WEBER Max, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Çev. Zeynep Gürata, Ayraç Yayınevi, Ankara, 2002.

WOFF H. Kurt, “*Fenomenoloji ve Sosyoloji*”, Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi-II, Tom Bottomore, Robert Nisbet (Edt.), Çev. Harun Rızatepe, Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2006.

WOLF Alison, WALLECE Ruth A., *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, Çev. Leyla Elburuz, Rami Ayas, Puntu Yayıncılık, İzmir, 2004.

WOLLSTONECRAF Mary, “*Kadın Hakları*”, Siyasal Düşünce, Micheal Rosen, Jonathan Wolf (Edt.), Çev. Sevda Çalışkan, Hamit Çalışkan, Dost Kitabevi, Ankara, 2006.

WRIGHT Elizabeth, *Lacan ve Postfeminizm*, Çev. Ebru Kılıç, Everest Yayınları, İstanbul, 2002.

YANIKLAR Cengiz, *Tüketim Sosyolojisi*, Birey Yayınları, İstanbul, 2006.

YUMUL Arus, “*Bitmemiş Bir Proje Olarak Beden*”, Toplum ve Bilim, Sayı: 84, Birikim Yayınları, İstanbul, 2000, s. 37–49.

ŽIŽEK Slavoj, *Gıdıklanan Özne*, Çev. Şamil Can, Epos Yayınları, Ankara, 2007.

Ö Z G E Ç M İ Ş

Adı ve SOYADI : Meral TİMURTURKAN

Doğum Tarihi ve Yeri : 01-01-1982/MAZGİRT

Medeni Durumu : Evli

Eğitim Durumu

Mezun Olduğu Lise : Açık Öğretim Lisesi

Lisans Diploması : Akdeniz Üniversitesi

Yüksekisans Diploması: Akdeniz Üniversitesi

Tez Konusu : “İktidarın Nesnesi Olarak Beden”

Yabancı Dil / Diller : Almanca

Bilimsel Faaliyetler

Meral TİMURTURKAN, “Felsefi Bedenden Sosyolojik Bedene”, ETHOS (Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar), Sayı: 1, 2008

Meral TİMURTURKAN, “Güzellik İdeali Etrafında Biçimlenen ve Biçimlendirilen Bedenler”, Toplumbilim, Beden Özel sayısı, Bağlam Yayınları, 2009, (Baskıda).

İş Deneyimi

Çalıştığı Kurumlar : Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Araştırma Görevlisi (2006....)

Adres : Akdeniz Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü
KAMPÜS/ANTALYA

Tel. no : 0242-2291514