



**BEDEN, ABJEKSİYON VE PATRİARKAL TAHAKKÜM**

**BODY, ABJECTION, AND THE PATRIARCHAL DOMINATION**

Tuba KANCI\* & Umutcan TARCAN\*\*

**ÖZ**

Julia Kristeva'nın psikanalitik kuramında abjeksiyon, yalnızca bedenin bilinç ve bilinçdışı ile etkileşimlerini ortaya koymak ile kalmaz; aynı zamanda beden imgelemi üzerindeki patriarkal tahakkümü de ifşa eder. Kristeva, abjeksiyonu fenomenolojik bir süje olarak kullanır ve onun deneyimler üzerindeki etkilerini post-feminist bir perspektiften inceler. Ona göre patriarkal tahakküm altında beliren deneyimler, tıpkı bedenin "atıkları" gibi maddi varoluş içerisinde sönümlenen, bayağı ve ötekileştirilmiş devinimlerdir. Bu çalışmada Julia Kristeva'nın abjeksiyon kuramından yararlanılarak bedenin pre-modern ve modern düşünce tarihi içerisindeki ikincil konumuna eleştiri getirilmesi ve beden imgelemi üzerindeki patriarkal tahakkümün yapıbozumuna uğratılması amaçlanmıştır. Bunun için çalışmanın ilk bölümünde bedenin Antikiteden modern sosyal kurama kadarki yolculuğu kronolojik bir perspektiften ele alınmış ve Immanuel Kant, Emile Durkheim gibi düşünörlere odaklanılarak tartışılmış; ikinci bölümünde psikanalistler Sigmund Freud, Alfred Adler ve Jacques Lacan'ın öğretilerindeki beden ve psikoz ilişkisi açıklanmıştır. Üçüncü bölümde ise Kristeva'nın abjeksiyon kuramı açıklanmış, abjeksiyonun patriarkal inşası incelenmiştir. Çalışma ile bedeni patriarkal abjeksiyon

\* Doç. Dr., Kocaeli Üniv., Siyasal Bilgiler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, tubakanci@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1834-5440>

\*\* Doktora Öğrencisi, Kocaeli Üniv., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi ABD, umutcantarcan@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6295-2005>

\* Makale Geliş Tarihi / Article Received: 21.12.2021

Makale Kabul Tarihi / Article Accepted: 20.04.2022

içerisinden kurtarmanın feminist literatür yönünden geçerliliğini koruyan bir gereklilik olduğu sonucuna varılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Julia Kristeva, Abjeksiyon, Beden, Patriarkal Tahakküm, Psikanaliz.

#### ABSTRACT

In Julia Kristeva's psychoanalytic theory, abjection does not only reveal the interactions of the body with the conscious and unconscious; but also reveals the patriarchal domination of body imagery. Kristeva uses abjection as a phenomenological subject and examines its effects on experiences from a post-feminist perspective. According to them, the experiences that emerge under patriarchal domination are vulgar and marginalized movements that fade in material existence, just like the "wastes" of the body. This study aims to criticize the subordinate position of the body in the history of pre-modern and modern thought and deconstruct the patriarchal domination on the imagery of body by using Julia Kristeva's theory of abjection. Thus, in the first part, the journey of body from Antiquity to modern social theory is evaluated from a chronological perspective and discussed by focusing on thinkers such as Immanuel Kant and Emile Durkheim. In the second part, the relationship between body and psychosis in the doctrines of psychoanalysts Sigmund Freud, Alfred Adler and Jacques Lacan is explained. In the third part, Kristeva's abjection theory and the patriarchal construction of abjection are analyzed. The study concludes that rescuing the body from patriarchal abjection is a requirement that maintains its validity in terms of feminist literature.

**Keywords:** Julia Kristeva, Abjection, Body, Patriarchal Domination, Psychoanalysis.

#### GİRİŞ

İkinci dalga feminizmin ortaya çıkışından itibaren beden ile ilgili çalışmaların sayısında önemli bir artış meydana gelmiştir. Örneğin, Cynthia Enloe tarafından *Bananas, Beaches and Bases* (1990) ile açılan patikayı Londa Schiebinger, *Feminism and the Body* (2000) ile takip etmiştir. Yine bu yıllarda, Susan Bordo, Batı

kültürlerindeki beden tahakkümünü sistemli bir şekilde eleştirdiği eseri *Unbearable Weight*'i (2003) tamamlamış, Catherine Kevin (2009) ise bedeninin feminist hareketler içerisindeki rolüne yönelik antropolojik bir araştırma yayımlamıştır. Bu çalışmaların ortak özelliği, feminist teoriyi beden anlatıları ile uzlaştırmak için özgün ve kuramsal yöntemler önermeleridir.

Tüm bu entelektüel gelişmelere rağmen beden, Batı düşüncesi tarafından oldukça uzun bir süre boyunca ihmal edilmiştir. Son yıllardaki bu feminist çalışmalar da bu yüzden oldukça önemlidir ve söz konusu ihmalin ortadan kaldırılması için beden imgeleminin gizli tarihini yeniden keşfetme gayesinin yanı sıra ihmalin nedenlerini de incelemeye çalışırlar. Diğer yandan, 20. yüzyıl düşünürü Michel Foucault'dan itibaren, özellikle tıp terminolojisinden ödünç alınan bazı kavramlarla ve söylem, içselleştirilmiş kontrol, disiplin gibi olgulardan faydalanılarak tıbbi perspektif yoluyla beden imgelemi sosyal bilimlerde ana akıma taşınmıştır. Ancak bedeninin, Batı düşüncesi tarafından oldukça uzun bir süre boyunca ihmal edilmesinin nedenlerine yeteri kadar değinilmemiştir (Hancock, 2018: 440). Böylelikle farkın, yani bedene özgü epistemolojik algılar arasındaki uğraklar silsilesinin ortaya koyulması güçleşmiş, beden, özneleşme sürecini tamamlayamamıştır (Irigaray, 1995: 7). Bedenin maruz bırakıldığı bu düşünsel dışlanma, onu alelade bir öteki olarak yeniden üretmiştir.

Tıbbi bir nesne olarak bedeninin tarihini karşımıza çıkaran bir diğer olay ise psikanalizin doğuşudur. Psicotik vakanın doğrudan öznel deneyimler üzerinden çözümlenmesini sağlayan psikanaliz, daha sonra yapılan postyapısalcı katkılar ile birlikte bedeni anlaşılmaya değer kılmıştır. Deneyimin ve farkın yeniden üretim biçimleri ile de ilgilenen psikanalitik kuram, psicotik vakaya ve vakanın öznesine bir özgünlük atfetmek için çabalamıştır. Dolayısıyla bedeninin gizlenmiş tarihini keşfetme gayesi, sosyal bilimlerde ana akıma iki ana yöntem üzerinden taşınmış ve gelişimini sürdürmüştür. Bunlardan ilki Foucault'nun ortaya koyduğu kontrol ve disiplin odaklı yöntem, ikincisi ise psikanalitik kuramca ele alınan deneyim ve psikoz odaklı yöntemdir.

Yirminci yüzyıl düşünürü Julia Kristeva, her iki yöntemi de sentezlemiş ve bedeninin hem bir disiplin nesnesi hem de psikanalitik bir arayış olarak konumlanmasını olanaklı kılmıştır. Düşünürün abjeksiyon kuramı, bir yandan beden imgeleminin bilinç ile kurduğu etkileşimi fizyolojik bağlamda etkilerken diğer yandan tahakkümün öznel ve deneyimsel yönünü vurgulamıştır. Böylelikle düşünür, bedeninin düşünsel değerini tekrar kazanması için gereken kuramsal yolu açabilmiştir.

Kristeva'nın kuramından ilham alan bu çalışmada, beden imgeleminin düşünce tarihinin büyük kısmı boyunca maruz bırakıldığı ihmal edilmişlik incelenmiş, beden imgelemi üzerinden inşa edilen patriarkal tahakkümün eleştirel bir perspektiften değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Böylelikle, düşünürün abjeksiyon kuramından hareketle cismani ile aşkın olanın sınırlarındaki eşikte görünen/kaybolan bedenin, kontrol edilmeye, idealleştirilmeye ve aşkınlaştırılmaya çalışılan, abjektif beden olarak ele alınabileceği öne sürülmüştür. Üç bölümden meydana gelen ve kronolojik bir perspektifin tercih edildiği bu çalışmanın birinci bölümünde bedenin Antikiteden modern sosyal kurama kadarki yolculuğu, Immanuel Kant ve Emile Durkheim gibi düşünürlerle odaklanılarak tartışılmıştır. İkinci bölümde ise bedenin psikanalitik kuramın gelişimindeki rolü, Sigmund Freud ve Jacques Lacan'ın kavram setleri ekseninde analiz edilmiştir. Üçüncü ve son bölümde Kristeva tarafından sistematikleştirilen abjeksiyon kavramı yoluyla beden üzerindeki patriarkal tahakkümün psikanalitik boyutları araştırılmıştır. Böylelikle abjeksiyonun bir toplum kuramının öznesi olarak yeniden üretimi ve patriarkanın beden pratiklerine yönelik yeni ve eleştirel bir perspektif yaratabilme imkânı ortaya koyulmuştur.

## 1. BEDENİN ANTİKİTE, SKOLASTİK DÜŞÜNCE VE AYDINLANMA DÖNEMİ İÇERİSİNDEKİ YOLCULUĞU

İnsan varoluşunun imgelemlerinden biri olarak beden, Antikiteden Aydınlanma düşüncesine dek farklı form ve bağlamlarda ele alınmıştır. Beden etkinliğinin sosyal, içsel ve mekânsal boyutları üzerine yürütülen çalışmalar, bedene felsefi bir anlam atfetmelerinin yanı sıra, onu pratik alanda da kullanmayı ve insanı kavramak için bir yöntem hâline getirmeyi amaçlamışlardır.

Bedene ilişkin bu yaklaşımlar silsilesinde iki temel problem mevcuttur. Bunlardan ilki, bedenin tarihselliğinin neredeyse tamamının patriarkal bir perspektif ile inşa edilmiş olmasıdır. Gerçekten, bedene değer verilen tüm felsefi uğraklar, onu ancak bir erkeğe özgülendiğinde veya patriarkanın değerleriyle uzlaştığında anlaşılmaya değer bulmuşlardır. Böylelikle beden, yaratılmaya çalışılan eril bir imgelem olarak, cinsel farkın merkezinde konumlanmış ve patriarkal tahakkümün nesnesi hâline gelmiştir. İkinci sorun ise beden üzerine yürütülen incelemelerin uzun bir süredir terk edilmiş olmaları ve bedenin felsefi bir arayış olmaktan çıkmasıdır. Bu ihmal, özellikle 1970'lere dek devam etmiş ve yalnızca ana akım düşüncede değil, feminist kuramda da cereyan etmiştir.

Antik Yunan'ın beden sıcaklıklarına dayanan tek-cinsiyetli beden modeli, tek bir cinsiyete en azından iki toplumsal cinsiyetin tekabül ettiği, erkekle kadın arasında türsel değil dereceli sınırların olduğu, sıcak bedenlerin –ki bunlar erkek

bedenleridir– bu derecelendirmede, dolayısıyla da beden hiyerarşisinde, üst sıralarda yer aldığı bir modeldir (Salisbury, 1996: 89-90). Bedenin vücut sınırlarını dışarı atması ise Antikiteden Orta Çağ'a dek, doğal içsel dengenin sağlanması olarak değerlendirilmiştir (Laqueur, 1987: 8-9). Öyle ki vücut sınırlarının beden kaynakları olarak görülmesi ve onların israf edilmemesi gerektiği ile ilgili anlayışın ancak Aydınlanma ile birlikte başlamış olduğu genel kabul görmektedir.

Orta Çağ Skolastik düşüncesinde ise ruh hastalıkları, nöbetler ve kaygı bozuklukları, kendilerine atfedilen uhrevi anlamlara dayalı olarak tanımlanmış; bunları deneyimleyen hastalar, dışlanma, suçlanma, şiddet ve kapatılma ile karşı karşıya kalmışlardır (Diamantis, vd., 2010). Orta Çağ'ın neredeyse hiçbir döneminde beden, psikotik bozuklukların tedavisi için bir uğraşı alanı olarak dahi görülmemiştir. Bu kimselerin semptomlarını gerekçelendirmek için lanet ve büyü gibi yöntemler sıkça kullanılmıştır: Din görevlileri, hastaları lanet veya büyüden *kurtarmak* için çeşitli ritüeller uygulamaya başlamışlardır (Neugebauer, 1979: 478).

Geleneksel nöropsikiyatri de Skolastik düşüncenin etkisinden uzun bir süre boyunca kurtulamamıştır. Zira hastaların deneyimledikleri fizyolojik koşullar, incelenmeye değer görülmemiştir. Toplum, ruh hastalığının fizyolojik boyutlarıyla yüzleşmeyi reddetmiş ve Kilise de bunu bir cezalandırma pratiği olarak değerlendirmiştir. Hastalar, Kilise tarafından inşa edilen, fatalist bir dogmatizme maruz bırakılmışlar ve caydırıcı bir ibretiâleme konu edilmişlerdir.

Özellikle Yüksek Rönesans sanatının ortaya çıkışıyla birlikte İtalya'daki sanatçı ve zanaatkârlar, Antik Yunan geleneğini yeniden yorumlayarak canlandırmayı ve rasyonel bir hümanizm yaratmayı amaçlamışlardır. Böylelikle beden, mükemmeliyetçi bir üslup ile yansıtılmaya ve tanımlanmaya başlamıştır. Yüksek Rönesans'ın anatomi odaklı üslubu, lojik, matematik ve estetiğin bir araya getirilmesi gayesine dayanmaktadır (Sigerist, 1934: 11). Başta Michelangelo ve da Vinci olmak üzere pek çok sanatçı, bedeni başlı başına bir proje olarak görmeye ve onun unsurlarını tıbbi epistemolojiye dayanarak eserlerine yansıtmaya başlamıştır. Özellikle 16. yüzyılın başlarına gelindiğinde bu sanatçıların çalışmaları, beden ile ilgili bilinen pek çok şeyin kaynağını teşkil edebilmiştir (Singer, 1950: 156). Kaldı ki modern anatominin temelleri de aynı dönemde, Flaman tıp doktoru Andreas Vesalius'un çalışmalarıyla atılmıştır (Sigerist, 1934: 11).

Aydınlanma dönemi ise, bir yandan insan odaklı düşüncenin temellerini atarken, diğer yandan da akla dayalı düşünümelliği tarih sahnesine çıkarmıştır. *Gerçekten bilinebilir olanı* konu edinen akıl, bu bağlamda bedeni epistemolojik değer taşıyan bir *eşik mekân* olarak yeniden üretmiştir. Lefebvre'in de belirttiği üzere,

tüm mekân bedenden türer; “her ne kadar bu mekân bedeni tamamen unutacak kadar değişirse de- her ne kadar mekân kendini bedenden bedeni öldürecek kadar radikal olarak ayırsa da” (Lefebvre, 2000: 405). Dolayısıyla modernitenin beden açısından önemi, onu mekânsallığın içerisinde tanımlaması ve hakikat katmanlarına dahil etmesidir. Öyle ki modernitede beden, sadece cismani gerçeklikle eşitlenemez. Zira o hem metafiziksel hem de maddi olandır ve kişisel, sosyal, içsel ve dışsal olandan daha fazlasıdır ve bir eşik mekân olarak sınırları zorlamaktadır. Varlığı bu uğrakta hem gerçekleşmiş hem de kısıtlanmıştır (Witz, 2000: 2).

Öte yandan Janet Wolff’a (1995: 124) göre klasik beden, rasyonel bilimin ve burjuva toplumunun, ideal ve gerekli öznesi ve nesnesidir. Bu anlamda, yine karşı karşıya olunan problem, önce bedenin cismani olana indirgenmesi, sonrasında da erkeğin bedeninin bir kontrol mekanizmasına dayanarak klasik beden üzerinden tarif edilmeye ve ardından da aşılmaya çalışılmasıdır. Erkeğin bedeninin “namevcut varlığı” bu süreçle tamamlanmaktadır (Schilling, 1993).

Ancak, bu tespit, doğru olduğu kadar eksiktir de. Stallybrass ve White’ın (1986: 20) da belirttiği gibi bir kültürün standart olarak kabul edilecek bedeni daima iki tanedir ve bunlar birbirleriyle olan mutlak karşıtlıkları içerisinde yapılandırılmaktadır. “Yukarıdakiler”, yani egemen kültüre ait olanlar ve “aşağı olan diğerleri” birbirleriyle ilişkili ve bağımlı bir hiyerarşi içinde var olmaktadır. Burjuva özne, kendisini, “aşağı olan öteki” olarak tanımladıklarını reddetme yoluyla tanımlamıştır. Böylelikle oluşan ontolojik hiyerarşi biçimleri, üretim ilişkilerine ve tarihin maddi koşullarına da yansiyarak beden ile toplumsal özneler arasındaki tahakkümü sürdürülebilir kılmıştır.

Öyle ki, burjuva toplumunun standart biçimi/bedeni yine klasik bedendir, ancak “grotesk beden” onun karşıtı, “aşağı olan diğer”, olarak kurulmuştur (Stallybrass ve White, 1986: 22). Burjuva kültürü, groteski reddederek kendi kimliğini tanımlamıştır. Ancak, bu, tiksitmeyi ve hayran kalmayı içeren ikili bir süreçtir. “Aşağı olan ötekini” reddetmeyi ve ortadan kaldırmayı amaçlayan siyasi süreç, öteki için duyulan arzuyla çatışmaktadır. Grotesk olan, bu ikili süreçte hem toplumsal anlamda merkezden dışlanmakta hem de sembolik bağlamda merkeze yerleşmektedir. Böylece, siyasi ve toplumsal olarak reddedilen “öteki”, egemen kültürün imgesel arka planının kurucu bir parçası olarak ortaya çıkar. “Yukarıdakiler”, yani burjuva özne, aşağı olan diğerlerine bu anlamda bağlıdır ve “aşağı olan diğerlerini” sembolik olarak içermektedir. Grotesk beden ise, dış dünyadan kesin çizgilerle ayrılmamış, sınırları sürekli ihlal edilen bir bedendir. Bu beden üzerindeki açıklıklarla (ağız bunlardan en önemlisidir) ve yukarı taraflarından (kafa, ruh ve akıl) daha ayrıcalıklı olan aşağı bölgeleriyle (kalçalar,

bacaklar, ayaklar), saf olmayan bir cismani kütlenin görüntüsü gibidir (Bakhtin, 1984: 25-29).

Bu durumda biraz önce belirtilenin aksine, karşı karşıya olduğumuz girişimlerin önce bedeninin bayağılığı, ardından da erkeğin bedeninin klasik beden üzerinden tarif edilmeye ve aşılmaya çalışılması olduğunu söylemek yetersiz kalacaktır. Öyle ki erkeğin bedeninin “namevcut varlığı” bu süreç ile tescillenirken, kadının bedeni ise sadece cismani bir gerçekliğe indirgenmiş ve dışlanmıştır. Gerçekte bu bedenler birbirleriyle ilişkili ve bağımlı bir hiyerarşi içinde var olmaktadır. Grotesk beden her ne kadar kadının dışlanmış bedenini simgelese de aslında tam da bu dışlanma eylemi dolayısıyla kadının bedeni, egemen kültürün imgesel arka planının kurucu bir unsuru olmuştur.

Aydınlanma döneminin felsefi pratiği, akla verdiği önem yoluyla sadece Skolastik düşüncenin sonunu getirmemiş, aynı zamanda bedeninin fizyolojik bir arayışın süjesi hâline gelmesini de sağlamıştır. Bedene verilen gizli, dolaylı ve psşik değer hem ruhsal hastalıkların tedavi sürecine hem de Batı düşüncesindeki metodolojik arayışlara yansımıştır. Öte yandan, beyaz, burjuva, Yahudi-Hıristiyan geleneğinden gelen, emperyalist erkek, modernitenin ayrıcalıklı, her şeye gücü yeten, diğer herkesin uyması gereken normları belirleyen biricik öznesi durumuna gelmiştir (Foucault, 1990: 124-130). Bu dönüşümün düşünsel alandaki en büyük örneği, dönemin ünlü düşünürlerinden biri olan Immanuel Kant’tır. Kant (1991: 54-60), Aydınlanmayı “insanın kendi üstüne yıktığı bir toyluk durumundan kurtulması” olarak tanımlamış, insanın kendi aklını kullanma cesaretinin Aydınlanmanın özünü oluşturan olgu olduğunu belirtmiştir. Eleştiri, aklın kamusal kullanımı ve insanın tümelliği gibi fenomenlere büyük önem veren Kant, estetik ve politik düşüncelerini de bu doğrultuda şekillendirmiştir.

Ampirizm ve rasyonalizm arasında bir sentez oluşturmaya çalışan Kant (1996: 133-271), insanın hem doğa tarafından belirlendiği için *fenomenal* hem de eylemlerinde iradeye dayandığı için *nümenal* bir varlık olduğunu öne sürmüştür. İnsan bu niteliklerinden ilki *bedene*, ikincisi ise *akla* yönelimlidir ve özgürlük, ancak ve ancak ikincisi herhangi bir tahakküm altına alınmadığında olanaklıdır (Kant, 1996: 37-108). Düşünürün bu yaklaşımı, aynı zamanda bedeninin tarihsel gizlenmişliğine ilişkin ilk düşünsel emarelere işaret etmektedir. Her ne kadar Kant’ta insanın *nümerik* niteliklerinin baskınlığı bedeninin ihmal edildiği izlenimini yaratsa da beden, burada *hiçliği* değil *ikincil olma hâlini* simgelemektedir. Bu da bedeninin –en azından Aydınlanma düşüncesinde– felsefi bir arayış olduğunun göstergesidir. Bedeni rasyonel amaca ulaşma yolundaki bir araç olarak gören Kant’a göre beden, *ölümlü*, yani *benliği tehdit eden* bir varlık olduğundan mutlaka tahakküme konu olmalıdır (Benbow, 2003: 57).

Kant'ın kuramında bedenın “içi,” sezgisel olarak ya da hemen bilinemez ve ancak bedenın sınırları içerisinde tutulamayacak şeylerin dışarı atılmasıyla güvence altına alınabilir. Zira beden, “ben”in içeride güvence altında olduğu ve tehlikeli ötekinin dışarıda yer aldığı bir *kap* gibidir ve bu anlamda Kantçı beden imgelemi, bedene giriş çıkışları kontrol etmek ve gerektiğinde önlemek için beden deliklerini kapatarak iç “ben”i koruyan bir kap gibi hareket eder (Kant, 1996a: 45; Battersby, 1999: 346). Bu kap, söz konusu “ben”in koruyuculuğunu üstlenirken aynı zamanda onu kendi varoluşuna hapseden ve sürekli olarak gözetleyen, dolayısıyla öznenin yerini alan bir varlık olarak da değerlendirilebilir.

Söz konusu ideal beden imgelemi, izole edilmiş, bütün diğer bedenlerden ayrılmış ve Mikhail Bakhtin'in (1984: 25) “klasik beden” olarak isimlendirdiği prototipe sıkışmış durumdadır. Bu anlamda, klasik beden, dış dünyadan kesin sınırlarla ayrılmış ve kendi kendine yetebilen bir bireysellik içindedir. Onu dış dünyadan ayıran sınırlar belirginleştirilmiş, çıkıntılar düzleştirilmiş, delikler kapatılmıştır. Bu bedende içine çekmek, dışarı atmak gibi içsel süreçleri görmek mümkün değildir. Vücut sıvılarının dışarı atılması kadınsı ve patolojik olarak değerlendirilir ve böylelikle patriarkanın üstlendiği ontolojik koruyuculuk somutlaşır: Patriarka, yalnızca ötekiye değil, bilincin içkin olduğu bedene de egemen olma iddiasıyla varoluşunu güçlendirir.

Kant'ta bedenın, içine çekmek, dışarı atmak gibi içsel süreçlerden mümkün olduğu kadar soyutlanmaya; en azından bu süreçlerin kontrol altına alınmaya çalışıldığını ve bireysel özgürlükle ilişkilendirildiğini görmüştük. Bu noktada Kant'ın felsefesinde de *düşkün bedenın*, ideal beden-imesi olan klasik bedene ulaşmak amacıyla bedenın deliklerini kapatarak, kendi kendini kontrol eden bir kaba dönüştürülmeye çalışıldığı söylenebilir. Ancak burada söz konusu olan bu beden erkeğin bedenidir. Örneğin, Kant'ta göz yaşlarının akışı yalnızca kadınsı bir şey olarak değerlendirilmez, aynı zamanda erkeğin de “kadınsılaştırılması” olarak görülür (Kant, 1996a: 160; Benbow, 2003: 63). Arzu, şiddet yüklü akışkanlıkların sembolizmi içerisinde tanımlanır: “Duygu, bendini yıkan bir su kütlesi gibi hareket eder; tutku kendi yatağını gittikçe daha fazla kazan bir akıntı gibidir” (Kant, 1996a: 156). Duygular ve tutkular da bu metaforun içerisinde “zehre” benzetilmektedir. Kant (1996a: 157), bunları, bedenın sınırlarına yaklaştırılmaması gereken, zararlı hatta zehirli maddelerle eş tutar. Bunların yanı sıra, kontrol edilmesi zorunlu bir şey olarak görülen erotik arzular kadınsılığa atfedilir, kadınsılığın cazibeleri olarak tarif edilir (Kant, 1996a: 222). Bu anlamda, kadınsılık, sızıntı yapan, kendi bedenın içine ve dışına olan akıntıları kontrol edemeyen bir kap gibi tanımlanırken, kadın bedeni, ideal-beden imgesi olan klasik bedenden ayrıştırılmakta ve *kendi kendini kontrol edemeyen*, patolojik bir konuma indirgenmektedir (Kant, 1996a: 174).



Bedene ilişkin Aydınlanma dönemi yaklaşımının bir benzerini, sosyolojinin klasik metinlerinde görmek mümkündür. Özellikle, modern sosyolojinin kurucu isimlerinden biri olan Emile Durkheim'ın metinlerinde, bu bedenlerin izleri sürülebilir. Durkheim, insanı *sosyal olan* üzerinden, topluma bağlı olarak, evrimsel bir bakış açısıyla açıklamaya çalışmıştır. Sosyallik projesi cismaniliğin ötesine geçmeyi, aşkın bir sosyalliğe ulaşmayı amaçlamaktadır. Öyle ki medeniyet ilerledikçe manevi boyut ağır basmakta ve birey, bedene olan bağımlılığından kurtularak daha sosyal bir varlığa dönüşmektedir (Durkheim, 1964: 50). Toplumlar ise bu esnada mekanik bir dayanışmadan organik bir dayanışmaya doğru evrilecek, farklılaşp karmaşıklaşacak ve kolektif bilinç, yerini bireysel bilince bırakacaktır. Zira mekanik dayanışma insanların birbirlerine benzediği, ilkel toplumlarda daha sık gözlenirken, organik dayanışma, bireylerin farklılaştığı, birbirlerine ihtiyaç duydukları ve nitelikli bir iş bölümünün geliştiği modern toplumlarda gözlenmektedir (Durkheim, 1964: 111-132).

Söz konusu olgular ancak erkeğin *genel birey* olarak ele alınmasıyla geçerlilik kazanır. Öyle ki Durkheim, *The Division of Labor in Society*'de (1964) toplumsal projesini oluşturmak için erkeklerin bireysel özelliklerine, nitelikli iş bölümü biçimlerine ve sosyal determinizmdeki rollerine yer verirken kadınlar söz konusu olduğunda bu yaklaşımını değiştirir ve kadınların grup içindeki özelliklerine, biyolojik determinizmdeki rollerine ve cinsiyetçi bir iş bölümüne başvurur (Lehmann, 1995: 10-11). Hatta Durkheim'ın çalışmasında kadınları tartıştığı anların oldukça sınırlı olduğu söylenebilir. Ne var ki bu sınırlılık da yarattığı epistemolojik ikiliğin yanı sıra, erkeğin bedenini saklayan ve kadının bedenini cismanilikle sınırlayan stratejisi nedeniyle önem teşkil etmektedir.

Durkheim'ın yaklaşımında kadınlar, sosyalleşmenin etkilerinden soyutlanmışlar, toplumsal olanın doğal sınırlarına mahkûm edilmişlerdir. Witz'in (2000: 13) de belirttiği üzere, Durkheim'a göre kadınların sosyalleşme yetenekleri daha sınırlıdır ve topluma daha az ihtiyaçları vardır. Çünkü kadının zihinsel yaşamı daha az gelişmiştir ve ihtiyaçları biyolojik düzeydedir. Dolayısıyla erkek "daha karmaşık bir toplumsal varlık," kadın ise "içgüdüleriyle davranan bir varlık"tır (Durkheim, 1966: 272). Diğer yandan erkek, "tümüyle toplumun ürünü" iken kadın, "büyük ölçüde doğanın yarattığı gibi" kalmıştır (Durkheim, 1966: 385). Bu bağlamda kadın, toplumsal olandan ve medeniyetin kazanımlarından faydalanamamış olduğu gibi, bunlara katkıda bulunmamıştır, doğal ve bu bağlamda ilkindir.

Durkheim'ın birey özellikleri, iş bölümü ve sosyal determinizmi içeren sosyal projesi insan doğasıyla ilgili ikili bir teoriye dayanmaktadır. Buna göre her bireyin iki boyutu vardır: maddi/biyolojik boyut ve manevi-sosyal boyut. Birey,

maddi ve biyolojik boyutta bedene, manevi ve sosyal boyutta ise akıl ve iradeye özgülükmektedir (Lehmann, 1994: 84-85). Öyle ki medeniyet ilerledikçe manevi ve sosyal boyut ağır basmakta ve birey, bedene olan bağımlılığından kurtularak daha sosyal bir varlığa dönüşmektedir. Diğer yandan, insan doğasının iki yönünü içeren bu teori, Durkheim'in sosyal projesine kadınların eklenmesiyle iki farklı türün farklı doğalarını ortaya koymaktadır. Böylelikle maddi ve biyolojik boyut kadında, manevi ve sosyal boyut ise erkekte belirgin hâle gelir (Durkheim, 1964: 57, 247). Durkheim, bu ayrımı kadının doğası ile gerekçelendirir. Dolayısıyla erkek ve kadının birbirlerine benzedikleri ve aynı işleri yapabildikleri toplumlar, ilkel toplumlardır (Durkehim, 1964: 58-60).

Bu noktada kadının Durkheim'in toplumsal projesinden bütünüyle dışlanmış olduğu söylenebilir. Zira kadın cismani olanla eşitlenmiştir ve medeniyet ilerledikçe, iş bölümü ve farklılaşmanın da etkisiyle maddi ve biyolojik boyut ekseninde tanımlanır. Böylelikle kadının özdeşleştiği beden, *grotesk* olarak kurgulanmakta ve cismani olana indirgenmektedir. Ayrıca Durkheim, Fransız sosyolog Gustave Le Bon'dan ilham alarak erkeğin medeniyet ilerledikçe kendi bedenini kadınınkinden farklılaştırdığını, kadının da bu arada giderek fiziksel olarak daha zayıf bir yaratık hâline geldiğini öne sürer (Lehmann, 1994). Kadının beyni de aynı şekilde küçülüp zayıflarken, erkeğin beyni ve dolayısıyla akli da medeniyet ilerledikçe gelişmiştir (Durkheim, 1964: 57).

Bu bağlamda Durkheim, erkeğin bedenini yukarı taraflarına (kafa, akıl gibi) önem vererek erkeğin bedenini klasik beden imgelemine özgülerken aynı bölgelerin kadındaki zayıflığına atıfta bulunur ve kadın bedenini cismani olana indirgeyerek groteskleştirir. Aynı zamanda Durkheim'da bu iki beden imgelemi, ancak medeniyet ve toplumsallaşma ve erkeğin çabası sayesinde ulaşılan kazanımlar olarak açıklanmaktadır. Söz konusu manevi ve sosyal boyut etrafında ve klasik beden üzerinden tarif edilmeye çalışılan ve ardından da ulaşılmak istenen beden ise erkeğin bedenidir. Böylelikle Durkheim'in metinlerinde erkek bedeninin sınırdaki eşikte kurgulandığı ve kendini gösterdiği anda aşılması gerektiği görülür. Ne var ki kadın bedeni, cismani bir gerçekliğe indirgenerek dışlanmaktadır. Böylelikle erkek bedeninin namevcut varlığı ve erkeğin kendi bedenini atıp aşkın sosyalliğe ulaşmaya çabalaması, kadının toplumsal olandan bütünüyle dışlanmış olan bedeni üzerinden belirginleşmektedir.

Kant ve Durkheim'in bedene ilişkin söz konusu yaklaşımları ile anatomi bilimindeki gelişmeler arasındaki disiplinlerarası birliktelik, psikiyatrik yönleme de etkimiştir. Daha önceden izolasyon, arındırma ve dışlama yoluyla yürütülen tedaviler, modern yaklaşımlar ile yenilenmiş ve hümanist bir ekol benimsenmiştir.

Psikanalizin de temelini oluşturan bu yeni ekolün kurucusu, Fransız doktor Philippe Pinel'dir (Weiner, 2008: 305).

Pinel (1906: 5), ruhsal hastalıkların tedavisinde nazik davranışın ve ampirik gözlemlerin önemini vurgulamış, hastaların bedenlerinde yaşanan değişiklikleri günbegün kaydetmiştir. Ona göre “*periyodik* veya *aralıklı* nöbetler, ruhsal hastalıkların büyük kısmını oluşturmaktadır” ve bu nedenle hastaların sürekli takibi, hastalığa ilişkin detaylı bilgi sahibi olmanın tek yoludur. Hastaların nöbetleri, mimikleri ve yaşam öyküleri, Pinel'in ilgisini çekmiş, hatta bazı hastaların uzuvlarındaki orantısızlıklar, onun hastalığın sürekliliğine ilişkin bulgulara ulaşmasını sağlamıştır (Pinel, 1906: 128). Anlaşılacağı üzere Pinel'in nöropsikiyatriye en büyük katkısı, ruhsal hastalıkları kişiselleştirmesi ve yaygın bulgular arasında korelasyon kurmaya çalışmasıdır. Pinel, bu yöntemi geliştirirken hastaların bedenlerini ve düşüncelerini dışlamamış, bilinci tıbbi konsültasyon ile uzlaştırmıştır.

Ne var ki Pinel'in önderliğinde gelişimini sürdüren hümanist Aydınlanma nöropsikiyatrisi, bazı ciddi problemlere de zemin hazırlamıştır. Bu ekol dahilinde tedavi edilen hasta, yaşam öyküsünü anlatırken bütünüyle özgürdür ve sarıp sarmalandığı şefkatin etkisi altında, kendinde önemli gördüklerini serbestçe aktarmaktadır. Bu nedenle elde edilen veriler, bütünüyle hastanın kontrolü altında kalmış, herhangi bir öncelik sıralamasına tabi tutulamamıştır. Hekim de kaçınılmaz olarak bu dağınık ve isabet oranı düşük anlatımlar ile bağlıdır. Dolayısıyla hastanın geçmişindeki travma parçalarının çekip çıkarılması, yani hastalığı yaratan deneyimlerin sistemli bir şekilde analiz edilmesi ihtiyacı ortaya çıkmıştır. İşte psikanalitik kuram, söz konusu gereksinimden doğmuştur.

## 2. PSİKANALİTİK KURAMDA BEDENİN ROLÜ

1856 ile 1939 yılları arasında yaşayan Freud, bireyin çocukluğundan yaşlılığına dek biriktirdiği deneyimlerin bilinçteki fenomenleri nasıl şekillendirdiğini incelemiş ve oluşan kişilik katmanlarını sınıflandırmaya çalışmıştır. Ona göre hastalık, “terapi yoluyla bilinçdışına atılabilecek” olan bir olgudur ve bu olgunun bütün unsurlarıyla ortaya koyulabilmesi için hastanın her bir evreyi hangi koşullar altında tamamladığı tespit edilmelidir (Freud, 2016: 175). Bu yaklaşım, ruhsal hastalığın *a priori* niteliğini vurgulamasının yanı sıra, onu sistematik bir *bedenselleşmeye* tabi tutar: Hastalık zaten oradadır ve bedene bütünüyle içrekleşmiştir. Terapistin yapması gereken iş, onu oradan çıkarmak ve dışsal bir fenomen olarak yeniden tanımlamaktır.

Freud, oluşturmaya çalıştığı bu yeni yöntem için bazı kavramlardan faydalanmıştır. Bu kavramların başında *libido* gelmektedir. Mekanikleşmiş bir

organizma olarak birey, cinsel isteğini kendi içerisinde bir enerji olarak depolamakta ve bu enerjinin boşalma anları, psikanalitik uğrakların kesişim noktalarını oluşturmaktadır. Bedensel bir dinamizm öznesi olarak libido, beden tarafından denetlenmekte ve bazen de baskılanmaktadır. Freud (2019), her bir hastanın özgün oluşunu bu sıra dışı denetim mekanizması üzerinden doğrular ve üç unsurdan oluşan bir kişilik izleği kurar: Ona göre id, libidonun taşkınlığının var olduğu temeli, ego onun doğa ile olan çatışmasını, süper-ego ise ahlakileşmesini simgelemektedir.

Freud'un öğretisinin her zerresi *baskı* ile bezelidir. Ona göre bir ruh hastası yönünden anlam ifade eden yegâne olgu, onun biyografik uğraklarında maruz kaldığı baskı biçimleridir. Hastanın cinselliği, sıkça bu baskı biçimleriyle iç içe geçmekte, böylelikle onları ifşa etmektedir (Freud, 2019a: 39). Freud, bedeni, bu olguların gerçekleştiği düzlem olarak belirler ve hastanın bilinç kopuklukları ile fizyolojisi arasında bağlantı kurar. Ona göre hastalık, bilinç ile beden arasındaki illiyet bağı ortadan kalktığı anda varlığını hissettirmektedir. Freud (2011: 18), bu fenomeni “bedenin ruhsal yaşamına ait olmayan bir şeymiş gibi görünmesi” olarak tanımlar.

Bu durumda öznenin bedeni, onun ruhsal sağlığının temsilcisidir. Öznenin bedeninde hiçbir sorun yoksa o ya hasta değildir ya da hastalığının ifşasından kaçabilecek bir fizyolojiye sahiptir. Deneyimlerinin –özellikle cinsel nitelikte olanların– ona kattıkları veya ondan götördükleri, bedeninde toplanır. Ruhsal hastalık onu bulduğu anda ise psikanaliz, onun bilincini oyalamaya başlar. Böylelikle özne iki seçenek ile karşılaşır ve bunlardan birini seçmek durumunda kalır: Ya hastalığı bilinçdışı iterek epistemolojik varlığından dışlayacak ya da onun bilincine bütünüyle yerleşmesine izin vererek varlığını onun üzerinden tanımlamaya başlayacaktır. Dolayısıyla *bilinç*, öznenin tüm varlığı ile farkında olduğu, bilinçdışı ise habersizce biriktirdiği deneyimleri içerir (Freud, 2011: 17). Öyle ki özne, deneyimlerinin farkında olmadığı sürece ortada bir ruhsal hastalık da mevcut değildir.

Freud'un deneyim, beden ve bilinç arasındaki ilişkiyi keşfi, öğrencileri ve daha sonraki psikanalistler tarafından da kullanılmıştır. Alfred Adler ve Jacques Lacan'ın başını çektiği bu isimler arasında kesin bir fikir birliğinden söz etmek mümkün olmasa da tümünde biyografik evrelere tabi olan cinsel ve epistemolojik bulguları tespit etme gayesi mevcuttur. Adler ile Freud'un özellikle son dönemlerinde pek de iyi anlaşamadıkları bilinir (Colby, 1951: 229). Bu anlaşmazlığın –ve Freud'un yaşadığı diğer anlaşmazlıkların– temelinde Freud tarafından cinselliğe verilen fütursuz önemin yattığı söylenebilir. Zira Freud, ruhsal hastalıklardan biyografik evrelere dek her şeyi “libido”

kavramsallaştırmasının etrafında şekillendirmiştir. Dolayısıyla Freud'da beden, bütün psikanalitik deneyimleri kendi içine cinsel bir saptamalar silsilesine dayanarak hapsedilmiş durumdadır. Öyle ki Freud (2019: 45), bu çıkmazını daha da derinleştirir ve cinsel olguların yanına hastanın bu olgulara verdiği tepkileri de ekler. Oysa Adler (2010: 16), “deneyim sorunsalı” yönünden sefine göre daha toplumcudur. Ona göre insanın nöropsikolojisini yalnızca içrek deneyimi değil, toplum ile etkileşimleri de eşit ölçüde belirlemektedir: Birey, bu ikisinin inşa ettiği *devinimler* yoluyla amaçlarını, beklentilerini ve ilişkilerini şekillendirmektedir.

Adler (2010: 17), söz konusu *devinimlerin* çocukluk döneminde başladığını öne sürmüştür. Böylelikle bir *tabula rasa* olarak bilincin, yaşamın ilk dönemlerinde nasıl bu kadar hızlı dolabildiği de açıklığa kavuşacaktır. Ayrıca Freud'da *maruz kalışlar* olarak dramatize edilen bu yaşantılar, nispeten iyimser bir niteliğe sahip olabilecektir. Beden ise devinimlerin temsilcisi değil, sürükleyicisidir: Çocukluk, yaşanan sağlık sorunlarına koşulsuz şartsız göğüs germe yeteneğini inşa edip bedenin keşfini oldukça güçlü bir merasime dönüştürmektedir (Adler, 2010: 24). Adler, bu gözlemini, bedeni cinsellikten öteye taşıyarak pekiştirmiş, böylelikle Freud'a muhalif bir tutum sergilemiştir.

Freud'un öğrencilerinden bir diğeri olan Jacques Lacan ise psikanalitik yöntem ile dilbilimi uzlaştırmaya çalışmıştır. Lacan'ın teorisi, dilin bilinçdışındaki yapılanmasının ruhsal varoluşa yönelik etkilerine yönelmiştir. Onu Freud'dan ayıran düşüncesi, psikanalizin hastanın geçmişine teslim oluşuna başkaldırmaktır (Bowie, 2020: 15). Lacan, bilinçdışını dil ve arzu üzerinden biçimlendirmeyi tercih eder ve hastanın konuştuklarını bu biçimlenme doğrultusunda değerlendirmeye başlar (Lacan, 2013: 18). Böylelikle bilinçdışı ve dil arasında da ontolojik bir benzerlik kurmak mümkün olur: Her hasta bilincini bir varoluş aygıtı olarak kullandığına göre bilinçdışı da bu aygıtın ifade edilışinden esinlenecektir. Bu ilişki, Lacan'ın “*Bilinçdışı, dil gibi yapılanmıştır*” önermesini ortaya çıkarmıştır (Lacan, 2013: 26).

Lacan, psikanalitik anlatıların tamamen arı olmadığını, dil içerisindeki kaosu ve sınırlılığı da içerdiğini keşfetmiştir. Dolayısıyla hastalık, bilinçdışına atıldığı anda anlatıyı da beraberinde götürmektedir ve deneyimler de adeta dil ile iç içe geçerek süper-egonun denetiminden kurtulmaktadırlar. Böylece cinsellik, tıpkı diğer nesnelere gibi anlatıya etkileyen ve onun üzerinde tahakküm kuran bir aygıt dönüşmektedir. Lacan'ın çalışmalarının Kristeva'nın sonraki bölümde açıklanacak olan abjeksiyon kuramı için temel ilham kaynağını teşkil ettiği söylenebilir. Zira abjeksiyon, deneyimsel bir pratik olarak ele alındığında onun dil ile ontolojik bir nedensellik bağı oluşturduğu gözlemlenebilecektir.

### 3. PATRIARKAL TAHAKKÜMÜN PSİKANALİZİ: JULIA KRISTEVA'DA ABJEKSİYON VE BEDEN

Freud ve Lacan'ın etkisinde kalan geç dönem psikanalistlerde beden üzerindeki patriarkal tahakkümün inşa biçimlerine vurgu yapıldığı görülmektedir. Söz konusu kuramlardan etkilenen Julia Kristeva da 1969 ile 1980 yılları arasındaki üretken dönemi sırasında psikanalizin yukarıda sözü edilen tüm olanaklarını keşfetmiştir. Tıpkı Lacan gibi tartışmalarını dil fenomeni üzerinden temellendiren Kristeva, dilin karmaşıklığını ve çok katmanlı yapısını sosyal ve kültürel mekânlar ile bağdaştırmıştır. Ona göre anlatı, dilin sosyalliğinden etkilenmekte ve deneyimlerin sınırlarını zorlayarak mekânı manipüle etmektedir. Böylelikle bilinçdışı, kendi izdüşümünü bilinç üzerinde canlandırarak özneyi teslim almaktadır.

Kristeva (1986: 40), dilin bu işlevini “metinlerarasılık” olarak isimlendirmiştir. Dil, sahip olduğu diyalektik dinamizm ile anlatıya hükmederek öznenin etrafını sardığında bunun bedene etkimesi de mümkün olacaktır. Özne, metinlerarasılığı yakalayamadığı müddetçe kendi bedenine yabancılaşmaktadır. Böylelikle bilinçdışına atılma gecikmekte ve öznenin psikoza derinleşmektedir. Söz konusu derinleşme, Lacan'ın kurduğu bilinçdışı-dil ilişkisi için de anlamlıdır: Öznenin bedenine yabancılaşması, anlatının dile yabancılaşması ile neredeyse tamamen benzeşir ve mutlak bir bağımlılık yaratır (Raj, 2015: 80). Bu durumda dilin baştan yaratılması ve metinlerarasılığın epistemolojik sınırlılıklarının yok edilmesi, öznenin anlatılarını daha verimli bir şekilde aktarabilmesine ve bilinçdışıyla daha cesur bir şekilde yüzleşmesine olanak sağlayabilecektir.

Metinlerarasılığın beden imgelemi yönünden anlamı, dilin bilinçdışındaki yapılanması ile abjeksiyona egemen olan patriarkal bağlam arasındaki ilişkide gizlidir. Zira patriarka için beden, yalnızca ergin öznenin bilincinden değil, politikliğinden de atılmalıdır. Patriarka, bunu da dil yoluyla başarır: Dilin içerisindeki her ögeyi tek tek kalıtsallaştırır ve anlatının içerisinde estetikasyonu çekip çıkarır. Ergin özne, dilin bilinçdışındaki parçacıklarını yakaladığı her an objekt ile yüzleşecek, artık dilde kendisine dair bir şey bulamayacak ve onu kabullenecektir. Patriarka ise bunu bir öğrenme biçimi olarak nitelendirecek ve özneyi kendi hegemonyasına tabi kılmaya başlayacaktır.

Dildeki karmaşık yapılanma, öznedeki bilinçdışından fizyolojik duruma ilerleyen, tümevarımsal bir yolculuk yaratır ve ruh hastalığının inşasına katkı sunar (Butler, 1989: 109). Kristeva, bu noktada bedenin derinliklerine inmeyi tercih eder ve ona ilişkin en aciz nesnelere hastalık ile ilişkilendirir. Bu nesnelere, belirli bir varoluşa, arkaikliğe veya tıne sahip değildir. Beden, onları, maruz kaldığı yabancılaşmadan kurtulabilmek için birer aygıt olarak algılamakta,

kendisinden uzaklaştırmaya çalışmaktadır. Zira anlatılar dilin karmaşıklığı içerisinde sönümlenerek özneyi bütünüyle kısıtlamaktadır. Düşünür de “abjekt” olarak isimlendirdiği bu nesnelere, psikanalitik birer ilgi alanı olarak görmüştür (Kristeva, 2014: 157).

Kristeva, abjekti öncelikle fiziksel bir bağlamda ele alır. Ona göre abjekt, bedenün ürettiği her türlü *atığa* veya *pisliğe* işaret etmektedir. Beden, arınmasını iğrence atarak gerçekleştirecektir (Kristeva, 2014: 30). Bu arınma, dinsel, cinsel veya linguistik bir yolla tamamlanabileceği gibi, bütünüyle fizyolojik de olabilir. Aynı şekilde özne, iradesini kullanarak dışsal bir nesneyi de abjektif kılabilir. Düşünür, buna örnek olarak “anneden ayrılmayı” vermiş ve çocuk öznenin anneyi reddedişini abjektin dışa atımı ile ilişkilendirmiştir (Kristeva, 2007: 135). Öyle ki abjekt, öznenin bütünüyle dışında duran, isimlendirilen veya hayal edilen bir şey olmadığı gibi, sistematik bir arzu arayışının içinde dolaşıp duran bir öteki de değildir: Bir nesne olarak görülmez ve nesnenin yalnızca bir özelliğini içinde taşımaktadır. Bu özelliği de onun “ben”e karşı olmasıdır. Onun onaylanması “ben”in yok olmasına yol açar. Kristeva’ya göre, süper ego ile birleşmiş olan ego, abjekti dışarı doğru atar ama abjekt buna karşı koyar. Abjekt, ancak “ben”in koruyucusu ve kültürün esası olarak iş görür.

Ne var ki abjeksiyon, yalnızca temizlik ve sıhhat yoksunluğundan kaynaklanan bir durum değildir. Zira bunun ötesine geçmiş, kimliği, sistemi, düzeni tehdit eden şeylerden kaynaklanmaya başlamıştır: Sınırlara, konumlara, kurallara uymaması nedeniyle hem özneye muhtaçtır hem de onu ezer. Bu durum, abjektin gücünün tepe noktasında yaşanır. Bu nokta, kendini dışarıdaki bir şeyle özdeşleştirme çabalarından yorulmuş öznenin, olanaksız kendi içinde bulunduğu ve öznenin olanaksız bizzat oluşturduğunu fark ettiği andır (Kristeva, 2014: 25). Bu an, “ben”in abjeksiyonuna yol açar ve özne, abjekte dönüşür.

Söz konusu mekanizma yoluyla, *kendi* ve *kendi olmayan* arasındaki farklılık kurulmaktadır. Beden, soyutlama yeteneği geliştirilmeden, yani kavramsallaştırma öncesi aşamada, hatta öznenin “kendisi” ve “diğeri” arasındaki sınırları anlamaya başlamasından dahi önce abjekt hâline gelir ve kendini, kendi sınırının ötesinde yer alanlardan ayırır. Vücut artıkları dışarı atıldıkça “ben” yaşamaya devam eder ve “ben”den dışarı atılacak bir şey kalmadığında, tüm beden bir cesede dönüşür. Cesetleşen beden, artık nesne, yani içinden dışarı atılacak bir şeyin kalmadığı bir sınır hâline gelir. Bu öyle bir sınırdır ki her şeyi içine alıp ele geçirir ve beden cesetleştiğinde en tiksindirici artığı simgelemeye başlar. Ceset, abjeksiyonun gelinebilecek en son aşamasıdır (Kristeva, 2014).



Yukarıda değinildiği gibi, beden, soyutlama yeteneğinin geliştirilmesinden önceki bir aşamada abjekt bir beden hâlini alır. Bu süreç, çocuğun kendisi ve diğeri arasındaki sınırları anlamaya başlaması, onları bir bütünlük olarak algılama ve sonrasında da kavramsallaştırma aşamasına, yani kültürel alana dahil olmasıyla tamamlanacaktır. Böylelikle çocuk kendisini annenin bir parçası olarak görmek yerine, ondan kopmuş bir bütünlük olarak algılar. Parçalanmış beden imgelemi, yerini ortopedik beden birliğine bırakır ve patriarka, bu yeknesak, öznelikten arınmış ve patolojilerle bezeli birliği hedef almaya başlar: Çocuk, yaşadığı kopuşun ardından ontolojik bir boşluğa sürüklenmiş ve psikanalitik bir yapıbozumunun süjesi durumuna gelmiştir.

Anlaşılacağı üzere Kristeva'nın psikanalizinde bilinçdışına atılma, oldukça radikal bir şekilde gerçekleşir. Freud'da veya Freud'un haleflerinde zamana yayılarak ve bazen de terapi yoluyla gerçekleşen süreç, Kristeva'nın keskin çizgilerle sınırladığı bir ötekileştirme ritüeline dönüşür. Bu ritüelde bir inşa görmek mümkündür: Hegemonik ve dışsal müdahalelere dayalı bu inşa, söz konusu ritüeli yeniden üretecek, biçimlendirecek ve kalıtsallaştıracaktır. Diğer yandan özne, bedenini, bilinçdışında cereyan eden bir maruz kalışlar silsilesinde keşfedecek ve defalarca yeniden üretecektir. Keşfedilen beden, çocukluk ile erginlik arasındaki Freudyen kopuşun merkezine yerleşecektir: Önce varoluşsal yığılmanın hacmen karşılığı, daha sonra ise onun yegâne yol arkadaşı olarak.

Bu dönüşüm, beden ve beden ile ilgili kuramsal yaklaşımların yeniden gözden geçirilmesinin önemini göstermektedir. Söz konusu yaklaşımlar, beden ve toplumun, özcü olmayan incelemelerinin yapılmasını mümkün kılacak entelektüel zemini yaratabilecektir. Zira daha önce de belirtildiği üzere beden, kişisel, sosyal, içsel, dışsal ve cismani olandan ve akıldan daha fazlasıdır ve de bütün bir sosyal mekânın üzerinde şekillendiği mekânı yaratmaktadır. Kristeva'nın kuramı da feminist teorideki beden tartışmaları için bir temel teşkil edebilir. Zira patriarkanın çocukluktan itibaren, özel alanda başlayan tahakkümü hem pedagojik hem de psikopatolojik olarak bedene etkimektedir.

Nitekim patriarka, öznenin keşif anında, tüm ihtişamıyla oradadır: Varoluşsallığın başlangıcı, onun biyopolitik inşasının ilk nişanesidir. Faillik ve madunluk, ergin öznenin üzerine aynı anda yığılır ve patriarka, normatifliği teslim alır. Ergin öznenin tüm eylemleri, patriarkanın meşruiyet testlerinden birbiri ardına geçer ve ödüllendirilir. Böylece beden, manipüle edilmiş deneyimlerin ardında sönümlenir ve ego tarafından marjinalleştirilerek abjeksiyona maruz bırakılır. Keza Kristeva'nın da bedeni önce abjeksiyona tabi tuttuğu, daha sonra ise cismani olana indirgediği görülür. Bu noktada patriarka, bedene abjeksiyonu aşmak amacıyla kendi prototipleştirilmiş tariflerini bahşeder. Erkeğin bedeni, bir



“eşik mekân” olarak, ancak cismani olan ile aşkın olanın sınırında konumlandırılabilmiştir. Ancak yine de erkeğin bedeninin izleri, bir görünüp bir kaybolursa da sınırdaki bu eşikte yer almaya devam etmektedir. Diğer taraftan, kadının bedeni cismaniliğe indirgenirken, klasik beden imgesinin karşıtı, yani grotesk beden, olarak kurgulanmış ve sembolik anlamda merkeze yerleşmiştir.

Kristeva'nın öngördüğü patriarkal dönüşümün abjeksiyon ile ilişkisi, kuramsal bağlamda iki temel sonuç doğurur. Bunlardan ilki, bedenin abjeksiyonu ile bilinçte biriken deneyimlerin dil ve öteki yoluyla bilinçdışına atılması arasındaki ontolojik benzerliktir. İkincisi ise tahakküm altındaki bedenin, abjeksiyonu patriarkal bir manipülasyon altında gerçekleştirmesinden ötürü maruz kaldığı psikanalitik çıkmazdır. Her ikisi de düşünürün aslında yeknesak bir özne üzerinden gerçekleştirdiği gözlemlerin toplumsal bir boyut kazanabileceğini ve patriarkal tahakkümün tümel bağlamı üzerine tartışabilmek için yeni imkânlar yaratabileceğini ortaya koymaktadır.

#### 4. SONUÇ

Çalışmada ortaya koyulduğu üzere, toplumsal değer setlerine ait “idealize edilmiş” modellerin, beden tarafından bir düzeyde yansıtıldığı söylenebilir. Bunun karşılığında da söz konusu değer setleri sanki değiştirilmemeleri gereken doğal ve gerekli şeylermiş gibi algılanırlar ve beden üzerinden içselleştirilirler. Bu yapılar, toplum modelinin meşrulaştırılması amacıyla, beden üzerine yansıtılmakta, böylece doğal oluşumlanmış gibi gösterilerek toplumun örnek alacağı modeller haline gelmekte ve toplumlara dayatılmaktadır. Öyle ki Kant ve Durkheim'ın Aydınlanma ve modernite etkisindeki düşüncelerinde de görüldüğü üzere erkek bedenine öznel ve özgün bir nitelik atfedilirken kadın bedeni ikincil ve edilgen bir konuma indirgenmektedir. Bu nedenle erkeğin ve kadının bedenlerinin saklı hikayelerini kazıp çıkarmaya çalışmak aslında, erkeğin silinmeye çalışılan failliğinin izlerini, üretilmiş bilgilerde/doğrulara tekrar bulup gözler önüne sermek için çabalamak anlamına gelmektedir. Bu çaba, patriarkal burjuva toplumunun yapı bozumuna uğratılması ve bilginin/doğruların ve toplumsal yapıların yeniden formüle edilmeleri için gereklidir.

Kristeva'nın abjeksiyon kuramı ise, bedenin patriarkal tahakküm içerisinde indirgenildiği bu ikili karşıtlıkların psikanalitik bir eleştirisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Freud, Adler ve Lacan'ın kavram setlerinden ve modernitenin normatif özne kavramsallaştırmasına yönelik kuramsal müdahalelerden etkilenen Kristeva, kadın bedeninin patriarkal ethos içerisindeki ikincil konumunu doğrudan bedensel varoluş üzerinden incelemiştir; bilinç, bilinçdışı ve dilin ilişkiseli yapılanmalarını post-feminist bir bağlamda yeniden üretmiştir. Öyle ki bu üretim, yalnızca psikanalitik izleğin gelişimine katkı sunan bir girişim olarak değil, aynı

zamanda modernitenin psikişik failliğini üstlendiği patriarkal düşünceinin yapıbozumu olarak da düşünölebilecektir.

Abjeksiyon, çalışmada sunulan kuramsal yönü itibarıyla, kadın bedeninin maruz bırakıldığı patriarkal tahakkümün aşılması için pratik bir süjeye dönüştürölebilir. Kavramın güncel literatürde arka plana atılmış gibi görünen beden çalışmalarına toplumsal bir perspektif kazandırma imkânının ve bu imkâna yönelik entelektüel girişimlerin tartışılması, Kristeva'nın üretiminin de psikanalitik ve linguistik öğretileri aşmasını sağlayacaktır. Böylelikle psikanalitik-linguistik olan ile cismani olan arasındaki kuramsal bağın yeniden keşfi gerçekleşecek, patriarkal tahakküm biçimlerine yönelik feminist çalışmalarda yeni perspektifler kazanılabilecektir.

#### KAYNAKÇA

Adler, Alfred (2010), *İnsanı Tanıma Sanatı* (İstanbul: Say Yayınları) (Çev. Kâmuran Şipal).

Bakhtin, Mikhail (1984), *Rabelais and His World* (Bloomington: Indiana University Press) (Trans. Helene Iswolsky).

Battersby, Christine (1999), "Her Body/Her Boundaries", Price, Janet ve Margrit Shildrick (Der.), *Feminist Theory and the Body: A Reader* (New York: Routledge): 341-358.

Benbow, Heather Merle (2003), "Ways In, Ways Out: Theorizing the Kantian Body", *Body and Society*, 9: 57-72.

Bordo, Susan (2003), *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture, and the Body* (California: California University Press).

Bowie, Malcolm (2020), *Lacan* (İstanbul: Alfa Yayınları) (Çev. Vahide Şener).

Butler, Judith (1989), "The Body Politics of Julia Kristeva", *Hypatia*, 3 (3): 104-118.

Colby, Kenneth Mark (1951), "On the Disagreement Between Freud and Adler", *American Imago*, 8: 229-238.

Diamantis, Aristidis, Kalliopi Sidiropoulou ve Emmanouil Magiorkinis (2010), "Epilepsy during the Middle Ages, the Renaissance and the Enlightenment", *J Neurol*, 257 (5): 691-698.

Durkheim, Emile (1964), *The Division of Labor in Society* (New York: The Free Press).

Durkheim, Emile (1966), *Suicide* (New York: The Free Press).

Enloe, Cynthia (1990), *Bananas, Beaches and Bases* (California: University of California Press).

Foucault, Michel (1990), *History of Sexuality, Volume I* (New York: Penguin Books).

Freud, Sigmund (2011), *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları* (İstanbul: İdea Yayınları) (Çev. Aziz Yardımlı).

Freud, Sigmund (2016), "Yaşamım ve Psikanaliz," Güleç, Cengiz ve Murat Batmankaya (Haz.), *Freud* (İstanbul: Say Yayınları): 169-202.

Freud, Sigmund (2019), *Ego ve İd* (İstanbul: Oda Yayınları) (Çev. Selin Ceylan Günsay).

Freud, Sigmund (2019a), *Günlük Yaşamın Psikopatolojisi* (Ankara: Dorlion Yayınları) (Çev. Aycan Özüpek).

Hancock, Black Hawk (2018), "Michel Foucault and the Problematics of Power: Theorizing DTCA and Medicalized Subjectivity", *The Journal of Medicine and Philosophy*, 43: 439-468.

Irigaray, Luce (1995), "The Question of the Other", *Yale French Studies*, 87: 7-19.

Kant, Immanuel (1991), "An Answer to the Question: What is Enlightenment?", Reiss, Hans Siegbert (Der.), *Cambridge Texts in the History of Political Thought: Kant's Political Writings* (Cambridge and New York: Cambridge University Press): 54-60.

Kant, Immanuel (1996), *Practical Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press).

Kant, Immanuel (1996a), *Anthropology from a Pragmatic Point of View* (Cabondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press) (Trans. Victor Lyle Dowdell).

Kevin, Catherine (2009), *Feminism and the Body: Interdisciplinary Perspectives* (Cambridge: Cambridge Scholars Publishing).

Kristeva, Julia (1986), "Word, Dialogue and Novel", Moi, Toril (Der.), *The Kristeva Reader* (New York: Columbia University Press): 34-61.

Kristeva, Julia (2007), *Ruhun Yeni Hastalıkları* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları) (Çev. Nilüfer Erdem).

Kristeva, Julia (2014), *Korkunun Güçleri: İğrençlik Üzerine Deneme* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları) (Çev. Nilüfer Erdem).

Lacan, Jacques (2013), *Psikanalizin Dört Temel Kavramı: Seminer 11*. Kitap (İstanbul: Metis Yayınları) (Çev. Nilüfer Erdem).

Laqueur, Thomas (1987), "Orgasm, Generation, and the Politics of Reproductive Biology", Gallagher, Catherine, Thomas Laqueur (Der.), *The Making of the Modern Body: Sexuality and Society in the Nineteenth Century* (Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press): 1-41.

Lefebvre, Henri (2000), *The Production of Space* (Oxford and Cambridge: University of Nebraska Press).

Lehmann, Jennifer M. (1994), *Durkheim and Women* (Lincoln and London: University of Nebraska Press).

Lehmann, Jennifer M. (1995), *Deconstructing Durkheim: A Post-Post Structuralist Critique* (London and New York: Routledge).

Neugebauer, Richard (1979), "Medieval and Early Modern Theories of Mental Illness", *Arch Gen Psychiatry*, 36: 477-483.

Pinel, Philippe (1906), *A Treatise on Insanity* (Sheffield: W. Todd) (Trans. D. D. Davis).

Raj, Prayer Elmo (2015), "Text/Texts: Interrogating Julia Kristeva's Concept of Intertextuality", *Ars Artium*, 3: 77-80.

Salisbury, Joyce E. (1996), "Gendered Sexuality", Bullough, V. L. Ve J. A. Brundage (Der.), *Handbook of Medieval Sexuality* (New York: Garland Publishing): 81-102.

Schiebinger, Londa (Der.) (2000), *Feminism and the Body* (Oxford: Oxford University Press).

Schilling, Chris (1993), *The Body and the Social Theory* (London: Sage Publications).

Sigerist, Henry Ernest (1934), "The Foundation of Human Anatomy in the Renaissance", *Sigma XI Quarterly*, 22: 8-12.

Singer, Charles (1950), "Notes on Renaissance Artists and Practical Anatomy", *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, 5: 156-162.

Stallybrass, Peter ve Allon White (1986), *The Politics and Poetics of Transgression* (Ithaca and New York: Cornell University Press).

Weiner, Dora (2008), "Philippe Pinel in the Twenty-First Century", Wallace, Edwin ve John Gach (Der.), *History of Psychiatry and Medical Psychology* (New York: Springer): 305-312.

Witz, Anne (2000), "Whose Body Matters? Feminist Sociology and the Corporeal Turn in Sociology and Feminism", *Body & Society*, 6: 1-24.

Wolff, Janet (1995), *Feminine Sentences* (Cambridge: Polity Press).