T.C.
MİMAR SINAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI
GENEL SOSYOLOJİ VE METODOLOJİ PROGRAMI

BİYO-İKTİDAR VE KARNAVALESK BEDEN: FOUCAULT VE BAKHTIN'İN BEDEN KAVRAMSALLAŞTIRMALARININ KARŞILAŞTIRILMASI

(Yüksek Lisans Tezi)

Hazırlayan:
Murat Arpacı - 20096070

Danışman:
Yrd. Doç. Dr. Sibel Yardımcı

İSTANBUL - 2011

Murat ARRAİ'l tarafından hazırlanan Kiyn-iktidur ve ¡Hfarıtiivalçslı Beden: Füli ⊰il İt vc Dfiktıtin "ıı Bcdeıı Kav ra ıısa) luştırm ularının Karşı tanırı İm ¡ısı adlı bu çalışana aşağıda adi fin yazılı jüri ilyefednte OybLrliğiyte *i-* ~~Oyçokluğuyla-~~ Yüksek Lisans Tezi olarak Kabul Edilmiştir.

Kabul (Sınav) Tarihi : 03 /06 / 20 i 1

f Jüri Üveyinin l..'nvaıı _ Adı . boyadı ve Kum mu j : İmssası;

Jü'j Üyesi : Pi'oi'Dr.Ali AKAY .....

Jüri Üyesi : Dt>ç,Dr.Feıxh KF.SKÎN (İstanbul Bilß i Üüv.Qgr.Üy.) .....

Jüri Üyesi i *Ytd.* Doç, Dr. Si bel YARDİMCİ (Dmıı^man) .....

İÇİNDEKİLER

Sayfa No

ÖNSÖZ II
ÖZET III
SUMMARY IV
1. GİRİŞ 1
2. FOUCAULT, BEDENİN ANATOMO-POLİTİKASI VE BİYO-İKTİDAR 4
2.1. Hıristiyan Deneyimi ve Tenin Pastoral Yönetimi 4
2.2. "Deli"nin Bedeni ve Tıbbın İktidarı 21
2.3. Bedenin Disiplini ve Modern Toplumun Panoptizmi 44
2.4. İktidarın Stratejik Konumu: Cinsellik Hakikati 64
2.5. Biyo-Politika ve Toplumsal Bedenin Denetimi 76
3. BAKHTIN VE BEDENİN KARNAVALLAŞMASI 86
3.1. Gülmenin Yıkıcılığı 86
3.2. Beden, "İğrençlik" ve Adab-ı Muaşeretin İhlali 98
3.3. İktidarın Simgesel Tersyüz Edilmesi 107
3.4. Perhize Karşı Şölen 115
3.5. Bedenin Norm-Dışı Halleri: Aşırılık, Oluş, Kozmos 121
4. FOUCAULT VE BAKHTIN: KARNAVALESK BEDEN POLİTİKASI 129
4.1. Düzenin Ötekisi Olarak Karnavalesk *Kaos* 129
4.2. *Başka* Bedenler ve Bios'un Potansiyelleri 138
5. SONUÇ 148
6. KAYNAKÇA 152
7. ÖZGEÇMİŞ 164

ÖNSÖZ

Beden sosyolojisi alanında yapılan çalışmalara bir katkı amacıyla hazırlanan bu çalışmanın ortaya çıkmasında, yüksek lisans süresince takip ettiğim üç dersin etkisinden bahsetmem gerekmektedir. Yrd. Doç. Dr. Sibel Yardımcı'nın "Sosyal Bilimler'de Güncel Tartışmalar" dersi özellikle biyo-iktidar meselesinin sosyal teorideki yerini kavramam açısından son derece etkili oldu. Prof. Dr. Ali Akay'ın "Postmodern Tartışmalar" dersi, çağdaş Fransız düşüncesinden hareketle paralel okumalar yapmanın önemini kavramamızı sağladı. Doç. Dr. Ferda Keskin, Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü bünyesinde verdiği "Foucault" dersinde, Foucault'yu derinlemesine bir şekilde anlattı ve tartıştı. Bu bağlamda öncelikle bu tezi yöneten danışman hocam Yrd. Doç. Dr. Sibel Yardımcı'ya desteklerinden, sabrından ve her koşulda gösterdiği nezaketinden dolayı teşekkür ederim. Tez jürime katılmayı kabul eden Prof.Dr Ali Akay ve Doç.Dr. Ferda Keskin'e ve lisans öğrenimimden bu yana yardımlarını esirgemeyen Hacettepe Üniversitesi Tarih Bölümü'ndeki hocam Doç.Dr. Mehmet Özden'e desteklerinden ötürü müteşekkirim. Başak Titiz'e, aileme ve tüm dostlarıma, tez süresince verdikleri moral için minnettarım. Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde görev yapan Ömer Bilgiç'e, ilgisi ve yardımları için ayrıca teşekkür ederim.

ÖZET

Beden politikaları, toplumsal ve siyasal süreçleri kavrayabilmemiz açısından çeşitli kritik cevapları vermektedir. Beden politikalarını merkeze alan "Beden Sosyolojisi", son dönemde uyandırdığı ilgiye rağmen sosyal bilimlerde üzerine düşünülmeyi bekleyen birçok konuyu içermektedir. Bu çalışma, iktidar ilişkileri ve beden politikaları üzerinden modern toplumu tartışarak beden çalışmalarını derinden etkileyen Michel Foucault ile ağırlıklı olarak edebiyat kuramı içerisinde değerlendirilmesine rağmen -bu güne kadar beden politikaları bağlamında üzerine pekde düşünülmeyen- karnaval kültüründen hareketle beden kuramı konusunda özgün fikirler üretmiş olan Mikhail Bakhtin'in paralel bir okunmasına dayanmaktadır.

Foucault'nun beden analizleri, tekil bedenlere yönelik disipliner teknikler (bedenin anatomo-politikası) ve biyolojik yaşamı ve nüfusun denetimini gündemine alan biyo-politik uygulamaların bir bileşkesi olarak değerlendirilebilir. Foucault'ya göre iktidar, bedeni, sınırları değişken "özgür" bir uzamda çeşitli kimlik kategorilerinde sabitler, bedeni belirli bir cinsiyet düzlemine yerleştirir ve normlar ekseninde davranışları etkiler.

Foucault, iktidarın mutlak bir tahakkümünü reddederek yeni varoluş tarzlarının imkânlarını tartışmaya açar. İktidar ve direnişin odak noktaları olarak bedenler ve hazlar, bu varoluş tarzlarını yaratmanın alanlarıdır. Foucault'nun beden düşüncesini Bakhtin'in çalışmalarıyla ilişkilendirebileceğimiz yer tam da burasıdır. Zira Bakhtin'in beden düşüncesi, karnaval meydanının bedeni özgürleştiren bireysel ve kolektif düzensizliğine dayanmaktadır. Karnaval atmosferi, iktidar sembollerinin, kodlarının beden üzerinden alt-üst edildiği ritüel ve pratiklere, bedensel perhiz ve oto-sansürün aşındırıldığı hareketlenmelere olanak tanımaktadır. Karnavalesk beden, bedene dayatılan yasakları ve sınırları yıkmaya yönelik performansları olumlayan ve yeni varoluş tarzlarının tartışılmasına imkan veren araçları sunmaktadır.

ANAHTAR KELİMELER: Foucault, Bakhtin, İktidar, Beden Politikaları, Biyo-iktidar, Karnaval, Karnavalesk Beden.

SUMMARY

Body politics give a variety of critical answers in terms of our comprehending the social and political processes. Sociology of the body putting the body politics in the center, includes many issues waiting to be thought over despite the interest it has aroused recently. This study is based on a parallel reading of Michel Foucault who influenced body studies deeply by debating modern society via power relations and body politics and Mikhail Bakhtin who, despite his being considered in literary theory, had produced many original ideas starting from carnival culture that has not been thought over until now in the context of body politics.

Foucault's analyses of body can be considered as a resultant of disciplinary tecniques directed towards single bodies (anatomo-politics of the human body) and biopolitical practices making biological life and population control current issues. According to Foucault, power immobilises the body in a variety of categories of identity in a "free" extension whose borders are variable, locates the body on a definite gender platform and affects behaviours on the axis of norms.

Foucault opens possibilities of new existence styles up for discussion by refusing an absolute dominance of power. Bodies and pleasures as the focal spots of power and resistence are the zones of creating these existence styles. The place that we can associate Foucault's idea of body to the studies of Bakhtin is precisely here. Because Bakhtin's idea of body is based on individualistic and corporate disordinance of carnival square that frees the body. Carnival atmosphere enables rituals and praxis in which symbols and codes of power are turned upside-down via body, and activations that physical abstinence and self-censorship are corroded. Carnivalesque body affirms performances for the destruction of bans

and limitations imposed on the body, and offers the tools that allow new existence styles to be argued.

KEY WORDS: Foucault, Bakhtin, Power, Body Politics, Biopower, Carnival, Carnivalesque Body.

1. GİRİŞ

"Biyo-iktidar ve Karnavalesk Beden: Foucault ve Bakhtin'in Beden Kavramsallaştırmalarının Karşılaştırılması" başlıklı bu tez çalışmasının konusunu, beden sosyolojisi, beden politikaları ve beden tarihi alanlarında önemli bir etkisi olan Michel Foucault ile kültürel kuram üzerindeki etkisi gün geçtikçe artan Mikhail Bakhtin'in beden düşüncelerinin bir karşılaştırması oluşturmaktadır.

Foucault'nun temel tartışmaları (delilik, tıp, panopticon, cinsellik, iktidar, biyo-politika vs.) modern toplumdaki dağınık iktidar ilişkilerinin nüfuz ettiği bedenin, içinde konumlandığı siyasal ağın bir çözümlenmesi olarak okunurken, Bakhtin, bedeni odağına alan kültürel direniş biçimlerinin bir teorisyeni olarak okunmaktadır. "Biyo-iktidar ve Karnavalesk Beden: Foucault ve Bakhtin'in Beden Kavramsallaştırmalarının Karşılaştırılması" başlıklı bu çalışmanın amacı, Foucault'nun eserlerinde gördüğümüz ve ağırlıklı olarak XVIII. yüzyıldan itibaren toplumsal beden üzerinde etkisini gösteren modern beden politikalarına karşı, Bakhtin'in eserlerinde yer bulan karnavalesk kültürün beden imgeleminden faydalanarak, bir karşı-beden politikasının olanaklarını tartışmaktır.

Foucault'nun beden düşüncesi, "Foucault, Bedenin Anatomo-Politikası ve Biyo-Politika" başlıklı ilk bölümde incelenecektir. Bu bölümün ilk kısmında, "Hıristiyan Deneyimi ve Tenin Pastoral Yönetimi" başlığı altında, iktidar, bilgi ve kendilikle ilişki biçimlerini kapsayan bir arayışın karşılığı olan modernlik öncesi Hıristiyan deneyimi ve bu deneyimin uzantısı olarak teni bireyselleştirici tekniklerle kuşatan pastoral iktidarın önemi değerlendirilecektir. "Deli" olarak adlandırılan kişilerin özgür oldukları toplumsal ortamlardan alınarak tımarhanelere kapatılması, bu mekânlarda tıbbi bir söylemin nesnesi haline getirilmeleri ve tıp biliminin siyasal süreçlerle eklemlenerek tüm toplumsal gövdeye müdahale eden bir normalleştirme rejimini üretmesi, "Delinin Bedeni ve Tıbbın İktidarı" başlıklı kısımda tartışılmaktadır. XVIII. yüzyıldan itibaren gelişen disipliner tekniklerin bedene yönelik uygulamaları, bu teknikleri bütünleyen yeni bir ceza ekonomisinin ortaya çıkması ve sanayi toplumu açısından işlevsel olan "normalleşmiş ve itaatkâr bireyler" imal eden üretken bir

iktidar mantığının modern topluma yayılması, "Bedenin Disiplini ve Modern Toplumun Panoptizmi" başlıklı kısmın eksenini oluşturmaktadır. Modern beden politikaların etkili bir alanı olarak cinsellik söyleminin bireyi içinde konumlandırdığı düzenekler, "İktidarın Stratejik Konumu: Cinsellik Hakikati" başlıklı kısımda incelenmektedir. Bedene yönelik politikaların nüfusu gündemine alan ve giderek tüm toplumsal bedenle ilgilenen bir biyo-iktidara dönüşmesi, "Biyo-Politika ve Toplumsal Bedenin Denetimi" başlıklı kısmın konusunu oluşturmaktadır.

Karnaval kültüründe bedenin durduğu yeri sorunsallaştıran Bakhtin'in beden kuramı, "Bakhtin ve Bedenin Karnavallaşması" başlıklı ikinci bölümde tartışılmaktadır. Karnavalesk kahkahanının iktidar kurumlarına yönelik politik bir edime dönüşme süreci "Gülmenin Yıkıcılığı" başlıklı ilk kısımda yer almaktadır. "Beden, "İğrençlik" ve Adab-ı Muaşeret'in İhlali" başlıklı kısım, karnavalesk bedeni iğrençlikle özdeşleştiren Aydınlanma düşünürlerine yönelik Bakhtin'in eleştirilerini ve karnavalın, adab-ı muaşeretin katı kuralları karşısında bedensel eylemleri özgürleştiren atmosferi anlatılmaktadır. Otoriteyle özdeşleşen simgelerin karnaval meydanında tersyüz edilmesi yoluyla iktidar kurumlarının itibarsızlaştırılması, "İktidarın Simgesel Tersyüz Edilmesi" başlıklı kısımda incelenmektedir. "Perhize Karşı Şölen" başlıklı kısım, bedensel olan herşeyin katı perhiz kurallarıyla sınırlandırılması esasına dayanan Büyük Perhiz günlerine karşı Karnaval Günleri'nin bedeni bolluk ve serbestlikle özdeşleştiren yönleri tartışılmaktadır. Bedeni, tamamlanmış, normları olan ve kapalı bir nesne olarak tahayyül eden hâkim beden imgesine karşı bedensel aşırılığa ve yenilenmeye vurgu yapan karnavalesk temalar, "Bedenin Norm-Dışı Halleri: Aşırılık, Oluş, Kozmos" başlıklı kısımda değerlendirilmektedir.

"Foucault ve Bakhtin: Karnavalesk Beden Politikası" başlıklı üçüncü bölümde Foucault ve Bakhtin'in beden düşünceleri, Marx, Heidegger, Deleuze, Bataille ve Butler'ın düşünceleriyle ilişkilendirilerek okunmaktadır. Bu bölümün amacı, modern beden politikalarına karşı Foucault ve Bakhtin'in eserlerinden hareketle alternatif bir beden politikasının olanaklarını sorgulamaktır. Düşünceye düzen atfeden felsefeye karşı karnavalesk imgelemin kaosu olumlayarak düşünceye nasıl dahil ettiği meselesi, "Düzenin Ötekisi Olarak Karnavalesk Kaos" başlıklı kısmın

konusunu oluşturmaktadır. Bedeni tamamlanmış bir varlık olarak görmeyi reddeden, bedene bir yaratıcı-yıkım düşüncesiyle yaklaşan ve bu anlamda bios'u alternatif beden politikaları açısından bir olanak olarak inceleyen tartışmalar, "Başka Bedenler ve Bios'un Potansiyelleri" başlıklı son kısımda değerlendirilmektedir.

2. FOUCAULT, BEDENİN ANATOMO-POLİTİKASI VE BİYO-POLİTİKA

İktidar ve beden arasındaki ilişkilerin tarihsel ve toplumsal temellerine yerleştirilmesi Foucault'nun çalışmalarının bütününe yayılır. Foucault'ya göre bedene hakim olma ve beden bilinci ancak iktidarın bedeni kuşatmasıyla mümkün olabilmiştir. Modern beden politikalarının kökenleri Hıristiyan deneyiminin bedene yönelik geliştirdiği bireyselleştirici pastoral tekniklerin ortaya çıkışına dek uzanır. Bedenin ıslah edilmesi gerektiği düşüncesi özellikle 18. ve 19. yüzyılda modern iktidarın bedeni okullarda, hastanelerde, fabrikalarda ve hapishanelerde kuşatmasını sağlayan disipline edici rejimlerin oluşmasına kaynaklık etmiştir. Disipline edici bu rejimler bedenin anatomo-politikasını oluşturmaktadır. Bu dönemden itibaren ise modern toplum birey olarak bedenle değil de tür olarak biyolojik bedenle ilgilenen bir iktidar tekniği olarak biyo-iktidarın uygulamalarına tanıklık etmektedir. Biyo-iktidar tek tek bedenleri değil toplumsal bedenin bütününü ilgilendiren süreçlere bir dizi müdahale geliştirir. Bollaşma, doğum ve ölüm oranları, kamu sağlığı, konut, göç sorunları, sağlık düzeyi, yaşam süresi ve bunları etkileyebilecek tüm koşullar düzenleyici denetim yoluyla iktidarın istatistiksel hesaplarına dahil olur. Foucault'ya göre bu durum nüfusun biyo-politikasıdır. Bu bağlamda Foucault'nun düşüncesi, Hıristiyan deneyiminden biyo-iktidara uzanan bir dönüşüm içinde modern beden politikalarının tarihini ortaya koyar.

2.1. HIRİSTİYAN DENEYİMİ VE TENİN PASTORAL YÖNETİMİ

Foucault'nun beden ile iktidar arasındaki ilişkilere dair çözümlemelerinin modernliğe özgü disiplinci toplum yapısıyla sınırlı kaldığını düşünmek eksik bir Foucault tartışmasına ve Foucault'nun eserlerinin çerçevesini belirli bir döneme indirgemek anlamına gelir. Bu noktayı bir başka açıdan düşünürsek Foucault'nun yaygın olarak bilinen disiplin toplumu ve panoptik bakışın iktidarına dair

yazdıklarının anlaşılması Foucault'nun modernlik-öncesi dönemdeki iktidar ilişkilerine dair söyledikleriyle yakından ilintilidir. Nitekim Foucault, eserlerinde ve söyleşilerinde, modernlik ve disiplin toplumu öncesi döneme ve Ortaçağ'ın siyasal ve toplumsal yapısına dair önemli değerlendirmelerde bulunmuştur. Foucault'nun bu döneme dair değerlendirmelerinin temel eksenini "pastoral iktidar" ve bu iktidarın bedeni kavrayış biçimine dair tartışmalar oluşturur. "Pastoral iktidar" tartışması, bedenin siyasal dağıtımın içinde konumlandırıldığı yerin ve konumunun Antik Yunan'dan biyo-politik topluma uzanan süreçte geçirdiği dönüşümü anlamak açısından temel bir tutamaktır.

İktidar, bilgi ve kendilikle ilişki biçimlerini kapsayan yeni bir arayışın karşılığı olan modernlik öncesi Hıristiyan deneyimi, modern iktidar biçimlerinin bedene yönelik uygulamalarının mantığını kavramak açısından önemlidir. Zira Foucault'ya göre Hıristiyan deneyimi, yeni bir bireyselleştirici iktidar biçiminin gelişmesini ve bu iktidar tekniğinin ürettiği belirli bir beden / ten anlayışını temsil etmektedir. Foucault, bireyleri sürekli bir biçimde siyasal alanın içinde tutarak yönetmeyi amaçlayan bir iktidar biçiminin Hıristiyanlıkla birlikte giderek yaygınlaştığını belirtir. Bu bireyselleştirici iktidar kökleri İbranilerdeki Tanrı ve Tanrının çoban olarak atadığı Kral anlayışına uzanan "pastorallik"tir.[1]

Pastoral iktidar etimolojik olarak çobanın sürüsü üzerinde uyguladığı iktidardır ve bütün Ortaçağ boyunca feodal toplumla sıkı sıkıya bağlantılı olan teknikler ile birlikte gelişmiştir. Foucault, pastoral iktidar anlayışının baskıcı değil üretken bir iktidar tekniğine karşılık geldiğini belirtir. Çoban ve sürü arasındaki bağ üzerinden tasavvur edilen pastoral iktidar çobanın sürüsü karşısındaki sorumluluğuna meşru bir anlam yükler. Burada bir toprak parçası üzerinde değil de dağınık bireylerden oluşan bir sürü üzerinde otorite sahibi olan çobanın görevi, sürüsünü sürekli gözetlemek ve sürüsündeki bireylerin iyiliğini gözetmek suretiyle, emanetine verilen sürüyü yönetmektir. "Çobanın iktidarı, sürünün her üyesine ayrı bir özen gösterilmesini içerimler." Bu özen sadece çobanın sürüye

[1] FOUCAULT, Michel, "Omnes et Singulatim: Siyasi Aklın Bir Eleştirisine Doğru", **Özne ve İktidar,** Çev. Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 28-29.

bakışı değil sürünün de çoban dolayımıyla kendi konumunun bilgisine sahip olması anlamına gelir. Foucault'ya göre pastoral iktidar "insanların varlığını ayrıntılarıyla ve doğumlarından ölümlerine kadar gelişimlerini içinde üstlenmek isteyen ve bunu, onları belli bir biçimde davranmaya, dua etmeye zorlamak için yapan bir iktidar" biçimi olarak insanların yönetilmesinde farklı bir stratejik uğrağı oluşturur. Hıristiyanlıkla birlikte gelişen bu yeni iktidar biçiminin başlıca özelliklerini Foucault şu şekilde sıralar:

> "1)Bu iktidar, nihai amacı bireyin öbür dünyadaki selametini emniyet altına alan bir iktidar biçimidir.
> 2)Bu iktidar, salt emir veren konumundaki bir iktidar biçimi değildir; bunun yanında, sürünün yaşamı ve selameti uğruna kendini feda etmeye hazır olmak zorundadır. Dolayısıyla, tahtı kurtarmak uğruna tebaasından kendilerini feda etmelerini isteyen krallık iktidarından farklıdır.
> 3)Sadece bütün topluluğu değil; ayrıca özel olarak toplumdaki her bireyi, ömrünün sonuna kadar gözeten bir iktidar biçimidir.
> 4)Nihayet, bu iktidar biçimi insanların kafalarının içinde ne olduğunu bilmeden, onların ruhlarına nüfuz etmeden, onları içlerindeki en derin sırları açığa vurmaya yöneltmeden uygulanamaz. Bu da, bir vicdan bilgisini ve buna yön verme becerisini gerektirir."[4]

Şüphesiz ki pastoral iktidarın / pastoral tekniklerin Hıristiyanlıkla birlikte gelişmesi bu süreçte gelişen toplumsal-siyasal örgütlenme biçimi ve bu örgütlenme biçimiyle ilişkili olarak ortaya çıkan özneleşme kipleriyle yakından ilgilidir. Hıristiyanlığın nüfuz kazanmasıyla, toplumsal hiyerarşinin şekillenmesiyle, kilisenin belirgin bir güç kazanmasıyla ve toprak temelli olarak örgütlenmesiyle birlikte; ahireti, günahı, ruhun selametini, liyakat düzenini içeren inançlarla ve papazın rolünün tanımıyla birlikte; Hıristiyanların bir sürü oluşturduğu düşüncesi ortaya çıkmıştır ve bu sürünün üzerinde özel bir statüden yararlanan belli insanların pastoral yükümlülükler uygulama hakkı ve görevi vardır. Diğer yandan pastoral iktidar ve toplumsal gövdeyi kateden pastoral

[2] A.g.m., s.31.

[3] FOUCAULT, Michel, "Analitik Siyaset Felsefesi", **Entelektüelin Siyasi İşlevi,** Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 211.

[4] FOUCAULT, Michel, "Özne ve İktidar", **Özne ve İktidar,** Çev. Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s.65.

teknikler her bir bireyi yalnızca belirli biçimlerde davranmaya zorlamak için değil, aynı zamanda "onu tanıyacak, keşfedecek, öznelliğini ortaya çıkaracak, kendisiyle ve kendi vicdanıyla olan ilişkisini yapılandıracak biçimde özel olarak her bir unsurun sürüdeki herkesin selametine göz kulak olmayı görev ve temel amaç edinir."[5] Burada kişinin öz-bilgisi kendi vicdanına bağlılığının ölçüsünü oluşturur.

Sanayi toplumundan ve disiplin tekniklerinin geliştiği dönemden önce Hıristiyanlıkla ve onun kurumlarıyla birlikte gelişen pastoral iktidar pratikleri bireyin kendi hakikatinin bilincine varmasını amaçlayan bir söylem zeminini kullanır. Bireyleştirici düzeneklerini uygulamaya yönelik olarak toplumsal bedeni kuşatan pastoral teknikler "hapishane toplumu"ndan çok önce vicdanı, her bireyin adeta bir mikro hapishanesi haline getiren taktikleri izliyordu. " Vicdan yönlendiriciliğini, ruh bakımını, ruh tedavisini içeren Hıristiyan öğretici teknikleri; itiraftan vicdan muhasebesine ve vicdan muhasebesinden günah çıkarmaya kadar uzanan tüm bu pratikler, hakikat ve zorunlu söylem terimleriyle insanın kendi kendisiyle bu zorunlu ilişkisi; pastoral iktidarı bireyleştirici bir iktidar yapan temel noktalarından birinin bu olduğu"nu[6] gösteriyordu. Bireyin kendisi hakkında hakikat üretimiyle bağlantıları olan ve mevcut iktidar teknikleriyle ilişkili olarak ortaya çıkan belirli bir yaşam bilgisi, her bireyin kendisini yönetmesinin temel kılavuzuydu. Buradaki mesele davranışların ve dürtülerin nasıl kontrol altında tutulacağı ve bu oto-kontrolün sürekliliğinin nasıl sağlanacağıydı. Ortaçağ insanlarının davranışlarının "modern insanların davranışlarına nazaran daha fazla dürtüler tarafından belirleniyor"[n] olmasının iktidar açısından bir sorun olarak görülmeye başlanmasının da bu döneme rastladığını söylemek mümkün görünüyor.

Bir iktidar tarzı ve bağımlılık türü olarak pastoralliğin hakim olduğu bir toplumda bireyin başlıca sorumluluğu Hıristiyanlığın yaşam bilgisinin,

[5] A.g.k., s. 211-212.

[6] A.g.k., s.212.

[7] SPIERENBURG, Peter, **Cinayetin Tarihi: Ortaçağ'dan Günümüze Avrupa'da Bireysel Şiddet,** Çev. Yiğit Yavuz, İletişim Yayınlan, İstanbul, 2010, s.62.

öğretilerinin ve onun uygulayıcısı olan papazın kılavuzluğunda kişisel olarak günahlardan uzak durma ve arınma sorumluluğunu yerine getirmektir. Her bireyin kişisel olarak ruhunu günahlardan arındırma zorunluluğu vardır ve papazın iktidarını oluşturan şey, insanların günahlardan arınmak için kaçınılmaz olarak karşılaşacağı gereklilikleri feodal kurumlardan aldığı somut güç ve dinsel iktidarın sunduğu bir meşruiyetle kendi tekelinde tutuyor olmasıdır. Zorunlu olarak gerçekleştirilmesi telkin edilen günahlardan arınma eylemini şüphesiz herkes kendisi için yapar ama Foucault'nun da belirttiği üzere bu "ancak bir başkasının otoritesi kabul edilirse yapılabilir"[8] bir eylemdir. Bu otoritenin temelini oluşturan Hıristiyanlık, kilise kurumu ve bu kurumun gündelik hayatta cisimleşmiş temel figürü olan papaz, insanların davranışlarını denetleyebilecek, yönlendirebilecek ve bu yönlendirmelerin dışına çıkanları cezalandırabilecek siyasal mekanizmalara sahiptir. Bu iktidarı işler hale getiren hakikati ve hakikat üretimini içeren prosedürlerin dayandığı ana felsefe ise *itaatkârlıktır*. Hıristiyanlıkta itaatkârlık mutlak ve sorgulanamaz bir değerdir ve "Hıristiyan toplumunda papaz ötekilerden mutlak bir itaat isteyebilen kişidir".[9] Kiliseye özgürlük alanı sağlayan toplumsal yapı papazın hareket alanını güvence altına alan en önemli etmendir. Zira feodalite devletin derin bir şekilde güçsüzleştiği ve özellikle de bireyleri koruma konusunda tamamen yetersiz kaldığı bir dönemdir. Bu nedenle Marc Bloch'un da belirttiği üzere bu toplumsal sistemde "insanları tanrının hışmından korumayı üstlenmiş bir rahipler oligarşisi"nin[10] hakimiyeti söz konusudur.

Genelleştirilmiş bir itaat sistemine yaslanan ve bir başkası karşısında mutlak bir itaat isteme düşüncesini meşrulaştıran bu itaat kültürünün Yunan ve Roma antikçağında olmayışına değinen Foucault, bir "hakikat hocası" olarak papazın görevinin toplumu yönlendirmekle sınırlı kalmadığını belirtir. Çünkü papaz toplum karşısındaki bu bütünlüklü görevinin yanında "ruhta, yürekte, bireyin en

[8] FOUCAULT, Michel, "Cinsellik ve İktidar", **Entelektüelin Siyasi İşlevi,** Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s.228.

[9] A.g.k., s.229.

[10] BLOCH, Marc, **Feodal Toplum,** Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yayınları, Ankara, 1995, s.546.

gizli sırlarında olan biteni de içeriden bilmek zorundadır. Bireylerin içselliğinin bu bilgisi Hıristiyan pastoralliğin uygulanması için kesinlikle zorunludur."[11] Bu bilginin oluşumunu sağlayan teknik ise *itiraftır.* 13. yüzyıldan itibaren günah çıkarma sıklaşır ve giderek gündelik hayatın içinde olağanlaşır. Yenilenmeye çalışan Hıristiyanlık günah çıkarma yoluyla halkla daha çok diyalog kurmaya çalışır. "Ruhunu kaybetmeden dünya nimetlerinden faydalanılabilinir mi?"[12] sorusu papazla mümin arasındaki diyalogun eksenini oluşturur. Sürekli işleyen bir itiraf mekanizması Hıristiyan öğretiyle sıradan insanın varlığı arasındaki köprüyü kurma görevini üstlenecek papazın rolünü pekiştirir. "Hıristiyan, içinde olup biten her şeyi vicdanını yönlendirmekle yükümlü olacak birine sürekli olarak itiraf etmek zorundadır ve bu eksiksiz itiraf bir anlamda, elbette papaz tarafından bilinmeyen, ama öznenin kendisi tarafından da bilinmeyen bir hakikati üretecektir".[13] Kişinin kendisi hakkında hakikatin ya da başka bir ifadeyle öznel hakikatin üretiminden gücünü alan iktidarın bireylerin bedenlerine temas etmesini ya da daha açık bir ifadeyle beden içinde yol almasını ön gören eşik tam da burasıdır. Çünkü Hıristiyanlığın ahlak öğretisinin, pastoral iktidar tekniklerinin ve buna bağlı olarak oluşan hakikat üretiminin kesiştiği yegâne mekan bedendir. Hıristiyanlığın bedenle olan ilişkisi felsefi ve siyasi olarak son derece belirgindir. İsa'nın bedeni Hıristiyanlığın mesajının merkezindedir ve Hıristiyanlık, Tanrının insan şekline bürünerek tarihe geçtiği bir dinsel inanışa yaslanır. İsa'nın çarmıha gerilirken çektiği çilelerin farklı sahneleri sayesinde mesihin bedeni hem kamusal alanda hem de özel alanda daima kendine yer bulur. İsa'nın bedeni bu dönemde, sıradan insanın acılarını anlayabileceği ve onunla özdeşleşebileceği bir bedene dönüşür. Richard Sennett'in belirttiği üzere "insanlar kral İsa'dan çok "acı çeken" İsa'yla, çile çeken İsa'yla özdeşleşiyorlardı."[14] Bedensel azap, hem bu dünyada

[11] A.g.k., s.230.

[12] DUBY, Georges, **Erkek Ortaçağ: Aşka Dair ve Diğer Denemeler,** Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ayrıntı Yayınları, 1991, s.102.

[13] FOUCAULT, Michel, "Cinsellik ve İktidar", **Entelektüelin Siyasi İşlevi,** Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s.230.

[14] SENNETT, Richard, **Ten ve Taş: Batı Uygarlığında Beden ve Şehir,** Çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul, 2002, s.144.

hem de öldükten sonraki yaşamda insanların ahlaki duruşlarına yön veren kritik bir noktadır.

Bedenin siyasal ilişkilerin ve etiğin odağı haline gelmesi büyük ölçüde sanayi toplumundan önce gerçekleşmiştir. Buna ilaveten bedenin belirli bir ceza ekonomisine tabi tutulmasının temelleri yine bu dönemlerde atılmıştır. Hıristiyan deneyimi beden ile Tanrı arasında bağ kurmaya çalışan bir iktidar biçiminin çeşitli özelliklerini barındırır. Beden, hem bu dünyadaki mükâfatın hem de cezanın uygulama alanıdır. Hıristiyanlıkla birlikte bedensel acı yeni bir manevi değer de kazanır. Buna Foucault, cüzamlıların algılanma biçimini örnek verir: "Cüzzamlı dünyadan ve zahiri kilise cemaatinden uzaklaştırıldıysa da, varlığı her zaman Tanrının dışavurumu olmaktadır, çünkü bütünü itibariyle onun öfkesini işaret etmekte ve iyiliğini vurgulamaktadır."[15] Buna göre Cüzzam, işlenen günahların bu dünyada cezalandırıldığı bir hastalıktır ve beden cezanın çekildiği "oda"dır. Bu dünyada cezasını çeken kişi öbür dünyada mutluluğa kavuşarak bunun karşılığını alacaktır: "Hastalık, günahkar için şans, selametini riske atan çürümüşlük miyasmasından ruhunu arıtması için bir fırsattı."[16] Ten, insanın kaderinin okunabileceği bir harita gibi görülmektedir. Bu bakışa göre bedenin imtina ettiği dünyevi hazlar, yani bedeni zayıflatan şeyler ister istemez ruhu yüceltecektir. Bedeni günah yuvası haline getiren cinsel etkinlik ise ruhu zayıflatan en önemli bedensel pratik olarak anlaşılmıştır.

Bauman'ın belirttiği üzere pastoral iktidar, "bireyin ıslahının anahtarının bireyin kendisinde saklı olduğunu varsayıyordu."[17] Bu bağlamda pastoral teknikler ile beden arasındaki ilişkinin belki de en önemli mecrası olan cinselliğin Hıristiyanlıkla birlikte nasıl bir durum kazandığını anlamak önemli olacaktır. Çünkü Foucault'ya göre sakınılması gereken bir şey olarak, bireye her zaman baştan çıkarılma ve günaha girme ihtimaline "davet eden" bir şey olarak kavranan

[15] FOUCAULT, Michel, **Deliliğin Tarihi,** Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yayınlan, Ankara, 2006, s.27.

[16] GELIS, Jacques, "Beden, Kilise ve Kutsal", **Bedenin Tarihi,** Der. Alain Corbin- Georges Vigarello, Çev. Saadet Özen, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2008, s.48.

[17] BAUMAN, Zygmunt, **Yasa Koyucular ile Yorumcular,** Çev. Kemal Atakay, Metis Yayınları, İstanbul, 1996, s.63.

cinsellikleri yoluyla bireyleri denetleyen bir iktidar türünü inşa etme aracını Hıristiyanlık bulmuştur. Ancak burada bedenden gelebilecek her şeyi tümüyle günah ve zararlı olarak adlandıran bir yaklaşım söz konusu değildi. Söz konusu olan "bu vücudu, bu zevkleri, bu cinselliği; ihtiyaçları, zorunlulukları olan, aile örgütlenmesi olan, üreme zorunlulukları olan bir toplumun içinde işletebilmek"[18] için gerekli düzeneklerin oluşturulmasıydı. Evlilik, tek eşlilik, zevkin sınırlandırılması ekseninde teni kavrayan bu söylem ve buna dair geliştirilen bir cinsellik ahlakı Ortaçağ boyunca etkisini güçlendirmiştir. Bu etik, sürekli olarak kendi zayıflıkları üzerine düşünen, kendi günaha girme eğilimlerini yargılayan birey tipinin ve sürekli tetikte bir kendilik bilincinin ve öznelliğin oluşturulmasıyla karşılığını bulmaktaydı. Kendi cinselliğine ve kendi tenine ilişkin bir nefis tekniği geliştirmek her Hıristiyan için günah karşısında en önemli savunma duvarı olarak kilise tarafından telkin edilmekteydi. Nefsi köreltme, insanın kendi kendisiyle kurduğu bir ilişki türüdür ve bu ilişki Hıristiyan özkimliğinin kurucu bir parçasıdır. Hıristiyan pastoral tekniklerinin amacı bireylerin "kendi nefislerini köreltmeleri" için gayret etmelerini sağlamaktır. Oto-kontrol ve oto-sansür etiğin bu ve öbür dünyadaki en önemli emniyet kaynağı olarak görülmektedir. Yalnızca yasaklara ve reddetmeye değil aynı zamanda bir bilgi mekanizması, hakikat arzusu, bireyler üzerine ve bireylerin kendileri üzerine olan bilgilerinin işlerliğinin sağlanması bu iktidar ve denetim mekanizmasının başlıca özelliğiydi. Foucault özelde cinselliğin ve genel olarak bedenin tarihinde Hıristiyanlığın rolünü bu noktadan kavrar ve Roma döneminden Hıristiyan ortaçağına uzanan süreci şu sözlerle özetler:

> "Ten, bedenin öznelliğidir; Hıristiyan teni bu öznelliğin içine kapatılmış cinselliktir, Roma toplumuna pastoral iktidarın girmesinin ilk sonucu olarak bireyin kendi kendisini tabi kılmasının / özneleştirmesinin (assujetissement) içine kapatılmış cinselliktir."[19]

[18] FOUCAULT, Michel, "Cinsellik ve İktidar", **Entelektüelin Siyasi İşlevi,** Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s.231.

[19] A.g.k., s.232.

Kilise, Tanrıyla yaşam arasındaki sınırı Hıristiyan öğretisi açısından işlevsel hale gelecek bir düzeyde yakınlaştırmak istiyordu. Bu sınır kilisenin istediği bir şekilde askıya alabileceği ve uygulayabileceği bir eşikte uygulanır. Remi Brague bu durumu şu sözlerle tarif eder: "Hıristiyanlık, tanrısal olanla insani olanı, onları ayırmanın kolay olduğu yerde birleştirir; tanrısal olanla insani olanı, onları birleştirmenin kolay olduğu yerde ayırır."[20] Öncelikle İsa'nın ve Meryem'in bedenini ve zamanla tüm bireylerin bedenini dini yaşamın merkezine yerleştiren budur. Beden, dinsel olanın gündelik yaşamdaki manevralarını sergileyebileceği son derece işlevsel bir yerdir. Dolayısıyla beden ile tanrı arasındaki aracı olarak kilise ve Hıristiyan yaşam öğretilerinin siyasal stratejilerini çok çeşitli yönlerden uygulayarak bu işlevsel alanı verimli bir şekilde kullanmaya çalışmaları tesadüfi değildir. Özellikle Ortaçağ'ın sonlarına doğru kilisenin uygulamaları bireylerin günlük yaşantılarını denetim almaya dönük politikalara evrilir. Beden odaklı olarak gündelik yaşama yönelik politikalar giderek olgunlaşır. Çıplaklık, mahremiyet ve utanç sınırları büyük ölçüde bu dönemde belirlenmiştir. Örneğin önceleri âdete bir şenlik mekanı olan, erkek ve kadınların aynı havuzda yıkandığı hamamlar ortaçağın sonlarına doğru kilisenin hedefi olurlar. "Umumhanecilik kadar aşağılık olan hamamcılık"[21] diyen kilise bu konuda sert vaazlar verir. Bu vaazların telkiniyle hamamlarda kadınların ve erkeklerin birlikte yıkanmalarının yasaklanması dalga dalga yayılır ve bazı bölgelerde bu konuda sert önlemler alınmaya başlar. Örneğin 15. yüzyılda Fransa'nın Avignon kentindeki hamamlar için şu kural konulmuştur: "Kadınlara ayrılmış bir hamama, kadınlar içerdeyken giren bir erkek gözünün yaşına bile bakmadan öldürülecektir."[22]

Josep Fontana Ortaçağ "biyo-politikasının" çerçevesini şu sözlerle özetler: "Müminler üzerindeki denetim evlilik ve cinselliğe ilişkin yeni ve çok daha kısıtlayıcı kurallarla da pekiştirildi. Akrabalar arasında evliliğe daha büyük sınırlamalar getiren bu düzenlemelere aristokratik çevrelerde çokeşliliği ortadan

[20] BRAGUE, Remi, **Avrupa: Roma Yolu,** Çev. Betük Çotuksöken, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2001, s.156.

[21] VIGARELLO, Georges, **Temiz ve Kirli: Ortaçağ'dan Günümüze Vücut Bakımının Tarihi,** Çev. Zühre İlkgelen, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1996, s.52.

[22] DUERR, Hans Peter, **Çıplaklık ve Utanç,** Çev. Tarhan Onur, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1999, s.39.

kaldırmaya yönelik ciddi bir girişim eşlik etti."[23] İktidar, aile, evlilik ve cinsellik arasında kurduğu siyasal bağ üzerinden bedene yönelik müdahale alanını belirli bir düzleme oturtmaktaydı. Georges Duby'nin Ortaçağ'da iktidar ilişkileri üzerine yaptığı değerlendirmeleri tam da bu noktadan itibaren ele almak mümkündür. Duby, Ortaçağ'da iki kuşatıcı iktidar modeli olduğunu aktarır: "Her hücrenin bir toprak mülkiyetine kök saldığı bu kırsallaşmış toplumda, belli bir üretim tarzının kuşaklar boyunca korunması ödevini yüklenmiş laik bir model; zamandışı amacı tensel ilişkileri durdurmak olan, yani cinselliğin taşkınlıklarını katı kalıplar içinde tutarak kötülüğü kovmayı amaçlayan bir kilise modeli."[24] Tensel olanı ve cinselliğin alanını giderek kontrol altında tutmayı amaçlayan düzenekler Foucault'nun tartıştığı pastoral iktidarı tanımlayan en önemli unsurlardı. Bu düzeneklerin başında ise "evlilik kurumu" gelmekteydi. Evlilik kurumu, Hıristiyan deneyiminin nüfuz ettiği bir alan olmasının yanı sıra kilisenin bedensel olana doğrudan müdahale ettiği bir duruma olanak tanıyordu. Duby'nin belirttiği üzere "Ortaçağ, evlilik kurumunun giderek Hıristiyanlaştığı bir dönemdir"[25] ve Papazlar evlilik hakkındaki Hıristiyan öğretisine yaslanarak toplumsal ahlakı yenide biçimlendirmeye girişmişlerdir. Bu sayede evlilik kurumu beden ile pastoral iktidar arasındaki başlıca köprü olma işlevini yerine getirmekteydi. Evlilik, yasa, mülkiyet ve ritüel zemininde tanımlanıp çerçevesi belirlenen bir kurumdu. Öncelikle evlilik anlaşması, yeni bir sadakat ve güvence ritüelini oluşturuyordu. Bu ritüel esnasında sözler verilmekte, bir verme ve alma mimiği yapılmakta ve evlilik belirli bir sözleşme eksenine oturtulmaktaydı. Peki, tensel ilişki, kadın ve erkek bedeni bu kurumun içine hangi bağlamda yerleştiriliyordu?

Burada erkek ve kadın bedenine dair farklı söylemler ve teknikler geliştiren bir iktidar biçimiyle karşı karşıyayız. Öncelikle görünürdeki tüm sert tutumuna rağmen Ortaçağ toplumu tekeşli bir yapı oluşturmamıştır. Bu anlamda kadın cinselliğinin aksine erkek cinselliğinin alanı, hiçbir şekilde evlilik kurumunun

[23] FONTANA, Josep, **Avrupa'nın Yeniden Yorumlanması,** Çev. Nurettin Elhüseynş, Afa Yayınlan, İstanbul, 1995, s.62-63.

[24] DUBY, Georges, **Erkek Ortaçağ: Aşka Dair ve Diğer Denemeler,** Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ayrıntı Yayınları, 1991, s.29.

[25] A.g.k., s.29

içine hapsedilmiş değildir. Kadının durumu ve kadının bedeni erkeğinkinden çok farklı uygulamalarla karşı karşıya kalmıştır. Ortaçağ'da iktidar ilişkilerinin açığa çıkardığı söylem evlenmemiş kadında "bekâret"i ve evli olanlarda ise "sabır"ı yücelten bir anlayışı telkin eder. Duby bu bakışın temellendirildiği zemini şu sözlerle tarif eder: "Çünkü günahkar varlıklar olan kadınların doğal sapkınlıkları, eğer gözetim altında tutulmazlarsa, soyun içine, atalar servetinin mirasçılarının içine, soyun bekar erkeklerinin evin dışında veya evin hizmetkarları arasında neşeli bir cömertlikle meydana getirdikleri piçlerinkiyle aynı türden olan ve gizlice yapılan tohumlamalardan ortaya çıkan, başka bir kandan doğma hak gasp edicilerinin dahil olmaları tehlikesini taşımaktadırlar."[26] Öjenist bir söylemin örneğini gördüğümüz bu anlatımda soyun kalitesi ile kadın bedeninin zabt altına alınması arasında doğrudan bir bağlantı kurulduğunu görüyoruz. Dolayısıyla evlilik kurumuna odaklanmış bir cinsellik anlayışı ve beden bilinci yoluyla doğrudan biyolojik yaşamı güvence altına almayı tahayyül eden bir bakış söz konusudur. Zira Foucault'nun da belirttiği gibi bu iktidar biçimi "yaşamla eşkaplamlıdır ve yine yaşamla süreklilik taşır" ve "devleti modern bir bireyselleştirme matrisi ya da pastoral iktidarın yeni bir biçimi olarak"[27] görmemize yol açan nokta burasıdır. Zira sanayi toplumu ve modernlikle birlikte öjenist bir söylem giderek rasyonelleşen bir devletin biyo-politik uygulamalarıyla eklemlenecektir.

Etik olarak bekareti ve nefse hakimiyeti yücelten Hıristiyan öğretisi bedene yönelik uygulamalarda mümkün olabilecek en ince ayrıntıyı düşünme yönünde gelişim gösterir. Dönemin bazı yazarları bu düşünceyi öylesine abartırlar ki banyo yapan bir bakirenin kendi çıplaklığını görmesine dahi karşı çıkarlar. Bu isimlerden biri olan Vincent de Beauvois şöyle der: "Erişkin bir bakire kendisini çıplak görmemelidir ve kendine baktığında yüzünün kızarması gerekir."[28] Kişinin

[26] A.g.k., s. 31.

[27] FOUCAULT, Michel, "Özne ve İktidar", **Özne ve İktidar,** Çev. Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s.66.

[28] Vincent de Beauvois'dan aktaran Hans Peter Dueer, **Çıplaklık ve Utanç,** Çev. Tarhan Onur, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1999, s.33

kendi üzerindeki kendi gözü de günahın bir parçasıdır. Mevcut söylem kimi zaman doğrudan kimi zaman da dolaylı olarak cinsellik vurgusuna odaklanmaktadır. Bunun ancak tensel hazlara yönelik bir politikayla gerçekleşebileceği konusunda mutabakat vardır. Bu anlayışa göre "şeytanın insanlara kurduğu tuzaklar içinde en kötüsü cinsel organların aşırı kullanımıdır" ve zevk almak "kirli" hale gelmektir.[29] Bu bağlamda kilise evlilik kurumunu kuşatırken çelişkili görünen ancak bu söz konusu bakış açısından tutarlı bir perspektif izler. Bu perspektif bir yandan cinselliği evlilik kurumunun içinde tutmaya öte yandan cinsel zevki bu evliliğin dışına çıkarmaya yönelik bir ahlak önermektedir: "Eşler birleştiklerinde, kafalarında çocuk yapmaktan başka bir fikre sahip olmayacaklardır. Birleşmelerinden herhangi bir zevk mi almaya başladılar, hemen "kirli" hale gelirler."[30] Kilise evliliği benimseyip kurumsallaştırsa bile evliliğin bedensel zevk aracına dönüşmesi konusunda endişelidir. Bu anlayışa göre evlilik, cinselliğin disiplin altına alınması, zinaya karşı etkin bir şekilde mücadele verilmesi, soyun Hıristiyan öğretileri açısından "doğru" bir şekilde devam etmesi ve bedenin etik bir düzlemde denetlenmesi açısından işlevseldir: "Beden, dinsel tecrübenin zemini ve dinin kazanmayı umduğu şeydir."[31]

Evliliğin tüm aşamaları Foucault'nun sözünü ettiği pastoral tekniklerin ve söylemlerin bir dizi pratiğini yansıtır. Özellikle evlilik törenleri dikkate değerdir. Rahip, evlilik törenlerine yalnızca kutsamak, "şeytan kovmak" için değil, aynı zamanda denetlemek yani yönetmek için katılmaktadır. Rahibin bu rolü giderek dönüşecek ve nihai olarak da 12. yüzyıldan itibaren kilise, Hıristiyan tarzı evliliği, dünyevileşen devletin içine sokmaya çalışacaktır. Evlilik üzerindeki denetim tepede devlet, tabanda ise erkeğin üstlendiği bir mekanizmanın içinde giderek güçlenecektir. Zira pastoral iktidarın uygulayıcılığını rahipten sonra erkek devralır. Erkek, karısını denetim altına almak ve yönetmekle yükümlüdür. Evlilik anlaşması ilk önce inatla ilan edilen, kadının zayıf bir varlık ve günahkâr olduğundan hareketle kadının zorunlu olarak erkeğe/evliliğe tabi kılınması

[29] DUBY, Georges, **Erkek Ortaçağ: Aşka Dair ve Diğer Denemeler,** Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ayrıntı Yayınları, 1991, s.32.

[30] A.g.k., s.32.

[31] GELIS, Jacques, "Beden, Kilise ve Kutsal", **Bedenin Tarihi,** Der. Alain Corbin- Georges Vigarello, Çev. Saadet Özen, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2008, s.18.

gerektiği postülasına dayanmaktadır. Bu bağlamda yasalara göre kocanın, kadın bedeni üzerinde sınırsız hakkı vardır, ondan yararlanabilir, onu işletebilir ve ondan "meyve" alabilir.[32] Kadın kocasına bedenini sunmak zorunda ama ruhunu (kendi zevklerini) dizginlemek zorundaydı. Çünkü kiliseye göre aşk ancak Tanrıya yönelebilir bir şeydir. En aşağıda erkek ve en tepede devlet arasındaki söylemsel birlik kadın bedeni konusunda belirli bir uygulamayı icra eden aynı yaklaşımın iki ayağıdır.

"Hıristiyanlığın beden imgesi, bedeni hem yüceltmeye, hem de aşağılamaya yönelik çift yönlü bir harekettir".[33] İnsanoğlunun devamını sağlaması açısından, evlilikte cinsel eylem iyidir; ancak her zaman şehvetle (zevk arayışıyla) lekelenecektir, şehvet kötüdür ve arzu ruhu alçaltır. Dolayısıyla karı kocanın şehvetten arınması gerekmektedir; demek ki cinsel ilişkiyi reddedenler için bir iffet olduğu gibi, karı koca için de bir iffet vardır. Cinsellik böylece hep kirliliğin yanında ve kutsalın karşı tarafındadır[34]. Kiliseye göre evlilikte cinsellik kutsanır, ama bir arınmayı da gerektirir.[35] "Kirlenme" ve "arınma" teması bu dönemde bedene yönelik politikaların başlıca meşruiyet kaynağı olan söylemler haline gelirler. 13. yüzyılda yaşamış bir yazar olan Nahmanides "cinsel organların ilk günahtan sonra çirkinleştiklerini"[36] yazar. Hıristiyan kişi yaşam yolculuğunu her türlü bedensel uyarımı alt ederek biçimlendirmelidir. Bu konuda Senet, " bir Hıristiyan beden karşısında kayıtsız kalarak Tanrıya daha çok yaklaşmayı umuyordu"[37] der. Bu bağlamda Hıristiyanlık antik topluma tekeşlilik kuralını

[32] DUBY, Georges, **Erkek Ortaçağ: Aşka Dair ve Diğer Denemeler,** Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ayrıntı Yayınlan, 1991, s.48

[33] GELIS, Jacques, "Beden, Kilise ve Kutsal", **Bedenin Tarihi,** Der. Alain Corbin- Georges Vigarello, Çev. Saadet Özen, Yapı Kredi Yayınlan, İstanbul, 2008, s.18.

[34] Bedensel zevkin "kötülüklerin" kaynağı olduğu düşüncesi ileriki dönemlerde psikiyatrinin "normalleştirilmiş" cinsel eylem tartışmasına da kaynaklık edecektir. Cinsel aşırılık, hastalıkların nedeni olarak sorgulanacaktır.

[35] SOT, Michel, "Hıristiyan Evliliğinin Oluşum Süreci", **Batı'da Aşk ve Cinsellik,** Der. Georges Duby, Çev. Ayşen Gür, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992, s.175

[36] DUERR, Hans Peter, **Mahremiyet,** Çev. Mustafa Tüzel, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2004, s.175.

dayatarak ve cinselliğe biricik işlev olarak üremeyi ve sadece çocuk sahibi olmak için sevişmeyi telkin edecektir.

Kilisenin bu telkinleri beden, nefis ve günah konusunda kaçınılmaz olarak bir normun oluşmasına zemin hazırlıyordu. Bu norm ise ancak belirli norm-dışı olarak tanımlamakta işlev kazanabilirdi. Bu bağlamda Kilise, bedene yönelik çizdiği etik çerçevenin dışına çıkanları ise "sapkın" olarak nitelendiriyordu. Normun kriterleri zamanla o kadar incelirki adeta bir sapkınlar toplumu oluşur. Georges Duby "sapkınlığın" iktidara karşı direncin bir biçimi haline geldiğini ve "sapkınların" giderek bir hareket meydana getirdiklerini belirtir: "Bu hareket kendini ezilmiş hissedenler, şövalyelikten dışlanan ve senyörlük tabiyetine sokulan, hali vakti yerinde köylüleri, uyuşukluklarından sıyrılan kent halkını ve tabii ki, erkekler tarafından daha sıkı baskı altına alınan ve haklarından yoksun bırakılan kadınları bir araya toplamıştır."[38] Sapkınlığında kendi içinde bir hiyerarşisi vardır. Öncelikle sapkınlık her şekilde şeytanla düşünsel bir anlaşmadır ve "şeytanla anlaşmanın en kötü biçimi ise cinsel olanıdır. Buna yanaşan varlıklar düşünülebilecek en doğaya aykırı şeyi yapmakta, verili dünya düzenini başka hiçbir şeyin yapmadığı kadar sarsmakta, o güne kadarki tüm zındıkları gölgede bırakmaktadırlar."[39] Sapkınlık beden üzerinden ölçüldükçe kilisenin uygulamaları çeşitlenmekte, bu durum "günah alanı"nı genişletmekte ve halkın yasakları askıya aldığı yegane kolektif alan olan karnaval meydanının direniş atmosferini paylaşan kişi sayısını arttırmaktadır. Reay Tannahill, kilisenin beden üzerinden sapkınlığın çerçevesini genişleten bakışını şu sözlerle özetler:

> "Cinsellik tarihi söz konusu olduğunda, Hıristiyanlık kilisesi korkutucu bir sicile sahiptir. Diğer Batı toplumları zina (genellikle), gebeliğin önlenmesi (ender olarak, kürtaj (kimi zaman), eşcinsellik (kimi zaman), bebek katli (ender olarak), zoofili (kimi zaman), ve mastürbasyon (asla) farklı derecelerde lanetlemişlerdi. Kilise ise hepsini yasakladı. Diğer toplumlar

[37] SENNETT, Richard, **Ten ve Taş: Batı Uygarlığında Beden ve Şehir,** Çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul, 2002, s. 109

[38] DUBY, Georges, **Şövalye, Kadın ve Rahip: Feodal Fransa'da Evlilik,** Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1991, s. 115.

[39] TÜRCKE, Christoph, **Cinsiyet ve Akıl,** Çev. Mustafa Tüzel, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1997, s.168.

> seksi her pozisyonda bir zevk olarak görmüşlerdi. Kiliseye göreyse cinsel zevk bir günahtı ve ancak erkeğin üstte olduğu pozisyon kabul edilebilirdi."[40]

"Sapkın"lığın sınırını belirleyen şey kilisenin yaşam öğretisini bireysel olarak uygulamadaki iradeydi. Beden bilincinin hayat tasavvurundan ve dünya görüşünden ayrılamayacağı kuralının kökleri bu döneme dek uzanır.

Bedenin olanak sağladığı bu günahların üstesinden gelmenin başlıca yolu, pastoral iktidarın uygulayıcısının (çoban, papaz, koca, baba vs.) olmadığı durumda bu iktidarı sürdürecek bir öznel deneyimin gerçekleşmesiyle mümkündür. Kişinin kendi üzerinde uyguladığı kontrol mekanizması bu iktidarın selametini güvenceye alır. Kendini denetleme geç Ortaçağdan itibaren giderek daha yoğun bir biçimde mevcut anlayışın merkezine yerleşmiştir. Kilise, kilise mensupları ve bu mensupların ürettiği düşünceler bir model olarak toplumun önüne konulmuştur. Kilise mensuplarına evlenmeyi yasaklamışlardır, çünkü cinsel arzulara gem vurma, onlara, rahipleri dünyevi konumlar hiyerarşisinin zirvesine yerleştirecek bir üstünlüğün güvencesi olarak gözükmüştür.

Bedeni bir "yanlış" davranışlar kaynağı olarak gören anlayış kendisinden sonra gelecek dönemde de dönüşerek varlığını koruyacaktır. Duby, "Hıristiyanlıkla birlikte beden ile günah arasında kurulan ilişki, gerçekten de ilk yeniliklerden biridir"[41] der. Bu yalnızca "bedensel günah" deneyimine Ortaçağ'da çok sık rastlanmasından ileri gelmez. Ama bedensel günah konusunda, bütün Ortaçağ boyunca, anlam kaymalarıyla birlikte, cinsel uygulamaların büyük bir çoğunluğunun baskı altına alınmasını haklı gösteren, bunun için de en yüce yetkiliden, yani Kutsal Kitap'tan yararlanan bir süreç yaşanır. Toplumsal gövdenin bütününe nüfuz etmeyi hedefleyen merkezi bir kontrol arzusu ancak modern devletin oluşumuyla gerçekleşebilecek bir durum olacaktır. Hıristiyanlık tek bir bedensel günahtan çok, bir sürü bedensel günah çeşidinden söz eder ve

[40] TANNAHILL, Reay, **Tarihte Cinsellik,** Çev. Sinem Gül, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2003, s. 139.

[41] DUBY, Georges, **Şövalye, Kadın ve Rahip: Feodal Fransa'da Evlilik,** Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1991, s. 158.

başta şehvet, zevk düşkünlüğü ve zina olmak üzere Hıristiyan deneyiminin mahkum ettiği bedensel durumlar modern toplumlarda da belirli ölçü olarak varlığını sürdürecektir.

Bedenin cinsel etkinlikle birlikte anılması bu dönemin en güçlü düşünsel eğilimidir. Beden / ruh karşıtlığının katılaşması, caro'nun (beden), 'İsa'nın incarnatio (bedenleşme) yoluyla şekline büründüğü 'insanlık' olarak anlamının kayması, artık zayıf, baştan çıkarılabilir beden anlamını alması, bedensel sözcüğünün anlamının da cinsel'le özdeşleşmesidir. Giderek beden cinsel eyleme indirgenen ve meşru bir şekilde müdahale edilebilen bir söylemin içine yerleştirilecektir. İnsan doğası anlamına gelen caro'nun anlamının kayması, böylece bu doğanın cinselleşmesi sonucunu yaratıyor, çoktanrılı etiğin de izlediği aynı evrim uyarınca, doğa karşıtı günah kavramının (eşcinsellik, kadınlarla ters ilişki, ya da kadının üstte olduğu ilişki böylece yasaklanacaktı) genişlemesiyle daha da yaygınlaşıyordu.[42] Önceleri bekarete ve kendini denetlemeye yönelik bir söylemden hareket eden ve giderek çeşitlenip bedeni farklı yönlerden tanımlayan ve iktidara beden üzerinde geniş bir hareket alanı sağlayan bu beden düşüncesi modernliğin disiplin anlayışında dönüşerek yeni bir şekil alacaktır.

Ortaçağ'ın sonlarına doğru denetleyici politikalar giderek gündelik hayatın ve tek tek tüm toplumsal tiplerin belirli bir düzlemde etki altına alınmasını öngörüyordu. Norbert Elias'ın belirttiği gibi "Ortaçağ toplumu, bir davranış modelinin belirli bir toplumsal merkezden çıkarak zamanla bütün toplumu etkisi altına alabilecek şekilde yapılanmıştır."[43] Kilisenin öğretilerinin ortaya koyduğu hakikat mekanizmalarına göre kendi içinde "normalleşmiş" bireylerin bulunduğu bir toplum arzusuna dayanıyordu. Modern devlet bu arzuyu büyük oranda gerçekleştirecektir. Zira Foucault'ya göre pastoralliğin sanayi toplumundan önceki süreçte başlayıp sona erdiğini düşünmek hatadır. Zira bu yeni iktidar biçimi ve teknikleri giderek güçlenerek bir dizi iktidarı (ailenin, tıbbın, psikiyatrinin, eğitimin ve işverenlerin) karakterize eden bireyselleştirici bir taktik

[42] A.g.k., s.160.

[43] ELIAS, Norbert, **Uygarlık Süreci-1,** Çev. Ender Ateşman, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000, s.215.

şeklinde toplumsal gövdeye nüfuz edecek ve modern devletin önemi bir özelliği haline gelecek, bireyselleştirici pastoral teknikler de 17. ve 18. yüzyıllardan itibaren yeni formlara kavuşacaktır. Psikiyatri ve tımarhaneler, klinik tıp ve hastaneler, panoptik mimari ve hapishaneler, beden ile modern iktidar arasındaki mücadelenin sonuçları olan kurumsallaşmış görünümler olarak Foucault'nun beden düşüncesine kaynaklık eden yapılardır. Bundan sonraki bölümde incelenecek olan deliliğin kapatılması ve tıbbın siyasal süreçlere eşlik eden uygulamaları hem Hıristiyan deneyiminin mirasının moderniteye aktarılması açısından hem de disiplin mekanizmalarının gelişimi ve biyo-politik bir toplumun oluşması açısından önemli bir dönüm noktasıdır.

2.2. DELİNİN BEDENİ VE TIBBIN İKTİDARI

"Bilgi, larvanın oluştuğu yere sızar."[44]

Deliliğin Tarihi isimli 1961 tarihli çalışma ve "delilik" üzerine yazdığı diğer çalışmalar, Foucault'nun entelektüel serüveninde ve iktidar-beden ilişkisine odaklanmasında önemli bir dönüm noktasıdır. *Deliliğin Tarihinde* Foucault, daha sonraki eserlerinde geliştireceği üç temel ilgisinin temellerini atar. Bunlardan ilki deli kişisini nesneleştiren bilgi / iktidar ilişkilerinin ve delinin bedeni üzerinde kurulan tıbbi iktidarın (*Kliniğin* Doğuşu'nda (1963) spesifik olarak temellendirilecek olan) giderek tüm toplumsal gövdeye nüfuz eden bir etki alanına ulaşmasıdır. İkincisi, normal-anormal ayrımı üzerinden belirli "normallikler" bütününe yaslanarak modern aklın ve bu aklın normlarının belirlediği modern insanın *(Kelimeler ve Şeyler'*de (1966) daha detaylı incelenilecek olan) inşasıdır. Son olarak da, "deli" olarak tarif edilen kişilerin tımarhanelere kapatılarak gözetlemenin iktidarının (asıl formunu *Hapishane 'nin* Doğuşu'nda (1975) bulacak olan) kurumsal olarak örgütlenmesidir. Bu bağlamda delilik, Foucault'nun düşüncesinde bilgi-iktidar-beden denkleminin oluşmasında kritik bir yere sahiptir. Bunların dışında Foucault'nun edebiyata olan ilgisinde delilik temasının önemli bir yer tuttuğunu söyleyebiliriz. 1963 yılında yazdığı *Raymond Roussel* kitabı, delilik, akıl, edebiyat ve dil arasındaki ilişkileri Roussel'in romanları üzerinden tartışan bir eserdir.

Deleuze ve Guattari, *Felsefe Nedir?* başlıklı eserlerinde "her kavramın bir tarihi vardır"[45] diyerek kavramları tarihi içinde, haline-gelişleri ve mevcut bağlantıları içinde ele almanın önemine değinirler. Şüphesiz bir kavram olarak "deli"de diğer kavramlar gibi tarih yüklüdür. Bir düşünce sisteminde ya da bir toplumda olumlanan şeyleri değil dışlanan ve iktidar mekanizmalarının içinde

[44] FOUCAULT, Michel, **Kliniğin Doğuşu,** Çev. Temel Keşoğlu, Doruk Yayınlan, İstanbul, 2002, s.144.

[45] DELEUZE, Gilles - GUATTARİ, Felix, **Felsefe Nedir?,** Çev. Turhan Ilgaz, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2006, s.25.

yeniden konumlandırılarak üzerinde hükmedilen şeyleri ya da kişileri araştıran Foucault, deliliğin, düşünce, tarih, toplum ve iktidar ağları içindeki yerini tesis edebilmek için öncelikle "deli" kavramını yerleştirebileceği kavramsal bağlantıları çıkarır. Bu bağlamda Foucault insan yaşamının faaliyetlerini kabaca şu dört alana ayırır:

> "-çalışma veya ekonomik üretim;
> -cinsellik, aile, yani toplumun yeniden üretimi;
> -dil, söz;
> -oyunlar ve bayramlar gibi oyunsal faaliyetler."[46]

Bütün sistemlerde ve toplumlarda diğerlerinden farklı olan ve bu dört faaliyet alanında ortak olarak tanımlanmış kurallara uymayan bireylerin varolduğunu ifade eden Foucault, aynı kişinin aynı anda bütün bu alanlardan dışlandığı durumu tek bir tipte birleştiğini belirtir: Bu tip "deli" olarak tarif edilen kişidir. Foucault'nun aktardığına göre hemen hemen bütün toplumlarda "deli" her alandan dışlanır ve duruma göre, kendisine dinsel, büyülü, oyunsal veya patolojik bir konum verildiğini görür.[47] Ancak genel olarak "dışlama" ve diğer bireylere göre farklı muamele görme durumlarına karşın delilerin toplum içindeki durumunun ve tanık olduğu meşruiyet biçiminin tarih içinde büyük bir dönüşüm geçirerek sürekli yeniden tarif edildiğini görmekteyiz.

"Deli"nin modern olarak tanımlanan dönemlerden önceki statüsünün modern zamanlardakinden çok farklı olduğunu söylemek mümkündür. Özellikle Ortaçağ ve Rönesans'ta, delilerin toplumun içinde var olmalarına ve yaşamlarını diğer insanlar gibi sürdürmelerine izin verilmekteydi. Bu dönemde "deli" olarak adlandırılan kimse evlenmiyordu, bir aile kurucusu rolüne sahip değildi ancak başkaları tarafından beslenme ihtiyaçları gideriliyor ve yaşamsal olarak destekleniyordu. Mekansal olarak bir sınırlamayla karşılaşmıyor ve şehirden şehre dolaşırken toplumsal olarak uygulanan herhangi bir engelle karşılaşmıyordu. Hatta kimi zaman orduya katılıyor ya da seyyar satıcılık gibi küçük ekonomi

[46] FOUCAULT, Michel, "Delilik ve Toplum", **Büyük Kapatılma,** Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s.77.

[47] A.g.k., s.78.

faaliyetlerine katılabiliyordu.[48] Ortaçağ'da ve Rönesans'ta delilik, gündelik hayatın içinde kendine bir eylem alanı yaratacak kadar varlığı kabul edilen bir gerçeklikti. Kutsiyet, alay ve ironi arasında gidip gelen pozisyonunu yeniden tahsis edebilecek imkanlara sahipti. Bu duruma dair Foucault, Ortaçağ'da kutlanan "Deliler Bayramı"nı örnek verir:

"Bu bayramda toplumsal ve geleneksel roller tamamen tersyüz edilmişti: Yoksul biri zengin rolü oynuyordu, zayıf güçlü rolü. Cinsiyetler tersine dönmüştü, cinsel yasaklar ortadan kalkmıştı. Bu bayram vesilesiyle fakir fukaranın piskoposa veya belediye başkanına diledikleri şeyi söyleme hakkı vardı. Genellikle de bunlar hakaretti... Kısacası, bu bayramda, bütün toplumsal, dilbilimsel, ailevi kurumlar tersine dönüyor ve sorgulanıyordu. Kilisede, dinle ilgisi olmayan biri de ayin yapıyordu; ardından da bir eşek getiriyordu, eşeğin anırması ayin dualarının alayı olarak kabul ediliyordu. Hasılı, Pazar ayinine, Noel veya Paskalya'ya kıyasla, sıradan bayramların alışılmış akışının dışında bir karşı-bayram söz konusuydu."[49]

Delilerin ve de deliliğin kendine bu denli eylem alanı bulduğu, egemen iktidar kiplerinin sorgulandığı ve alt-üst edildiği "Deliler Bayramı" tartışılmaya değer bir örnektir. Bakhtin'in beden üzerine yazdıklarında da geniş bir şekilde yer edinen bu bayram, kilisenin mahremiyet duvarını aşan ve beden üzerinden karnavalesk bir alt-üst edişe olanak tanıyan bir bayramdı. "Deliler Bayramı"nda "deli", bedene yönelik politikaları ve bu alandaki Hıristiyanlık kökenli etik söylemi hiçe sayan hem gerçek bir figür hem de bu bayrama katılan, diğer insanlara örnek olan simgesel bir figürdür. Roland Barthes'ın belirttiği üzere "deli, her türlü erkten arı olandır."[50] Bu anlamda ihlal deneyimi içinde varlık bulan deliliğin sembolik istilası altında "Deliler Bayramı", mevcut cinsiyet rejimine ve cinsel yasaklara direnen bir hareketlenmenin karşı-bayram günüydü. Delinin bedeni ve bayram alanında bu bedeni temsil eden diğer insanların bedeni, "Deliler Bayramı"nda

[48] A.g.k., s.82-83.

[49] A.g.k., s.82.

[50] BARTHES, Roland, **Bir Aşk Söyleminden Parçalar,** Çev. Tahsin Yücel, Metis Yayınlan, İstanbul, 1996, s.112.

pastoral iktidarın (bkz. "Hıristiyan Deneyimi ve Tenin Pastoral Yönetimi" başlık bölüm) bedenden "atmaya" çalıştığı her şeyi (cinsel haz, bedensel aşırılıklar vs.) kamusal alanda icra ediyordu. Bakhtin'de göreceğimiz ve bedeni direnişin temel odağı olarak kullanan karnavalesk ruh tam da Foucault'nun "Deliler Bayramı" üzerinden çizdiği bu tablodan çıkmaktadır.

Bu dönemde deli sadece "Deliler Bayramı"nın asi figürü değil toplumun içinde "hakikati söyleme" görevi biçilmiş sosyal bir varlıktır. Foucault, delinin bu dönemdeki pozisyonunu karakterize eden hakikatle olan ilişkisini şu sözlerle anlatır: "Deli, Ortaçağ, Rönesans ya da barok dönem edebiyatında, hakikati anlattığını bilmeden hakikati anlatan bir kişiliktir; başka deyişle, bu bir hakikat söylemidir, ama aslında, hakikat istencine sahip değildir, hakikate kendi içinde sahip değildir."[51] Delilik ile hakikatin bu ilişkisi XVII. yüzyıla dek sürecektir.

Ortaçağ ve Rönesans boyunca delinin yaşamını belirleyen şey, esas olarak ona verilmiş olan varoluş ve dolaşım özgürlüğüdür. Diğer bir önemli nokta ise topyekun deliliğin bir cezalandırma uygulamasına maruz kalmamasıdır. Bu dönemde tekil olarak uygulanan geçici gözetim altına alma yöntemi ancak bir deli, toplumu ve ailesini tehlikeli boyutlarda rahatsız ettiğinde uygulanmaktadır.[52] Ortaçağ toplumları, ne kadar paradoksal olsa da, delilik olgusu ve "deli" karşısında hoşgörülüydü. Ona her zaman görece marjinal bir yer ayrılmış olsa da, toplum içinde belirli bir anlayışla karşılanıyordu. Örneğin her köyde "köyün delisi" olarak kabul edilen birinin olması adettendi. Köyün delisinin ya da delilerinin marjinal bir statüsü vardı; çalışmazlardı, aile kurmazlardı, oyun ve ritüel sisteminin parçası değillerdi ama yine de kabul edildikleri, doyurulduklarını ve belli bir noktaya kadar destek gördükleri bir toplumun içinde yaşıyorlardı. Bir anlamda kısıtlama noktaları olan birkaç nokta vardı yalnızca. Foucault'nun sözleriyle, deli, bu dönemde "tamamen dışlanmış değildir, hatta hem dışlanmış

[51] FOUCAULT, Michel, "Delilik, Edebiyat, Toplum", **Sonsuza Giden Dil,** Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2006, s.269.

[52] FOUCAULT, "Delilik ve Toplum", **İktidarın Gözü,** Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003, s.227-228.

[48]
hem dahil edilmiştir diyebiliriz: Daha doğrusu, dışlanırken belli bir rol oynar." Delinin ifade özgürlüğü tam da bu *arada* olma durumundan gelmektedir.

Ortaçağ'ın dışlama ve kapatma pratiğinin radikal bir biçimde uygulandığı olgu delilik değil cüzzam olmuştur. Cüzzama yönelik tutum, korku, tiksinti ve hastalık yayan kişi olarak görme eğiliminden oluşuyordu. Cüzzamlılar sıradan yaşamdan tecrit ediliyor fakat kapatıldıkları yerde iyi bakılıyorlardı. Foucault Ortaçağın kapatma pratiğini cüzzam olgusuna oturtmaktadır. Roy Boyne'nin belirttiği üzere "Foucault'nun gözünde cüzzamlı kişi Ortaçağ dünyasının Öteki'si ve korkuyla karışık bir saygıyla yaklaşılması gereken ana bulaşıcı hastalık kaynağıydı."[54] Ortaçağ'ın sonlarına doğru nedenleri bugün bile tam olarak anlaşılamamakla birlikte cüzzamın Avrupa toplumunda kapladığı fiziksel ve psikolojik yer daralacak ve hatta Foucault'nun aktardığına göre "Ortaçağın sonunda itibaren cüzzam Batı aleminde silinecektir."[55] İşte bu tarihlerden itibaren Avrupa toplumunun yeni korku kaynağı olarak ortaya çıkacak olgu *delilik* olacaktır. XVII. yüzyıla gelindiğinde deliler açısından durum, delilerin aleyhine daha hızlı bir biçimde farklılaşacaktır. Bu dönemden itibaren Avrupa toplumu deliler karşısında giderek hoşgörüsüz bir hal alacak, Ortaçağ ve Rönesans'ta delilere gösterilen hoşgörü yavaş yavaş yerini derin bir endişeye bırakacaktır. Ortaçağ ve Rönesans'ın tersine XVII. yüzyıldan itibaren delilik neredeyse tam bir suskunluğa itilecektir.

Deliliğe ilişkin olumlu bir kavranışın olduğu Ortaçağ ve Rönesans'tan sonra meydana gelen büyük dönüşümle artık akıl ile akıldışı, normal ile anormal arasındaki ayrımın birbirinden tamamen ayrılması tartışmasına ulaşılmış olunur.[56] Bu tartışmanın yöneleceği kavramsal dışlanmaya paralel olarak fiziksel dışlanma, deliyi yaşamdan tamamen tecrit eden bir uygulamaya dönüşün ifadesidir.

[53] A.g.k., s.268.

[54] BOYNE, Roy, **Foucault ve Derrida: Aklın Öteki Yüzü,** Çev. İsmail Yılmaz, Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2009, s.16.

[55] FOUCAULT, Michel, **Deliliğin Tarihi,** Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yayınları, Ankara, 1995, s.23.

[56] SHERIDAN, Alan, **Michel Foucault: The Will to Truth,** Tavistock Publications, New York, 1980, s.30.

Foucault'nun aktardığına göre bu dışlamanın tarihsel açıdan en etkili ömeği1656'da "L'Hopital General"in (Genel Hastane) kurulmasıyla yaşanır. Foucault'nun "Büyük Kapatılma" olarak tanımladığı bu olay, Batı tarihinde bir dönüm noktasıdır. Paris'te "L'Hopital General"in (Genel Hastane) kurulmasını sağlayan kararname ile diğer şehirlerde de benzer yapıların kurulmasıyla devam eden bir süreç yaşanır. Kuruluşundan birkaç yıl sonra sadece Paris Genel Hastanesi'ne 6000 kişi yani nüfusun yaklaşık %1i toplanır.[57] Burada dikkat edilmesi gereken nokta toplananların sadece deliler olmamasıdır. Dilenciler, sakatlar, yoksullar, işsizler, serseriler gibi[58] toplum-dışı olarak tarif edilen insanlarda delilerle birlikte buralarda toplanır. Foucault bu tablonun nedenini şu sözlerle özetler:

> "İşaretleri XVII. yüzyıl Avrupa'sının tümü boyunca görülen kitlesel bir olay olan kapatma, bir "asayiş" işidir. Kelimeye klasik dönemde verilen çok kesin anlam içinde asayiş, yani çalışmayı, o olmadan yaşaması mümkün olmayan herkes için mümkün ve gerekli kılan önlemlerin bütünü."[59]

Çünkü bu hastaneler yeni ekonomik düzende yeri olmayan, çalışma-dışı olmaları toplum-dışı olmalarıyla eşitlenen kişilerin bir arada tutuldukları yerlerdir. Bu anlamda Klasik Çağ, kapatmayı, "işsizliği emmek veya en azından onun göze batan toplumsal sonuçlarını silmek ve çok yükseklere çıkma tehlikesi gösterdiklerinde, ücret hadlerini denetlemek"[60] gibi son derece pragmatik bir amaç için kullanmıştır ve Foucault, "büyük kapatılma genel olarak kapitalist toplumda uygulandı"[61] derken sanayi kapitalizminin gelişimiyle kapatma uygulaması arasındaki ilişkinin açık seçikliğine işaret eder.

[57] FOUCAULT, Michel, **Deliliğin Tarihi,** Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yayınlan, Ankara, 1995, s.94-95

[58] MERQUIOR, J. Q., **Foucault,** Çev. Nurettin Elhüseyni, Afa Yayınları, İstanbul, 1986, s.28.

[59] FOUCAULT, Michel, **Deliliğin Tarihi,** Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yayınları, Ankara, 1995, s.111

[60] A.g.k., s.121.

[61] FOUCAULT, "Büyük Kapatılma", **Büyük Kapatılma,** Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s.108.

XVII. ve XVIII. yüzyıllar, Avrupada kapitalist toplumların toplumsal, siyasi ve devlet örgütlenmesinin başlangıcıdır. Bu dönemi takip eden süreçten itibaren kapitalizm, devletler ve uluslar çapında örgütlenmektedir. Gücünü sanayi ve bu sanayi içinde istihdam edilen işçilerden alan kapitalist toplumda, arzu edilen çalışma disiplinini yerine getirmeyen aylak bir nüfus kitlesinin varlığı, sözcüğün gerçek anlamıyla hoşgörülemez. Çalışma zorunluluğu herkes için getirilir, herkesin statüsünün çalışmanın örgütlenmesine göre tanımlanması zorunludur. Aile aracılığıyla gerçekleştirilen mülkiyet yönetimi ve denetimi rasyonel tekniklerle sağlanmaya çalışılır. Foucault'ya göre bu tür ekonomik ve toplumsal gelişme biçiminin mantığı içinde deliye hoşgörü gösterilemez. Deli kişi, aile kurma ve dolayısıyla mülkiyet aktarımının uzağındadır, çalışma hayatında yer almamaktadır ve modern bürokrasinin vergi uygulamaları açısından da verimsizdir. Dolayısıyla 1620-1650 yılları arasında Avrupa'da daha önce hiç görülmemiş bazı uygulamaların ve yapıların kurulduğunu görmek tamamen karakteristiktir.[62]

Bu yapılar Genel Hastane benzeri yapılardır ve coğrafi olarak ortaya çıkışları hemen saptanabilir. Bunlar her zaman sanayinin geliştiği en büyük şehir merkezleri olan Hamburg, Lyon, Londra ve Paris'te ortaya çıkarlar. Bu yapıların işlevi yalnızca delileri değil, daha genelde işsiz olan, meslekten yoksun, kendi geçim kaynağı olmayan ve kapatılmadıkları takdirde bunları besleyemeyecek bir ailenin yükümlülüğünde olan herkesi kapatmaktır: Çalışamayan sakatlar, seks işçileri, alkolikler, dilenciler, yoksullar vs. Esasen ekonomik bir gözaltı ortaya çıkar. Böylece, Foucault'nun tespit ettiği üzere "Batı'da ilk kez deli, toplum karşısında anormallik ve anarşi olarak, dışlanacak kişi olarak"[63] kapsayıcı gözetimin göstergesel ve anlamsal referansı olarak görülür. O zamana kadar gündelik hayatın içinde yer alan bu toplumsal tiplerle deli kişisinin artık yalnızca yeniden marjinalleştirilmeye başlanmakla kalmayıp, maddi olarak, kişisel olarak, bedensel olarak da toplumdan dışlanmalarına gerek olduğu, yavaş yavaş toplumun geneli tarafından kabul edilmiştir. Bu ekonomik ve sosyal normlarla artık deli,

[62] FOUCAULT, "Delilik ve Toplum", **İktidarın Gözü,** Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003, s.228-229.

[63] A.g.k., s.229.

insanların ortasında varlığını sürdürmesine imkan bırakmayan bir dışlama algısının içine yerleşmiştir.

Genel Hastane ve benzeri yerlerin kurulması, hem deli öznenin bir bilgi ve tıp modelinin belirlediği hakikat oyununa dahil edilme sürecinde hem de tıbbın kurumsallaşmasında bir dönüm noktasıdır. Burada tıbbın siyasal ve ekonomik süreçlerle olan bağlantısı dikkat çekicidir. Kurulduklarında ekonomik normların ve siyasal bedenin dışında olan insanların kapatıldığı bu yerlerin sakinleri 18. yüzyıldan itibaren bir ayrışmayla karşılaşırlar. Quaker Tuke'un ve Philippe Pinel'in öncülük ettiği psikiyatrik reformlar, delileri, suçlu, aylak, işsiz ve dilenci topluluğundan ayırmıştır. Bu ayrılmadan sonra sadece deli olarak tanımlananların toplandığı "tımarhane" isimli mekanlar kurulumuştur. Tarihçilerin ve tıbbın geleneksel bakış açısına göre bu olayla birlikte Tuke ve Pinel kurdukları psikiyatri hastanesiyle delileri "özgürleştirmiş" oluyordu. Buna anlayış, delilere o zamana kadar suçlu gibi davranıldığı ve Pinel ve Tuke'un onları ilk kez "hasta" olarak nitelendirdiğini ve bu doğrultuda davrandığını kabul eder. Fakat Foucault bu bakış açısına şiddetle karşı çıkar. Foucault'ya göre öncelikle Tuke ve Pinel'den önce delilerin suçlu olarak kabul edildikleri doğru değildir. İkinci olarak, delilerin önceki konumlarından kurtarıldıklarını düşünmek bir önyargıdır. Foucault'ya göre Tuke ve Pinel'in 18. yüzyılın sonunda hayata geçirdikleri ve 19. yüzyılda iyice yerleşecek olan tımarhane sisteminin önceki süreçten en önemli farklı delinin kapatılması konusundaki karar mekanizmasının değişmesidir:

> "On yedinci yüzyıldan on dokuzuncu yüzyıla kadar bir delinin kapatılmasını isteme hakkının aileye ait olmasıydı. Delileri öncelikle aile dışlıyordu. Oysa on dokuzuncu yüzyıldan itibaren, ailenin bu önceliği adım adım kayboldu ve hekimlere bırakıldı. Bir deliyi kapatmak için tıbbi bir belge istendi ve bir kez kapatıldığında, deli, aile üyesi olarak bütün sorumluluklarından ve bütün haklardan yoksun görüldü, yurttaşlığı bile kaybediyordu, yasakla cezalandırılmıştı. Delileri marjinal bir konumla donatmak için hukukun tıp üzerinde zafer kazandığı söylenebilir."[64]

[64] FOUCAULT, Michel, "Delilik ve Toplum", **Büyük Kapatılma,** Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s.79.

Foucault tımarhane sistemiyle birlikte dönüşen algının ve uygulamaların diğer kritik noktasının delilikle beden arasında kurulan ilişki biçiminde aranması gerektiğini yazar: "On dokuzuncu yüzyıl başına kadar Avrupa belgeleri incelendiğinde, mastürbasyon, eşcinsellik, nemfomani gibi cinsel pratiklerin hiç de psikiyatriyle ilgiliymiş gibi ele alınmadıkları görülür. Bu cinsel anormallikler on dokuzuncu yüzyılın başından itibaren delilikle özdeşleştirilmiş ve Avrupa burjuva ailesine uyum sağlama yeteneği olmayan bir varlığın gösterdiği hastalıklar olarak kabul edilmiştir."[65] Deliliğin nedeninin cinsel anormallikte yattığı düşüncesinin oluşmasıyla, yeni normlar açısından cinsel olarak "anormal" olarak tarif edilen kişilerin de delilerin maruz kaldığı gibi bir uygulamayla karşılaşmasına bilimsel meşruiyet sağlanmış olunuyordu. Tıbbi bakış, deliliğe ve bedene eş zamanlı olarak odaklanır. Akli anormallik ve bedensel anormallik tarifleri eşgüdümlü olarak ve birbirlerinden beslenerek şekillenir.

Dolayısıyla Pinel ve Tuke'ın tımarhane açarak delileri psikiyatrik alana çekmeleri bir kurtarma değil daha etkin bir kapatmanın ve yeni bir yönetim zihniyetinin parçasıdır. Zira Foucault'ya göre yoksullar ve işsizler artık toplum dışına itilip hapsedilmiyordu; çünkü gelişen sanayi hareketi insan gücüne ve yedek bir işçi ordusuna gereksinim duyuyordu. Bu nedenle hasta insanlar ve deliler ise artık tıbbi bir eğitici düzenin altına alındılar.[66] Bu süreçle birlikte hem emek piyasasını, ücretleri vs. düzenlemek için ihtiyaç duyulan işsizler ordusu yaratılıyor hem de delilik artık hastalık olarak tanımlanan düzenlemelerle birlikte ele alınabilecek bir olgu olarak ele alınıyordu. Normal-anormal ikilemi üzerinden yeni bir toplumsal beden tarifi yapılıyor ve tımarhane uygulamasıyla birlikte yeni toplumsal beden üzerindeki hapsetme rejimini "meşrulaştırmak" ve icra etmek için hekimlerle bir çeşit "toplum-sözleşmesi"[67] yapılmış olunuyordu. Dolayısıyla delinin bedeninin denetim altına alınmasıyla tıbbi bir iktidarın yeşermesi, yeni normlara göre cinsel anormalliğin hastalık sayılması ve bunlarla birlikte yeni bir beden bilincinin oluşması aynı sürecin iki yüzüdür.

[65] A.g.k., s.79-80.

[66] MERQUIOR, J. Q., **Foucault,** Çev. Nurettin Elhüseyni, Afa Yayınları, İstanbul, 1986, s.30.

[67] TEKELİOĞLU, Orhan, **Michel Foucault ve Sosyolojisi,** Çev. İbrahim Sirkeci, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1999, s.46.

Bu süreçten itibaren delinin tımarhanedeki bedeni tıbbi düşüncenin uygulama alanına artık iyice yerleşecektir. Bir akıl-dışılık olarak tarif edilmesine rağmen psişik bir tedaviden ziyade tıbbi düşüncenin deliliği tedavi etme biçiminin oluşmasında bedene yönelik uygulamaların önceliği dikkat çekicidir. Foucault, delilik tedavilerini düzene sokan fikirleri dört başlıkta toplar: Pekiştirme, arındırma, sıvıya batırma ve hareketin düzenlenmesi.

Beden artık hareket eden ve arızalanan bir makine gibi okunmaktadır. Pekiştirme uygulaması, delilikte beden liflerinin sağlamlıktan yoksun oluşu varsayımından hareket eder. Buna göre delilerin "sinir ağlarında eğer spazm ve kasılmaya bu kadar çok rastlanıyorsa, bunun nedeni lifin çok hareketli veya tahriş olmaya aşırı yatkın veya titreşimlere aşırı duyarlı olmasıdır."[68] Öyleyse zihinlere güç verecek olan tedavinin öncelikle bedene güç vermesi gerekecektir. Foucault'nun sözleriyle ancak "organizma içinde, beden ile ruh arasındaki iletişimi kuran unsurları pekiştirmeye yarayan"[69] ilaçlarla deliliğin semptomlarının üstesinden gelinebilir. Bu ilaca kaynaklık edecek olan madde öylesine hassas seçilmelidir ki tersi yönde bir etki yaratmasın. Bu madde "demir"dir. Foucault, demirin deliliğin tedavisinde kullanılmasını şu sözlerle çözümler:

> "Aynı anda hem en sağlam, hem de en yumuşak başlı; hem en dirençli, hem de iş bilen kişinin elinde amaca en fazla yönelik olan şu cismin-demir- kullanılmasından daha güçlendirici bir usul yoktur. Demir ayrıcalıklı doğasının içinde, soyutlandıklarında çelişkili olan bütün bu nitelikleri bütünleştirmektedir. Hiçbir şey ondan daha iyi direnemez, hiçbir şey daha iyi itaat edemez; doğanın içinde verilidir, ama aynı zamanda bütün insani tekniklerin hizmetindedir."[70]

Arındırma yöntemi ise "iç organların tıkanması, yanlış fikirlerin fokurdaması, keyifsizliklerin ve şiddetlerin mayalanması sıvıların ve hayati ruhların

[68] FOUCAULT, Michel, **Deliliğin Tarihi,** Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yayınlan, Ankara, 1995, s.449.

[69] A.g.k., s.451.

[70] A.g.k., s.451.

yozlaşması"[71] arasında ilişkilerin olduğu varsayımından hareketle deliliğin tedavisine dahil edilmiş uygulamaları devreye sokmuştur. "Acı keyifsizliklerle tıkanmış kanın" yerine "berrak ve hafif bir kanın" geçirilmesi arındırma tedavisinin temel yöntemidir. Zira keyifteki değişikler bedendeki bozulmalarla eşdeğerdir. Bu anlayışa göre delilikte "kara buharlar, hayati ruhların geçecekleri çok ince damarları tıkar."[72] Foucault'nun aktardığına göre beden üzerinde uygulanan yarık açmaların sonuç vermemesi üzerinde uyuz, egzama veya çiçek gibi deri hastalıklarının deliliğe son vereceği düşülmüş ve delilere bu hastalıklar bulaştırılmıştır. Bunun yanı sıra dağlama, yara açma, kezzap ve bedene doğrudan sabun verme gibi kimi arındırma yöntemleri kullanılmıştır. Bu uygulamaların gayesi, hastalığın beden veya ruhta gereksiz sağlıksız veya murdar olarak biriktirdiği her şeyi yok etmektir.

Sıvıya batırma da pekiştirme ve arındırma gibi benzer bir niyeti göstermektedir. Bu düşünceye göre suyun saflığı ve bozulmamışlığı sayesinde beden ve ruhtaki hastalıklar yok olacaktır. Soğuk banyonun organizmayı pekiştirme, onu nemliliğin gevşekliğine karşı güvenceye alma gibi bir işlevinin olduğu varsayımıyla deliliğin tedavisine duş, tıbbi bir teknik olarak dahil olmuştur. Suya yüklenen nitelik bedene yönelik anlık ve şok edici bir şiddettir. Saf bir madde olarak su "Deliliğin meydana getirdiği bütün saf olmayan şeyleri dayanılmaz bir akıntının içinde sürüklemek zorundadır; kendi tedavici gücüyle, bireyi mümkün ifadesine, en dar ve en saf varoluş biçimine indirgemek, böylece ona ikinci bir doğuş sunmak zorundadır."[73]

Hareketin düzenlenmesi varsayımı, bedene ve zihne hayatlarını sağlayan hareketliliği geri vermenin tedavide gerekliliği düşüncesinden ilerler. "Delilik düzensizlik ve çalkantı kadar, sağır hareketsizlik, inatçı sabitleşme de olabileceğinden, tedavi hastada hem düzenli, hem de gerçek olan bir hareketi uyandırmaya yönelik olacaktır, yani dış dünyadaki hareketlerin kurallarına uymak zorunda olan bir hareketi uyandırmaya."[74] Sıradan yürüyüş, at gezintisi, gemi

[71] A.g.k., s.452.

[72] A.g.k., s.454.

[73] A.g.k., s.464.

yolculuğu gibi uygulamalar bu tedavinin başlıca teknikleri olmuşlardır. Zira hareket, yeni ekonomik, siyasi ve toplumsal normlar açısından sağlıklılık ve gelişmenin en önemli kriteridir.

Fizik tedavi ile psikolojik tedavi arasındaki ayrım, klasik çağda geçerli bir ayırım olarak kullanımda değildir. Fizik ile ahlakın birbirlerinden ayrılmaları zihin tıbbında uygulamalı bir kavram haline ancak, delilik sorunsalının öznenin sorgulanmasına kaydığı anda gelebilmiştir. Tedaviyi psikolojinin etrafında örgütlemeye çalışan eğilim XIX. yüzyılda ortaya çıkacaktır. Deliliği tımarhane içinde düzenlemeye ve ahlaki bir zorunluluğun içinde disipline etmeye çalışan yönelimler, deliyi suçlu olmaktan çıkararak nesneleştiren ve ahlaki yaptırımla tedavi arasında bir bağ kuran bir pratiği uygular. Bu ahlaki disiplinin başlıca tekniği ise çalışmadır. Tuke'ye göre "düzenli çalışma hem fizik, hem de ahlaki açıdan tercih edilmelidir...; bu çalışma hasta için olabilecek en zevkli ve hastalığına en zıt şeydir."[75]

Çalışma, ahlaki ve fiziki olarak yüceltilirken tıbbi açıdan da desteklenmiştir. Yeni normların içinde dahil olarak normalleşmenin olmazsa olmaz koşulu herkesi kapsayan çalışma zorunluluğunun içine girmekten geçmektedir. Tımarhanede çalışma bu normlara uyumun sağlanması açısından bireyi yaşama hazırlayan en önemli yöntem olarak görülmüştür. Foucault'ya göre bir tedavi metodu olarak uygulanan tımarhanede çalışma "saf ahlak kuralı olarak, özgürlüğün sınırlandırılması olarak, düzene tabi kılma olarak dayatılacaktır."[76]

Deliliğin tedavisinde ahlak önemli bir ölçüdür ve ahlaki bir eylem olarak çalışma diğer insanlar gibi olmayı sağlayan en önemli ahlaki ortak noktadır. Tımarhane kendine amaç olarak, bu ahlakın ondan kaçmak isteyen herkese yaygınlaştırılmasını seçmektedir. Toplumsal bedene eklemlenmek herkes gibi olmak yoluyla gerçekleşebilir. Foucault'ya göre "Tımarhane Pinel'in elinde, tek ve aynı hareketle bir ahlaki türdeşleştirme ve toplumsal ihbar aracı haline

[74] A.g.k., s.464-465.

[75] A.g.k., s.689.

[76] A.g.k., s.690.

gelmektedir. Ona yabancı olanlara içten dayatılacak olan yabancılaşmayı daha bireylerde ortaya çıkmadan önce verili sayan bir ahlakın evrensel türler içinde egemen kılınması söz konusudur."[77] Zira tımarhanede kapalı tutulanların tüm hayatı, davranışları ve eğilimleri, gözetmenlerin ve hekimlerin onlara karşı olan bütün tutumları Pinel tarafından bu ahlaki türdeşliğin gerçekleşebilmesi yönünde düzenlenmektedir.

Tımarhaneyle birlikte bedensel zorlamanın yerine her an yalnızlığının sınırlarıyla karşılaşan bir "özgürlük"; tehlikeli hezeyanların yerine, benzer insanların ve türdeş mekanların sessizliği içinde tükenen bir dilin suskunluğu geçmiştir: "Artık her hücrede veya zincire vurulmuş durumdakinden daha gerçek bir şekilde kapatılmış olarak, hasta yalnızca kendi kendinin mahpusu haline gelmiş ve kendiyle hata düzleminde olan bir ilişkinin ve diğerleriyle de utanç düzleminde olan bir ilişki olmamanın içine girmiştir."[78]

Foucault'nun belirttiği üzere *kendi kendinin hapishanesi* olan bir insan modelinin inşasında tımarhaneler önemli bir dönemeçtir. "Delilik kendi kendine, ama başkalarının aynasından bakmaya davet edilmiştir."[79] Deli, artık yalnız kaldığında da kaynağı tıbbi iktidar olan adeta *panoptik* bir bakışın kendi üzerine eğilen taşıyıcısı olmuştur: "Tımarhanede deli işin sonunda kendini deli olarak kavramaktan kurtulamaz. Tımarhane deliyi, kendini, sonsuza kadar kendini gören bakışının içine hapsetmektedir; sonunda kendi için nesne olmanın aşağılanmasına zincirlenmektedir."[80] Bu uygulamalar, delinin kendi kimliğini keşfetmesine ve o kimliğe bağlı kalmasını sağlayan bir özbilginin oluşmasına yöneliktir.

Bahsi geçen dönemde her alanda oluşan normlar gibi hukuksal alanda da yeni normlar oluşmakta ve suç ile delilik arasındaki ilişki yeniden belirlenmektedir. Dinsel fanatizmden ötürü itaatsizlik, çalışmaya direnme ve hırsızlık, burjuva

[77] A.g.k., s.702.

[78] A.g.k., s.704.

[79] A.g.k., s.706.

[70] A.g.k., s.451.

toplumunu tehdit eden tüm davranışlar, delilik tarafından işlense bile artık bağışlanamaz. Çünkü bu davranışlar yeni düzeni doğrudan tehdit etmekte ve koşulsuz olarak hapsedilmeyi "hak etmektedir". Çünkü bunların hepsi de, Pinel'in düşündüğü haliyle tımarhanenin varoluş nedenini oluşturan ahlaki ve toplumsal türdeşleşmeye karşı aynı direnmeyi göstermektedir.

Foucault'ya göre modern çağın tımarhanesi kurulduğunda ününü aldığı gibi özgür bir gözlem, teşhis ve tedavi yeri değildir: "Burası itham edinilen, yargılanılan ve ancak bu davanın öngördüğü üzere psikolojik derinliğin içinde, yani pişmanlık getirilerek kurtulunabilen adli bir mekandır. Dışarıda masumluğu ortaya çıkmış olsa bile, delilik tımarhanede cezalandırılacaktır. Uzun bir süre, en azından günümüze kadar, ahlaki bir dünyanın içine hapsedilecektir."[81] Zira delilik, mevcut düzeni ve toplumsal asayişi tehdit eden eğilimlerin semptomlarını barındıran hem tıbbi olarak hem de hukuki olarak endişe verici bir durumdur. Tedavi ile cezanın birbirine karıştığı mekan olarak tımarhane, bedenin üzerine örtülen ahlaki örtüyü güvenceye alan bir kurumdur.

XVIII. yüzyılın sonundan itibaren, delilerin kapatılmasında tıbbi sertifika hemen hemen zorunlu hale gelmiştir. Böylelikle tıbbın ve hekimin otoritesine hukuksal bir kanal açılmıştır. Kapatma uygulamasına tıbbın bu şekilde dahil edilmesinin nedeni onun bilim olmasından değil de, hukuki ve ahlaki güvence olmasından ötürüdür. Foucault, tıbbın ve hekimin iktidarının yalnızca bilimsel bir meşruiyetten kaynaklanmadığına işaret eder. Çünkü ne hekimi delilik karşısında otorite merkezi haline getiren durum ne de hekimin deliliği kuşatabilme hali, deliliği bilimsel olarak kavrama yeteneğinden gelmemektedir. Foucault "Tıp kişisi deliliği kuşatabiliyorsa, bu onu tanımasından ötürü değil de, ona egemen olmasından ötürüdür..."[82] diyerek egemenlik alanı içerisinde sabitlenen bir ilişkiyi ortaya koyar. Çünkü burada basit bir teşhis / tedavi yükümlülüğünden öte ahlaki ödevi uygulama görevinin hukuksal olarak güvence altına alınması söz konusudur. Foucault bu konuda Pinel tarafından yazılmış 1798 tarihli bir

[81] A.g.k., s.713.

[70] A.g.k., s.451.

metinden alıntı yapar. Bu alıntıda bir tımarhane gözetmeni olarak hekimin hangi vasıflara sahip olması gerektiği net bir şekilde anlatılmaktadır:

> "Bu hastaların güvenlerini kazanmak ve onlarda saygı ve itaat duyguları uyandırmak çok önemli bir konudur; bu da ancak ayrım yapabilmenin, farklılaşmış bir eğitimin ve tavırlardaki yüceliğin ürünü olabilir. Tiranca bir katılıkla desteklenen alıklık, cehalet ve ilke yokluğu hezeyana yol açabilir, ama her zaman çekinme duygusu ilham eder. Bir meczuplar yurdunun gözetmeni onların üzerinde üstünlük sağladıktan sonra, onların hal ve gidişini istediği gibi yönetir ve kurala bağlar; bu gözetmen katı bir karaktere sahip olmalı ve gerektiğinde etkileyici bir güç göstermelidir. Fakat tehdit etmemeli, ama dediğini yapmalıdır ve eğer itaatsizlikle karşılaşırsa, hemen ceza vermelidir." [3]

Hekimin otoritesini kurmanın yolu sadece bir güce sahip olması ile değil bu gücü yönetebilme biçimiyle ilgilidir. Kontrol ve itaati sağlayacak bir egemenlik durumu ancak itaat ve ceza arasındaki ilişkisinin kurulmasıyla mümkündür. Pasajda yazıldığı üzere hastada "itaat duygusu" ve "çekinme" duygusu uyandırmak hal ve gidişatı yönetebilmenin en sağlıklı yoludur. Zira önemli olan hezeyanlar ortaya çıktığında onları cezalandırmak değil bu hezeyanları yaşam boyu frenleyen kalıcı bir boyun eğme kültürünün bireylerde yaratılmasıdır. Potansiyel olarak hastalık belirtisi olarak görülen eğilimlerin yönetilmesinin hekimden hastaya devredilmesi söz konusudur. Bu bireyselleştirici iktidar kipinde tımarhane hayatı "baba otoritesi teması çerçevesinde Aile-Çocuk ilişkisi; dolaysız adalet teması etrafında Hata-Ceza ilişkisi, toplumsal ve ahlaki düzen teması etrafında Delilik-Düzensizlik ilişkisi eksenine oturmaktadır."[84] Hekim gücünü bu geleneksel teknikler zemininden alır. Bu miras delilik üzerindeki tekniklerin daha ileriki bir aşamada geliştiği psikiyatrik yöntemlere de devredilecektir: "Psikiyatrik uygulama denilen şey, XVIII. Yüzyılın sonuyla çağdaş olan, tımarhane hayatının ayinleri içinde korunan ve pozitivizm efsaneleri tarafından yeniden içerilen belli bir ahlaki taktiktir."[85] Freud'da en güçlü formuna

[83] PINEL'den aktaran FOUCAULT, **Deliliğin Tarihi,** s.716-717.

[84] A.g.k., s.718.

[70] A.g.k., s.451.

ulaşacak olan psikiyatrik bakış tımarhane deneyiminden önemli ölçüde faydalanmıştır.

Foucault'ya göre Freud, özellikle tıp kişisini kuşatan yapıdan yararlanmıştır. Psişe üzerinde fiziksel zorlama olmadan psikanalitik bir iyileştirme yöntemi geliştirerek, hekime tanımlanması güç bir statü vermiştir. Freud'un hekime yüklediği bu güçle birlikte hekim artık tek başına kapatma uygulaması içindeki yapıları bünyesinde toplamıştır. Deli artık Franz Kafka'nın *Şato* romanının kahramanı K. gibidir. Kendisine yasak edilen bir yerde dilediği kadar bekleyebilme özgürlüğünü zor da olsa kazanan K. bu özgürlüğün daha keskin bir yasa olduğunu şu sözleriyle dile getirir: "Sanki bu özgürlükten, bu beklemeden, bu dokunulmazlıktan daha da saçma, insanı daha da umutsuzluğa düşüren bir şey yoktu."[86]

Psikiyatri geliştikçe "özgürleşen" "deli" Şato'nun mistik yasalarının çizdiği çemberden bir türlü kurtulamayan Kafka'nın K.sı gibi dışlama tekniklerinin yeni formlarına uyumlu hale getirilmektedir: "Deli, artık hem tamamen özgürdür, hem de özgürlükten tamamen dışlanmıştır. Eskiden, özgürlüğünü kaybetmeye koyulduğu incecik an esnasında özgürdü; şimdi ise özgürlüğünü çoktan kaybettiği geniş mekanın içinde özgürdür."[87]

Psikiyatrinin deli üzerindeki, tıbbın da beden üzerindeki iktidarının yükselişi salt tımarhanelerle sınırlı kalmayan bir dönüşümle gerçekleşmiştir. Foucault'nun 1760'dan 1816'ya dek süren kısa dönemdeki büyük dönüşümü incelediği *Kliniğin Doğuşu* eseri, tıbbi bakışın bedene nüfuz etmesinin kısa bir tarihi olarak da okunabilir.

Foucault'nın ele aldığı bu kısa dönemde, öncelikle iki önemli değişim öne çıkmaktadır. Bu değişimlerin ilki 1770'lerde hala egemen olan "tür hekimliği"nin yerini klinik hekimliğine bırakmasıyla ilgilidir. Klinik hekimlikten önce hakim

[86] KAFKA, Franz, **Şato,** Çev. Kamuran Şipal, Cem Yayınevi, İstanbul, 1972, s.130.

[87] FOUCAULT, Michel, **Deliliğin Tarihi,** Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yayınları, Ankara, 1995, s.729.

olan "tür hekimliği" sisteminde, "hastalıkların bedenle zorunlu bir bağlantı taşımayan bir varlığa sahip olduğu"[88] kabul edilmekteydi. Çevresel faktörlerin (iklim, kıtlık, köyde yaşamak, sınıfsal durumlar vs.) hastalığın bulaşması ve yayılmasında başat faktörler olduğuna yaslanan ve beden üzerinde yoğunlaşmayan bu düşünce, yüzyılın sonuna doğru etkisini yitirmeye başladı. Bu dönüşümün sonucu olarak 19. yüzyılın eşiğinde bir başka tıp modeli ortaya çıktı: Klinik düşünce, tür hekimliğinin yerine "doku hekimliği"ni, anatomo-klinik teoriyi geçirdi. Hastalıklar artık türlerin ya da semptom dizilerinin ifadesi olmaktan çıkıyor ve daha çok beden üzerindeki belirli dokulardaki bozulmaların işareti haline geliyordu. Bunun sonucunda hekimler hasta birey üzerine daha fazla eğilmeye başladılar ve doktorlar artık yalnızca yüzeydeki semptomlar yerine gizli nedenleri bulmaya çalıştıklarından, tıbbi bakış bedenin içerisinde daha fazla neden yakalamaya çaba harcadı.

Kliniğin Doğuşu'nun ilk cümlesinde Foucault, kitabının mekan, dil, ölüm ve bakış üzerine olduğunu belirtiyordu.[89] Peki, bu ne anlama gelmektedir? Öncelikle, Foucault, *Kliniğin Doğuşu'*nda tıbbi bakışın dönüşümünü, klinik deneyin oluşumunu yapılandıran örgütlenmenin içinde arar. Klinik tıbbın yerleşmesini anlamak "bir hastalığın (1) öteki hastalıklarla, (2) özgül bir hastayla ve (3) toplumsal bünye ile olan ilişkilerinin coğrafya"sının[90] haritasını çıkarmakla mümkündür. Bu düşüncede insan bedeni artık hem hastalığın mekanı olarak kavranıyor hem de "çizgileri, oylumları, yüzeyleri ve yolları, şimdi tanıdık olan bir coğrafyaya göre, anatomi atlasında saptanmış bir alan"[91] olarak tıbbi bilginin dağıldığı yeri oluşturuyordu. Dolayısıyla bu tıp anlayışı, toplumsal gövdeyi mekansal olarak kateden ve müdahale alanını da alabildiğince genişleten bir

[88] MERQUIOR, J. Q., **Foucault,** Çev. Nurettin Elhüseyni, Afa Yayınları, İstanbul, 1986, s.41.

[89] FOUCAULT, Michel, **Kliniğin Doğuşu,** Çev. Temel Keşoğlu, Doruk Yayınları, İstanbul, 2002, s.7.

[90] BERNAUER, James, **Foucault'nun Özggürlük Serüveni,** Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s.102.

[91] FOUCAULT, Michel, **Kliniğin Doğuşu,** Çev. Temel Keşoğlu, Doruk Yayınları, İstanbul, 2002, s.19.

hedefin ifadesiydi. Foucault'nun sözleriyle, artık, "kesişen bakışların bir ağ oluşturduğu ve uzamın her noktasında, zamanın her anında, sürekli, devingen ve farklılaşmış bir gözetim kuran genelleşmiş bir tıp tasarlamaya başlanır. Kırsala doktorlar yerleştirme sorunu ele alınır. (Hastalıkların, hayat tarzlarının ve ölüm nedeninin belirtileceği, böylece patolojinin medeni durumu haline gelen) Doğum ve ölüm kütükleri sayesinde, sağlığın istatiksel denetimi sağlanmak istenir."[92] Toplum, bedene sahip bir organizma olarak yaşamsal fonksiyonları denetlenmesi ve gözlemlenmesi gereken bir yapı olarak incelenir. Modernliğin biyo-politik mantığının en sağlam dayanaklarını tıbbi bakışın toplumsal bedenle kesiştiği bu noktada aramak gerekir.

Tıbbın toplumsal bedeni bu şekilde kuşatması sonucunda tıp bilimi kaçınılmaz olarak siyasal yönelimlerin uygulaması ve parçası haline getirmiştir. Tıbbın kazandığı bu güç, siyasal teknolojilerle tıp teknolojisinin bir konsensüs yakaladığı zemini oluşturmaktadır. Foucault, bu siyasal bağlamı şu sözlerle anlatır: "Doktorun birinci görevi siyasaldır: Hastalıklara karşı mücadele, kötü hükümetlere karşı savaşla başlar: İnsan öncelikle özgürse, tam ve kesin olarak iyileşmiş olacaktır. İnsanı tek inceleme alanı yapan ve her gün zenginde ve yoksulda, yurttaşta ve sarayda, kökeninde baskı ve esaretin yattığı insan sefaletlerini seyreden doktordan başka kim insan türüne, zalimleri ortaya çıkaracaktır?"[93] Tıbba siyasal olarak etkin bir rol biçen bu bakışla birlikte tıp, insanın yaşam-ölüm çizgisini sadece bilimsel olarak değil siyasal olarak yöneten bir rolün içine girer:

> "Tıp, sadece iyileştirme ve bilginin gerektirdiği teknikler derlemesi olmamalıdır; sağlıklı insan bilgisini, yani hem hasta olmayan insan deneyini, hem örnek insan tanımını da kapsayacaktır. İnsan sağlığını yönetmede, sadece bilge yaşam örgütleri dağıtmasına yetki vermeyen ama bireyle yaşadığı toplum arasındaki fiziksel ve manevi ilişkileri düzenlemeye hakkı olan kuralcı bir tavır alır. Sınırlı bir bölgede yer alır; ama modern, egemen bir insan için, organik, pürüzsüz, tutkusuz ve güçlü belli bir mutluluğun ulusun düzeni, orduların gücü,

[92] A.g.k., s.48-49.

[93] A.g.k., s.51-52.

halkının üretkenliği ve emeğinin sabırla ilerlemesiyle bağlantılı olduğu bir yerdir."[94]

Modern toplum merkezileşmiş bir devlet aygıtının ve rasyonelleşen bir bürokratik çemberin uygulamalarıyla şekillenmektedir. Buradaki kritik nokta, hukuk, tıp, sosyal bilimler ve devlet aygıtlarının yanı yönetimsellik içinde eklemlenmesidir. Bu bağlamda Foucault, tıbbın bu gücü ve meşruiyetinin, disiplin ile hukuk ilkesinin alışveriş yaptığı bir yerde, egemenlik ilkesinin içinde olmasından kaynaklandığına değinir : "Tıbbın gelişimi, insan davranışının, davranışların, söylemlerin, arzuların genel olarak tıbbileştirilmesi, bütün bunlar heterojen disiplin ve hükümranlık tabakalarının karşılaştığı cephede oluyor."[95]

Foucault'nun eserinin omurgasını oluşturan ve mekan dışında modern tıbbın olanaklarını oluşturan diğer iki şey, dil ve ölümdür. Dil, tıbbin dilini göstergebilimsel zeminden hareketle kuran, bu dili istatiksel verilerle rasyonelleştiren ve matematikleştiren bir alanı ifade ediyordu. İstatistik ve matematiğin tıbbi dilin içerisinde daha fazla yer edinmesi önemli bir dönemin başlangıcıydı. Dönüşen dil, konuşan (tıp) ile konuşulan (hasta) arasındaki ilişkileri yeniden kuruyordu. Bireyin bedeninin çevresinde "ussal bir dil düzenlemek olasılılıklı hale"[96] geliyordu. Bir mekan olarak hastane ise hem yeni bir kesiti, hem de "pozitif bilimin" dilini yeni bir dilde eklemleyen ilkelerin birleştiği yer oldu. Bu yer aynı zamanda toplumsal bedenin sağlığından sorumlu bir aygıt olarak modern devletin nüfus dinamiklerini yönetmesinin bir aracı haline geldi.

Öte yandan hastalık ile yaşam arasındaki ilişki yeniden belirleniyordu. Ölüm artık bilimin odağına yerleşiyor, lanetlenen bir durum değil tanımlanması gereken bir gerçek olarak nesneleştiriliyordu. Artık insan ancak ölüm bağlamında bir özne

[94] A.g.k., s.53.

[95] FOUCAULT, Michel, "İki Ders", **Entelektüelin Siyasi İşlevi,** Çev. Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s.116.

[96] FOUCAULT, Michel, **Kliniğin Doğuşu,** Çev. Temel Keşoğlu, Doruk Yayınları, İstanbul, 2002, s.12.

olarak tıbbi bilginin bir nesnesi haline getiriliyordu. Yaşamın yönetimi ancak ölümün de bu yönetim mantığının içinde tanımlanmasıyla amacına ulaşıyordu.

*Kliniğin Doğuşu'*nu *tıbbi bakışın bir arkeolojisi* olarak kaleme alan Foucault için "bakış" kavramı, daha sonraki eserlerinde de (özellikle *Hapishanenin* Doğuşu'nda) sıkça kullanacağı anahtar bir kavramdır. Bakış kavramı burada özenle seçilmiş tarih yüklü bir alana gönderme yapar. Zira Foucault, klinik tıbbın deney alanıyla Aydınlanma arasında derin bir bağ kurmaktadır: "Göz, aydınlığın sahibi ve kaynağı haline gelir; ortaya çıkardığı ölçüde, aldığı bir gerçeği gün ışığına çıkarma gücüne sahiptir; açılırken ilk açılmanın gerçeğini açar: Klasik aydınlık dünyasından başlayarak, "Aydınlanma"dan XIX. Yüzyıla geçişe damgasını vuran bükülmedir."[97] Bakışın beden üzerindeki egemen gücünü kuran şey organizmanın en kuytu alanlarına kadar mikroskobik gözlemin ışığının erişebilmesiydi. Foucault, bakışın gücünü "konuşan göz" olarak tarif eder: "Meydana gelen tekil olayların her birini karşılayan, yeniden karşılayan hastane alanının tümünü kapsayan bir konuşan göz; gördükçe daha fazla ve daha iyi görecektir, sözceleyen ve öğreten söz olacaktır. Bu konuşan göz şeylerin hizmetkârı ve gerçeğin efendisi olacaktır."[98] Foucault'ya göre bakış açık bir alan içerir ve asıl etkinliği düzenleme ediminin maddiliğinden kaynaklanır. Bilgi üreterek bedenleri yönetmenin mevzilerini ortak bir noktada buluşturur. Bakış kaydeder ve farklı düzenlemeleri yavaş yavaş yeniden kurar; hastaneyle sınırlı kalmayacak bir biçimde dilin bütününe yayılarak "söylemin düzeni"ni her defasında yeniden üretir.

Şüphesiz bu dönüşüm tıbbi bilginin epistemolojik karakterinde meydana gelen dönüşümle birlikte yaşanır. XVIII. yüzyılda tıbbi bilgi doktorun hastaya yaklaşımını yeniden belirleyen ve bilginin bedenin içlerine doğru ilerlemesi gerektiğinden hareket eden bir söylemin içinde şekillenir. Bu anlamda Foucault, "tıbbi bakışın hasta vücudunun içine kadar ulaşması. bizzat bilgi düzeyinde bir dökümün sonucudur"[99] der. Beden, bilgi ile iktidarın kesiştiği bir mekan olarak

[97] A.g.k., s.11.

[98] A.g.k., s.133.

içkin olduğu başka bir mekanda (hastane) hakikatin açığa çıkarılmasının yegane kaynağı haline gelir. Bedenle kesişmeyen hiçbir bilginin tıbbi alanda artık bir ehemmiyeti kalmayacaktır ve beden önce tıbbi ahlakın, sonra toplumsal ahlakın meşruiyetini kurduğu ilk muhataptır. Bu sınırsız meşruiyet ceza ve terbiye tekniklerin çeşitlenmesini de sınırsızlaştıracaktır. Bu nedenle Foucault, tıbbi bilgi ve tıbbi teknikte eleştirdiği noktanın, "beden üzerinde, hastanın ıstırabı, yaşamı ve ölümü üzerinde esas olarak denetimsiz bir iktidarın uygulanması"[100] olduğunu ifade eder ve bu anlamda hastaneleri, XVIII. yüzyıldan XX. yüzyıl başına dek bedeni etkili bir şekilde kuşatan disipline edici rejimlerin (okul, kışla, atölye gibi) temel bir parçası olarak kabul eder. Bu bağlamda örneğin II. Dünya Savaşı esnasında Nazi doktorlarının (savaştan sonra Nuremberg'de yargılanmalarına neden olan) toplama kampları sakinleri üzerinde sınır tanımayan deneyler yapmaları, XVIII. yüzyıldan itibaren belirginleşen tıbbi bakışın bıraktığı mirastan güç almaktadır. Dolayısıyla tıbbi tedavinin ve psikiyatri'nin hastayı kapatma uygulaması benzer bir biçimde yaşamsal olarak sorunlu bir uygulamadır. Foucault bu konuda şu sözleri söyler:

> "Tıbbi tedavi bir baskı biçimidir. Günümüzde psikiyatr "normalliği" ve "deliliği" kategorik olarak belirleyen kimsedir. Normal olarak, anormal kişi derken, yaşadığı ortamdan kopmuş insan anlaşılmaktadır. Genel olarak, doktorlar bu bireyi ortamından alırlar ve onu hastanelerde, sağlık evlerinde, kliniklerde tecrit ederler."[101]

Tıbbın zamanla tüm toplumsal bedene yayılan pastoral iktidarın, yani bireyselleştirici taktiklerin (kilise, aile, okul, işyeri vs. gibi) bir parçası olması, Foucault'nun tıbba yönelik eleştirilerinin çıkış noktasıdır.[102] Foucault'ya göre tıbbın bireyselleştirici taktiklerinin odağı klinik anatomidir. Zira "klinik anatomiyi

[99] A.g.k., s.157-158.

[100] FOUCAULT, Michel, "Analitik Siyaset Felsefesi", **Entelektüelin Siyasi İşlevi,** Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s.208.

[101] FOUCAULT, Michel, "Dünya Büyük Bir Tımarhanedir", **Büyük Kapatılma,** Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 130.

[102] FOUCAULT, Michel, "Özne ve İktidar", **Özne ve İktidar,** Çev. Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s.67.

ve ondan türeyen her türlü tıbbı yönlendiren hem algısal, hem bilgi kuramsal yapı, görünmez görünürlük yapısıdır."[103] Bu "görünmez görünürlük yapısı", aynı mekanda tüm farkları eriten bilen bir türdeşleştirme taktiğinin uygulanmasına imkan tanır. Klinik uygulamayla birlikte hastane mekanı, farklılaşmış birey biçimlerini tıbbi bakışın önünde bir araya getirmektedir.

Hastane alanının sürekli genişlemesi ve toplumsal bedenin her yanında rol almasıyla birlikte görüş alanı da genişleyen doktorların eğitimli ve donanımlı gözlerinden artık hiçbir şey kaçamayacaktır. Önceleri (klinik tıptan önce) bir hastalığın kendi hakikatini dışavurması için gerekli olduğu düşünülen doğal ortama artık gerek duyulmamaktır. Artık her yer tıbbın kontrolünde ve müdahale alanı için "doğal bir ortam" olmalıdır. Foucault bu yayılımı olabilecek en sert sözlerle tarif eder:

> "Günümüzde dünya hastane modeline göre evrilme yolundadır ve yönetim bir tedavi işlevi edinmektedir. Yöneticilerin işlevi, hakiki bir toplumsal ortopediye uygun olarak, bireyleri gelişme sürecine uyarlamaktır. Dünya, yöneticileri psikologlar ve halkı da hastalar olan büyük bir tımarhanedir."[104]

Bu pasajda da ifade edildiği üzere delilik ve klinik, beden ve kapatma mekânları arasındaki ilişkiyi kuran sürecin iki kritik dönüm noktalarıdır. Delilerin tımarhanelere kapatılarak tıbbi bilginin nesneleri haline getirilmeleri, klinik tıbbın, beden, ölüm, yaşam, hastalık, birey ve toplum üzerindeki meşruiyetini ve gücünü kuran süreçle yakından ilintilidir. "İktidarın ağlarının günümüzde sağlıktan ve bedenden geçiyor"[105] olduğunu aktaran ve "dünya büyük bir tımarhanedir" diyen Foucault, *Hapishanenin Doğuşu* başlıklı çalışmasıyla, bedeni

[103] FOUCAULT, Michel, **Kliniğin Doğuşu,** Çev. Temel Keşoğlu, Doruk Yayınla**n,** İstanbul, 2002, s.188

[104] FOUCAULT, Michel, "Dünya Büyük Bir Tımarhanedir", **Büyük Kapatılma,** Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s.130-131.

[105] FOUCAULT, Michel, "Kapatılma, Psikiyatri, Hapishane", **İktidarın Gözü,** Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003, s. 134.

kuşatan iktidar ağlarını incelemeye devam edecek ve bu eserinde de *dünyayı büyük bir hapishane* haline getiren*panoptik bakışı* tartışacaktır.

2.3. BEDENİN DİSİPLİNİ VE MODERN TOPLUMUN PANOPTİZMİ

> "Disiplin birey "imal etmektedir"; bireyleri kendine hem nesne olarak hem de icraatının aracı olarak veren iktidara özgü bir tekniktir."[106]

Foucault'nun siyasal düşüncesinin başlıca tartışma kaynağını oluşturan eseri 1975 tarihli *Hapishanenin Doğuşundur.* Bu kitabında Foucault, baştan beri uğraştığı dışlama ve kapatma uygulamalarının geçirdiğini dönüşümü, bilgi ve iktidar ilişkilerinin kesiştiği uzamı ve bu ilişkilerin öznenin inşası açısından oturduğu bağlamı somut bir dille çözümlemiştir. Foucault bu eserinde iktidarı zamandan ziyade mekanda konumlandırmaya çalışırken "mekanın örgütlenişinin bizatihi bir iktidar tekniği olduğuna vurgu yapmış olur."[107] Foucault'ya göre "mekan, iktidar ve bilgi ile ilgili söylemlerin gerçek iktidar ilişkilerine dönüştürüldüğü yerdir"[108] ve bu anlamıyla hapishaneler, yalnızca insanların tutsak edilerek cezalandırıldığı mekanlar değil, iktidar ilişkilerinin bedene nüfuz ederek birey imal ettiği laboratuarlardır. Modern cezalandırma mantığı iktidarın bu üretken durumuna tekabül eder. Cezalandırma mantığının geçirdiği dönüşümden, gözetim ve disiplin odaklı olarak işleyen bir iktidar tartışmasına doğru geliştirilen *Hapishanenin Doğuşu,* modern öznenin yeni yargılama iktidarıyla olan bağlantılarını, bedeni odağına alan uygulamaların toplumsal gövdeyi saran yayılımını ve bugünkü hukuksal-bilimsel bilgi bütününün soykütüğünü çıkararak anlatır. Bu nedenle *Hapishanenin Doğuşu* Foucault'nun beden üzerine düşünceleri bakımından kritik bir çalışmadır.

[106] FOUCAULT, Michel, **Hapishanenin Doğuşu,** Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yayınlan, Ankara, 2000, s.256.

[107] BROWN, Wendy, **Tarihten Çıkan Siyaset,** Çev. Emine Ayhan, Metis Yayınlan, İstanbul, 2010, s.144.

[108] SOJA, Edward W., **Postmetropolis,** Blackwell Publishing, 2000, s.50.

Hapishanenin Doğuşu, 1757 tarihinde krala suikast düzenlemiş Damiens isimli bir mahkumun maruz kaldığı cezanın dehşetiyle başlar. 42 yaşındaki Robert Damiens bir bıçakla kral XV. Louis'nin üstüne yürümüş ve küçük bir yaraya neden olmuştur. Direnmeden teslim olmuş ve kralı öldürmeyi değil sadece korkutmayı amaçladığını dile getirmiştir.[109] Yine de krala suikast düzenlemek suçuyla cezalandırılmasına karar verilmiştir. Damiens'ın bedeni parçalara ayrılarak, üzerine kızgın kükürt dökülerek ve organları yakılarak halk önünde gerçekleştirilecek bu ceza ayininin dehşetini Foucault kitabının girişinde tüm detaylarıyla anlatır.[110] Tamamen bedene azap çektirmeye yönelik olarak uygulanan bu cezalandırma biçiminin hemen ardından Foucault, 1838 tarihli "Paris Genç Mahkumlar Evi" için yazılan bir yönetmeliği anlatır. Bu yönetmelikte mahkûmların sabah kalktığı saatlerden uyku saatine kadar tüm zamanları, saat saat ne yapacakları belirlenmiş; kalkış, dua, çalışma (günde dokuz saat), yemek, eğitim (günde 2 saat), temizlik ve uyku zamanları ilgili yönetmeliğin maddeleri doğrultusunda tek tek düzenlenmiştir.[111] XVIII. yüzyıl sonu ile XIX. başı arasında gerçekleşen bu dönüşüm, ceza sisteminde bedensel acı çektirmeyi geri plana almakta, cezayı seyirlik bir unsur olmaktan çıkarmakta ve yerine, zamanı hapishane dışındaki insanlar gibi kullanmayı telkin eden bedensel uygulamalara bırakmaktadır:

> "Azap çektirilen, parçalanan, organları kopartılan, yüzüne veya omzuna simgesel damga basılan, canlı veya ölü olarak teşhir edilen, seyirlik unsur haline getirilen beden birkaç on yıl içinde ortadan yok olmuştur. Beden, ceza ile yıldırmanın ana hedefi olmaktan çıkmıştır."[112]

Hapishanenin Doğuşu yeni bir ceza ekonomisine geçişin bu görünümleri üzerine kaleme alınmıştır. Bu çalışmasında Foucault beden üzerinde uygulanan şiddetli cezalardan farklı bir cezalandırma sistemine geçilmesinin nedenlerini ve sonuçlarını sorgular. Peki azap çektirmenin ortadan kalkması ne anlama

[109] GUTTING, Gary, **Foucault,** Çev. Hakan Gür, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2010, s. 117.

[110] FOUCAULT, Michel, **Hapishanenin Doğuşu,** Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yayınları, Ankara, 2000, s.33-36.

[111] A.g.k., s.37-38.

[112] A.g.k., s.39

gelmektedir? Azap çektirmenin ortadan kalkması ve cezayı seyirlik hale getiren uygulamanın terk edilmesinin bir diğer anlamı bedenin tutuklanması ve gözetim altına alınmasıdır. Beden artık suç işlediği için ortadan kaldırılması gereken bir nesne değil, suç işlediği ve işleyebileceği için gözetim altında tutulması gereken bir kriminal organizmadır. Artık ceza-beden ilişkisi yeni bir hal alacaktır. Foucault'ya göre beden bu cezalandırma yöntemiyle mahrum bırakma ve yasaklar sistemi içine alınmış olmaktadır. Bedeni cezanın hedefi değil de aracı haline getiren bu uygulama özgürlüklerin askıya alınması ilkesine yaslanmaktadır. Foucault'ya göre adaletin mahkumun bedenine ulaşmasını sağlayan celladın yerini artık bir teknisyenler ordusu alacaktır: gözetmenler, hekimler, papazlar,

113

psikiyatrlar, eğitmenler. Artık ceza ekonomisiyle beden arasındaki ilişkiyi düzenleyenler bu listedeki görevlilerdir. Zira artık suçlu kişi, suç eğilimlerinin bu teknisyenler tarafından törpülenebileceği bir anlamla tarif edilmektedir. Bu durum, bedensel acının tamamen ortadan kalktığı anlamına gelmemektedir. Aç bırakma, cinsel mahrumiyet, dayak vs. yeni ceza ekonomisine eşlik etmektedir. Ancak bu, bedeni doğrudan hedef almayan yeni tekniklerle birlikte bütünleşmektedir. Ceza ekonomisi radikal bir dönüşüm geçirmektedir. Aydınlanma ve modern toplum, insanoğlunu özgürleştirmeye ilişkin projelerin altında geleneksel toplumlardan olduğundan çok daha büyük ve etkin bir toplumsal denetim düzeyi sağlayacak bir ceza ekonomisi getirmektedir.[114]

Foucault'ya göre yeni ceza ekonomisi bedene yönelik siyasal teknolojilerin geçirilmesini hedeflemektedir ve bu nedenle cezalandırma sistemini belli bir beden "ekonomi politiği" içine yerleştirmek gerekmektedir. Zira beden doğrudan siyasal alanın içinde yer almaktadır. Bunun nedenini Foucault şu sözlerle anlatır:

> "Bedenin bu siyasal olarak kuşatılması, karmaşık ve karşılıklı ilişkilere göre, onun ekonomik kullanımına bağlıdır; bedenin iktidar ve egemenlik ilişkileri tarafından kuşatılmasının nedeni, büyük ölçüde üretim gücü olmasından kaynaklanmaktadır; fakat buna karşılık bedenin işgücü olarak oluşması ancak, onun tabiiyet ilişkisi içine alınması halinde mümkündür (burada

[113] A.g.k., s.43-44.

[114] MERQUIOR, J. Q., **Foucault,** Çev. Nurettin Elhüseyni, Afa Yayınları, İstanbul, 1986, s.118

> ihtiyaç aynı zamanda özenle düzenlenen, hesaplanan ve kullanılan siyasal bir araçtır); beden ancak hem üretken beden hem de tabi kılınmış beden olduğunda yararlı güç haline gelmektedir."[115]

Dolayısıyla iktidar tekniklerinin ve ceza ekonomisinin dönüşümünde sanayi toplumunun temel bir rolü vardır. Kapitalist toplum bedenin özelliklerini kısıtlamak ve bastırmak yerine, bedensel alanı genişletmek ve üretmek üzerine kuruludur. Yeni ekonomik işleyiş ve üretim teknikleri bedensel işgücünün disiplinli kullanımına bağımlıdır. Foucault'nun belirttiği üzere bu hem üretim hem de siyasal güvenlik sorunudur: "Sanayi toplumu zenginliğin doğrudan doğruya ona sahip olanların değil, onu işleterek kar elde etmeyi sağlayanların elinde olmasını gerektirir. Bu zenginlik nasıl korunur? Elbette, katı bir ahlakla."[116] Bu katı ahlakın oluşumu da ancak, baskı ve zorlama olarak uygulanmadan bedeni itaatkar kılacak, davranışlarını uyarlayacak, adeta bedenlerin içinden geçecek ve bedenin siyasal anatomisini kuran iktidar teknolojileriyle gerçekleşebilir. Bedenin siyasal anatomisini ortaya çıkarmanın yolu da iktidarın bu işleyişinin mikro-fiziğini çıkarmakla mümkündür. Foucault'ya göre iktidarın mikro-fiziği "iktidarın bireylerin tohumuna kadar ulaştığı, bedenlerine eriştiği, hal ve tavırlarına, söylemlerine, öğrenimlerine, gündelik yaşamlarına sindiği kılcal varolma biçimi"ni[117] ifade etmektedir. Foucault'nun bu tespitlerinden anlaşıldığı üzere modern iktidarın hedefi bireyin ruhu, karakteri ve yaşam biçimidir. Buna göre ancak bedeni kuşatacak bir ruhun inşasıyla toplum denetlenebilir. Toplumsal denetim ancak bu yolla hem maliyeti düşük hem en etkin bir biçimde işleyebilir. Gary Gutting'in ifade ettiği gibi, "modern öncesinin cezaları suçlunun bedenine vahşice saldırır, fakat acı verme yoluyla adaletin yerini bulmasından tatmin olur; modern cezalandırma ise içsel bir dönüşüm, kişinin yüreğinin yepyeni bir yaşam biçimine uyumunu talep eder."[118]

[115] FOUCAULT, Michel, **Hapishanenin Doğuşu,** Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yayınları, Ankara, 2000, s. 63.

[116] FOUCAULT, Michel, "Hapishane Üzerine Söyleşi: Kitap ve Yöntemi, **İktidarın Gözü,** Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003, s.25

[117] A.g.m., s.23

[118] GUTTING, Gary, **Foucault,** Çev. Hakan Gür, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2010, s.119

Modern ruhun yargılama iktidarıyla bağlantısı suçun algısındaki dönüşümde açık bir şekilde görülmektedir. Foucault "hırsızlık" örneğini verir: "Hırsızlık yapıyor çünkü yoksul, ama tüm yoksulların çalmadığını biliyorsunuz. Dolayısıyla onun çalması için iyi gitmeyen bir şeyler olması gerekiyor. Bu "bir şeyler" onun karakteridir, ruh halidir, eğitimidir, bilinçdışıdır, arzusudur."[119] Hapishaneler artık sadece mahrumiyet yeri değil bir tedavi alanı olmalıdır. Bu anlamıyla hapishaneler bir klinik niteliği taşımakta ve hem bir gözetim hem de bir bilgi kayıt merkezi olarak işlev görmektedir.[120] Burada bedenin itaatkar hale getirilmesinin ancak davranışsal eğilimlerin terbiyesiyle mümkün olduğuna işaret eden bir söylem gelişmekte, bedeni iktidarın nesnesi ve hedefi olarak keşfeden yeni bir yönetim zihniyeti oluşmaktadır. Bu bakış açısına göre beden, manipüle edilebilir, biçimlendirilebilir, terbiye edilebilir ve itaat edebilir bir organizma olarak görülmektedir.

Şüphesiz ki beden bu kadar güçlü kuşatmaların kesinlikle ilk kez nesnesi olmuyordu; beden her toplumda, ona zorlamalar ve yasaklar dayatan çok sıkı iktidarların içine alınmıştı. Ancak Foucault bu tekniklerde birçok şeyin yeni olduğunu belirtmektedir:

> "Önce denetim ölçeği: artık bedeni çözülmez bir birim olarak, kabaca, kitle olarak ele almak değil de, onu ayrıntıda işlemek, onun üzerine ince bir baskı uygulamak, bizzat mekanik düzeyindeki -hareketler, jestler, tavırlar, hızlılık- zapt etmeleri sağlamak söz konusudur: faal beden üzerinde sonsuza kadar bölünebilen bir iktidar, daha sonra denetim nesnesi: artık hal ve gidişin veya bedenin işaret eden unsurları değil de, hareketlerin ekonomisi, etkinliği, bunların iç örgütlenmesi söz konusudur."[121]

[119] FOUCAULT, Michel ,"Hapishane Üzerine Söyleşi: Kitap ve Yöntemi, **İktidarın Gözü,** Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003, s.28

[120] BOYNE, Roy, **Foucault ve Derrida: Aklın Öteki Yüzü,** Çev. İsmail Yılmaz, Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2009, s.168.

[121] FOUCAULT, Michel, **Hapishanenin Doğuşu,** Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yayınları, Ankara, 2000, s.209.

Bu anlayış, bedeni sabit faaliyetin içinde ele almaktan çok sürecini gözeten bir baskı gerektirmekte, bedenin nefes aldığı mekanı ve bedensel hareketleri çok yakından kuşatan tekniklere ihtiyaç duymaktadır. Bu ihtiyaca "disiplinler" cevap verecektir. Foucault'ya göre bedenim en küçük jestlerinin etkin denetimine izin veren, onun güçlerinin sürekli tabi kılınmasını sağlayan ve onlara bir itaatkarlık-yarar oranını dayatan bu yöntemlere "disiplinler" adı verilebilir. Şüphesiz disipline yönelik çok sayıda yöntem uzun zamandan beri zaten vardır (manastırlarda, orduda, atölyelerde vs.) Fakat disiplinler XVII. ve XVIII. Yüzyıl esnasında genel egemenlik kurma formülleri haline gelmişlerdir. "Disiplin, yasaklayıcı, men edici, sınır koyucu; ama üretken ve yeniyi doğurucu stratejileri aynı ölçüde kullanan"[122] bir yönetme ve yönlendirme biçimini ifade eden teknikler bütününü ifade etmektedir.

Foucault disiplinleri kölecilikten, ev hizmetkârlığından ve feodal toplumdaki vassaliteden ayırır. Disiplinler, beden konusunda tarihsel bir kırılmayı ifade etmektedir:

> "Disiplinlerin tarihsel anı, yalnızca becerilerin gelişmesini ya da bağımlılığın ağırlaştırılması değil de, aynı zamanda onu aynı mekanizma içinde daha fazla yararlı hale getirdiği ölçüde daha da fazla itaatkar kılan (ve tersine) bir ilişkiyi oluşturmayı hedefleyen bir insan bedeni sanatının doğduğu andır. Bu andan sonra, artık beden üzerinde bir çalışma, onun unsurlarının, hareketlerinin, davranışlarının hesaplı kitaplı bir manipülasyonu olan bir baskılar siyaseti oluşmaktadır. İnsan bedeni, onun derinlerine inen, eklemlerini bozan ve onu yeniden oluşturan bir iktidar mekanizmasının içine girmektedir."

Şüphesiz ki bu ceza ekonomisine belirli bir bilgi üretimi de eşlik etmekte ve bedenin ampirik olarak anatomik yapısını çözümleyen bir yaklaşım güçlenmektedir. "Anlaşılabilir beden, yararlı beden" düşüncesinden hareket eden ve bedenin anatomik olarak çözümlenebilir olması ilkesinden hareket eden bu bedene "itaatkarlık" kavramı eklenecektir. Buna göre itaatkar beden, tabi kılınabilen, kullanılabilen ve geliştirilebilen bir bedendir. Bu "siyasal anatomi"

[122] BRÖCKLİNG, Ulrich, **Disiplin: Askeri İtaat Üretiminin Sosyolojisi ve Tarihi,** Çev. Veysel Atayman, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001, s.38.

[123] FOUCAULT, Michel, **Hapishanenin Doğuşu,** Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yayınları, Ankara, 2000, s.211.

başkalarının bedenlerine, yalnızca onların istenilen şeyleri yapmaları için değil, aynı zamanda öyle istenildiği üzere, hız ve etkinliğe uygun olarak belirlenen tekniklere göre iş görmeleri için nasıl el konulabileceğini tanımlamaktadır. Disiplin böylece bağımlı ve idmanlı bedenler, "itaatkar" bedenler imal etmektedir. "Disiplin, bedenin güçlerini artırmakta (faydanın ekonomik terimleriyle) ve aynı güçleri azaltmaktadır (itaatin siyasal terimleriyle)."[124] Bedeni modern çağa taşıyan uygulamalar bu teknikler olmuşlardır.

Foucault, disiplinin işleyiş mekaniğini sunar. Disiplin öncelikle belirli bir mekansal dağıtıma göre işler. "Kapatma" uygulaması disiplinin sıkça kullandığı aygıttır. Disiplin mekanı, yerleştirilecek ne kadar beden varsa o kadar parçaya ayrılmaya yönelmektedir. Mekanın parçalanması, belirsiz yerleşimlerin, bireylerin denetimsiz kayboluşlarının, karmaşık dolaşımlarının, yararsız ve tehlikeli durumların sonuçlarını ortadan kaldırmak açısından elzemdir. Burada mevcutları ve namevcutları belirlemek, kişilerin nerede ve nasıl bulunacaklarını bilmek, gerekli müdahalelerde bulunmak, herkesin hal ve gidişini her an gözetim altında tutabilmek ve nitelikleri ölçebilmek söz konusudur. Kayıt altına almak ve bilebilmek, egemen olabilmenin temel kriteridir: "Disiplin analitik bir mekanı örgütlemektedir."[125] Bu anlayış, mekanı sadece tehlikeli görülen kişilerin alıkonulması açısından değil, işlevsel olarak yararlı mekanlar yaratmak üzerinden de örgütlemektedir. Hastaneler, okullar, ordu, fabrikalar vs. bu yönetsel mantığa göre düzenlenmektedir.

Burada hastaneler önemli bir işlevi yerine getirmektedir. Hastanelerde yönetsel ve siyasal bir mantık yavaş yavaş tedavi mekanıyla eklemleşmekte ve bu mekan, bedenleri, hastalıkları, belirtileri, hayatları ve ölçümleri bireyselleştirmeye yönelmektedir. Bu sayede toplumsal bedenin kesin bir tablosu oluşturulmaktadır: "Disiplinden, tıbbi olarak yararlı bir mekan doğmaktadır."[126]

[124] FOUCAULT, Michel, **Hapishanenin Doğuşu,** Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yayınları, Ankara, 2000, s.211.

[125] A.g.k., s.217.

[126] A.g.k., s.219.

XVIII. Yüzyılın sonunda ortaya çıkan fabrikalarda ise bireyselleştirme ilkesi karmaşık hale gelmiştir. Aynı anda hem bireylerin tecrit edilebilecekleri ve yerlerinin bilinebileceği bir mekanın içindeki dağılımlarını hem de bu dağılımı kendi talepleri olan bir üretim aygıtıyla eklemleştirmeyi sağlamak söz konusudur. Bedenlerin dağılımı ile üretim aygıtının mekansal düzenlenişini birbirine bağlamak gerekmektedir.[127] İşçinin fabrika içindeki davranışlarını, hareketlerini, hızını, üretkenliğini ve becerilerini denetlemeye yönelik bir mekan örgütlenmesi söz konusudur.

Eğitim alanında ise aynı ilke alansal özgüllüğü içinde uygulanmıştır. Mekanın parçalanması yöntemi burada da kullanılmıştır. Öğrencilerin bireysel yerlerini ayırmak, her birinin denetlenmesini ve herkesin eşzamanlı olarak çalışmasını mümkün kılmıştır. Yeni bir *öğrenim zamanı ekonomisini* düzenlemiştir. Okul hem öğreten bir aygıt, hem de gözeten, hiyerarşik hale getiren, ödüllendiren bir makine olarak işlev görmektedir.

Foucault, disiplinin sadece mekanı değil zamanı da parçalara ayırdığını belirtir. Parçalanan zamanın her diliminin bedenle ilişkili olarak düzenlenmesi ve bu düzenin istikrarının denetimi, disiplinin etkin bir şekilde uygulanması açısından elzemdir. Disiplin bedensel aktivitenin zamansal yoğunlaşmasını düzenler ve fiziksel eylemi unsurlarına bölerek her hareketi belirli aralıklarla işleyen emirlerle uyumlu hale getirir. Eşzamanlı çifte bir parçalama zaman ve beden üzerinde iş görür. Foucault'nun belirttiği üzere bu yöntem sayesinde "zaman bedene nüfuz etmekte ve onunla birlikte iktidarın tüm kılı kırk yaran denetimleri de nüfuz etmektedirler."[128]

Disiplin beden ile nesneler dünyası arasındaki ilişkiyi de yeniden belirler ve bedenin kullandığı nesneyle sürdürmek zorunda olduğu ilişkileri düzene sokar. Beden ile nesne arasında rasyonel bir çark düzeni kurar. Bu sayede beden-nesne

[127] A.g.k., s.219.

[128] A.g.k., s.229.

eklemleşmesi sağlanmakta ve iktidar bedenle kullandığı nesne arasındaki temasın tüm yüzeyine sızmış bulunmaktadır. İktidar, beden ile nesneyi fiziksel ve göstergesel olarak birbirine bağlamaktadır. Bir beden-silah, beden-alet, beden-makine, bütünü oluşturmaktadır.[129] Disipliner iktidarın başarısı, bu bütünlüğün oluşturulmasına bağlıdır.

Foucault'ya göre disiplinsel iktidar, insanlardan bir şeyler çekip almak yerine, başlıca işlev olarak "terbiye etme" görevine sahip olan iktidardır. Disiplin teknikleri bedeni eğiterek, hareketlerini analitik olarak parçalara ayırıp, ardından bu hareketleri disipliner süreçlere bağımlı kılarak uysal bir beden yaratır.[130] Güçleri azaltmak için onları birbirlerine eklemenin değil de, onları artırmak ve onlardan yararlanmak üzere birbirlerine bağlamanın peşindedir. Kendine tabi kılınmış olanları kitlesel bir şekilde dize getirmektense; onları ayırmakta, çözümlemekte, farklılaştırmakta, bu ayrışma süreçlerini gerekli ve yeterli tekilliklere kadar götürmektedir.[131]

Disiplinin icra edilmesi, bakışlar aracılığıyla zorlayan bir düzenleme ve bedensel olanı görmeye olanak veren teknikleri gerektirmektedir. Klasik dönem boyunca insanın çokluğunu gözetlemek üzere kurulan "gözlemevleri" bu bağlama oturmaktadır. Foucault, askeri kampların bu gözlemevlerinin en tipik örneği olduğunu ve bu mekansal mantığın gündelik yaşamın her alanında uygulanabildiğini aktarır:

> "Kamp, genel bir görülebilirlik etkisiyle hareket eden bir iktidarın diyagramıdır. Şehircilikte, işçi kentlerinin, hastanelerin, tımarhanelerin, hapishanelerin, eğitim kurumlarının yapısında bu kamp modeli veya en azından bu modelin içerdiği ilke karşımıza uzun süre çıkacaktır: hiyerarşik hale getirilmiş gözetimlerin, adımlarını mekansal olarak birbirlerine uydurmaları ve içine "kapatma" ilkesi.[132]

[129] A.g.k., s.231.

[130] MAY, Todd, **Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi,** Çev. Rahmi Öğdül, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000, s.123.

[131] FOUCAULT, Michel, **Hapishanenin Doğuşu,** Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yayınları, Ankara, 2000, s.255

Disiplinin hiyerarşik mantığı aynı zamanda çoklu, otomatik ve anonim bir iktidar olarak da örgütlenmektedir. Sürekli gözetim altında tutulan gözetmenler ile iktidar dikey ve yatay olarak işlemektedir.[133] İktidarın daha anonim ve işlevsel hale gelmesi ölçüsünde, bu iktidarın üzerlerinde icra edildiği kişiler daha güçlü bireyselleşme eğilimine girmektedir Disiplinlerin hiyerarşik hale getirilmiş olan gözetimi içinde iktidar, bir nesne gibi elde tutulmakta, bir mülkiyet gibi aktarılmakta; bir makineler bütünü gibi çalışmaktadır. Bu aygıtın tümü "iktidar" üretmekte ve bireyleri sürekli ve daimi bir alanın içine dağıtmaktadır. Denetim yapma görevine sahip olanlarının bile aralıksız denetlemesi sağlanarak iktidarın her yerde ve her zaman diliminde "uyanık" olduğu izlenimini hissettirmektedir. Bu algı disiplinsel iktidarın süreli olarak ilişkisel bir iktidarı işlettiği anlamına gelmektedir. Bu sayede iktidarın bedene el koyması en azından ilke olarak aşırılığa, güce, şiddete başvurmadan icra edilmekte ve iktidar görünüşte ne kadar az "bedensel"se, o kadar kuşatıcı olabilmektedir.

Foucault, disiplinsel iktidarın toplumsal bir beden yaratma açısından en önemli aracının, disiplinler boyunca norm'un iktidarının ortaya çıkmasında olduğunu belirtir. Eğitimin standartlaştırılması, tıbbi birimlerin bu norm ekseninde örgütlenmesi ve endüstriyel faaliyetlerin belirli normlara göre kurala bağlanmasıyla toplumun bütünü saran bir denetim oluşabilmektedir. Judith Revel bu durumu şöyle çözümler: "Toplumsal norm, bir kurallar söyleminin üretilmesidir: Bireyin, özellikle bedenselliği içinde, bedenlerin, insanların doğası olması gereken bir doğa adına- bir kez daha belirtelim: bu doğa açıkça iktidarın bir kurmacası, onun bir kurgusudur- yargılandığı ve hizaya sokulduğu bir kurallar söylemi."[134] İktidarın sürekliliği, toplumsal normun mümkün olabilecek en aşırı olağanlaştırılmasına ve içselleştirilmesine bağımlıdır.

[132] A.g.k., s. 258

[133] A.g.k., s. 264

[134] REVEL, Judith, **Michel Foucault,** Çev. Kemal Atakay, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2006, s.137.

Normalleştirme, tıpkı gözetim ve disiplinsel aygıtların gelişmesi gibi, Klasik Çağ'ın sonunda iktidarın büyük araçlarından biri haline gelmiştir. Foucault'ya göre normalleştirme iktidarı, bir bakıma türdeşleşmeye zorlamaktadır; ama şapkaları ölçmeye, düzeyleri belirlemeye, özellikleri saptamaya ve farklılıkları birbirlerine uyarlayarak bunları yararlı hale getirmeye izin vererek bireyselleştirmektedir. Yani norm iktidarının biçimsel bir eşitlik sistemi içinde kolaylıkla işleyebilmektedir.[135] Burada bireysel farklılıkları emen bir türdeşleşme, bir kural olarak kendini olumlamaktadır.

Foucault'ya göre nasıl ki cüzam, bir ölçüye kadar Büyük Kapatılma'nın örneğini oluşturan dışlama pratiklerine can verdiyse, veba da disiplinsel uygulamalara hayat vermiştir.[136] Foucault, XVII. yüzyılın sonuna ait bir yönetmeliği örnek verir. Bu yönetmelik, bir kentte veba salgını çıktığında alınması gereken tedbirleri içermektedir. Buna göre, veba çıkan kentin mekansal olarak katı bir biçimde çerçevelenerek insan akışının kesilmesiyle halkın kente kapatılması ve evlerden dışarı çıkmaların ölümle cezalandırılması kuralıyla kent sakinlerinin evlerine kapatılması sağlanmaktadır. Kurallara uymayanların saptanması ve cezalandırılması, görevlilerin önce kentin bütününde teftiş yaparak gelişmeleri kaydetmeleri, bu gelişmeleri merkeze sürekli olarak rapor etmeleri uygulamanın ikinci ayağını oluşturmaktadır. Karantinanın son hamlesi olarak da tek tek evlerin içlerinin ilaçlanması belirtilmektedir.[137] Foucault, bu yönetmeliğin modern toplum için bir model oluşturduğuna işaret eder:

> "Bireylerin sabit bir yere kapatılmaları; en küçük hareketlerin bile denetlendiği; bütün olayların kaydedildiği, kesintisiz bir yazı faaliyetinin merkez ile çevreyi birbirine bağladığı; iktidarın hiyerarşik ve sürekli biçimine göre, hiçbir paylaşım olmadan icra edildiği; her bireyin sürekli olarak saptandığı, incelendiği ve canlılar, hastalar ve ölüler olarak dağıtıma tabi tutulduğu bu kapalı, parçalara ayrılmış ve her noktası itibariyle gözetim

[135] FOUCAULT, Michel, **Hapishanenin Doğuşu,** Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yayınları, Ankara, 2000, s.274.

[136] A.g.k., s. 293.

[137] A.g.k., s.289-292.

altında olan mekanda bütün bu unsurlar bütüncül bir disiplinsel düzeneğin modelini meydana getirmektedir."[138]

Disiplin sağlamaya yönelik düzenlemelerin arkasında, veba "salgınlar"ından, isyanlardan, cinayetlerden, askerden kaçmalardan, düzensizlik içinde yaşayarak potansiyel bir tehlike teşkil eden insanlardan duyulan endişe görülmektedir. İktidar bu düzensizliğe disiplinsel bir düzenle karşılık vermektedir. Disiplinsel düzen herkesi yerine, bedenine, hastalığına, ölümüne, malına bağlamakta ve bu işi her yerde hazır ve nazır bir biçimde gerçekleştirmektedir. Bunu, sadece bireyi değil onun yaşamını belirleyeni, ona ait olanı ve onun başına gelen tehlikeleri de kayıt altına alan bir iktidarın etkisiyle gerçekleştirmektedir.

Artık iktidarın kılcal damarlar boyunca iş görmesini sağlayan tam bir hiyerarşi aracılığıyla disiplinsel düzenlemelerin toplumsal bedenin en ince ayrıntılarına kadar nüfuz etmeleri söz konusudur. Ancak Foucault'ya göre tam da o sıralarda yeni bir sorunsal gelişmektedir: Artık yalnızca dış mekanı gözetim altında tutmak için değil de ayrıntılı bir iç denetime izin vermeye yönelen bir mimarinin ortaya çıkardığı sorunsaldır söz konusu olan: adeta bir işlemci olacak şekilde çalışan bir mimarinin sorunsalı.[139]

İktidar, XIX. Yüzyılın başından beri iki temel söylemsel yönelime sahiptir. İlki, ikili ayrım yoluyla (deli-deli değil, tehlikeli-zararsız, normal-anormal) bireyleri dağıtıma tabi tutan tanımlayıcı bir yöntem. İkincisi farklılaştırıcı bir dağıtım (kimdir, nerede olmalıdır, onu neyle belirlemeli, nasıl tanımalı; onun üzerinde sürekli bir gözetim bireysel olarak nasıl uygulanması vb.) özelliği taşıyan ve ilkini bir ölçüde mikrolaştırarak daha fazla tekillikler üzerinden hareket eden ayırıcı yöntemdir. Her bireyin tabi kılındığı normal ile anormal arasındaki sabit ayırım, anormalleri ölçmeyi, denetlemeyi ve düzeltmeyi kendine görev edinen bir teknikler ve kurumlar bütünü, disiplinsel düzenlemeleri işler hale getirmektedir.[140] Bu giderek insan bilimleriyle eklemleşerek yeni bir insan

[138] A.g.k., s.292.

[139] A.g.k., s.258.

normunun sınırlarını belirleyecektir ve bu normun dışında bırakma gücü artarak devam edecektir. J. G. Merquior, disiplinsel tekniklerin bu özelliğini şu sözlerle özetler:

> "Bu karmaşık disiplin ağı, ussal, etkili ve "kurallara uygun" toplumun gerektirdiği homo docilis (uysal insan) genelleştirmeyi amaçlar: Üretim ve savaşın tüm çağdaş manevralarına katlanabilen itaatkar, çalışkan, bilinçten yoksun ve yararlı bir yaratık."[141]

Merquior'un sözünü ettiği "uysal insan"ın genelleştirilmesi yöneliminin ayrıntılı bir iç denetime izin veren bir mimariyle bütünleşmesi ihtiyacına *panopticon* tarzı mimari cevap verecektir.

Panopticon, Foucault'nun geliştirdiği iktidar, beden, mekan denkleminde kritik bir yere sahiptir. Jeremy Bentham tarafından geliştirilen panopticon planının yapısını Foucault şu sözlerle anlatır:

> "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 katetmektedir; bunların, biri içeri bakan ve kuleninkilere karşı gelen, diğeri de dışarı bakan ve ışığın hücreye girmesine olanak veren ikişer pencereleri vardır. Bu durumda merkezi kuleye tek bir gözetmen ve her biri hücreye tek bir deli, bir hasta, bir mahkum, bir işçi veya bir okul çocuğu kapatmak yeterlidir. Geriden gelen ışık sayesinde, çevre binadaki hücrelerin içine kapatılmış küçük siluetleri 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 gözetin altında tutmaya olana veren düzenleme, sürekli görmeye ve hemen tanımaya olanak veren mekansal birimler oluşturmaktadır. Sonuç olarak, hücre ilkesi tersine döndürülmekte veya daha doğrusu onun üç işlevi -kapatmak, ışıktan yoksun bırakmak ve saklamak- tersyüz edilmektedir; bunlardan yalnızca birincisi korunmakta, diğer ikisi kaldırılmaktadır. Tam ışık altında olma ve bir gözetmenin bakışı,

[140] A.g.k., s.294-295.

[141] MERQUIOR, J. Q., **Foucault,** Çev. Nurettin Elhüseyni, Afa Yayınları, İstanbul, 1986, s.124.

> aslında koruyucu olan karanlıktan daha fazla yakalayıcıdır. Görünürlük bir tuzaktır."[142]

Bu düzenlemede herkes kendi yerinde, bir gözetmen tarafından karşıdan görüldüğü hücreye kapatılmıştır ve yan duvarlar bu kapatılmış kişilerin diğer mahkumlarla temas kurmalarını engellemektedir. Mahkum, karşıdan görülmekte, ama görememektedir; sürekli gözetim sonucu oluşan bir bilginin nesnesidir, ama asla bir iletişim öznesi olamamaktadır. Kendi bedeniyle baş başadır ancak yalnız olmadığının bilincindedir. Roy Boyne'nin belirttiği üzere panopticon, "gözetleyenin gözetlenen karşısındaki mevcudiyetini kesintisiz şekilde sürdürmesini sağlayan"[143] bir tekniktir. Blanchot'ya göre "böylesi bir görünürlüğün trajik avantajı, bedenin başka türlü olsa kabul etmek zorunda kalacağı fiziksel şiddetin gereksiz kılınmasıdır."[144] Zira bu cezalandırma sistemi bireyi, zorlamadan çok rızaya sevketmekte, kendiliğinden bir boyun eğdirme ve özdisipline dayalı olarak uysallaştırmaktadır.

Kolektif etkiyi ve her türlü sosyal iletişimi ortadan kaldıran bu düzenleme bunun yerine sayılabilir, gözetlenebilir, denetlenebilir bir kitleyi kurmuş ve mahkumları görünürlük ilkesi altında bir yalnızlığa hapsetmiştir. Foucault'ya göre panopticonun asıl etkisi de buradan gelmektedir:

> "Tutukluda iktidarın otomatik işleyişini sağlayan bilinçli ve sürekli bir görülebilirlik halini yaratmak. Gözetim altında tutmanın, eylemi itibariyle kesintili olsa bile, sonuçları itibariyle sürekli olmasını sağlamak; bu mimari aygıtın, iktidarı icra edeninkinden bağımsız bir iktidar ilişkisini yaratan ve destekleyen bir makine olmasını sağlamak; kısacası tutukluların bizzat kendilerinin de taşıyıcısı oldukları bir iktidar durumunun içine alınmalarını sağlamak."[145]

[142] FOUCAULT, Michel, **Hapishanenin Doğuşu,** Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yayınları, Ankara, 2000, s.295-296.

[143] BOYNE, Roy, **Foucault ve Derrida: Aklın Öteki Yüzü,** Çev. İsmail Yılmaz, Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2009, s.162.

[144] BLANCHOT, Maurice, **Hayalimdeki Michel Foucault,** Çev. Ayşe Meral, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2005, s.84.

Panopticonda "bedenin kontrolü iktidarın görüş optiğine bağlıdır"[146] ve mahkum, bu optiğin sürekli olarak gözetlendiğinin bilgisine sahiptir. O an için kendine bakılıp bakılmadığını bilemese de her an olabileceğinden emindir. Bu mekanizma iktidarın otomatik işleyişini sağlamakta bedenlerin üzerindeki iktidarı kişilerarası olmaktan çıkarmaktadır. İktidar, uygulayan bir kişiye gönderme yapmaktan ziyade kendiliğinden işleyen bir bütüne işaret etmektedir. İktidarın potansiyelliği, her mahkumun hücresinde kendine yer bulmaktadır. Bedenin denetimi artık otomatik olarak işleyen bir düzenek vasıtasıylaten sağlanmaktadır. Mahkumların sayısı çok olsa da gözetimde her hangi bir aksama olmamaktadır. Bu açıdan panopticon çokluğu ve farklıkları merkezi bir bakış altında denetim altına almak için oldukça kullanışlı ve düşük maliyetlidir. Foucault'nun sözleriyle, "Panopticon, çok farklı arzulardan hareketle, türdeş iktidar etkileri imal eden harika bir makinedir."[147] Bu düzenekte iktidarın üzerlerinde icra edildiği kişilerin sayıları artarken, bu iktidarı icra edenlerin sayıları azalabilir. Merkezi bir noktadan gözetim yapılsa da bu iktidarın tek-boyutluluğunu göstermez. Michel De Certeau'nun sözleriyle, "egemen panoptik süreçlerin "tektanrıcılığı"nın ardında,[148] gizlenmiş ya da serpiştirilmiş uygulamaların "çoktanrıcılığı"nın varlığı" söz konusudur. Tek bir kurguyla iktidarın çoklu işleyişini sağlayan panopticon, bu yanıyla gözetimin rasyonelleşmesinin en etkili sonucudur. Panopticon bir kişi üzerinde fiziksel bir şiddet ya da güç kullanmadan gerçek bir tabi olma durumu yaratmaktadır ve mahkumlara, iktidarın kendiliğinden işlev görmesini garantiye alacak bir bilinç ve kalıcı görünürlük empoze etmektedir.[149]

[145] FOUCAULT, Michel, **Hapishanenin Doğuşu,** Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yayınları, Ankara, 2000, s.297.

[146] AKAY, Ali, **Michel Foucault'da İktidar ve Direnme Odakları,** Bağlam Yayınları, İstanbul, 2000, s.118.

[147] FOUCAULT, Michel, **Hapishanenin Doğuşu,** Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yayınları, Ankara, 2000, s.298.

[148] DE CERTEAU, Michel, **Tarih ve Psikanaliz,** Çev. Ayşegül Sönmezay, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2009, s.114

[149] GUTTING, Gary, **Foucault,** Çev. Hakan Gür, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2010, s.123

Foucault'ya göre panopticonun klinik işlevi gören bir yönü de vardır. Çünkü panoptik düzenek, insanların bedenleri üzerinde deney yapmak içinde elverişli bir araç-mekandır. Bu açıdan panoptik ortam, "laboratuar olma yanıyla, deney yapma, tutukluları değiştirme, bireyleri terbiye veya yeniden terbiye etme makinesi olarak kullanılabilir. İlaçları denemek ve etkilerinin sağlamasını yapmak. Çeşitli cezaları mahpusların üzerinde, bunların suç ve karakterlerine göre denemek ve en etkin olanlarını araştırmak. İşçilere eşzamanlı olarak farklı teknikleri öğretmek, en iyisinin hangisi olduğunu belirlemek" gibi birçok uygulama için olanak vermektedir.[150]

James W. Bernauer, panopticonun etkisinin "sahip olunan bir şey değil uygulanan bir şey"[151] olmasında yattığını belirtir. Bernauer'in dikkat çektiği nokta panopticonun genelleştirilebilir bir işleyiş modeli olmasına işaret eder. Zira bu mimari mantık, uygulanışı itibariyle birçok göreve sahiptir; mahpusları cezalandırmaya, ama aynı zamanda hastaları tedavi etmeye, öğrencileri eğitmeye, delileri muhafaza etmeye, işçileri gözlemeye, dilencileri ve aylakları çalıştırmaya yaramaktadır. Foucault, panopticonun, bedenleri mekana yerleştirme, bireyleri birbirlerine göre dağıtıma tabi tutma, hiyerarşik örgütleme, iktidar merkezleri ve kanalları düzenleme biçimi olduğunu belirtir. Foucault'ya göre bu teknik iktidarın araçlarını ve müdahale biçimlerini tanımlama tarzıdır ve bu tarz hastanelerde, atölyelerde, okullarda, hapishanelerde devreye sokulabilir. Bu nedenle, der Foucault, "eğer hapishane fabrikalara, okullara, kışlalara benziyorsa ve bunların da hepsi hapishaneye benziyorsa, buna şaşılacak bir yan yoktur."[152]

Panopticonun ilkesi bireyler üzerinde sonsuz bir tahakküm yaratmak değildir. Burada toplumsal bedeni işlevsel kılmak, üretimi artırmak, ekonomiyi geliştirmek, eğitimi yaygınlaştırmak, işgücünü düzenlemek, kamusal ahlakı belirlemek, toplumsal denetimi etkinleştirmek ve bireyselleştirme kanallarını

[150] FOUCAULT, Michel, **Hapishanenin Doğuşu,** Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yayınları, Ankara, 2000, s.300.

[151] BERNAUER, James, **Foucault'nun Özggürlük Serüveni,** Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s.234

[152] FOUCAULT, Michel, **Hapishanenin Doğuşu,** Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yayınları, Ankara, 2000, s.331.

çoğaltmak söz konusudur. Bütünsel müdahalelerle toplumsal bir beden yaratmak panopticonun en önemli sonucudur. Bu anlamda panopticon, modern devletin de (hapishane dışında okullar, hastaneler gibi kurumlarda uygulanmasıyla) temel yönetim paradigmasıdır. Zira modern devlet, panoptik teknikler gibi kuşatmalar, ağlar aracılığıyla, ortak algı ve düşünce biçimi, toplumsal algılama, bellek çerçeveleri ve zihinsel yapılar kurar.[153] Dolayısıyla panoptizm, hem makro hem de mikro siyasal süreçlere nüfuz eder. Bu nedenle Foucault'ya göre panopticon, nesnesi ve amacı disiplinsel iktidar ilişkileri olan yeni bir "siyasal anatomi"nin genel ilkesidir.[154] Bu siyasal anatomi, zaman içinde araçlarını dönüştürse de etkisini arttırarak devam ettirmiştir. Modern kitle kültürü bu gözetleme-görünürlük ekseninde örgütlenmiştir.[155] Mark Poster, günümüzün panoptik mantığını şu sözlerle betimler:

> "Disiplin teknikleri artık Foucault'nun düşündüğü şekilde insanları belli bir alanda düzenleme yöntemlerine ihtiyaç duymaz. Elektronik çağda, mekansal sınırlamalar hiyerarşileri kontrol etme üzerindeki sınırlar olarak artık aşılmıştır. İhtiyaç duyulan tek şey davranışların izleridir; kredi kartı işlemleri, trafik biletleri, telefon faturaları, kredi başvuruları, sosyal güvenlik dosyaları, parmak izleri, gelir işlemleri, kütüphane kayıtları, vs. Bu izleri takip ederek, bir bilgisayar, bir insanın bireysel hayatının şaşırtıcı şekilde tam bir resmini verecek bilgileri toplayabilir."[156]

Bu teknoloji sayesinde artık sadece hapishane, hastane, okul veya askeri kamptaki değil bütün bireyler üzerinde bir gözetim ve denetim takibi yapılabilir. Deleuze bunun artık "denetim toplumları"na geçişin bir göstergesi olduğunu aktarır ve Deleuze'e göre denetim toplumları kapatılma mekanlarından geçmeyecektir. [157]

[153] BOURDIEU, Pierre, **Pratik Nedenler,** Çev. Hülya Uğur Tannöver, Hil Yayınlan, 2006, s. 117.

[154] FOUCAULT, Michel, **Hapishanenin Doğuşu,** Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yayınları, Ankara, 2000, s.307.

[155] CRARY, Jonathan, **Gözlemcinin Teknikleri,** Çev. Elif Daldeniz, Metis Yayınları, İstanbul, 2004, s.31.

[156] POSTER, Mark, **Foucault, Marksizm ve Tarih,** Çev. Feride Güder, Otonom Yayınları, İstanbul, 2008, s.108-109.

Sonuç olarak, bir cins toplumsal "karantina" olan kapalı disiplinlerden ve "büyük kapatılma"lardan, panopticon tarzının sonsuza kadar genelleştirilebilir mekanizmalarına doğru yönelen disiplinsel bir oluşumdan söz edilebilir. Panoptik sistemin sayısız yerde uygulanabilmesi sayesindedir ki bu yolla modern iktidar sayısız mikro alanda uygulanabilir bir tekniğe ulaşmıştır. Artık hem tekil bedenler hem de toplumsal beden, iktidar ilişkilerinin en etkili nüfuz edebileceği bir yüzeye getirilmiştir. Bu bağlamda panopticon "bir yönetim biçimidir; zihin için zihin üzerinde iktidar uygulama biçimidir."[158] Bu yönetim biçiminin görünüm itibariyle merkezi bir iktidara ihtiyaç duymaksızın işleyen "demokratik" bir iktidar modeli olduğunu söylemek mümkündür: "Çünkü; artık, burada, hiyerarşik olarak aşağı-yukarı ilişkisi yerine yatay geçişli-transversal bir iktidar biçimi ortaya çıkmaya başlamıştır."[159] Bu nedenle, Foucault, modern iktidarın artık bir toplumsal forma tekabül ettiğini belirtir. Bedeni odağına alan denklem, modern iktidar-insan bilimleri-tıbbi bakış-mekansal düzenleme arasındaki akışın oluşturduğu bir tablo oluşturmaktadır:

> "Panoptik bir toplumda yaşıyoruz. Mutlak anlamda genelleşmiş gözetim yapıları var; ceza sistemi, adli sistem bu yapıların bir parçasıdır ve hapishane de parçalardan biridir, psikoloji, psikiyatri, kriminoloji, sosyoloji sonuçlarıdır. Hapishanenin doğuşunu toplumun bu genel panoptizmi içine yerleştirmek gerekir."[160]

Modern toplumun karakteristiği haline gelen panoptizm, kişisel ve sürekli gözetim, denetim, cezalandırma, ödüllendirme ve ıslah biçimi altında, yani bireylerin bazı kurallara göre dönüştürülmesi ve şekillendirilmesi biçimi altında bireylere uygulanan bir iktidar biçimidir. Panotizmin bu üçlü yanı -gözetleme,

[157] DELEUZE, Gilles, "Yaratım Eylemi Nedir?", **İki Delilik Rejimi,** Çev. Mahir Ender Keskin, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2009, s.332.

[158] FOUCAULT, Michel, "Cezaevine Kapatılma Hakkında", **Büyük Kapatılma,** Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s.135

[159] AKAY, Ali, **Michel Foucault'da İktidar ve Direnme Odakları,** Bağlam Yayınları, İstanbul, 2000, s.107

[160] FOUCAULT, Michel, "Cezaevine Kapatılma Hakkında", **Büyük Kapatılma,** Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s.135.

denetim ve ıslah- modern topluma nüfuz eden iktidar tekniklerinin temel özellikleridir. Bu yönüyle panoptizm bir cezalandırma metodundan ziyade, potansiyel olanı frenlemeye yönelik bir etkidir. Zira Foucault, panoptizmde iktidarın, "yapılmış olan şey düzeyinde değil, yapılabilecek olan şey düzeyinde"[161] uygulandığını belirtir.

Foucault, panopticonu modern kapitalist toplumun bir sonucu olarak yorumlar. Foucault'ya göre panopticon "burjuvazinin düşü" olarak okunmalıdır. Bunun iki temel sebebi vardır: Öncelikle 18. yüzyıl iktisadi dönüşümleriyle birlikte bedensel emeğin etkisinin artması iktidar etkilerini bireylerin bedenlerine ve gündelik edimlerine dek dolaşıma sokmayı gerekli kılmıştır. Bu anlamda panoptik iktidarın kişisel yaşamın derinlerine kadar nüfuz etmesi, üretimin selameti açısından kritiktir. İkinci olarak panopticon diğer uygulamalara göre maliyeti düşük bir gözetim modelidir. Tam da bu noktada Bauman, panopticonla birlikte gerçekleşen en önemli değişikliği "gözetimin karşılıklı oluşunun sona ermesi"[162] olarak belirtir. Karşılıklı gözetimin yerine merkezi bir noktadan maliyeti düşük bir gözetim modelidir söz konusu olan. "Silaha, fiziksel şiddete, maddi kısıtlamalara ihtiyaç yoktur. Yalnızca bir bakış. Gözetleyen bir bakış ve bakışın ağırlığını üzerinde hisseden herkes, bakışı öyle içselleştirir ki, sonunda kendini gözleme noktasına varır; böylece herkes kendi üzerinde ve kendine karşı bu gözetlemeyi işletecektir."[163] Merkezi bakışın gücü, bedensel özbilgi yoluyla gerçekleşen özneleştirme sürecinin bir parçasıdır. Kişinin kendine bakışı ve bedenini konumlandırdığı yer, kendini ifade ettiği kimlik, iktidar ilişkilerinden ve normun yayılımından muaf değildir. Foucault, özellikle okuldaki gözetlemede, cinsellik denetimlerinin mimarinin bir parçası olduğuna dikkat çeker ve örnek olarak askeri okullarda, homoseksüelliğe ve mastürbasyona karşı mücadelenin duvarlardan anlaşıldığını belirtir.[164] Burada mimari biçim, belirli bir kimlik

[161] A.g.k., s.237

[162] BAUMAN, Zygmunt, **Yasa Koyucular ile Yorumcular,** Çev. Kemal Atakay, Metis Yayınlan, İstanbul, 1996, s.59

[163] FOUCAULT, Michel, "İktidarın Gözü", **İktidarın Gözü,** Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003, s.95

[278] A.g.k., s.214.

politikasının kurucu öğesidir. Bedenleri yalnız olduklarındaki cinsel etkinliklerine dek denetim altına almaya dayalı bu sistemi Foucault norma dayalı bir toplumun karakteristiği olarak açıklar ve "oluşmakta olan toplum bir norm toplumu olduğu anda, normalin ve patalojik olanın en üstün bilimi olan tıp, bilimlerin kraliçesi olacaktır."[165]

Panoptik gözetimin eğilimi, "nesneler arasındaki bireysel farklılıkları silmek ve niteliksel çeşitlilik yerine nicel olarak ölçülebilen bir tekbiçimliliği koymaktı."[166] Bu panopticonun en önemli sonucunun belirli bir norm çerçevesinde birbirine benzeyen bireyler ürettiğini ortaya koyuyor. Panoptik tekniklerle sarmalanmış modern toplumda insanları kendi yalnızlıklarına ve kimliklerine, bedenleri ruhlarına hapseden iktidar, tıbbın siyasal bir ele sahipmiş gibi işlev görmesiyle insanları tıbbi bir normun belirlediği cinselliklerine hapsederek, modern beden politikalarının başat bir parçası olan *cinsellik düzeneğini* üretmiştir ve bu düzenek modern beden politikalarının icrasında anahtar bir rol üstlenmektedir.

[165] A.g.k., s.77-78

[166] BAUMAN, Zygmunt, **Yasa Koyucular ile Yorumcular,** Çev. Kemal Atakay, Metis Yayınları, İstanbul, 1996, s.61.

2.4. İKTİDARIN STRATEJİK KONUMU: CİNSELLİK HAKİKATİ

Foucault, bir söyleşisinde özeleştiri sayılabilecek şu sözleri sarfeder: "Tımarhane, hapishane ve öteki kurumları incelerken, belki de hükmetme yordamlarına fazlasıyla sarıldım. (…) Önümüzdeki yıllarda kişinin yordamlarından yola çıkarak iktidar ilişkilerini incelemek isterim."[167] Foucault, kapatma pratiğinde iktidarın *dışarıdan* dayatılan bir hükmetme biçimi olarak okunabilmesinin güçlü bir olasılık olduğunun farkındadır. Tımarhane, hastane ve hapishane sistemi her ne kadar bireyselleştirici bir teknolojiyi uygulasa da nihayetinde bireylerin yaşamda tecrit edilmesine yaslanmaktaydı. Foucault, son büyük çalışması *Cinselliğin Tarihi*nde yukarıdaki pasajda söylediği gibi kişi odaklı olarak iktidar ilişkilerini incelemiştir. Bunu anlamı, kişinin bir özne olarak iktidar ilişkileri tarafından kurulmasının çözümlenmesidir. Bir anlamda Foucault, *Hapishanenin* Doğuşu'ndaki iktidarın soykütüksel bir yolla araştırılmasını bu defa modern öznenin cinselliği üzerinden yürütür. Cinselliği hakikat rejimi üreten ("cinsellik bilimi") ve iktidar etkileri yayan bir düzenek olarak okurken iktidarı da özneye içkin bir ilişki biçimi olarak kavrar. Zira iktidar dışarıdan dayatılan formlara sahip olsa da "dönüşümlerin, beklenmedik dışlamaların belirlediği hareketli noktadır. İktidar cıva gibidir, sürekli kımıldar: O, mikrososyolojik düzeyde, dur durak bilmeden kendi kendini oluşturan, sonra yok eden, ardından yeniden yapılandıran bir çıkarlar kümesidir."[168] Foucault, Cinselliğin Tarihi'nde iktidarı tam da bu karmaşık bir stratejik konum olarak çözümler.

Foucault'ya göre modern topluma dair geliştirilen söylemlerde cinsellik konusunda bir "baskıcı varsayım" hakimdir. Bu varsayıma göre XVII. yüzyıla dek özgür olan cinsellik Viktoryen burjuvazinin hâkimiyetinin başlamasıyla bu tarihten itibaren titiz bir şekilde kapatılmış ve baskı altına alınmıştır.[169] Foucault,

[167] FOUCAULT'dan aktaran MERQUIOR, J. Q., **Foucault,** Çev. Nurettin Elhüseyni, Afa Yayınları, İstanbul, 1986, s.158

[168] Jacques Langlois'den aktaran Cemal Bali Akal, **İktidarın Üç Yüzü,** Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1998, s.348.

bu baskıcı varsayımı karşısına alarak cinselliğe farklı bir sorunsal ekseninde yaklaşır. Foucault'ya göre modern insan, bilginin hem nesnesi hem de öznesi haline gelmiş, bastırılmayıp bilimsel-disipliner mekanizmaların içerisinde şekillendirilmiş ve belli bir güçle uygulanan bir beden tekniğine göre özenle imal edilmiş ahlaki, hukuksal, tıbbi ve cinsel bir varlıktır.[170] Foucault'nun, "söylem üretim mercilerini (ki bunlar, tabii bazı suskunluklar da ayarlarlar), iktidar üretim mercilerini (ki bunların bazen yasaklama işlevleri de vardır), bilgi üretim mercilerini[171] (bunlar çoğu zaman yanlışlar ya da sistematik bilgisizlikler yayarlar)" birbirleriyle ilişki olarak tartışarak cinselliği belirli stratejik ilişkilerin içine yerleştirir.

Bu stratejik ilişkiler açısından yola çıkıldığında, XVI. yüzyılın sonundan itibaren cinselliğin "söyleme geçirilmesi"nin bir kısıtlama sürecine girmek şöyle dursun, tersine artan bir kışkırtma mekanizması içinde yer aldığı; cinsellik üzerine işleyen iktidar yöntemlerinin bir baskı altına alma değil, tersine, çok biçimli cinsellikleri ortaya çıkarma ilkesine uyduğu görülecektir. Foucault, cinselliğe ilişkin söylemlerin her açıdan gittikçe çoğaldığını XVIII. yüzyıldan sonra daha da artan bir biçimde ivme kazandığını aktarır. Ancak burada temel olan, "cinselliğe ilişkin söylemlerin, bizatihi iktidarın uygulanım alanında artmasıdır."[172] Cinsellik üzerine giderek daha fazla konuşulması için kurumsal bir kışkırtmanın başladığına dikkat çeken Foucault, cinselliğin kendini açıkça dile getirmesi için üstelendiğini belirtir.

Foucault, bu dile getirmenin bir tekniği olarak *itirafın,* özellikle de bedene ilişkin itirafın gün geçtikçe yayıldığını belirtir. Çünkü Karşı-reform Katolik ülkelerinde günah çıkarmanın ritmini sıklaştırmak için çabalamakta ve bu günah çıkarma bağlamında bedenle ilintili tüm konuşmalara gittikçe daha fazla önem

[169] FOUCAULT, Michel, **Cinselliğin Tarihi,** Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003, s.12.

[170] BEST, Steven - KELLNER, Dougles, **Postmodern Teori,** Çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998, s.71.

[171] FOUCAULT, Michel, **Cinselliğin Tarihi,** Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003, s.19

[172] A.g.k., s. 21

vermektedir. Düşünceler, arzular, fanteziler, zevkler vs. ayrıntılı bir biçimde günah çıkarma ve yönlendirme işleminin kapsamına girecektir. Buna göre, cinselliğin adı ihtiyatsız biçimde anılmamalı fakat görünümleri ve etkileri, en ince ayrıntılarına kadar izlenmelidir. "Her şeyin söylenmesi zorunludur" ilkesi süratle kendi meşruiyetini yaratmaktadır ve cinsel edimin potansiyeli olarak arzunun keşfi bu tartışmaların eksenine yerleşir:

> "Çifte bir evrim, bedeni tüm günahların kökeni haline getirmeye ve en önemli uğrağı, edimin kendisinden, hem algılanması, hem de dile getirilmesi pek güç olan arzu endişesine kaydırmaya yönelir; çünkü arzu insanı tümüyle ve en gizli biçimleriyle hedef alan bir illettir."[173]

Ortaçağdan beri yaygın bir biçimde uygulanan günah çıkarma ve vicdan yönlendirilmesi ile XIX. psikiyatrisi ve psikanalizin teknikleri arasındaki köklü bağ tam da buradan kaynaklanmaktadır.[174]

İncelikli bir söylem, bedenle ruh arasındaki ilişkinin yeni bir denklemini kurar. Bu söylem, günahların altında yatan bedensel öğenin çıkarılmasına odaklanmaktadır. Cinsellik, hem doğrudan söz konusu edilmemesi gereken bir mahremiyet alanı hem de her hangi bir karanlık noktası bırakılmaması gereken bir hakikat habercisidir. Bedensel zevklere ilişkin her hareketi ve düşünceyi bir başkasına anlatmaya yönelik bir çaba giderek normalleşen bir durum halini alır. Foucault'ya göre Hıristiyan deneyimine yaslanan cinselliğin "söyleme geçirilmesi" tasarısı, XVII. yüzyıldan itibaren gelişen modern toplumda herkes için geçerli bir kurala dönüşmüştür.[175]

Bu dönemden itibaren cinselliğe ilişkin söylem sürekli yüceltilmiş ve gitgide daha fazla değer kazanmıştır. Cinsellik üzerine söylenebilecek şeylerin alanını genişleten ve çeşitli etkileri olan bir tertibat aracılığıyla cinselliğe yönelik daha

[173] A.g.k., s.22

[174] FOUCAULT, Michel, "Michel Foucault: Filozofun Cevaplan", **İktidarın Gözü,** Çev. Işık Ergüden, Aynntı Yayınlan, İstanbul, 2003, s.71

[175] FOUCAULT, Michel, **Cinselliğin Tarihi,** Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003, s.23

çok söylem üretecek bir teçhizat devreye sokulmaktadır. Cinsellik odaklı olarak beden konusunda bir söylem patlaması oluşur. Baudrillard'ın da belirttiği üzere "hep bedenden söz edilir; Anatomisiyle olmasa bile organik ve erojen özellikleriyle bedenden; işlevsel bedenden..."[176] Bu söylem patlamasında söz konusu olan, cinsellik üzerine söylemi kendi işlerliği için temel haline getiren iktidar mekanizmalarıdır. Bu durum, genel bir cinsellik kuramı biçiminde sonuçlanacak bir çaba değil, cinselliği rasyonel araştırmalarla kamusal bir mesele olarak ele alan idari bir mantığın yerleşmesi anlamına gelmektedir. Foucault bu konuda şu sözleri sarfeder:

> "Cinsellikten yalnızca mahkum edilecek ya da hoşgörülecek değil, yönetilecek, yararlılık sistemleri içine sokulacak, herkesin azami iyiliği düzenlenecek, en yüksek verim doğrultusunda işletilecek bir şey olarak söz etmek gerekmektedir. Cinsellik yalnızca yargılanmaz, yönetilir de. Kamu gücünün yetkisi dahilinde yer alır; işletme yöntemleri gerektirir; analitik söylemlerce ele alınması gerekir. Cinsellik, XVIII. Yüzyılda bir "polis" işine dönüşür. Ama bu sözcüğe o dönemde verilen en güçlü anlamda, düzensizliğin bastırılması anlamında değil, ortak ve bireysel güçlerin düzenli biçimde artırılması anlamında. Söz konusu olan cinsellik polisidir: bir yasaklama katılığı değil, cinselliği yararlı ve genel (kamusal) söylemler yoluyla düzenleme gerekliliği ön plandadır."[177]

Cinselliğe yönelik kamusal söylemlerin yoğunlaşmasında XVIII. yüzyıldan itibaren nüfusun yönetilmesinin siyasal düzenlemelerin gündemine yerleşmesi etkili olmuştur. Ekonomik ve siyasal bir sorun olarak "nüfus"la bağlantılı sorunlar (iş gücü, üretim ve tüketim kapasitesi vs.) yeni iktidar tekniklerinin oluşturulmasına yönelik ihtiyacı arttırmıştır. Bu yönetim tekniklerinin önem kazandığı süreci *biyo-politik bir toplumun doğuşu* olarak niteleyen Foucault (biyo-politika meselesi 5. bölümde ayrı bir başlık altında tartışılacaktır), hükümetlerin artık yalnızca uyruklarla ve halkla değil, özel değişkenler sergileyen (doğum, ölüm, yaşam süresi, doğurganlık, sağlık durumu, hastalıkların sıklığı,

[176] BAUDRILLARD, Jean, **Baştan Çıkarma Üzerine,** Çev. Ayşegül Sönmezay, Ayrıntı Yayınlan, İstanbul, 2001, s.18.

[177] FOUCAULT, Michel, **Cinselliğin Tarihi,** Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003, s.26

beslenme ve konut biçimi) bir "nüfus"la karşı karşıya olduklarının farkına vardıklarını belirtir.[178] Cinselliğe ilişkin söylem patlaması biyo-politik bir toplumun ortaya çıktığı zeminle bağlantılıdır. Zira cinsellik tamda bu ekonomik ve siyasal nüfus sorununun merkezinde yer alır. Modernliğin biyo-politik mantığı, modern toplumun gelişim göstermesi için sadece bireysel bedeni değil toplumsal bedenin tüm dinamiklerini rasyonel tekniklerle yönetmek gerektiği bakış açısına dayanır. Bu bağlamda, doğum oranını, evlenme yaşını ve sıklığını, meşru ve gayrı meşru doğumları, cinsel ilişkilerin başlama yaşını ve sıklığını, bu ilişkileri doğurgan ya da kısır kılmanın yolunu, bekarlığın ya da konulan yasakların etkisini, gebeliği önleyici uygulamaları çözümlemek gerekmektedir.

Nüfusun ekonomi-politiği ile cinsiyete ilişkin ayrıntılı bir gözlem çizelgesi eşzamanlı olarak gelişir. Cinsel davranışlar ile biyolojik olanın analiz sınırı ile ekonomi-politiğin sınırları birbirine daha çok yaklaşır. Cinsel davranışları denetleyen geleneksel uygulamalar (dinsel ve ahlaki temelli) yerini daha sistematik ve kamusal olarak yürütülen uygulamalara bırakır:

> "Devlet, yurttaşlarının sürdürdüğü cinsel etkinliğin ne durumda olduğunu ve bu etkinliğin nasıl yürütüldüğünü bilmeli, ama yurttaşların her biri de cinsel etkinliği denetleme yeteneğine sahip olmalıdır. Devletle kişi arasında, cinsellik, bir bahis konusuna, hem de kamuyu ilgilendiren bir bahis konusuna dönüşmüş durumdadır; söylemler, bilgiler, çözümlemeler ve buyruklardan oluşan koca bir düzen cinselliği kuşatmıştır."[179]

Devlet ile birey arasındaki bağda cinselliğin bir temas yüzeyi oluşturmasının tipik örneğini XVIII. yüzyıl öğrenim kurumlarının yapısında görürüz. Genel olarak buralarda cinsellikten hemen hiç söz edilmediği izlenimi uyanabilir. Bu yapıların mimari biçimleri, disiplin yönetmelikleri ve tüm iç düzeni oluşturulurken cinselliğin hesaba katıldığını görmek mümkündür. Dersliklerin mekanı, masaların biçimi, teneffüslerde çıkılan avluların düzenlenmesi,

[178] A.g.k., s.26-27.

[179] A.g.k., s.27-28

yatakhanelerin konumu, yatma ve uykunun denetlenmesi için öngörülen düzenlemelerin tümü çocukların cinsel etkinliğine göndermede bulunur.[180]

Öğrencinin cinsel etkinliği XVIII. yüzyıldan itibaren bir kamu sorununa dönüşmüştür. Doktorlar, okul müdürleri, öğretmenler ve aileler arasındaki fikir alışverişinin odağını öğrencilerin cinsellikleri oluşturur. Eğitim bilimcileri bu konuda projeler hazırlarlar, öğretmenler cinsellik konusunda öğrencilere programlı olarak öğütler verir ve bu konuda ahlaksal ve tıbbi açıklamalarla yüklü kitaplar okuturlar. Öğrencinin cinsel etkinliği çevresinde, kurallar, fikirler, gözlemler, tıbbi öğütler, reform taslakları ile ideal kurum planlarından oluşan dev bir literatür ortaya çıkar. Foucault'ya göre cinselliğe ilişkin söylemleri kışkırtmak için XVIII. ya da XIX. yüzyıldan başlayarak ortaya çıkan odak noktalarının başında, tıp, psikiyatri, hukuk ve toplumsal denetimlerin yer aldığını belirtir. Tıp ve psikiyatri, "sinir hastalıkları" ekseninde, akıl hastalıklarının nedenlerini cinsel aşırılık, mastürbasyon bağımlılığı, doyumsuzluk gibi noktalarda arar. Hukuk, cinselliği cinsel suçlar kümesinde ceza ekonomisi içinde yeniden tanımlar. Özellikle ebeveynler kanalıyla gençlerin cinsel etkinlerinin gözlemlenip rapor edilmesi ve gerek duyulduğunda tedaviye yönlendirilmesi toplumsal denetimlerin hukuk ve tıpla olan bağını oluşturur. Tüm bu odakların ortaya çıkardığı bilgi yığının kurduğu *cinsellik bilinci* bir söylem olarak sürekli üretilip yayılır.[181] Cinselliğe ilişkin bu söylemler iktidar ağlarının uzağında değil tam da iktidarın etkili olduğu yerlerde çoğalmıştır. Foucault, batı modernliğinin cinsellik karşısındaki bu durumunu şu sözlerle sorunsallaştırır:

> "Batı cinselliği dışlamaz, cinselliği getirir, cinsellikten yola çıkarak bireyselliğin oluşumunun, öznelliğin, kısacası bizim davranış tarzımızın, kendimizin bilincine varışımızın sorun edildiği tüm bir karmaşık dispositifi düzenler. Başka deyişle, Batıda, insanlar, bazı prosedürler sayesinde bireyselleşirler ve bence cinsellik, bireyin kendi dışına attığı bir unsurdan ziyade, insanların öznellik biçimi altında kimlikleriyle oluşturmaya zorlandıkları bağı kurar."[182]

[180] A.g.k., s.28.

[181] A.g.k., s.30-31

İktidar mekanizmalarının ortaya çıkardığı söylemsel yığın sonucu ortaya çıkan anlam zemininde oluşan özbilgi yoluyla, kendi kimliğine bağlı bir özneleştirme süreci modern topluma nüfuz eder. Kişinin cinsel açıdan ne olduğu sorusuna beklenen cevap, bu söylemsel kategorilerin içinden verilen "yasa"ya uygun hale gelir. Judith Butler'ın belirttiği üzere yasa, "yasa önündeki özne" mefhumunu üretir".[183] Üretilen öznenin sınırları ve cinselliğe dair oluşan izlek, norm-dışı olarak belirlenen alanı da genişletir. Foucault'nun aktardığına göre XIX. yüzyıldan itibaren eşcinsellik anormallik olarak tarif edilmeye başlamıştır.[184] Durum sadece eşcinsellikle sınırlı değildir. Küçük sapkınlıklara verilen hukuksal cezalar çoğalarak cinsel uygunsuzluk akıl hastalığına daha incelikli olarak bağlanır. Çocukluktan yaşlılığa bir cinsel gelişme normu tanımlanarak olası sapmalar belirlenir. Eğitsel denetim ve tıbbi tedaviler düzenlenirken ahlakçılar ve doktorlar cinsel iğrençliğe ilişkin bir söylemi harekete geçirirler.[185] Bir yandan tıbbi bir cinsel yaşam teorisi gelişirken bir yandan da buna eşlik denetleme pratikleri oluştu.[186]

XVIII. yüzyıl sonuna değin cinsel alışkanlıkları ve geleneksel uygunlukları düzene sokan Kilise Hukuku, Hıristiyan öğretisi ve Medeni Kanun önemli değişikliklere uğrar. Heteroseksüel tekeşliliğin denetlenmesi önemini yitirmez ancak daha gizli bir alana kayarak evli çiftin cinsel etkinliği konusunda mahremiyet hakkı oluşur. Foucault, daha keskin bir şekilde işleyen bu normun artık daha sessiz bir biçimde var olma eğiliminde olduğuna dikkat çekler. Modern toplumda yoğun bir şekilde sorgulanmaya başlanan, çocukların, delilerin,

[182] FOUCAULT, Michel, "Cinsellik ve İktidar", **Entelektüelin Siyasi İşlevi,** Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s.236

[183] BUTLER, Judith, **Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi,** Çev. Başak Ertür, Metis Yayınları, İstanbul, 2008, s.45

[184] FOUCAULT, Michel, "Stephen Riggins'le Söyleşi", **Özne ve İktidar,** Çev. Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 132

[185] FOUCAULT, Michel, **Cinselliğin Tarihi,** Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003, s.34.

[186] CONNEL, R. W., **Toplumsal Cinsiyet ve İktidar,** Çev. Cem Soydemir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998, s.327.

suçluların cinselliği ve karşı cinsi sevmeyenlerin hazzıdır. "Ne olduklarına dair" itiraflarda bulunmak için ortaya çıkması beklenen artık bu insanlardır.[187]

Modern toplumun cinselliği yönetmek için oluşturduğu iki büyük kurallar sistemi olan evlilik hukuku ve arzuların düzeni karşısında bu kuralların oluşturduğu dünyaya ait olmayan eğilimlerden oluşan bir topluluğun sınırları hızlı ve karmaşık bir şekilde genişler. Foucault bu topluluğun modern toplumdaki "kaderini" şu sözlerle tarif eder:

> "Fazla uyanık çocuklar, erken gelişmiş kızlar, tuhaf lise öğrencileri, kuşkulu hizmetçi ve eğitmenler, zalim ya da manyak kocalar, garip koleksiyoncular, beklenmedik dürtüleri olan gezginler, disiplin kurallarında, ıslahevlerinde, cezaevlerinde, mahkeme salonlarında ve tımarhanelerde kol gezerler; iğrençliklerini doktorlara, hastalıklarını yargıçlara taşır dururlar. İşte bu, suçluların yakını ve delilerin akrabası olan ve üyeleri saymakla bitmeyen sapkınlar ailesidir. Bunlar, yüzyıl boyunca sırasıyla, "ahlaksal delilik"in, "doğuştan nevroz"un, "cinsel duygulardaki aşırılığın", "bozulmuşluk" ya da "psişik dengesizliğin" izini taşımışlardır."[188]

XIX. başına kadar psikiyatriyle ilgiliymiş gibi ele alınmayan mastürbasyon, eşcinsellik, nemfomani gibi cinsel pratikler bu dönemden itibaren "delilikle özdeşleştirilmiş ve Avrupa burjuva ailesine uyum sağlama yeteneği olmayan bir varlığın gösterdiği hastalıklar olarak kabul edilmiştir."[189] Bu "kenar" cinselliklerin ortaya çıkması aynı zamanda çiftin bedensel hazlarına tıbbın el koymasını da ifade etmektedir. Tıp, bedensel hazlar konusunda organik ve psikolojik parametreleri olan bir patoloji icat etmekte, farklı cinsel haz biçimlerini sınıflandırmakta, bu hazları çeşitli "bozukluklara" bağlamakta ve hazların nasıl yönetileceği konusunda içeriği gün geçtikçe çeşitlenen bir kılavuz oluşturmaktadır.

[187] FOUCAULT, Michel, **Cinselliğin Tarihi,** Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003, s.36

[188] A.g.k., s.37.

[189] FOUCAULT, Michel, "Delilik ve Toplum", **Büyük Kapatılma,** Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s.80

Foucault'ya göre burada söz konusu olan bir zihniyetin ikiyüzlülüğü değil toplumun beden ve cinsellik üzerine uyguladığı iktidar türüdür. Bu iktidar türü cinselliğin sınırlarını belirlemek yerine "tuhaf" cinselliklerin çoğaltılması yöntemine başvurur ve bu cinsellikleri gözetler. "Cinselliği dışlamaz; onu, kişileri tikelleştirme kipi olarak bedenlere dahil eder. Cinsel uyumsuzluğu üretir ve sabitler."[190] Cinsel "sapkınlığın tüm biçimlerini belirli bir düzeneğe yerleştirir. Dağınık cinsellikler sabitlenmesi sapkınlıkların yerleştirilmesi ile iktidar bedeni karış karış ölçerek davranışlara dahil olur. Bedensel haz bir doğru-yanlış oyununa dahil edilir ve cinsellik konusunda güçlü bir hakikat rejimi oluşur. Bu durum, normun nüfuz etme dinamiğidir. Adım adım inşa edilen *cinsellik bilimi,* bedensel hazların tüm dalgalanmalarına bir patoloji iliştirir. Norm-dışı cinsellikleri *insan türünün ölümü* için tehlikeli ilan eder.[191] Bu anlamda rapor eden, saptayan, istatistiksel veri oluşturan ve tedavi eden bir kurum olarak hastaneler, sadece cinsellik hakikatini uygulamakla ve kamu sağlığını yönetmekle değil insan türünü güvence altına almakla yükümlüdürler.

Foucault'ya göre, tarihsel olarak, cinselliğin hakikatini üretmek için iki büyük yöntem vardır. Bunlardan biri ars erotica (erotik sanat) yaratan toplumlardır (Çin, Japonya, Roma; Arap-Müslüman toplumları). Bu toplumlarda söz konusu olan erotik sanat, hazzın içerisinden çıkarılır ve haz belirli bir yasaya ve sınırlandırmaya bağlı olarak değil bedensel ve ruhsal yararlılık ölçütüne göre tahayyül edilir. Buna karşın Batı modernliği "scientia sexualis (cinsel bilim) uygulayan tek uygarlıktır." Bu anlamda Batı toplumu cinselliğe dair erotik sanat geliştirmemiş fakat cinselliği bilim-iktidar biçimine göre düzenleyen yöntemler geliştirmiştir.[192]

Bu yöntemlerden en etkilisi Hıristiyan deneyiminden psikanalize uzanan süreçte bir teknik olarak sürekli dönüşerek varlığını koruyan itiraf mekanizmasıdır. Bu anlamda itiraf modern beden politikaları açısından tıp, hukuk

[190] FOUCAULT, Michel, **Cinselliğin Tarihi,** Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003, s.42-43.

[191] A.g.k., s.46

[192] A.g.k., s.49.

ve bunların dışındaki toplumsal denetimlerin kesiştiği noktada yer alır. İtiraf, kimlik-beden-iktidar denklemini bireyin davranışları ölçüsünde işler hale getirir. Foucault'ya göre "itiraf' sözcüğünün işaret ettiği ritüel durumdan hukuksal işleve doğru gelişmesi anlamlıdır. Modernlikle birlikte toplumsal bir güvence olarak "itiraf"tan, birisinin kendi eylem ve düşüncelerini resmen kabul etmesi olan "itirafa geçilmiştir. İtiraf kanalıyla birey, kendini belirli hakikat rejimi içerisinde tanımlayarak ifade etmeye yönlendirilir. Bu anlamda "hakikatin itirafı, iktidar tarafından bireyleştirme yöntemlerinin merkezine yerleştirilmiştir.[193] Foucault, itirafın etkilerini adalete, tıbba, eğitim bilimine, aile ilişkilerine, aşk ilişkilerine ve en gündelik düzene yaydığını aktarır. İtiraf, cinsellik üzerine doğru söylem üretiminin genel kalıbını oluşturmuştur. İtirafın kapsamı ve itiraf yapılan kişi ya da kurum sayısı çoğalır: Suçlar, günahlar, düşünceler, arzular, yaşanan çocukluk ve hastalıklar kamu önünde ya da özel alanda aile bireylerine, eğitmenlere, doktorlara ve sevgililere itiraf edilir. Başkalarına söylenmesi olanaksız şeylerse kendi kendine itiraf edilerek kitaplara dönüştürülür.

İtirafın geçirdiği en önemli dönüşüm onun bir potansiyeller yuvası olarak algılanmasından yatmaktadır. Artık söz konusu olan, yalnızca yapılmış olanın - cinsel edim- ve nasıl yapıldığının söylenmesi değil, edime eşlik eden düşüncelerin, saplantıların ve edimin içinde yer alan imgelerin, arzuların ve hazzın niteliğinin yapılanın içinde ve çevresinde yeniden konumlandırılmasıdır. İtiraf sayesinde cinsel potansiyeller bir olasılıklar haritasına yerleştirilmiştir. Bu sayede bilimsel usullere oturtulan, bedensel hazlar ve cinsel suçlardan oluşan büyük bir arşiv ve tertibat oluşmuştur. Foucault'nun belirttiği üzere, "cinsiyetin ve hazların hakikati olarak "cinsellik" gibi bir şey ancak bu tertibat çerçevesinde ortaya çıkabilmiştir.[194] Burada söz konusu olan sürekli olarak olumsuz bir dışlama ya da ret mekanizması biçiminde işleyen bir tertibatın varlığı değildir. Söz konusu olan incelikli bir söylemler, bilgiler, hazlar ve iktidarlar şebekesidir. Cinselliği bedenlerden söküp alarak pasifleştiren değil bedenin düzeyine yayan onu konuşturan, hakikatin içine yerleştiren ve hakikati söylemeye zorlayan iktidar

[1] A.g.k., s.49.

' A.g.k., s.56-57

hareketi söz konusudur. Foucault'ya göre "iktidar bir kurum, bir yapı değildir; bazılarının baştan sahip olduğu belirli bir güç değil, belli bir toplumda karmaşık bir stratejik duruma verilen addır."[195] İktidar, uygulandıkları alana içkin olan ve kendi örgütlenmelerini kuran güç ilişkileri çokluğudur. Mücadeleler ve karşı karşıya gelmeler yoluyla bu ilişkiler sürekli olarak dönüşür:

> "İktidar her yerde hazır ve nazırdır: Ama bu, her şeyi yenilmez birliğinin çatısı altında kümeleştirme ayrıcalığına sahip olmasından değil, her an, her noktada, daha doğrusu bir noktayla bir başka nokta arasındaki her bağıntıda ürüyor olmasından kaynaklanır. İktidar her yerdedir; her şeyi kapsadığından değil, her yerden geldiğinden dolayı her yerdedir."[196]

Modern topluma nüfuz eden ve bu topluma özgü olan beden politikalarını üreten iktidar bağıntılarında cinsellik en büyük araçsallığa sahip olan öğelerden biridir. Cinsellik olabildiğince fazla manevrada kullanılabilir ve çeşitli stratejiler için dayanak noktası oluşturabilir. Bu dayanak noktası, bedensel gücün, sağlığın, yaşamın bir projeye dönüşmesi ve kapitalist hegemonyanın yerleşme dinamiğini oluşturan bedenin değer kazanması sürecinde önemli bir rol oynamıştır. Foucault'nun belirttiği gibi, "burjuvazinin egemenliği bir ölçüde buna bağlıydı; ve bu yalnızca bir iktisat ya da ideoloji sorunu değil, aynı zamanda da "fiziksel" bir sorundu."[197]

Burada sorun, sömürülecek sınıfların cinsel etkinliğinin bastırılmasından çok, "egemen olan" sınıfların bedeni, gücü, uzun ömürlü olması, çocukları ve soylarıydı. Cinsel suçların, hazların, söylemlerin, hakikatlerin ve iktidar tekniklerinin yeni dağılımı olarak cinsellik düzeneğinin ilk kertesi bu bağlamda kuruldu. Bedensel emeğin üretkenliğine yaslanan bir sistemin, bedensel güçleri ve nihayetinde *yaşamı çoğaltması* için siyasal stratejiler geliştirmesi anlamlıdır. Foucault, bu bağlamı burjuvazinin yönetim siyasasına yerleştirir:

[195] A.g.k., s.72.

[196] A.g.k., s.72.

[197] A.g.k., s.94.

> "Burjuvazinin ilk işi bir beden ve bir cinsellik tertibatı düzenlemek yoluyla bu bedenin yüzyıl boyunca çoğalmasını sağlamak oldu. Ve bu süreç, burjuvazinin farklılığını ve hegemonyasını kanıtladığı harekete bağlıydı."[198]

Baudrillard'a göre bedenin cinsellik odaklı olarak keşfi, modern toplumda bedeni "en güzel tüketim nesnesi" haline getirmiştir. Bedeni kuşatan sağlık, perhiz, tedavi kültü, gençlik, zariflik ve bedeni kuşatan arzu söylemi, bedenin tüketim nesnesine dönüştürüldüğünün en büyük kanıtıdır.[199] Baudrillard bu süreci, bedenin "kullanım değerlerinin" (enerji, hareket, cinsellik) tek bir işlevsel "değişim değerine" indirgenmesi olarak yorumlar.[200] Foucault'ya göre ise tüm bu tertibatlar, bedene yönelik söylemi çoğaltmak, yenilemek, eklemek, icat etmek, bedenlere giderek daha ince ayrıntıları kuşatacak biçimde sokulmak, toplumsal bedeni üretmek, nüfusları gitgide daha bütünsel biçimde denetlemek ve yönetmek üzerine hareket eden biyo-politik manevralarla temelden ilişkilidir. Modern toplumu biçimlendiren beden politikaları işte bu biyo-politik mantığa oturmaktadır.

[198] A.g.k., s. 95.

[199] BAUDRILLARD, Jean, **Tüketim Toplumu,** Çev. Ferda Keskin- Hazal Deliceçaylı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2010, s.163.

[200] A.g.k., s.169

2.5. BİYO-POLİTİKA VE TOPLUMSAL BEDENİN DENETİMİ

> "Normalleştirici toplum, yaşamı merkez alan bir iktidar teknolojisinin tarihsel sonucudur."[201]

Aydınlanma'nın en önemli sonuçlarından biri de insanı daha iyi yakalama ve daha iyi sayma kaygısıyla istatistik veriyi icat etmiş olmasıdır.[202] Yaşamın sayılabilir bir nesne olarak keşfi, iktidar teknolojilerindeki dönüşümü açıklayan önemli bir noktadır. Bu bağlamda modern iktidar teknolojilerindeki dönüşümü ve beden politikalarının oturduğu siyasal, hukuksal ve tıbbi düzenekleri araştıran Foucault, son çalışmalarında (özellikle *Bilme îstenci* ve 1975-76 tarihlerinde College de France'ta verdiği derslerde) toplumsal bedenin bütünü olan nüfusu, yaşam ve ölümü siyasal yönetimselliğin içine alan egemenlik mantığındaki dönüşümden söz eder. Özellikle XVIII. ve XIX. yüzyıldan bugüne değin gelişen bu egemenlik tekniği, asıl sorunu nüfus olan "yönetimsel iktidar modeli"dir ve bu iktidar mekanizması biyo-politik bir toplumun oluşumunu ifade eder.

Bu döneme kadar egemen iktidarın ayırıcı özellikleri, öldürme ya da yaşamasına izin verme hakkıyla tanımlanan, simgesi kılıç olan ve hükümdarın, "yaşatma hakkını ancak öldürme hakkını devreye sokarak ya da sokmayarak" kullandığı iktidar uygulamasından oluşmaktaydı.[203] Ancak Foucault, Batı toplumunda klasik çağdan bu yana bu iktidar mekanizmalarında gerçekten derin bir dönüşüm yaşandığını belirtir. Boyun eğdirme, silme ve yok etme gibi araçları kullanan egemenlik, toplumsal bedeni güçlendirme, denetleme, gözetleme, çoğaltma ve düzenlemeye yönelik bir iktidara dönüşür: "Ölüm hakkı; o andan

[201] FOUCAULT, Michel, **Cinselliğin Tarihi,** Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003, s.106.

[202] CHAUNU, Pierre, **Avrupa Uygarlığı,** Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Dokuz Eylül Yayınları, İstanbul, 2000, s.135.

[203] FOUCAULT, Michel, **Cinselliğin Tarihi,** Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003, s.100.

itibaren, yaşamı yöneten bir iktidarın gerektirdiklerine doğru kaymaya, ya da en azından bunlara dayanmaya ve bunların taleplerine uymaya yönelecektir."[204]

Bu noktada, XIX. yüzyıldan bu yana yapılan ve kitlesel ölümlerin yaşandığı katliamlar ve soykırımlar, yaşamı çoğaltmaya yönelen bu egemenlik anlayışıyla çelişik gibi görünebilir. Ancak Foucault'ya göre bu öldürme hakkı, artık kendini, yaşam üzerinde olumlu biçimde etki gösteren, yaşamı yönetmeyi, yükseltmeyi, çoğaltmayı ve bu yaşam üzerinde bütüncül düzenlemeler yapmayı iş edinen bir iktidarın tamamlayıcısı olarak sunar. Foucault, günümüzdeki nükleer durumu örnek verir: "Bir halkı toptan ölüme mahkum etme gücü, bir başka halkın varlığını sürdürmesini sağlama gücünün öbür yüzüdür."[205]

Disipliner teknikler bireysel bedenleri yönetmeye, düzenlemeye ve denetim almaya çalışır. Biyo-politik uygulamalar ise doğrudan halkın biyolojik varlığıyla ilgilenir. Bu andan itibaren, "bireyselleştirme yöntemiyle beden üzerinde iktidar kurulmasının ardından, bireyselleştirici olmayan ama beden-insan yönünde değil, tür-insan yönünde gerçekleşen, bir anlamda yığınlaştırıcı olan ikinci bir iktidar kuruluşu var: Biyo-iktidar."[206]

Hem disipliner iktidar hem de biyo-politika, bedenle ilgilenmektedir. Bedenin terbiyesi, yeteneklerinin artırılması, güçlerinin ortaya çıkarılması, yararlığıyla itaatkarlığının birlikte gelişmesi, etkili ve ekonomik denetim sistemleriyle bütünleşmesi gibi disiplinsel uygulamaları şekillendiren iktidar yöntemlerinin oluşumunu Foucault, insan *bedeninin anatomo-politikası* olarak tanımlar. Ancak biyo-iktidar bütünün güvenliğiyle ilgilenir. Bu iktidar, biyolojik süreçlerin dayanağını oluşturan bedeni merkez almıştır: Bollaşma, doğum ve ölüm oranları, kamu sağlığı, konut, göç sorunları, sağlık düzeyi, yaşam süresi ve bunları etkileyebilecek tüm koşullar önem kazanmıştır. Bunların sorumluluğunun yüklenilmesi bir dizi müdahale ve düzenleyici denetim yoluyla gerçekleşir: İşte

[204] A.g.k., s.100-101.

[205] A.g.k., s.101.

[206] FOUCAULT, Michel, **Toplumu Savunmak Gerekir,** Çev. Şehsuvar Aktaş, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2004, s.248

bu da *nüfusun biyo-politikasıdır*. Foucault'ya göre *bedeninin anatomo-politikası* ve *nüfusun biyo-politikası* yaşam üzerindeki iktidarın örgütlendiği iki kutbu oluşturur. Klasik çağdan bu yana yaşamı yavaş yavaş kuşatmak, modern iktidarın bir özelliğidir.[207]

Foucault, biyo-iktidarı, liberalizmle eşzamanlı bir iktidar eklemleşmesinin içinde konumlandırır. Çünkü "liberalizmi, yönetme uygulamasının akılsallaştırılmasının ilkesi ve yöntemi olarak ele almak"[208] gerekmektedir. Bu anlamda biyo-iktidarın oluşmasını kapitalizmin gelişmesinin vazgeçilmez bir öğesi olarak ele almak gerekir. Zira kapitalizm, bedenlerin denetimli bir biçimde üretim aygıtına sokulması ve nüfus olaylarının ekonomik süreçlere göre ayarlanmasıyla işlerlik kazanır. Adorno'ya göre ücretli emek hem modern çağın kitlelerini hem de işçinin kendisini yaratır.[209] Henry Feingold bu düşünsel bağlamı daha da radikal bir noktaya taşıyarak modern üretim düzeneğiyle Auschwitz arasında doğrudan bir bağlantı kurar:

> "(Auschwitz) Modern fabrika sisteminin sıradan bir uzantısıydı. Mal üretmek yerine hammadde insanlardı ve son ürün ise ölümdü; yöneticinin üretim çizelgesinde, günde şu kadar birim diye özenle belirtilmişti."[210]

Siyasal bir bahis konusu olarak cinselliğin kazandığı önem bu temelde anlaşılabilir. Çünkü cinsellik, yaşamın bütün siyasal teknolojisinin geliştiği iki eksenin birleşme noktasında yer alır. Bir yandan beden disiplinlerine bağlıdır, yani talim terbiye, güçlerin çoğaltılması ve paylaştırılması, enerjinin düzenlenmesi ya da tasarruf gibi yöntemlere. Öte yandan, doğurduğu tüm bu sonuçlarla nüfus düzenlemesine bağlıdır. Cinsellik aynı anda her iki düzlemde de

[207] FOUCAULT, Michel, **Cinselliğin Tarihi,** Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003, s.102-103.

[208] FOUCAULT, Michel, **Ders Özetleri,** Çev. Selahattin Hilav, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1993, s. 110.

[209] ADORNO,Theodor W., **Minima Moralia,** Çev. Orhan Koçak-Ahmet Doğukan, Metis Yayınları, İstanbul, 1997, s.237.

[210] Henry Feingold'dan aktaran Zygmunt Bauman, **Modernite ve Holocaust,** Çev.Süha Sertabiboğlu, Sarmal Yayınları, İstanbul, 1997, s.25.

yer alır; inceltilmiş denetimlere, titizlikle gerçekleştirilmiş mekan planlarına, tıbbi tekniklere ve psikolojik muayenelere, özetle, beden üzerinde yaratılan gerçek bir mikro-iktidara yol açar. Ama aynı zamanda bütüncül kaygılardan hareketle oluşan kitlesel önlemlere, istatistik varsayımlara, toplumsal bedenin tümünü ya da bütün içindeki grupları ilgilendiren müdahalelere de olanak verir. Cinsellik aynı anda hem bedenin yaşamına, hem de insan türünün yaşamına giriş yolu oluşturur. Foucault, cinselliğin bu rolünü şu sözlerle tanımlar:

> "Cinsellik anatomu-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." [11]

XVIII. yüzyılda şekillenen anatomo-politika ve biyo-politikanın temel parçalarıını, iktidar kurumları olarak büyük devlet aygıtlarının gelişmesi, üretim ilişkilerinin sürekliliğini sağlanması ve toplumsal bünyenin her düzeyinde mevcut olan ve çok farklı kurumlar tarafından (aile, ordu, okul, polis, bireysel tıp ya da yerel yönetimler) kullanılan iktidar teknikleri oluşturmaktadır. Foucault'ya göre insan birikiminin sermaye birikimine uygun kılınması, büyük ölçüde biyo-iktidarın çeşitli biçimleri ve yöntemleriyle işlemesi sayesinde mümkün oldu. Canlı bedene yatırım yapılması, onun değerlendirilmesi ve güçlerinin dağıtım amaçlı olarak işletilmesi o andan sonra zorunlu duruma geldi.

Foucault, biyo-politika oluşumuyla birlikte batılı insanın, yavaş yavaş canlı bir dünyada canlı bir tür olmanın, bir bedene, yaşama olasılıklarına, kişisel ve kamusal sağlığa, dönüştürülebilecek biyolojik güçlere ve bu güçlerin en uygun biçimde dağıtılabileceği bir düzleme sahip olmanın ne anlama geldiğini öğrendiğine işaret eder. Biyolojik olanın siyasal olanda yansıma bulduğu bu durumu Foucault, "Biyolojik olanın devletleştirilmesi"[212] olarak tarif eder. Yaşam

[211] FOUCAULT, Michel, "İktidarın Halkaları", **Özne ve İktidar,** Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s.153.

[212] FOUCAULT, Michel, **Toplumu Savunmak Gerekir,** Çev. Şehsuvar Aktaş, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2004, s.245

sorumluluğunu yüklenme görevini üstlenmiş bu iktidar, sürekli olarak düzene sokucu ve düzeltici mekanizmalara gereksinecektir. Artık söz konusu olan egemenlik alanında ölümü öne sürmek değil, değer ve yararlılık alanında yaşam dağıtmaktır. Böylesi bir iktidar, nitelemek, ölçmek, değerlendirmek, hiyerarşiye sokmak ve normlar çerçevesinde dağıtımlar yapma durumundadır.[213]

Foucault, biyo-politika veya anatomo-politikanın ortaya çıkışının, hukuk toplumu olmanın sonuna gelindiğini gösterdiğine dikkat çeker. Buna göre, XII. yüzyıldan XVIII. yüzyıla doğru giden Avrupa toplumları esas olarak hukuk sorununun temel sorun olduğu hukuksal toplumlardı: Hukuk için mücadele ediliyordu, hukuk adına devrimler yapılıyordu. XIX. yüzyıldan itibaren artık temel ilkesi yasa değil de norm olan ve mahkemeleri, yasa ve hukuk aygıtını değil; tıbbı, toplumsal denetimleri, psikiyatriyi ve psikolojiyi araç olarak kullanan çok başka bir iktidar mekanizması yerleşmiştir. Dolayısıyla yasa dünyasından farklı olan disipline edici ve düzenleyici bir dünyada hukuksal olmayan aracılar vasıtasıyla fiili olarak kurulmakta olan şey başka tipteki bir iktidardır.[214] Normalleştirici toplum, yaşamı merkez alan bu iktidar teknolojisinin tarihsel sonucudur.

Foucault'ya göre norm, düzenli kılınmak istenen bir nüfus kadar, disipline sokulmaya çalışılan bir bedene de uygulanabilir olandır:

> "Normalleştirme toplumu dolayısıyla, bu koşullarda, disiplinci kurumlarının bütün alanı tavaf ettiği ve sonuçta kapladığı, bir tür genelleştirilmiş disiplinci toplum değildir. Normalleştirme toplumu, dik bir eklemlenmeye göre, disiplinin normuyla düzenlemenin normunun kesiştiği bir toplumdur."[215]

Norm ve beden arasındaki ilişki Roland Barthes'ın iktidar ve yazma eylemi arasında kurduğu ilişki gibidir. Normalleştirici pratikler bedeni "sapkın olmayan,

[213] FOUCAULT, Michel, **Cinselliğin Tarihi,** Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003, s.106.

[214] FOUCAULT, Michel, "İktidarın Halkaları", **Özne ve İktidar,** Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s.158

[215] FOUCAULT, Michel, **Toplumu Savunmak Gerekir,** Çev. Şehsuvar Aktaş, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2004, s.258

sürüye uyan bir ürüne dönüştürmek"[216] üzere ele geçirir. "Sürüye uydurma" meselesi Adorno'da da önemli bir yer tutar. Adorno'nun kitle kültürü üzerine yazdığı metinlerde, Foucault'nun sözünü ettiği biyo-politik yönetimselliğin yol açtığı norm toplumunun kültürel araçlarla da sağlandığını okuruz. Foucault'nun norm toplumu üzerine düşünceleri ile Adorno'nun kitle kültürü üzerine yazdıkları arasında (Aydınlanma ve modernlik eleştirisi ortak zemininin etkisinden dolayı) tamamlayıcı bağlantılar vardır. Adorno'ya göre, "kültürden söz eden, bilerek ya da bilmeyerek yönetimden de söz ediyor demektir"[217] ve "günümüzde kültür her şeye benzerlik bulaştırır."[218] Modern toplumlarda kültürün artık totaliter sermaye, iktidarın ve bürokratik aygıtın planlamacı müdahalelerin elinde şekillendiğini belirten Adorno'ya göre merkezi denetim, kültürel alanı sürekli olarak rasyonel yönetim ağında tutarak homojenleştir. Bu totaliter mantığı ve onun sonucu olan kültürel benzeşmeyi Aydınlanmacı aklın otoriter eğilimlerine ve kapitalist sermayenin üretim sürecine bağlayan Adorno'ya göre modern toplumda bireyler bu dinamikler tarafından inşa edilir:

> "Yönetim (ise), üretken olduğu kabul edilen insana yalnızca dışarıdan dayatılmaz. Kendini onun içinde çoğaltır. Zaman içindeki bir durumun, kendisini onaylayan özneleri yarattığı, harfi harfine kabul edilmelidir."[219]

Adorno'ya göre faşist yönetimlerde bu norm, bireyi genel toplumsal eğilimlere bağlayan psiko-tekniklerle yaygınlaştırılmıştır. Faşist normalleşmenin psikanalizini yapan Adorno'ya göre faşizmin libido-nitelikli yapısı otoriterdir ve bu yapının telkinci teknikleri "kişilerde, kendilerini salt kitlenin mensubu haline getiren"[220] süreçlere yol açarlar.

[216] BARTHES, Roland, **Yazı ve Yorum,** Çev. Tahsin Yücel, Metis Yayınlan, İstanbul, 1999, s.187.

[217] ADORNO,Theodor W., "Kültür ve Yönetim", **Kültür Endüstrisi,** Çev. Mustafa Tüzel, İletişim Yayınlan, İstanbul, 2007, s. 121

[218] ADORNO, Theodor W. - HORKHEİMER, Max, **Aydınlanmanın Diyalektiği,** Çev. Nihat Ülner- Elif Öztarhan Karadoğan, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2010, s.162

[219] ADORNO,Theodor W., "Kültür ve Yönetim", **Kültür Endüstrisi,** Çev. Mustafa Tüzel, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007, s. 138

Foucault, faşizmi biyo-iktidarın bir uzantısı olarak okur. Soykırım, insanlara öncelikle nüfus olarak göz kulak olmayı öngören biyo-politik devletin ürünüdür. Nüfus, devletin kendi çıkarı için göz kulak olduğu şeyden öte olmadığından, devlet, gerek duyduğunda nüfusu katledebilir. Böylece biyo-siyasetin tersi

thanato-siyaset'tir (ölüm siyaseti). Foucault, ırkçılığı devletin mekanizmalarına sokan durumun işte bu biyo-iktidarın belirimi olduğunu söyler. Foucault'ya göre ırkçılık, "iktidarın sorumluluğunu yüklendiği o yaşam alanı içerisinde bir kopukluk yaratmanın yoludur: yaşaması gerekenle ölmesi gereken arasındaki kesinti".[222] Bu, egemen iktidarın biyolojik olanı parçalara ayırarak gözetmesinin thanato-politik aracıdır. "Aşağı türler yok olma eğiliminde oldukça, anormal insanlar ortadan kaldırıldıkça ben -birey olarak değil tür olarak- daha çok yaşarım, daha güçlü olurum, daha sağlıklı olurum, daha çok çoğalabilirim" mantığını üreten ırkçılık, ötekinin ölümünü, yaşamı genel olarak daha sağlıklı kılacak bir söylemsel zeminle ilişkilendirir. Bu bağlamda siyasal ırkçılığa paralel olarak insana bir *tür* olarak özen göstermeyi hedefleyen öjenik söylem gelişir. Bauman, ırkçılık ve öjeniyi besleyen ortak zemini şu sözlerle tarif eder:

> "Hastalık ve patoloji söylemiyle sıkı sıkıya iç içe geçmiş olan ırksal söylem sonucu, ayırma ve soyutlama yöntemleri uygulamaya yönelik ilgi alanının odağına çekildi. Irkları ayrı tutmak (başka bir deyişle, alt sınıf, ölüm taşıyan, üst sınıf, sağlıklı ırklardan ayrı tutmak) zorunlu bir hal aldı: Kelimenin tam anlamıyla bir ölüm kalım sorununa dönüştü; aslında zorunlu temizlik buyruğu haline geldi."[223]

Irkçılık, bir normlaştırma toplumunda ölüme mahkum etmenin kabul edilebilir koşulu ve biyo-politik teknolojilere yaslanan devletin öldürücü işlevi yerine

[220] ADORNO,Theodor W., **Toplum Üzerine Yazılar,** Çev. Yılmaz Önel, Belge Yayınları, İstanbul, 2006, s.33.

[221] FOUCAULT, "Bireylerin Siyasi Teknolojisi", **Özne ve İktidar,** Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s.120-121.

[222] FOUCAULT, Michel, **Toplumu Savunmak Gerekir,** Çev. Şehsuvar Aktaş, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2004, s.260.

[223] BAUMAN, Zygmunt, **Ölümlülük,** *Ölümsüzlük* **ve Diğer Hayat Stratejileri,** Çev. Nurgül Demirdöven, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000, s.204.

getirilebildiği araçtır. Zygmunt Bauman'ın modern uygarlık ve Holocaust arasında kurduğu ilişki Foucault'nın biyo-politik modernlik ile ırkçılık arasında kurduğu ilişkinin çerçevesine oturur. Bauman'a göre soykırım, "rasyonelleşmiş toplum vizyonunun, modern devletin korkunç yüzleriyle birleştiğinde ortaya çıkan"[224] bir durumdur ve bu bağlamda Holocaust, modern uygarlığın bir görünümü ve onun "tarihsel eğilimi" olarak düşünülebilir.

Bauman'a göre Nazi iktidarı modern devlet aygıtının yönetim mantığıyla son derece uyumludur ve bu aygıta hakim olan rasyonalite kaçınılmaz olarak toplama kamplarıyla sonuçlanan bir şiddet sarmalına yol açmıştır. Modern devletin olmazsa olmaz koşulu olan modern bürokrasinin toplumu adeta "yoğrulacak" bir nesne gibi görmesi siyasal rasyonaliteyi otoriter bir biyo-iktidara dönüştürmüştür. Bu anlamda Bauman, Holocaust'u öncelikle siyasal rasyonaliteye ve buna bağlı olarak modern bürokratik kültüre yerleştiren düşüncesini şu sözlerle özetler:

> "Ben, toplumu yönetebilecek bir nesne, çözülebilecek pek çok "sorun"un bir koleksiyonu, "kontrol altında tutulacak", "hükmedilecek" ve "ıslah edilecek" ya da "yeniden üretilecek" bir "doğal yapı", toplumsal mühendisliğin meşru bir hedefi ve genelde kuvvet zoruyla düzenlenecek ve planlanan biçimde tutulacak bir bahçe gibi görmemizi teşvik eden bürokratik kültürün, Holocaust fikrininin doğabileceği ve sonuca ulaşabileceği asıl atmosfer olduğunu düşünüyorum."[225]

Biyo-politika tartışmalarına yeni bir ivme kazandıran Giorgio Agamben'de modern biyo-politik toplumla toplama kampı arasında bir ilişki kurar. Ancak Agamben'in düşüncesi Foucault ve Bauman'dan önemli noktalarda ayrılır. Agamben'e göre biyo-politika Foucault'nın söylediği gibi modernliğe özgür bir durum değildir ve kökleri Antik topluma dek uzanır. "Egemen iktidarın ortaya koyduğu ilk etkinlik, biyosiyasal bir beden yaratmaktır"[226] diyen Agamben,

[224] BAUMAN, Zygmunt, **Modernlik ve Müphemlik,** Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003, s.53.

[225] BAUMAN, Zygmunt, **Modernite ve Holocaust,** Çev. Süha Sertabiboğlu, Sarmal Yayınları, İstanbul, 1997, s. 37.

[226] AGAMBEN, Giorgio, **Kutsal İnsan,** Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı yay, İstanbul, 2001, s.15.

modern devletin özelliğini, biyolojik hayatla iktidar arasındaki bu köklü ilişkiyi gün ışığına çıkarma olarak yorumlar.

Agamben'e göre modernliğin yönetim paradigması "istisna hali'dir ve bu paradigmanın cisimleştiği yerler hapishaneler, hastaneler ve tımarhaneler değil *kamp'tır.* Biyo-politik egemenliğe hakim yönetim paradigması olarak istisna hali, egemenin "istisna haline karar veren kişi"[227] olduğu düşüncesine yaslanır. Modern toplumu yöneten egemen iktidarın istisna halinde yarattığı durum, hukuk ile hukuk-dışı arasındaki *belirlenemezlik eşiğinin* oluşturulmasıdır. Egemen iktidar, çıplak hayatı bu belirsizlik eşiğinde tutarak işler. İstisna hali, görünüşte kuralın askıya alındığı bir olağanüstü durum olsa da kuralla olan ilişkisini devam ettirir ve kuralın istisna üzerindeki bu geçerliliği ile istisnanın kendisi bir kurala dönüşür. Agamben'e göre istisna ile kural arasındaki ayrımın yaşadığı bu radikal kriz ile siyasal alanda istisnanın her an her yerde uygulanabildiği bir durum doğar ve bu sayede yaşamın her alanı *kamp* gibi yönetilebilir. Zira "olağanüstü halin, kural ile kusursuz bir şekilde örtüştüğü ve uç-durumun bizatihi gündelik hayatın ideal durumu haline geldiği yerdir Auschwitz."[228] Toplumsal yaşam üzerinde toplama kampının yönetim zihniyetiyle egemenliğini sağlayan modern devletin şiddetinden hiçbir birey kurtulamaz.

Hardt ve Negri ise biyo-politikayı emperyalist küreselleşmenin üretim potansiyeli içinde konumlandırırlar. "İmparatorluk", kolektif biyo-politik beden figürünü üretim ontolojisine geri getiren bir bedenler çokluğu üzerinden iktidarını kurar:

> "Emperyal düzen yalnızca biriktirme ve küresel yayılma güçleri temelinden değil, aynı zamanda kendisini daha köklü bir biçimde geliştirme, yeniden doğma ve kendisini dünya toplumunun biyo-politik örgüsünün her yanına yayma kapasitesi temelinde de oluşmuştur. Emperyal iktidarın mutlaklığı, ontolojik üretim ve yeniden üretim makinesine tamamen

[227] AGAMBEN, Giorgio, **İstisna Hali,** Çev. Kemal Atakay, Otonom Yayınlan, İstanbul, 2006, s.9.

[228] AGAMBEN, Giorgio, **Tanık ve Arşiv: Auschwitz'den Artakalanlar,** Çev. Ali İhsan Başgül, Bağımsız Kitaplar, Ankara, 2004, s.49

içkinliğini (ve dolayısıyla biyo-politik bağlamı) tamamlayıcı bir koşuldur."[229]

[229] HARDT, Michael -NEGRI, Antonio, **İmparatorluk,** Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000, s.66

3. BAKHTİN VE BEDENİN KARNAVALLAŞMASI

Geleneksel Avrupa halk kültüründe en önemli kültürel etkinlik karnaval günlerini ifade etmekteydi. Karnaval günleri, halkın çalışmayı bırakıp, yiyip içtiği ve sahip oldukları her şeyi harcadıkları özel günlerdi. Karnaval günlerinde halk meydanlarda toplanıyor, yasakları askıya alıyor ve iktidar kurumlarıyla özdeşleşen her şeyi alaya alıyordu. Karnaval sadece bir tüketme alanı değil bedensel eylemin önündeki egemen kuralları ihlal eden bir özgürlük atmosferini yansıtıyordu. Otoritenin ciddiyetine karşı kahkaha, bedeni adab-ı muaşeret kuralları içinde zapt altına alan etik normlara karşı ihlal edici pratikler, iktidar sembollerinin tersyüz edilmesi ve perhiz günlerinin kısıtlamalarına karşı aşırı tüketim, karnaval günlerinin başlıca yönleriydi. Bu bölümde tartışacağımız Bakhtin'in beden düşüncesi karnavaleskin bu altüst edici beden deneyimi üzerine kuruludur.

3.1. GÜLMENİN YIKICILIĞI

"Tıpkı antik "yergi" tiyatrosu gibi,
ortaçağ gülme kültürü de,
bedensel yaşamın tiyatrosuydu
(çiftleşme,doğum,büyüme,yeme içme, dışkılama)."[230]

"Gülme", Mikhail Bakhtin'in kuramının temel öğelerinden biridir. Bakhtin eserlerinde "gülme" kavramının hem Antik Yunan'dan modern döneme uzanan bir arkeolojisini sunar, hem de bizatihi karnaval meydanlarındaki halkın canlı kahkahasının kültürel ve politik imgelerini eserlerinin bütününe yayar. Bakhtin için gülme edebi, felsefi ve toplumsal bir sorunsaldır.

[242] A.g.k., s. 11[7]

[243] BAKHTIN, Mikhail, **Rabelais ve Dünyası,** Çev. Çiçek Öztek, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s.118.

Bakhtin'e göre gülme öncelikle bir yaşam biçimidir ve bu anlamda "karnaval, halkın, gülmeye dayanarak örgütlenen ikinci hayatıdır."[231] Karnavalın en önemli özelliği, gülünç olana verilen tepkilerin özgürlüğüne ortam sağlayan bir şenlik hayatı olmasından gelir. Karnaval gülüşü hem bireysel bir edim hem de halkın kolektif kahkahasıdır, sadece karnaval meydanına yönelmez, tüm topluma hatta "dünyaya" yönelir ve bu anlamda "ufku evrensel" bir nitelik taşır. Gülme aynı zamanda dünyayı kavrama biçimidir ve karnavalesk kahkaha politik bir nitelik taşır. Zira karnaval "kimliklerin maskelendiği bir kahkaha ile bütünleşerek kurulu düzene karşı geçici bir tavır almayı"[232] sağlar. Bakhtin'e göre karnaval gülüşü politik etkisini *belirsizliğinden* alır: "Bu gülüş müphemdir; hem neşeli ve zafer dolu hem alaycı ve taklitçidir. Söyler ve inkar eder, gömer ve hayat verir."[233] Bu anlamda gülme, hem yenileyici ve yaratıcı bir etkinlik hem de yıkıcı bir arzu içerir.

Baudelaire'in gülmeyi, "genellikle delilere özgü bir şey"[234] olarak tanımlaması karnavalesk bir vurgu olması açısından önemlidir. Gerçekten halkın modern zamanlar öncesinde en çok rağbet ettiği karnaval günlerinden biri olan Deliler Bayramı'nın bedensel göstergelerinden en etkilisi gülmedir. Deliler Bayramı'nın kolektif "aura"sı rasyonel mantık dizgesine karşıdır[235] ve bayram meydanı "aklın ötekisinin tam da bu aklı taciz eder hale geldiği" bir ortam sunar. Kahkahaya dayalı bedensel taşkınlığın hedefinde tüm baskıcı kurumlarıyla Ortaçağ resmi ideolojisinin "asık suratlı" yüzü vardır. Bakhtin'e göre Ortaçağ'da gülme, iktidar ve direnişin önemli bir alanıydı. Zira bir taraftan, gülmeyi yaşam ve ideolojinin her resmi alanında yasaklamış olan Ortaçağ kurumlarına karşı karnaval, gülmeye bu kurumların etki alanı dışında olağandışı serbest ve kuralsız

[231] A.g.k., s.34

[232] IŞIK, Emre, **Beden ve Toplum Kuramı,** Bağlam Yayınlan, İstanbul, 1998, s.85

[233] BAKHTIN, Mikhail, **Rabelais ve Dünyası,** Çev. Çiçek Öztek, Ayrıntı Yayınlan, İstanbul, 2005, s.38

[234] BAUDELAIRE, Charles, **Gülmenin Özü,** Çev. İrfan Yalçın, İris Yayınları, İstanbul, 1997, s.4.

[235] BENHABİB, Seyla, **Modernizm, Evrensellik ve Birey,** Çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999, s.35.

olma ayrıcalığını vermişti. Karnaval meydanında, bayramlarda ve karnavalesk eğlence edebiyatında gülme geniş bir yer buluyordu. Ortaçağ gülmesi meydanları etkili bir biçimde kullanmayı biliyordu. Gülme, hem yasaklanan ve edep-dışı olarak kodlanan bedensel etkinlik olarak hem de bu yasakları askıya almanın temel bir yolu olarak varoluyordu.[236]

Ortaçağ'da gülme, ideolojinin tüm resmi alanlarının, kurumlarının ve toplumsal ilişkilerin tüm katı biçimlerinin dışında konumlandırılıyordu. Gülme, dinsel dogmadan, feodal törenlerden ve adabımuaşeretten dışlanmıştı. Tek yanlı bir ciddiyet havası, resmi Ortaçağ kültürünün tipik özelliğiydi. Bakhtin'e göre Ortaçağ ideolojisinin içerdikleri öğelerin tümü (çilecilik, kasvetli kadercilik, günah, ceza, ıstırap, baskıcılığı ve sindiriciliğiyle feodal rejimin karakteri) bu ciddiyet havasını belirlemiştir.[237] Bu karamsar atmosfer, tek gerçeklik ve ideal varolma biçimi olarak korku kültürüyle harmanlanmış bir ortamda sunuluyordu. Gülmenin yasaklanması geç ortaçağda ortaya çıkmış bir durum değildi. Hıristiyanlık daha ilk dönemlerinde gülmeyi yasaklamıştı ve gülünç olarak her şeye karşı kilise tarafından vaazlar veriliyordu. Kilise, şakalar ve gülmenin Tanrıya değil şeytana ait olduğunu telkin ediyordu. İdeal Hıristiyan, gülme ve taşkınlıktan uzak, sürekli ciddiyet ve keder içinde ızdırap çeken kişi olarak tarif ediliyordu. Ancak tüm bunlara rağmen ve bu algıyı hiçe sayan gülme biçimleri üretiliyordu. Bakhtin'in belirttiği üzere, "gülme için bir kanal açma ihtiyacı yaratan, tam da resmi ciddiyetin tek yanlı karakteriydi."[238] Karnavalesk bayramlarda bu kanal aracılığıyla ciddiyetten uzaklaşılıyor, psikolojik bir boşalım sağlanıyor ve bedensel taşkınlıklar geçici bir özgürlüğe kavuşuyordu.

Gülmenin en önemli politik etkisi onun itibarsızlaştırıcı sembollerinin olması, yenilik talebine işaret etmesi ve bu niteliğin bedensel olarak sergilenmesiydi. Gülmenin bu etkisiyle karnaval meydanında muhafazakar kurumlara, durağanlığa,

[236] HOY, Mikita, **Bakhtin and Popular Culture,** New Literary History, Vol:23-No:3, The Johns Hopkins University Press, Canada, 2009, s.778.

[237] BAKHTIN, Mikhail, **Rabelais ve Dünyası,** Çev. Çiçek Öztek, Ayrıntı Yayınlan, İstanbul, 2005, s. 101

[238] A.g.k., s. 101-103.

değişmeyen yerleşik düzen ve ideolojiye karşı çıkılıyor, değişim ve yenilik arzusu vurgulanmış oluyordu.[239] Bu sayede Ortaçağ'da resmi kült ve ideolojiden dışlanan gülme, karnaval bayramının içinde "kendi gayri resmi ama meşru yuvasını" yapmış oluyordu.

Bakhtin' göre Ortaçağ parodisinin gülünç öğelerle dolu olmasının altında da gülmenin bu karşı koyucu karakteri yatar. Parodiler, özel olarak olumsuzluklarla, kilise mensuplarının ilgileriyle ya da dini tarikatlarla ilgilenmiyordu. Ortaçağ parodisi için istisnasız her şey gülünçtü. "Gülme, ciddiyet kadar evrenseldi; tüm dünyaya, tarihe, tüm toplumlara, ideolojiye yönelikti."[240] Bakhtin'e göre bu dönemde gülmenin özgürlükle temel bir ilişkisi vardı. Zira gülme tüm yasaklara rağmen kendi meşruiyetini yaratmış ve kilisenin günah yuvası olarak gördüğü bedeni özgürleştirmişti. Örneğin Deliler Bayramı'nın ve Eşek Bayramı gibi tipik coşkulu halk bayramlarının komik ritüelleri, çeşitli komik geçit törenleri ve kutlamaları belli bir yasallık taşır hale gelmişti. Bu öğeler zamanla bayram alanıyla sınırlı kalmayarak taşmış ve pazar meydanlarında da sergilenilebilir meşruiyete ulaşmıştı. Bakhtin'e göre yine de bu meşruiyet büyük ölçüde kısmiydi ve çatışmalara, yeni yasaklara yol açıyordu. Ancak tüm çatışmalara rağmen iktidar kurumları gülmeye serbestlik tanınmak zorunda kalıyordu.

Bakhtin'e göre "sevinçli bir kutlama daima denetlenemezdir"[241] ve gülmenin denetlenemez oluşu onun politik yönünü güçlendirir. Zira gülmenin özgürlükle olan ilişkisinin dışında bir diğer önemli özelliği de halkın toplumsal ve sınıfsal gerçekliğiyle olan ayrılmaz bağıdır. Bakhtin, bu ilişkiyi yerleştirdiği bağlamı şu sözlerinde tarif eder:

> "Sınıf kültürünün ciddi yönleri resmi ve otoriterdir; bir şiddetle, yasaklarla, sınırlamalarla ilişkilidir ve daima bir korku ve sindirme öğesi içerir. Ortaçağda bu öğeler hüküm sürüyordu. Oysa gülme korkuyu alt eder çünkü hiçbir engelleme, hiçbir

[239] A.g.k., s.109.

[240] A.g.k., s. 112.

[241] BAKHTIN, Mikhail, **Sanat ve Sorumluluk,** Çev. Cem Soydemir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s.177.

> sınırlama tanımaz. Gülmenin dili, şiddet ve otoritenin kullanımına sokulamaz asla."[242]

Gülmenin "kullanımının" otoriteye karşı koyanlara özgü olması onu hükmedilen sınıfın politikasının aracı haline getirebiliyordu. Tıpkı korku öğesinin iktidarın temel aracı olması gibi. Bu anlamda Ortaçağ insanını en fazla etkileyen, gülmenin dinsel temelli korku karşısındaki zaferiydi. Bakhtin'e göre bu, yalnızca kilisenin baskısı karşısındaki bir zafer değildi; kutsanan, yasaklanan, tabu haline getirilen her şeyle bağlantılı baskı ve suçluluk karşısında kazanılan bir zaferdi. Bu, Tanrının, kilisenin ve insanın iktidarının, otoriter emirlerin ve yasaklamaların, ölüm ve ölümden sonraki cezalandırmanın, cehennemin ve yeryüzünün kendisinden daha korkutucu olan her şeyin yenilgisini sembolize ediyordu. Bu zafer sayesinde gülme, insanın bilincini arıtıp insana yaşama dair yeni bir bakış açısı kazandırıyordu. Zira insanların korkularını yendiklerinin ciddi bir şekilde bilincinde olmaları Ortaçağ gülmesinin temel duygusuydu. Bu duygu, Ortaçağ'ın birtakım tipik komik imgelerinde dışavuruluyordu. Bu imgelerde korkunun mağlubiyetini, tersyüz edilmiş güç ve şiddet simgelerini, neşeyle parçalanmış bedenlerin ve ölümün komik görüntüleri sunuluyordu. Korkutucu olan her şey karnavalesk imgelerle alt-üst ediliyordu. Korku kaynağıyla oynanıyor ve korkunç olan şey "bir komedi öğesine dönüştürülüyordu.[243]

Bakhtin'e göre gülme, öznel ve biyolojik bir bilinç değil, kolektif bir atmosferle ilişkili olmasından ötürü insanların toplumsal bilinciydi. İnsanlar bu kolektif duyguyu karnaval güruhunun içinde, farklı yaş gruplarından ve toplumsal kastlardan başka bedenlerle temasa girerken deneyimliyordu. Halkın şenliklerinde gülmenin kutsal olan karşısında da bir zafer öğesi sunmasının nedeni de kolektif oluşuydu. Zira gülme, sadece egemen iktidarın araçlarını mağlup etme imkanı değildi. Karnaval meydanın kolektif kahkahası her türlü gücün, dünyevi kralların,

[242] A.g.k., s. 117

[243] BAKHTIN, Mikhail, **Rabelais ve Dünyası,** Çev. Çiçek Öztek, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s.118.

dünyevi üst sınıfın, ezen ve kısıtlayan herkesin, her şeyin mağlubiyeti anlamına geliyordu.[244]

Ortaçağ gülmesi, iktidardan kaynaklanan korkuyu "mağlup" ederken aynı zamanda onun karakterini gizleyen maskeleri de düşürmeyi arzuluyor ve iktidarı itibarsızlaştırıyordu. Bu anlamda gülme, kısmen de olsa "doğruyu söyleme" biçimiydi. Bunu yapmanın meşru olanaklarına sahipti. Bayramdan kaynaklı olarak ayrıcalıkları vardı ve sansürden, baskıdan ve ölüm cezasından bir noktaya kadar kurtuluş sağlıyordu. Bakhtin'e göre gülme sadece dışsal olarak hakikati ortaya çıkarma ve egemen iktidarın sunduğu hakikat perdesinden kurtulmak anlamına gelmiyordu. Çünkü tüm bunların yanında gülme, temelde hakikatin dışsal değil içsel bir biçimiydi ve insanları sadece dışsal sansürden kurtarmakla kalmıyor, her şeyden önce, katı otosansürden kurtarıyordu.

Bakhtin'e göre karnavalesk gülme, insanları, kutsal olandan, yasaklamalardan, geçmişten, endişelerden ve iktidardan duyulan korkulardan kurtarırken bedene kapı açıyor ve bedenin yenileyici imgeleri sayesinde insanların dikkatini yeni olana ve geleceğe çekiyordu. Bu anlamda gülme, dünyayı yeni bir biçimde "sunma" imkanıydı. Otorite karşıtı bir temayüle yaslanması, özgürlükle olan ilişkisi ve bedensel imgelere yaslanan yeniden üretici ufkuyla gülme, hiçbir şekilde insanları bastırıp "körleştirmeye" yönelik bir araç olarak kullanılamamıştı. Bu nedenle Bakhtin'e göre gülme, "insanların elinde daima bir özgürlük silahı olarak kaldı."[245] Barry Sanders, gülmenin dinamik bir direniş biçimi olduğunu şu sözlerle tarif eder:

> "Gülmeyi bastırmak olanaksızdır. Hele bir bastırmaya, kısıtlamaya çalışın, hemen hidrolik yasalarına uyacaktır- bir yerden bastırdığınızda, gülme üç başka, daha zayıf noktadan daha büyük bir şiddetle dışarı çıkacaktır."[246]

[244] A.g.k., s.119

[245] A.g.k., s. 121

[246] SANDERS, Barry, **Kahkahanın Zaferi: Yıkıcı Tarih Olarak Gülme,** Çev. Kemal Atakay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001, s.80.

Bakhtin'e göre Ortaçağ gülme kültürü, bedensel yaşamın tiyatrosuydu (çiftleşme, doğum, büyüme, yeme içme, dışkılama). Ancak tekil bir bedenin tiyatrosu değildi elbette; halkın genel anlamda bedenlerinin tiyatrosuydu. Bu kültür, bedeni, doğum ile ölüm arasına sıkışmış bir anlama ve imgeleme hapsetmiyordu. Burada beden sürekli gelişme ve yenilenmenin öğelerini içeriyordu. Yeryüzü ve beden, yeniyi doğuran karakterleriyle birleştiriliyordu. Bu anlamda Bakhtin'in düşüncesinde gülmenin otoriter olmayan ve dogma yaratmayan karakteri, bedensel güçler çokluğunun üretken bir ifadesiydi. Çünkü gülme yaratıcı edimle, doğum, yenilenme ve bollukla bağlantılıydı. Halk kültürü, gülme aracılığıyla, Ortaçağ'ın kasvetli ciddiyetinin aşırı uçlara varan projeksiyounu alt etmek ve onu neşeli bir "karnaval canavarına" dönüştürmek için uğraşıyordu. Bedenin erojen bölgelerine ait imgeleri gülme etkinliğinin içine katarak kilisenin imgelemini değersizleştiriyordu. Bedensel alt bölgelere ait imgelerin, karnavallaştırılmış beden imgelemine hakim oluşu buradan kaynaklanmaktadır.

Bakhtin, gülmeyi genel olarak özgürlük üzerinden sunuyor olsa da bu özgürlüğün sınırlarının farkındadır. Bu sınırları şu sözlerinde takip edebiliriz:

> "Gülmenin bu özgürlüğü göreli bir özgürlüktü elbette; alanı kimi zaman geniş kimi zamansa daha dardı, ama asla tümüyle askıya alınmazdı. Gördüğümüz gibi özgür gülme, bayramlarla bağlantılıydı ve belli ölçüde, bayram günlerine ayrılmış zamanla sınırlıydı. Et, oburluk ve cinsel ilişki izniyle örtüşüyordu. Gülme ve bedene eğlence kapsamında tanınan bu serbestlik, kendisini önceleyen veya izleyecek olan Büyük Perhiz'in sert tutumlarıyla keskin bir tezat oluşturuyordu."[247]

Bakhtin'in de belirttiği üzere gülmeye tanınan özgürlükler hem bayram zamanıyla sınırlıydı hem de kendisinden sonra gelen ve tüm bu öğeleri yasaklayan sert bir bayramla (Büyük Perhiz) sona eriyordu. Bir nevi, dönemine göre aşırı bir özgürlük aşırı katı bir süreçle aşağı çekiliyordu.

[242] A.g.k., s. 11[7]

[243] BAKHTIN, Mikhail, **Rabelais ve Dünyası,** Çev. Çiçek Öztek, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s.118.

Gülmenin yaratıcı karakteri ve baskıya karşı olması, egemen iktidarın kurumlarının güvenilmezliğine karşı gülmeyle ilişkili olan şeylere güven duyulmasını sağlıyordu. Bakhtin'e göre ortaçağ mizah kültürü de uzun bir süredir, bu tarihsel farkındalığı ifade eden biçimler ortaya çıkarmıştı. Bu güven verici biçimler öncelikle zamanla ve gelecekle ilişkiliydi, geleceğe yönelik bir güven yaratıyordu. Bu imgeler biryandan yerleşik iktidar ve resmi hakikati alaşağı ederken bir yandan da daha mutlu dönemlerin dönüşünü, bolluğu ve tüm insanlar için adaleti yüceltiyorlardı. Böylece yeni bir farkındalık uyanmaya başlarken en radikal anlatımını da gülmede buluyordu.[248]

Elbette gülmenin bu kültürel ve siyasal etkisi sadece yaşamsal olan bir etkinlik olarak kalmamış, yazınsal alana da nüfuz etmiştir. Ortaçağ'da boyunca varolan gülmeye dayalı mizah ve yüksek edebiyat arasındaki ayrım çizgisi, Ortaçağ'ın sonuna gelindiğinde, giderek kaybolmaya başlamıştır. Gülünç öğeler içerdiği için edebi açıdan "düşük" olarak kabul edilen türler, edebiyatın "yüksek" düzeylerine de sızmaya başlar. Karnavalesk gülme, yazılı destanlarda boy gösterir ve dini piyeslerde taşıdığı değer artar. Gülme kültürü hem yaşamsal hem de yazınsal alanın dar surlarını yıkmaya ve resmi ideolojiyle yüklü tüm alanlara sızmaya devam eder. Ortaçağ'ın sonlarına doğru gülmenin her alanda hissedilen gücü, gülmeyi bayramlarla sınırlı bir ifade biçimi olmaktan çıkarır. Artık resmi ciddiyet ve korku, gündelik yaşamda bile terk edilebilir bir hale gelir. Bakhtin'e göre yükselen bu süreç Rönesans'ta tamamlanır ve en olgun biçimine ulaşır. En görkemli dışavurumunu Rabelais'nin romanında bulan karnavalesk gülme, bu dönemle birlikte artık yeni, özgür ve eleştirel bir tarihsel bilincin biçimi haline gelir.[249]

Rönesans'ın karnavalesk ifadelerin ve de gülme kültürünün doruk noktası olması Bakhtin'in Rönesans'a olan yoğun ilgisinin temel nedenidir. Bakhtin'e göre bu dönemin yazarları olan Rabelais, Cervantes ve Shakespeare, gülmenin tarihinde önemli bir dönüm noktasını temsil ederler. Rönesans ve karnaval

[248] A.g.k., s. 125-126.

[249] A.g.k.,.s.124.

kültürü, bu yazarların eserlerinde en geniş hatlarıyla ifade edilmiştir. Bakhtin, Rönesans'ın gülme anlayışını şu sözlerle tarif eder:

> "Gülmenin derin felsefi bir anlamı vardır, bir bütün olarak dünyaya ilişkin, tarih ve insana ilişkin temel hakikat biçimlerinden biridir; dünyaya dair özel bir bakış açısıdır; dünya yeni bir şekilde görülür, ama ciddi bir bakış açısından görüldüğünden daha derinliksiz değildir bu (hatta belki de daha derinliklidir). Bu nedenle gülme, evrensel sorular ortaya atan yüksek edebiyatta ciddiyet kadar kabul görür. Dünyanın bazı temel veçhelerine ancak gülme aracılığıyla ulaşılabilir."[250]

Bakhtin'in sözlerinden anlaşıldığı üzere Rönesans'ın gülme kültürü Ortaçağ'daki biçimleriyle güçlü bir bağ içindedir. Rönesans'ta gülme artık meşruiyeti tartışılmayan bir karakter kazanmış, olumsuz nitelemelerden büyük ölçüde sıyrılmış ve yaşanılan dünyaya ilişkin felsefi sorular soran bir soyutlama seviyesine ulaşmıştır.

Şüphesiz ki Rönesans, Antik geleneğin yeniden keşfedildiği ve Antik döneme ait eserlerin yoğun bir şekilde okunup tartışıldığı bir dönemdir. Bu anlamda Antik gelenek, gülmeyi felsefi düşünceler alanına yerleştiren Rönesans için temel bir anlam taşır.[251] Bakhtin'e göre temel karakteri Ortaçağ gelenekleri tarafından belirlenmiş olsa da gülme, Rönesans'ta "tamamen yeni ve daha üstün bir varoluş aşamasına" girmiştir. Bu dönemde gülme, edebiyatı güçlendirmekle kalmayıp, kendisini de hümanist bilgi ve ileri edebiyat teknikleriyle pekiştirmiştir. Dolayısıyla gülme hem zenginleşmiş hem de zenginleştirmiştir. Rabelais'nin eserindeki tüm tipler, hem siyasal deneyimle hem de dönemin yükselen figürü hekimin bilimi ve pratiğiyle birleşmiştir. Bu yeni bileşimde, ortaçağa özgü gülme büyük ölçüde dönüşüne uğramıştır. Bedensel etkinlik ve gülme sanatsal bir farkındalık haline gelmiştir. Bakhtin'e göre bu sayede "Ortaçağ gülmesi,

[250] A.g.k., s.94

[251] SIMONS, Jennifer Allen, **Mikhail Bakhtin: and His Penultimate Word,** Simon Fraser University, s. 114.

gelişiminin Rönesans aşamasında yeni bir özgür eleştirel tarihsel bilincin ifadesi" olmuştur.[252]

Tıpkı Ortaçağ'da olduğu gibi Rönesans'ta da karnaval bayramlarında gülme ve bedene tanınan bu serbestlik, kendisini izleyecek olan Büyük Perhiz'in sert tutumlarıyla kesiliyordu. Büyük Perhiz, dünyevi nimetlerden ve bedensel edimlerden (başta cinsellik olmak üzere) net bir uzaklaşmayı ifade ediyordu. Karnavalesk bolluğa ve bedensel aşırılığa karşı Perhiz, tam bir mahrumiyetin uygulanışıydı. Bakhtin bu iniş-çıkışın, karnavalın tutumunun daha da sertleşmesine neden olduğunu yazar:

> "Bayram, tüm yasaklamaları ve hiyerarşik engelleriyle resmi sistemin tamamının geçici bir süre askıya alınması anlamına geliyordu. Kısa bir süre için yaşam alışıldık, meşrulaşmış ve kutsanmış akışlarından çıkıp, ütopik özgürlük alanına giriyordu. Tam da bu özgürlüğün kısalığı, geçiciliği, imgelerin şenlikli atmosferinden doğan fantastik mahiyetini ve ütopik radikalizmini arttırıyordu."[253]

Bakhtin, Ortaçağ ve Rönesans'ın gülmeye tanıdığı bu serbestliğin ve göreli hoşgörünün zamanla ortadan kalktığını aktarır. Bakhtin'in aydınlanma ve modernlik eleştirisinin temelinde karnavalesk kültürün adım adım ortadan kalkışı yatar. Bakhtin'e göre XVII. yüzyılın ve müteakip yılların gülme karşısındaki tutumu şöyle tarif edilebilir:

> "Gülme evrensel, felsefi bir biçim değildir. Toplumsal yaşamın tek tek ve tipik tekil olgularına gönderme yapabilir yalnızca. Önemli ve temel olan komik olamaz. Tarih ve tarihi temsil eden kişiler de - krallar, generaller, kahramanlar- komik bir şekilde resmedilemez. Komiğin alanı dar ve özgüldür (özel ve toplumsal erdemsizlikler); dünyaya ve insana dair temel hakikat gülmenin diliyle ifade edilemez. Bu nedenle, gülmenin edebiyattaki yeri yalnızca aşağı türlere, özel bireylerin yaşamını ve alt toplumsal tabakaları resmeden türlere özgüdür. Gülme

[252] BAKHTIN, Mikhail, **Rabelais ve Dünyası,** Çev. Çiçek Öztek, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s.100-101

[253] A.g.k., s. 116.

> hafif bir eğlence veya ahlaksız ve aşağı kişilerin yararlı toplumsal cezalandırma biçimidir."[254]

Aydınlanma'yla birlikte gülme giderek bir dışlama pratiğinin nesnesi haline gelmiştir. Bakhtin'e göre bu süreç gülmenin çözülüşünü ifade eder. Aydınlanma ve rasyonel bir toplumun her alanda inşa edilme süreciyle birlikte gülmenin alanı giderek daha da daralmış ve kolektif niteliği yitirilmiştir. Gülme, kişisel sözlü saldırıların bir aracı olarak kodlanarak gücünden yoksun kılınmıştır. Mikita Hoy'a göre bu durum, karnaval mizahının artık bir anlam ifade etmediği modern zamanların öngörünümüdür.[255]

XVIII. yüzyılda bu tutum daha da ileri bir noktaya gelmiştir. Bakhtin'e göre karnavalesk edebiyatın başarılı temsilcisi Rabelais, "başka hiçbir dönemde bu yüzyılda olduğu kadar az anlaşılıp değerlendirilmemişti."[256] Bakhtin buradan hareketle Aydınlanma'ya şu eleştirileri yöneltir:

> "Aydınlanmacılar tarihsel bir anlayıştan yoksundu, sahip oldukları ise, soyut ve akılcı bir ütopyacılık, mekanik bir madde anlayışıydı; bir yandan soyut genellemelere ve örneklemelere, diğer yandan da belgelemelere yönelik bir eğilim taşıyorlardı. Rabelais'yi anlama ve değerlendirme bakımından bir hayli yetersizdi; onlara göre Rabelais, "vahşi ve barbar XVI. yüzyıl"ın tipik temsilcisiydi."[257]

Bakhtin, Aydınlanma'nın "aklının" Rabelais'yi anlaşılmaz bulduğunu belirtir. Bu nedenle Rabelais, özellikle Voltaire tarafından aşağılanmıştır. Voltaire'e göre Rabelais, "pislik, saygısızlık ve densizlik karışımı" barındıran ve "yalnızca sarhoş olduğunda yazan sarhoş bir felsefecidir."[258] Bakhtin'e göre Aydınlanma, derin ve

[254] A.g.k., s.94-95.

[255] HOY, Mikita, **Bakhtin and Popular Culture,** New Literary History, Vol:23-No:3, The Johns Hopkins University Press, Canada, 2009, s.770.

[256] BAKHTIN, Mikhail, **Rabelais ve Dünyası,** Çev. Çiçek Öztek, Ayrıntı Yayınlan, İstanbul, 2005, s.142.

[257] A.g.k., s.143.

[278] A.g.k., s.214.

negatif bir dönüşümün ifadesidir ve Aydınlanma'yla birlikte Rabelais ve karnavalesk gülme, aşağılanması gereken bir şey olup çıkmıştır. Karnaval meydanında bedensel olarak olumlanan edimler, Aydınlanma yazarları tarafından "aşağı" bir kültürel formun göstergesi olarak tarif edilmiştir. Bu dönüşümle birlikte bedensel taşkınlığın en belirgin ifadesi olma gülme de modernliğin *edep* tasavvurundan nasibini almıştır.

3.2. BEDEN, "İĞRENÇLİK" VE ADAB-I MUAŞERETİN İHLALİ

Bakhtin'e göre karnavalın öğeleri ve özellikle de karnavalesk dil, XVII. yüzyıldan itibaren gerilemeye başlar. Bu dönemdeki en önemli değişim karnavalesk olarak her yönüyle olumlanan bedenin artık "iğrençlik ve pislik yuvası olarak görülmeye başlanmasıdır."[259] Aydınlanma'nın tohumlarını atan yazarlar ve aydınlanma düşünürleri karnavaleske ait imgeleri sert bir biçimde eleştirirler. Bakhtin, özellikle Rabelais'nin dilini "terbiyesizlik" olarak niteleyen Voltaire'le birlikte Rabelais hakkında XVII. ve XVIII. yüzyıla hakim olan benzer düşünceleri karşısına alır. Bakhtin'in Rabelais okuması, bu dönemin mahkum ettiği tüm bedensel öğeleri olumlayarak bu öğelere politik bir yön kazandırır.

Bakhtin'e göre karnavalın yazınsal alan üzerinde önemli bir etkisi vardır ve "karnaval yazın'a dönüştürülerek bir somut simgeler dili oluşturur."[260] Bu nedenler karnavalesk imgelemi ve Rabelais'yi anlamak öncelikle bir dil meselesidir. Rabelais'nin eserlerinde uç noktada kaleme alınan "edepsiz" konuşmalar onu bugün dahi zor bir yazar kılar. Çünkü bugün kaba saba olarak kabul gören kelimeleri romanın sanatsal dokusuna yedirmek güçtür. Karnaval resmi olanın dışında *gayr-i meşru* ve kendine özgü estetiği olan bir halk dili yaratır.[261] Bu nedenle sorun, modernlikle birlikte gündelik çerçevesi belirlenen bir dilin etrafında gelişen bir sorundur. Modern zamanlarda edepsiz olarak bilinen terimlerin aldığı özel anlamlar, Rabelais'nin yazılarının doğru bir yorumunu güçleştirir. Bugünün anlamlarıyla baktığımızda Rabelais'nin anlatımı pornografik

[259] GELIS, Jacques, "Beden, Kilise ve Kutsal", **Bedenin Tarihi,** Der. Alain Corbin- Georges Vigarello, Çev. Saadet Özen, Yapı Kredi Yayınlan, İstanbul, 2008, s.37

[260] AKTULUM, Kubilay, **Metinler Arası İlişkiler,** Öteki Yayınları, İstanbul, 2000, s.36

[261] PETERS, Lucas, **The Dialogic Sphere and Grotesque Body of Beloved: Establishing Bakhtin's Folkloric Carnival in Afrocentric Feminism,** Quest, Queen s University Belfast, Northern Ireland, 2006, s..4

gelebilir ancak bu metinlerin pornografiyle ilgisi yoktur.[262] Öte yandan modernlik, "kirden, atıktan, pislikten tiksinme"[263] üzerine bir beden bilinci kurarken, karnavalesk imgelem, bedensel atığa bu dışlayıcı zeminde bakmaz.

Rabelais'nin eserinde sık vurduğu "kirletme" teması temel bir öğedir. Kirletmek alçaltmak demektir ve egemen iktidarın sembollerini itibarsızlaştırmak için işlevsel bir kavramdır. Bakhtin'e göre *Rabelaisci* "alçaltma" grotesk bir nitelik taşır ve bedenin cinsel bölgeleriyle ilişkilidir. Dolayısıyla bu anlamda alçaltma çamurla değil, "dışkıyla ve çişle kirletmek" anlamına gelir. Bedenden atılan ve mahrem bir çerçevede bahsi bile edilmeyen bu kavramlar Rabelais'de sıkça bulunur. Örneğin çişten sırılsıklam olmak ve çiş içinde boğulmak bolca anlatılır. Bakhtin'e göre modern zamanların "çamur atmak" tabiri buradan türemiştir.[264]

Özellikle *Deliler Bayramı* ritüellerinde *dışkılama,* karnavalesk alçaltmanın en önemli silahıdır. Örneğin sembolik piskoposa ilahi okutulurrken, tütsü yerine dışkı kullandırılır. Ayinden sonra rahipler, gübre dolu at arabalarıyla sokaklarda dolaşır, yollardaki kalabalığa gübre atarlar. İktidar kurumları etik olarak mahkum edilen bedensel öğelerle bir araya getirilerek alaya alınır. Temiz, ciddi ve mahrem olan ne varsa kirletilir.

Bu dönemde iktidarı sembolize eden figürlerden biri olan soylu bedenin en önemli özelliği, "kötü sıvıların" tahliye edilmesine özen göstermesidir.[265] Karnaval meydanı bedenin dışarı atılan kötü sıvılarını bir "silah" olarak kullanır. Bakhtin'e göre dışkı atmak, çişle ıslatmak gibi jestler sadece karnavala özgü değil

[262] BAKHTIN, Mikhail, **Rabelais ve Dünyası,** Çev. Çiçek Öztek, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s.172

[263] KRISTEVA, Julia, **Korkunun Güçleri: İğrençlik Üzerine Bir Deneme,** Çev. Nilgün Tutal, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2004, s.15

[264] BAKHTIN, Mikhail, **Rabelais ve Dünyası,** Çev. Çiçek Öztek, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 173.

[265] VIGARELLO, Georges, "Kralın Bedeni", **Bedenin Tarihi,** Der. Alain Corbin- Georges Vigarello, Çev. Saadet Özen, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2008, s.326.

evrensel alçaltma jestleridir. Bu jestlerin alçaltıcı anlamı genelde herkes tarafından bilinir ve anlaşılır. Bu anlamda "üzerine sıçarım" (bunun ıslah edilmiş bir versiyonu "suratına tükürürüm" ya da "üzerine hapşırırım"dır.) gibi ifadelerle hemen tüm dillerde karşılaşabiliriz. Rabelais'nin eserlerinde de bu tabirlere bolca rastlanır. Bakhtin'e göre Rabelais'de bu sözler bedenin yaratıcı temasıyla ilişkilidir ve "bedenin topografyası bağlamında bir alçaltmayı temel alır, yani bedensel alt bölgelere, cinsel organlar bölgesine gönderme yapar. Bu, yıkıma, alçaltılan kişinin mezarına işaret eder. Ancak bu tarz alçaltma jestleri ve ifadeleri müphemdir, zira alt bölgeler sadece bedensel bir mezar değil, aynı zamanda doğurganlığı temsil eden cinsel organlarında bulunduğu bölgelerdir. Dolayısıyla doğum, doğurganlık, yenilenme ve bolluk arasındaki temel ilişki çiş ve dışkı imgelerinde barınır."[266]

Bu karnavalesk imgeleri doğru anlamak için, bu sözlü imgelerin hepsinin, bir bütün olarak karnaval yaşamının bir parçası olduğunu bilmemiz gerekir. Dolayısıyla alçaltıcı terimler sadece edebi olarak üretilen bir şey değil, bizzat karnaval meydanında iktidara karşı kullanan imgelerdir. Karnavalesk her imge, yaşamın anlamlarına tabidir. Yaşam, ölüm ve doğum ile yakından ilişkili olan bu imgelerin anlamı görünüşte belirsizlik taşır. Bu bağlamda Bakhtin'e göre dışkı atma, çişle ıslatma gibi imgeler, başka bir ideolojinin bakış açısından bakıldığında kaba görünebilirler. Karnavalesk yaşamı tüm anlamlarıyla göz önüne almadığımız takdirde bu terimlerin modern anlamlarına mahkum kalırız.

Bakhtin'e göre Rabelais'de çişin itibarsızlaştırıcı ve üretici gücü birlikte vurgulanır. Zira kirletme, bir yaratıcı-yıkım edimidir. Dışkı ve çiş imgeleri bedenin cinsel bölgeleri gibi aynı anda itibarsızlaştırır, yıkar, yeniden hayat verir ve yenilerler; aynı anda kutsar ve alçaltırlar. Bu imgelerde ölüm ve ölüm sancıları, doğum ile doğum sancıları birlikte asıl anlamını kazanır. Öte yandan bu imgelerin hepsi, gülmeyle yakından ilişkilendirilmiştir. Ölüm ile doğum dehşet ve çığlık imgeleriyle değil komik yüzleriyle gösteriler. Dışkı da komik bir unsur olarak

[266] BAKHTIN, Mikhail, **Rabelais ve Dünyası,** Çev. Çiçek Öztek, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s.174-175.

alımlanır. Bakhtin'e göre dışkı "yüceltilen her şeyi itibarsızlaştırmak için en uygun maddedir."[267] Dışkının, Rabelais'nin romanının da ve aynı zamanda günümüzün itibarsızlaştırıcı gündelik dilinde önemli bir rol oynaması da bundandır.

Rabelais'nin itibarsızlaştırıcı dili varlık zeminini Ortaçağ ve Rönesans'ın pazar meydanından alır. Pazar meydanındaki halk, kendilerini yoksulluğa mahkum eden ve sürekli cezalandıran iktidar kurumlarına yüksek sesle beddualar, küfürler eder ve hatta organize gösteriler sergiler. Bakhtin'e göre gündelik hayatın akışı içinde plansız bir şekilde ortaya çıkan bu gösterilen ortak noktası özgürlük ve içtenlik atmosferiyle harmanlanmış olmasıdır. Bu yolla karnavalesk etkinlikler gündelik hayatta yeniden üretiliyor ve gündelik hayatın en önemli yeri olan pazar meydanını kural-dışı olan her şeyin merkezi haline getiriyordu. Bu durum, resmi olanın dışında bir halk yaşamını ifade ediyordu.[268]

Bu küfürlerin tematik içeriğini temel olarak insan bedeni oluşturuyordu. Küfür en çok kutsal bedenin uzuv ve organlarına edilirdi: Tanrının, azizlerin ya da papazların bedeni, kellesi, kanı, yaraları, bağırsakları küfürden en çok nasibini alan yerlerdi. Küfrün günah olarak kabul edilmesi, Tanrı'nın bedenini bu küfürlerden kurtaramıyordu. Kutsal bedeni parçalara ayıran küfürler, hastalıklara, aşırılıklara ve alt bölgelere ait organlara yöneliyordu. Küfrün tüm malzemesi doğan, ölen ve doğum yapan bir dünyayı sembolize ediyordu. Bu dünya, sürekli büyüyen, katlanan, her daim daha büyük, daha iyi, daha bereketli olan bir dünya arzusunu temsil ediyordu. Komik ritüellerle sunulan bu öğeler gelecekte ulaşılacak olan ve oluş halinde olan bir dünyaya duyulan özlemi tasvir ediyordu.

Ortaçağ'ın ve hatta Rönesans'ın gayri resmi halk kültürünün kendine ait alanları olan pazarlar, panayır ve bayramlar resmi Ortaçağ düzeninin içinde özgül bir ikinci dünya kuruyordu. Kolektivist ve dostane bir duygu bu alandaki ilişkilere nüfuz ediyordu. Adabımuaşeret kurallarının ve hiyerarşinin hükmü altında olan

[267] A.g.k., s.177-178.

[268] A.g.k., s.180

saraylar, kiliseler ve resmi kurumların aksine bu meydanlar kendine has bir dile sahipti. Bakhtin'e göre bu dil hem iktidarın kurumlarının hem de hakim sınıfların(aristokrasi, soylular, üst sınıftan din adamları ve şehir eşrafının) dilinden oldukça farklı bir dildi. Halkın gündelik hayatına yerleşen bu dil, karnaval günlerinde her alanı işgal edecek kadar yaygınlaşırdı. Bakhtin, bu özel günlerde Kilisenin dahi bu dilin işgaline uğradığını aktarır.[269] Bakhtin'e göre karnavalesk dil, hakim hiyerarşiyle alt-üst edici bir oyun oynardı. Yüceltilmiş ve aşağıda olan, kutsal ve dünyevi olan eşit düzeye getirilir ve alaya alınırdı.

Danial Aresse'ye göre anatomi ile adabımuaşeret arasında bir ilişki vardır. Zira hem anatomi hem de adabımuaşeret, insan bireyin bir beden olmadığı, fakat bir bedene sahip olduğu görüşü üzerinde şekilleniyordu.[270] Örneğin bu dönemde bağırsaklar anatomi tıbbının hastalıkları tespit etmek için çok fazla üzerinde durdukları organlar olurken adabımuaşeret kuralları bağırsaklardan söz etmeyi ayıplıyordu. Rönesans'la birlikte gelişen anatomi tıbbı ile katı adabımuaşeret kuralları karnavalesk halk kültüründe de kendi temsilini yaratmıştır (fakat ters yönde gelişen bir temsil). Karnavalesk parodilerin içinde hekim ve hasta ilişkileri alaya alınır ve hekimlerin o dönemde en çok uğraştığı hastalıklar olan gut ile frengi, aşırı yeme-içme ve cinsellik düşkünlüğünün bir sonucu olarak sunulurlar. Karnavalesk temsil, bu hastalıklar üzerinden tıp ile sanatı kendine özgü bir üslupla birleştirmiş oluyordu. Bu imgelemin odak noktası bedenin alt bölgeleriydi (sindirim, boşaltım, erojen). Bu anlamda Rabelais'nin romanı *Gargantua'*nın en meşhur öğelerinden biri işkembedir. Bakhtin'e göre adabımuaşeretten dışlanan işkembe, karnavaleske hakim olan grotesk gerçekçilikte büyük bir rol oynar. Bakhtin bu rolün anlamını şu sözlerle çözümler:

> "İşkembe, mide, bağırsak, tüm bunlar insanın sindirim organlarıdır, karında bulunurlar, yani hayatının ta kendisidirler. Fakat aynı zamanda iştahla yalayıp yutan karnı da temsil ederler.

[269] A.g.k., s.180

[270] ARASSE, Daniel, "Et, Zarafet, Yücelik", **Bedenin Tarihi,** Der. Alain Corbin- Georges Vigarello, Çev. Saadet Özen, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2008, s. 352.

> Grotesk gerçekçilik bu ikili imgeyle oynadı, yani dünyanın yukarısı ve aşağısıyla."[271]

Bakhtin'in işaret ettiği üzere işkembe hem bedenin yeniden üreten (doğum vs.) bölgelerine gönderme yapıyor hem de hiyerarşiyi alt-üst eden imgeleri besliyordu. Zira bu organlar aynı zamanda karnavaleskin temel itibarsızlaştırıcı imgesi olan dışkılama edimiyle ilişkilidir. İktidarın mahremiyet duvarını ördüğü bu bedensel bölgelerin yaratıcı ve yıkıcı olan iki yönü birlikte temsil ediliyordu. Dolayısıyla işkembe, hayat, ölüm, doğum ve dışkı bir araya getirilerek oluşan bedensel topografyanın merkeziydi.

Bakhtin'e göre Rabelais'de hekim imgesi çok fazla bulunmasının nedeni hem tıbbın yükselişi hem de bedenin karnavalesk için taşıdığı yaratıcı değerdir. Ancak Rabelais'nin hekim karakteri karmaşık, belirsiz ve çelişkili bir figürdür. Hekim imgesinin çokluğu, temel olarak insan bedeninde hayat ile ölüm arasındaki mücadeleyle ilişkili olmasından ileri gelir. Hekim hem ölüme ve hem de doğuma katılır. Bu imgeler karnavaleskin temel imgeleridir ve tamamlanmış ve kapalı bir bedenle değil, yeniden doğan ve oluş aşamasındaki bedenle ilgilidirler. Hem hekimi hem de karnavalesk imgelemi ilgilendiren beden, hamiledir, doğum yapar, dışkılar, hastadır, ölmektedir, bütünlüğünü kaybetmiştir. Dönemin tıp tekniklerinde hastanın idrar göstergelerinin hastalığın teşhisinde başlıca ölçüt olması idrarın karnavalesk itibarsızlaştırma imgesi olmasında da rol oynamıştır.[272]

Karnavalesk beden anlayışı tamamlanmış ve sınırlarını belli beden anlayışa karşı çıkar. Buna göre beden, tamamlanmamış, sürekli eksilen ve yenilenen, sınırları belirsiz dinamik bir varlıktır. Dolayısıyla tıbbın, işeme, dışkılama, kusma, terleme gibi bedensel eksilmelere odaklanması, karnavaleskin ilgisinin tıbba yönelmesinde rol oynamıştır.[273]

[271] BAKHTIN, Mikhail, **Rabelais ve Dünyası,** Çev. Çiçek Öztek, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s.189.

[272] A.g.k., s.206.

[273] A.g.k., s.207.

İşkembeden sonra adabımuaşeretin dikkat ettiği bir diğer önemli konu küfürdü. Küfür çoğunlukla beden üzerinden üretiliyor ve kirletici / itibarsızlaştırıcı bir araç olarak kullanılıyordu. Ancak karnavalesk sadece küfre odaklanmaz. Tüm ikilikler arasındaki sınırları ortadan kaldırma ufkuna sahip olan karnavalesk övgü ile küfrü de birbirine tamamlar ve hangisinin övgü hangisinin küfür olduğunu anlayamadığımız bir dil kullanır. Bakhtin'e göre karnavalesk imgeler gücünü tam da dilin bu belirsizliğinden alır.

Rönesans'ın karnaval meydanındaki canlı yaşamla sanattaki grotesk gerçekçilik bu dönemde birbirini besleyen bir armoni segilerler. Karnavaleskin her alanına hakim olan grotesk gerçekçiliğin imgelemi aynı anda hem ölmekte hem doğurmakta olan, bu şekilde de sanki iki bedene sahip olan bir dünya kurgular.[274] Bu imgelem, değişim anını, eskiden yeniye, ölümden hayata geçişi yakalamaya çalışarak hayatın dinamik yönünü kavramaya girişir. İkilikleri hedef alan bu imgelem aynı zamanda hiyerarşiyle oynanan oyunların beslendiği yerdir. Bakhtin bu imgelemin politik mahiyetini şu sözlerle anlatır:

> "(Bu imgeler) hem taçlandırır hem de tacı geri alır. Sınıflı toplumların gelişiminde böyle bir dünya algısı sadece gayri resmi kültürde ifade edilebilir. Yönetici sınıfların kültüründe buna yer yoktur; o kültürde övgü ile sövgü açık bir şekilde ayrılmıştır, zira resmi kültür, bünyesinde yukarı ile aşağının asla birbirine karışmadığı sarsılmaz ve değişmez bir hiyerarşi ilkesine dayanır."[275]

Adabımuaşereti hedef alan ifadelerin içeriğinin insan bedeninin belirli bir yerine işaret etmesi önemlidir. Bu ifadeler bedeni yıkıp yeniden yaratmak üzerinden oluşur. Bedenin yıkımı yeryüzündeki *kozmik* yıkım öğeleriyle (ateş, şimşek vs.) aynı imgede birleştirilir. Bu sayede kozmos ile beden arasına sınırlar çizen anlayış yerinden edilir.

[274] BANDIST, Craig, **Bakhtin Circle: Philosopy, Culture and Politics,** Pluto Pres, London, s.141.

[275] BAKHTIN, Mikhail, **Rabelais ve Dünyası,** Çev. Çiçek Öztek, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s.192

Bakhtin'e göre dışkı imgesinin belirsiz anlamı, onun yeniden hayat bulmayla ilgili olduğu kadar korkuyu yenmede oynadığı rolü ifade eder. Çünkü "dışkı neşeli bir şeydir." Karnavalesk edebiyat dışkı aracılığıyla korkuya dair tıbbi çözümlemeler yapar. Dayak yemeden işeyemeyen, dışkılayamayan ve cinsel olarak uyarılmayan roman kahramanları Ortaçağ'ın hakim iki öğesi olan korku ve acı çekmeyi alaya alır. Bakhtin' e göre "korkudan altına etme imgesi sadece korkağın değil korkunun kendisinin de geleneksel olarak küçültülmesidir."[276] Acı çekme ve korkunun bu şekilde küçültülmesi, Ortaçağ ciddiyetine yöneltilen daha genel bir itibarsızlaştırma sisteminin önemli bir öğesidir. Din, siyaset ve ekonominin "gizli anlamı"nı, "sırrı"nı ve "dehşetengiz gizemleri"ni küçülten bir itibarsızlaştırma tekniği, bu gizemleri, şenlikli sahnelere dönüştürerek basitleştirir.

Öte yandan dışkı, dünya ile beden arasında bir seviyede bulunan, birini ötekiyle ilişkilendiren bir şey olarak algılanır. Dışkı aynı zamanda, yaşayan bedenle, toprağa, gübreye dönüşen çözücü cansız madde arasında bir seviyedir. Yaşayan beden dışkısını toprağa iade eder, o da tıpkı ölü bedenin yaptığı gibi toprağı gübreler. Dışkı, beden ile dünya arasındaki organik bağın en temel unsurudur. Bedeni dünyadan koparan ve dünya karşısında bir yabancı haline getiren anlayışına karşı dışı imgesi bedeni tekrar doğaya dahil eder.[277]

Karnaval meydanının ve karnavalesk imgelemin küfür, beddua ve adabımuaşerete uymayan sözleri kullanması norm-dışı bir dil yaratmıştır. Bu dilin göstergeleri sadece itibarsızlaştırıcı bir anlama sahip değildirler. Bakhtin, karnavaleskin ihlal edici yönlerini şu sözlerle tarif eder:

> "(Bu dilin öğeleri) Sözlü hitabın kurulu normlarını ihlal eden şeyler olarak görülürdü, bugün de hala öyle görülürler; konvansiyonlara, adabımuaşeret kurallarına, edebe, saygınlığa uyum göstermeyi reddederler.. .Normlardan, hiyerarşilerden, oturmuş dilin sınırlamalarından özgürleşmiş olan bu konuşma biçimleri kendilerine özgü bir argo haline gelir, dostane bir ilişkiye girip kendilerini sözlü olarak ifade ederken içten ve özgür olan bir grup insandan oluşan özel bir kolektivite

[276] A.g.k., s.200.

[277] A.g.k., s.202

> yaratırlar. Pazar meydanındaki kalabalık, özellikle de panayırdaki şenlikli, karnavalesk kalabalık böyle bir kolektiviteydi."[278]

Karnaval, dili dönüştürürken dayanışma kültürü yaratma yeteneğine sahip öğeleri öne çıkarıyordu. Dilin normlarını ve adabımuaşereti ihlal ederken özgür bir kolektivite kuruyordu. Bedene konulan sınırlar ve tamamlanmış beden tahayyülü itibarsızlaştırılırken oluş halinde bedene vurgu yapılıyordu. Karnavalın bu atmosferi, kolektif etkinliklere özgürlük alanları yaratıyor ve bu özgürlükler ancak karnaval meydanındaki insanlar arasındaki bütün hiyerarşik bariyerler kalktığında ve gerçekten *dostane* bir temas kurulduğunda tamamen açığa çıkıyordu.

[278] A.g.k., s.214.

3.3. İKTİDARIN SEMBOLİK TERS-YÜZ EDİLMESİ

Karnaval, otoriteyle özdeşleşen göstergelerin ters-yüz edildiği bir alandır. Tıpkı gülme ve iğrençliğin politik temayülü gibi simgesel tersine çevirme etkinlikleri de bedenin gücünü kullanarak üretilir. Bakhtin, karnavalesk imgelemin başlıca temsilcisi Rabelais'nin eserlerini karnavalın bu boyutundan hareketle okuyarak iktidara karşı olan kitlenin gösterge rejimini olumlar.

Bakhtin'e göre karnaval meydanları, "tahakküm altında olmayan söylemin hüküm sürdüğü"[279] alanlardır. Karnaval bir gösteri olsa da sahnede oynanmaz ve karnavala katılanlar arasında sosyal statülerinin bir belirleyiciliği olamaz. Karnavala katılanlar aynı zamanda hem oyuncu hem de seyircilerdir. "Orada kural, kanun, yasaklama, toplumsal rütbeler, eşitsizlik yoktur. İnsanlar arasındaki her tür uzaklık silinir."[280] Bakhtin'e göre karnaval dünyasında "bütün kastlar ve yaşlar birbirine eşittir."[281] Meydandaki ya da sokaklardaki karnavalesk kalabalık, kuru bir kalabalık değildir. Kendi yöntemlerine örgütlenmiş bir halkın somut varlığıdır. Bu, var olan baskıcı sosyoekonomik ve siyasal örgütlenmelerin dışında, onlara karşıt bir şeydir. Karnavalesk kalabalıkta bedenlerin birbirleriyle temasıyla birey kendini, "kolektivitenin ayrılmaz bir parçası, halk kitlesinin bedeninin bir uzvu gibi hisseder. Bu bütün içinde tek tek bedenler, belirli bir ölçüye kadar kendileri olmamaya başlar; yani bedenlerin takasının, yenilenmesinin mümkün olduğu söylenebilir (kostüm ve mask değiştirmek suretiyle)."[282] Karnaval meydanındaki piyeslerde kilise ve devletin resmi alanına ait otorite askıya alınır. Bu askıya alma eylemi simgesel tersine çevirmelerle temsil edilir. Dinsel otoriteye ait imgeler dünyevileştirilerek bedensel oyunun bir parçası haline

[279] SCOTT, J.C., **Tahakküm ve Direniş Sanatları,** Çev. Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995, s.239.

[280] AKTULUM, Kubilay, **Metinler Arası İlişkiler,** Öteki Yayınları, İstanbul, 2000, s.36.

[281] BAKHTIN, Mikhail, **Rabelais ve Dünyası,** Çev. Çiçek Öztek, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s.279.

[282] A.g.k., s.283.

getirilir. Siyasal figürler çeşitli araçlarla itibarsızlaştırılır. Bakhtin'e göre, "insan bedeni, ortaçağın hiyerarşik dünya resminin yıkılmasına ve yeni bir kavramın yaratılmasına katkıda bulunan bir felsefenin merkeziydi."[283]

"Dayak" teması simgesel tersine çevirmenin en temel argümanıdır ve Bakhtin'e göre bu tema, hem canlı karnaval meydanında hem de karnavalesk imgelemde sıkça yer alır. Bu anlamda temsili bir kralın dövülmesi sık rastlanan bir temadır. Kralın dövülmesi genelde "bedenin anatomik kısımlarının listelenmesi"[284] şeklinde tasvir edilir.[284] Tıbbi terimler karnavala has bir üslupla kullanılarak dövülen kralın bedeninin parçaları (baş, ağız, kollar, bacaklar, cinsel organlar, omuzlar) tek tek sayılır. Korku kaynağı olan bu beden karnavalesk alt-üst edişle gülme kaynağına dönüşür. Burada, dayak, kişisel bir cezalandırmadan ziyade, iktidara, hiyerarşik olarak üstte yer alan birine, bir krala yönelen simgesel eylemlerle ilgilidir. Kral ve parçalanan beden imgesi karnavalesk imge sisteminin en popüler biçimleridir.

Simgesel tersine çevirme sadece dayakla sınırlı değildir. Bu imge sisteminde çoğu kez kral bir soytarı ya da hayvan olarak canlandırılır. Soytarı ve hayvan benzetmeleri kralın otoritesinin önemsizleştirilmesini temsil eder.[285] Kral yine halk tarafından seçilir ancak halk tarafından da alaya alınır. Hükümdarlık süresi dolduğunda dövülür, küfredilir ve gerek duyulduğunda ortadan kaldırılır. Karnaval soytarısı kralın kılığına girer ama hükümdarlığı sona erdiğinde kostümü değiştirilir, "gülünç bir taklit" haline getirilerek yeniden soytarıya dönüşür. Küfür ve dayak, bir kostüm değişimine, bir metamorfoza denk gelir. Küfür, kralın gerçek yüzünü ortaya çıkarır ve sahte kıyafetlerini çeker alır. Bu, kralın tacının elinden alınmasıdır ve simgesel tersine çevirme iktidarın maskesini düşürür.[286]

[283] A.g.k., s.393

[284] A.g.k., s.224

[285] GINZBURG, Carlo, **Tahta Gözler: Mesafe Üzerine Dokuz Düşünce,** Çev. Aysun Şişik, Metis Yayınları, 2009, s.26.

[286] BAKHTIN, Mikhail, **Rabelais ve Dünyası,** Çev. Çiçek Öztek, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s.224-225.

Dayak ve kralın soytarıya dönüştürülmesi bir ölüm imgesidir. Yaşlı bir bedene sahip olduğu düşünülen iktidar imgeleri ve kralın bedeni, yeni doğumlar ve yeni oluşlar için ortadan "kalkmalıdır". Kralın ölümünün ardından, yeniden hayat bulma, yeni bir yıl, yeni bir gençlik ve ilkbahar gelecektir. Bu bağlamda Bakhtin'e göre tacı elinden alarak sövme ve dayak, eski otorite ve ölmekte olan dünya hakkındaki tasavvura yaslanır. Bu tasavvur, kostüm değişimi ve gülünçleştiren taklitlerle sunulur.

Rabelais'nin romanında kralın iktidarının elinden alınmasına yönelik simgesel tersine çevirmenin tipik bir örneği şu şekilde anlatılır:

> "Kral Picrochole yenilgisinin üzerine kaçar; yolda ayağı kayıp düştüğü için atına sinirlenir ve onu öldürür. Yolculuğuna devam etmek için yakınlardaki bir değirmenden bir eşek çalmaya çalışır; ancak değirmenciye yakalanır. Değirmenci onu döver, üzerindeki kral kıyafetlerini alır, bir iş kıyafeti giydirir. Daha sonra işten atılan kral, Lyon'da sıradan bir işçi olarak çalışır."[287]

Marx okuru olarak Bakhtin'de, tacın elinden alınması, gülünçleştiren kıyafet değiştirme ve dayak, sınıf temelli bir politikanın işlevsel araçları olarak resmedilir. Özellikle "taç" teması o dönemde otoriteyi sembolize eden en önemli simge olduğu için[288], karnaval meydanında kral kılığında bir soytarının tacının elinden alınması, otoritenin alaşağı edildiğini ifade etmektedir.

Dayak cezasının karnavalesk karakteri çoğu kez dayak yiyeni ortaya alarak kolektif bir öfkeye gönderme yapar. İktidarı sembolize eden taklitler kolektif bir eylemin hedefi haline getirilir. Karnaval meydanını politize eden bu kolektif duygu ve özgürlük, toplumsal ilişki normlarını kırmaya yönelik eğilimleri güçlendirir.[289] Bu öfke sadece krala değil egemen iktidarla ilintili olan her şeye yöneliktir. Örneğin karnaval meydanında eski düzeni temsil edene en önemli

[287] A.g.k., s.225-226.

[288] BENCE, Yves-Marie, **Modern Avrupa'da Ayaklanmalar ve Devrimler,** Çev. Mehmet Ali Kılıçbay-Muna Cedden, İmge Yayınları, Ankara, 2003, s.56

[289] BAKHTIN, Mikhail, **Rabelais ve Dünyası,** Çev. Çiçek Öztek, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s.228

tiplerden birisi de *mızıkçılardır*. Bu nedenle Bakhtin mızıkçıların dövülmesi temasını son derece politik bulur. Mızıkçılar tıpkı kral gibi eski düzenin, ölmekte ve uzaklaşmakta olan bir dünyaya ait hakların temsilcileridir.

Bakhtin'in karnaval düşüncesinde feodal krallar, kilise okullarının ihtiyar hocaları, keşişler, dolandırıcılar ve hakim düzeni savunan tüm adamlar öldürülür, parçalanır, dövülür, sövülür, kovalanır, lanetlenir, alay konusu edilir. Bu tiplerin hepsi de, ölmekte olan hakikatin ve hakim olan düşüncenin, yasaların, erdemlerin otoritesinin ete kemiğe bürünmüş halleri olarak alaya ve cezaya maruz kalır. Karnavalesk imgelemde bir yandan ölen bu eski beden kesilip atılırken aynı anda yeni genç dünyanın göbek kordonu da kesilir. Karnavalesk imgeler, tam da iki kutbu içeren bu geçiş anını sabitler. Eskiye vurulan her darbe, yeninin doğumuna yardımcı olur. Eski ama üremekte olan dünyanın temsilcileri bu cezalandırmalarla şenlikli bir gülmenin figürleri haline getirilir.[290] Bakhtin, karnavalesk oyunun hedef figürü kim olursa olsun, bu figürün arkasında kralın olduğu duygusunun baskın olduğunu belirtir. Halk, karnavalesk öfkeye maruz kalan her kurbanın arkasında kralı görür. Kral dahil eski otoritenin tüm temsilcileri kasvetli bir şekilde ciddi olarak temsil edilir. Cezalara maruz kalsalar da asla ifadelerini asla değiştirmezler ve komik bir kuklaya dönüştürülerek itibarsızlaştırılırlar.

Bakhtin'in karnavalesk imgelemi tek bir anlam taşıyan, basit bir fenomen olmaktan uzaktır. Karnaval, yerel farklılıkların bir arada temsil edildiği son derece karmaşık bir oluşumu ifade eder. Bakhtin' göre karnaval tüm farklılıkların boşaltıldığı bir "depo" gibidir.[291] Bu yerel unsurlar kolektif bir ufkun çatısı altında birleştirilirler. Sonuçta karnavalesk muhalefetin nesnesi ortaktır: Egemen iktidar, yasaklar bedene kuşatan mahremiyet duvarı. Bu anlamda Bakhtin'e göre karnavalesk imgeleri daraltılmış ve tek yönlü kavramlara oturtarak modernleştirmeye çalışmak kabul edilemez bir şeydir. Bakhtin dışkı imgesini örnek verir. Dışkı imgesi o dönemde modern anlamda algıladığımız fizyolojik çağrışıma sahip değildi diyen Bakhtin, şu sözlerle devam eder:

[1] A.g.k., s.233.

[291] A.g.k., s.245.

> "Dışkı, bedenin ve dünyanın ölümle mücadelesinde hayatın temel bir unsuru olarak algılanırdı. İnsanın, dünyanın hayatıyla yakından ilişkili olan maddiyatına, bedensel doğasına yönelik canlı bilincinin bir parçasını dışkı oluştururdu."[292]

Bakhtin, Rabelais'nin bedensel imgelerinde bayram temasını geliştiren yönler bulur. Hayvan kesimi, bağırsakların çıkarılması, uzuvlara ayırma gibi anatomik tasvirler "bedene ait son derece yoğun bir atmosferi büyük bir sanatkarlıkla yaratırlar; burada, insan ile hayvan, yenen ve yiyen bağırsakları ayıran bütün çizgiler kasti olarak silinir. Öte yandan, bu yiyen ve yenen organlar, hasıl eden rahimle birleşir. Böylece yalayıp yutan ve yutulan, hasıl eden ve edilen devasa bağırsaklara ait süper bireysel bir bedensel hayata ait tek bir hakiki grotesk imge elde ederiz. Fakat elbette bu, "hayvansal" ya da "biyolojik" bir bedensel hayat değildir."[293]

Burada beden, sanatsal bir yaratıcılığın anatomik tasviriyle ahlaki çeperinden sıyrılır. İnsan içinden çıktığı hayvansal öğelerle ve doğayla tekrar barışır. İnsan ile hayvan arasındaki hiyerarşik ilişki tersine çevrilerek alt-üst edilir. Hem hayvanın hem de insanın temsil edildiği grotesk bir forma ulaşılır. İnsan, doğa ve kendi bedeni karşısındaki üstün pozisyonundan alınarak aşağı indirilir. İnsanın doğaya en yakın bölgeleri olarak bağırsak gibi alt bölgeleri gören karnavalesk imgelem, insanla doğa karşısındaki egemen ilişkiyi bozar. Bakhtin'e göre yaratıcı-yıkım ve oluş "içindeki bedensel öğe, bütün bu sindiren ve sindirilen ideolojisiyle, asık suratlı ortaçağın korku ve baskı dolu dünyasına karşı durur."[294]

Bakhtin'in karnaval yorumundaki temel hedefi, vurguyu maddi bedensel hayata kaydırmaktır. Bu kaydırmayı, bedene konulan sınırları politik bir düzleme taşımak için yapar. Bedenin her yönüyle aşırılaştırılması *Bakhtinci* karnavaleskin temel biçimidir. Burada beden aşırı yer, aşırı dışkılar, aşırı cinsel ilişkiye girer ve aşırı derecede büyük bir cüsseye sahiptir. Bu nedenle Bakhtin'in karnaval

[292] A.g.k., s.251.

[293] A.g.k., s.253.

[278] A.g.k., s.214.

kavrayışına hakim olan grotesk bedenin geleneksel temsillerinin en meşhuru hayvansı ve insani özellikleri birleştiren canavarlar ve devlerdir. Bakhtin'e göre bu figürler "bedensel normdan grotesk bir sapmayı temsil eden" figürlerdir.[295]

Karnavalesk tersine çevirme elbette oyun imgelerinin toplumsal rolü sayesinde yerine getirilir. Oyun, hayatın ve tarihsel gelişimin yoğunlaştırılmış formülü olarak görülürdü: Talih, talihsizlik, kazanç, kayıp, taç takma, tacın elinden alınması vs. Karnaval meydanında hayat, "sahne ışıkları olmayan bir oyun olarak sunulurdu. Aynı zamanda oyunlar oyuncuları, gündelik hayatın sınırlarından dışarı çıkarır, geçerli olan yasa ve kurallardan özgürleştirir ve var olan uzlaşımların yerine daha hafif olan başkalarını koyardı."[296] Karnaval meydanındaki piyeslerde hayat ile oyun arasındaki ilişki tersine çevrilir. Bu piyeslerde "oyun ile hayat arasındaki sınırlar, kasti olarak silinmiştir. Hayatın ta kendisi sahnededir."[297]

Karnavalesk oyun, temsil figürlerinin sürekli yer değiştirdiği aktif bir süreçti. Kimin oyuncu kimin olmadığı belirsizdi. Bakhtin'e göre izleyici ile izlenen arasındaki sınırların ortadan kalktığı bir atmosferde karnavala katılan herkes oyunun bir parçasıydı. Bu anlamda karnavalesk oyun tüm düzen bozan ve bütün toplumsal farkları silen bir karaktere sahipti. Oyunun kolektif yapısı tüm yaşamı ve tüm dünyayı tehdit eden bir ufku temsil etmiştir. Karnavalesk oyun, mevcut dünyayı felakete sürükleyen bir imgelemin parçasıdır.

Bakhtin'in "kozmik bir facia" olarak nitelediği bu durum bazen bir sel felaketi öngörür. Buna göre selde tüm insanoğlu boğulacak, hemen ardından da korkunç bir deprem olacak ve en sonunda da devasa bir yangın çıkacaktır. Karnavalesk abartı, köklü bir yıkım tasavvur eder ancak bu yıkımın sonunda da derin bir sükunet ve memnuniyet oluşur dünyada. Bakhtin'in karnavalesk düşüncesi yıkılıp yeniden yaratılan bir dünyanın tahayyülüdür.

[295] A.g.k., s.256-257.

[296] A.g.k., s.263.

[297] A.g.k., s.287.

İktidarın baskı unsurlarına karşı koymanın bir biçimi olarak karnavaleskin kadınlara bakışı da bu perspektife oturur. Kadını üzerinde hükmedilmesi ve yönetilmesi gereken bir varlık olarak gören resmi ideolojiye ve kadına düşman popüler geleneğe karşı Bakhtin, kadını karnavalesk imgelerle birleştirir. Buna göre öncelikle kadın bedeni, aynı anda hem alçaltan hem yeniden hayat veren yapısıyla karnavalesk bedenin eşsiz bir temsilidir. Potansiyelleri belirsizdir, erkeklik göstergelerini itibarsızlaştırır ve şeyleri yukarıdan alıp dünyaya indirerek onlara bedensel bir öz verir. Bakhtin'e göre her şeyden önce kadın doğum yapabilme gücünden ötürü yaratma potansiyeline sahiptir.[298]

Kadını yalan, dünyevilik ve bayağılık içeren imgelerle anan hakim kültürel örüntülere karşı karnavalesk kadınlık yaşamın yenilenmesini sağlar. Rabelais'nin karnavalesk imgeleminde kadınlık, erkeğin (kocanın, sevgilinin, talibin vs.) sınırlarını ihlal eden bir şey olarak sunulur.[299] Bu bağlamda Bakhtin, "boynuzlanan koca temasını" dikkat çeker. Bakhtin'e göre "bu imgeler sisteminde boynuzlu koca, tacı elinden alınmış eski çağ, geçmiş yıl, uzaklaşan kış rolünü üstlenir. Kıyafetleri üzerinden alınır, alay edilir, dayak yer."[300] Erkek ile kadın arasındaki egemen ilişkiler tersine çevrilerek yerinden edilir. (Lucas Peters'a göre karnaval, bu açıdan yerel-feminist bir politikanın imkanlarını taşır.[301]) Karnavalesk tiyatroda erkek egemen bakışla yaratılan karakterlere rastlanmaz. Kadın yenilenmenin ilkesini erkek ise ihtiyarlığı simgeler. Kader, eskiyi öldüren ve yeniyi üreten genç kadın tarafından temsil edilir.

Karnaval bayramında delilik ve çılgınlık teması da çok önemlidir. Karnaval insanlara çılgınlık hakkı bahşeder. Delilik, küçültme ve yıkım ile yenilenme ve hakikat öğeleri içerir. Bu dönemde deli kişisinin son derece pozitif bir anlamı vardır. Bakhtin'e göre "deli"nin alçaltıcı bir terim olarak kullanıldığı modern

[298] A.g.k., s.267-268.

[299] A.g.k., s.268

[300] A.g.k., s.268

[301] PETERS, Lucas, **The Dialogic Sphere and Grotesque Body of Beloved: Establishing Bakhtin's Folkloric Carnival in Afrocentric Feminism,** Quest, Queen s University Belfast, 2006, Northern Ireland, s.9.

zamanların aksine karnavaleskin canlı olduğu dönemlerde delilik toplumsal yaşamın meşru bir figürüdür. Delilik, simgesel tersine çevirmenin temel imgesi olarak bilgeliğin, hakikatin ters dönmüş halidir. Bakhtin'e göre karnavalesk delilik ve çılgınlık, neşeli bir bilgelik biçimidir ve bütün yasalardan, sınırlamalardan, aynı zamanda tasalardan, ciddiyetten muaftır.[302]

Karnavalesk tersine çevirmelerle şenlik meydanı, otoriter ve baskıcı olan her şeyden bir özgürleşme anlamına gelir. Bir anlamda ütopik bir dünyaya yapılan geçici bir geçiştir. Karnaval, kuralların sınırlarını ihlal eder, bedensel olanı özgürleştirir ve kolektif bir hareketin sanatsal deneyimini halkın gündelik yaşamıyla birleştirerek iktidar kurumlarına yöneltir. Otorite göstergelerini tersine çevirme eylemi iktidar kurumlarına karşı bir imge-politikasının sınırlarını genişletir.

[302] BAKHTIN, Mikhail, **Rabelais ve Dünyası,** Çev. Çiçek Öztek, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s.289.

3.4. PERHİZE KARŞI ŞÖLEN

Ortaçağ ve Rönesans'ın halk yaşamına hakim olan iki büyük zaman dilimi vardır. İlki her açıdan (yeme içme, cinsellik ve çılgınlık) bir aşırılığın yaşandığı karnavaldır. Karnaval günlerinden hemen sonra ise her açıdan katı bir bedensel perhizin getirildiği Büyük Perhiz dönemi başlar. Büyük Perhiz, resmi ideolojinin beden tasavvurunun gündelik yaşamda deneyimlenmesidir. Bu anlamda karnavalesk imgeler aynı zamanda Büyük Perhiz'deki kısıtlamaları hedef alır.

Bakhtin, karnavalesk şölen imgesinin sadece yeme içmeye indirgenebilecek bir şey olmadığını, bu şölenin, "tüm dünyanın davetli olduğu bir şölen" ufkuna sahip olduğunu yazar. Zira karnavalesk bolluk teması, yıl boyunca çekilen açlığa karşı tüm dünya için arzulanan bir şeydir. Bolluğun en uçtaki temsili de devasa yiyeceklerin (sosis vb.) tören geçidine dahil edilişidir.[303]

Bu abartı imgeleri bolluğun bedensel mahiyetini sembolize eder. Rabelais'in romanında bu imgeler sıkça kullanılır. Romanda, karnavalesk kalabalık düğün şarabına batırılmış kiraz yer ve o sayede bedenleri devasa boyutlara ulaşır. Bakhtin'e göre beden ile yemek imgeleri arasında kurulan bu bağ, Büyük Perhiz'in açlık ve zayıflık kurallarına teatral bir cevaptır. Rabelais'te yer alan başka bir imgede, romanının başkahramanı Pantagruel'in annesinin doğum sancıları sırasındaki açık rahmidir. Romanın gelişiminde o rahimden yemekle dolu bir dizi yük arabası çıkar. Bakhtin bu örneklerde, yemek imgelerinin, bedenin yaratma edimiyle (doğurganlık, büyüme, doğumla) ilişkili boyutlarını görür.[304]

[303] A.g.k., s. 307.

[304] A.g.k., s.308.

Yemek ve içmek, grotesk bedenin en önemli tezahürlerinden biridir. Bu, bedenin ayırt edici bir özelliği, tamamlanmamış doğası ve dünyayla iletişim kanalıdır. Bu özellikler, en bütünsel ve somut şekilde yeme ediminde açığa çıkar. Beden bu edimde kendi sınırlarını ihlal eder; dünyayı sembolik olarak yutar, gövdeye indirir, paramparça eder ve bunun karşılığında zenginleşir ve büyür. İnsanın, ısıran, parçalayan, çiğneyen, ardına kadar açık bir ağzın içindeki dünyayla karşılaşması, karnavalesk imge dünyasının en önemli amaçlarından biridir. Bakhtin'e göre burada insan dünyayı tadar, onu bedeniyle tanıştırır, onu kendisinin bir parçası yapar. İnsanın, dünyayla, yeme edimi sırasında karşılaşması hem neşenin hem de dünyaya karşı kazanılan zaferin sembolüdür. Bu dünyanın tepesinde iktidar kurumları vardır ve insan o anda dünya karşısında zafer kazanarak bir nevi iktidara karşı da zafer kazanmış olur.[305]

Bakhtin'e göre yemek imgesi iş ve emekle yakından ilişkilidir. Yemek, işe ve mücadeleye son veren bir sonuç ve zaferdir. İnsan emeğinin dünyayla karşılaşması ve onunla mücadelesi, yemekle, dünyadan sökülüp alınan şeylerin yenilmesiyle son bulur. Burada yemek imgesi, çalışmanın en son ki zafer aşaması olarak, tüm emek sürecini simgeler. Emek ile yemek arasında bir ayrım çizgisini reddeden bu anlayışı Bakhtin politik bir düzleme taşır. Bakhtin, emek gibi yemeğin de kolektif bir şey olduğunun altını çizer. Zira toplumun tamamı için hem emek hem de yemek bir varlık koşuludur. Bakhtin'e göre "kolektif emek sürecinin sonucu olan kolektif yemek, biyolojik, hayvansal bir edim değil, toplumsal bir olaydı."[306] Yemek ve emek ile ilgili imgeler sistemi, mücadele ve emekleriyle hayatı ve yemeği ele geçirmeye ve dünya karşısında zafer kazanmaya çalışan insanları simgelerdi. Yemek salt biyolojik bir ihtiyaca indirgenip toplumsal boyutlarından soyutlanırsa yapay bir edime dönüşür. Bakhtin açısından hayatın kendisini içine alan süreç, emek ile yemek arasında gelişen süreçtir.

[305] MITCHELL, Christine, "Power, Eros, and Biblical Genres", **Bakhtin and Genre Theory in Biblical Studies,** 2004, s.36

[306] BAKHTIN, Mikhail, **Rabelais ve Dünyası,** Çev. Çiçek Öztek, Ayrıntı Yayınlan, İstanbul, 2005, s.311

Bakhtinci karnavalesk bakışın yeme edimini alımlayışı, beden ile dünya arasındaki kısıtlamaların beden tarafından aşıldığı bir alımlayıştır. Şölene hakim olan iki duygu yemek ve gülmedir. Hiçbir yemek üzgün olamaz ve temel olarak üzüntü ile yemek bir arada bulunamaz. Bu algı, yenilginin reddidir. Karnavalesk şölen her zaman zaferi kutlar. Zaferin sahibi beden yenilgiye uğrayan dünyayı içine alarak yenilenir. Karnavalesk yemek şöleninin özgür ve muzafferane atmosferi hakikatin dışavurumu için ortam sunar. Bakhtin, bunu "içsel olarak özgür, neşeli ve materyalist bir hakikat"[307] olarak tanımlar.

Karnaval meydanının yemek şöleni karnavalesk edebiyatın imgelerini de besler. Bakhtin, karnavalesk edebiyatın ve elbette Rabelais'nin imgelerinin büyük ölçüde bu yemek atmosferinden esinlendiğini belirtir. Örneğin Katolik imgeleminde İsa'nın bedeni ve kanın simgesi olarak bilinen ekmek ile şarap[308], Rabelais'nin romanında korkuyu dağıtan ve dünyayı özgürleştiren yiyecekler olarak sunulurlar. Başka bir örnekde zeytinyağı ve şarap arasında kurulan karşıtlıkta görülür. Zeytinyağı, resmi ciddiyetin ve Tanrıya karşı duyulan korkunun simgesiyken şarapsa kişiyi korkudan kurtarır.[309] Yeme ediminde, dünyaya karşı kazanılar bu zafer hem son derece etik-politik hem de tensel ve bedensel bir olaydı. Halkı dünyadan mahrum bırakan iktidara karşı dünya büsbütün yenilip yutularak karşı konurdu.

Karnavalesk yemek şöleninim başka önemli bir boyutu da geleceğe yönelik ufkudur. Kadehler hem öldüren hem doğuran çift yönlü zamana kaldırılır. Bakhtin'e göre bunun anlamı zamanın belirsizliğinin vurgulanışıdır. Gelecek zaman bir zar atımının sonuçları gibi tahayyül edilir. Tüm belirsizliğine rağmen şenlik, her zaman gelecekteki iyi günlerden söz eder. Sofra sohbetlerin karakteri, gelecekteki zaferler, bedensel bolluk ve yeniden doğum imgelerinde görülür.

[307] A.g.k., s.314

[308] BEWES, Timothy, **Şeyleşme: Geç Kapitalizmde Endişe,** Çev. Deniz Soysal, Metis Yayınları, İstanbul, 2008, s.74.

[309] BAKHTIN, Mikhail, **Rabelais ve Dünyası,** Çev. Çiçek Öztek, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s.315.

Geleceğe yönelik ütopik umut, bedenin kavuşacağı bolluk günlerine gönderme yapar.

Bakhtin'nin karnavalesk düşüncesi halkın bir bütün olan kolektif bedeni olarak kurulan bedensel hayatın deneyimlerine eğilir. Dünya karşısında kazanılan zafer "halktan çalınan ekmeğin" geri alınışıdır. Dev bedensel imgeler, sınıfsal olarak aç bırakılan ve Büyük Perhiz günleriyle meşrulaştırılan ideolojiye karşı yaratılır. Bolluk imgesi, aza kanaat getirmeyi telkin eden gelenek ahlakı hiçe sayar. Bir bütün olarak halkın kolektif olarak maruz kaldığı bedensel mahrumiyet yine bedenle ilişkili imgeler üzerinden alt-üst edilir. Bakhtin'e göre bir bütün olarak halkın ruhu, tamahkar bedenle bir arada var olamaz.[310]

Karnavalesk edebiyatta sarhoş, obur ve zampara olan bir kesiş figürünün sıkça yer alması Bakhtin'e göre son derece karmaşık bir imge sisteminin sonucudur. Öncelikle kendini bedensel aşırılıklara adamış olan bu kesişin sunumu, gerçekte hizmet ettiği çileci idealle açık bir alayın ifadesidir. Kesiş karakterinin ikinci özelliği oburluğudur ki bu da gerçek kesişlerin perhiz yaşamının ironisidir. Bakhtin, karnavalesk edebiyatın bu kesiş karakterini kilisenin yaşam felsefesinin itibarsızlaştırılması olarak okur.[311]

Kutsal olanla serbest bir oyunun icra edildiği karnavalesk şenlik, hiyerarşik düzeylerin alçaltılmasından doğan bir eğlenceyi temsil eder. Şölen atmosferinde bütün gizemli korkular çözülür. Bakhtin'e göre uzun şölen konuşmaları hem evrensel bir ufku hem de materyalist bir felsefeyi barındırır. İdealist, gizemli ve çileci resmi ideolojinin alçaltılması bu düşünsel zeminden hareketle gerçekleştirilir.[312]

Rabelais'nin çağdaşları olan dönemin aydınları, zamanlarının ateist ve materyalist hareketlerini doğrudan karnavalesk şölen atmosferiyle ilişkilendirmişler ve bu hareketleri, bir tür "yemekle ilgili libertenlik" olarak

[310] A.g.k., s.321
[311] A.g.k., s.323
[312] A.g.k., s.325

nitelemişlerdir.[313] Bakhtin'e göre "yemekle ilgili libertenlik" demokratik bir ruha sahip olduğu için bu etkiyi yaratmıştır. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, karnavalesk öğelerin başka alanlara yayılarak özgürlükçü felsefi bir hareketle ilişkili olarak anılmasıdır. Dolayısıyla karnaval imgelerinin sadece karnaval günlerine sıkışıp kaldığını düşünmek doğru olmaz.

Karnavalesk şölenin imgeleri, hem ortaçağ yerel konuşma dillerinde üretilen edebi eserlerde, hem de sözlü halk geleneğinde önemli bir rol oynar. Oburluk ve aylaklığın hakim olduğu ütopik bir ülkeyi tasavvur eden efsaneler üretilir. Bakhtin'e göre bu efsaneler"çivisi çıkmış" bir dünyayı anlatır:

> "Kral çocuk doğururken, kraliçe savaşa gider. Savaş tamamen karnavalesk bir tarzda yapılır: Peynirler, fırınlanmış elmalar ve mantarlar havalarda uçuşur. Tereyağından dağları, sütten ırmakları, topraktan mantar gibi fışkıran sıcacık tartlarıyla ütopik bir ülke resmeder."[314]

XVI. yüzyılda kralın sarayında, "Yaşayan Kadavralar" adlı bir oyun sergilenir. Bu oyun, karnavalesk yaşam felsefesini anlatması açısından ilgi çekicidir. Oyunda bir hukukçu aklını kaçırır ve ölü olduğunu hayal eder. Yemeyi içmeyi bırakır, yatağında hareketsiz yatar. Akrabalarından biri de onu iyileştirmek için ölü numarası yapar ve hukukçunun odasındaki bir masanın üzerine konmak üzere bir şeyler sipariş eder. Herkes "ölü" akraba için ağlar. O sırada akraba, komik yüz mimikleri yapar ve gayet ölü olan adam dahil odadaki herkes güler. Hukukçu şaşırmıştır, ona ölülerin güldüğü söylenir ve O'da kendini gülmeye zorlar. Bu, sağlığını kazanma yolunda attığı ilk adım olur. Daha sonra, akrabası yiyip içmeye başlar. Şimdi de hukukçu, ölülerin kendi karınlarını da doyurduklarına ikna edilir. O işi de yapar ve tamamen iyileşmiş olur.[315] Karnavalesk gülmenin ve yeme içme ediminin ölümü alt eden yönü iktidarın en üst alanında, kralın sarayında temsil edilmiş olunur.

[313] A.g.k., s.326

[314] A.g.k., s.326-327.

[315] A.g.k., s.328.

Bakhtin'e göre Ortaçağ ve Rönesans'ın karnavalesk yemek şölenleri ile erken dönem burjuva edebiyatındaki yeme içme, oburluk ve sarhoşluk imgeleri arasında kesin bir fark vardır. Bakhtin bu farkı sınıf temelli bir perspektiften hareketle tarif eder:

> "Burjuva edebiyatındaki yeme içme imgeleri, bir bütün olarak halkın değil, bencil bireyin memnuniyetini, doymuşluğunu, onun kişisel keyfini ifade eder. Böylesi bir imge dokusu, emek ve mücadele sürecinden koparılıp alınmıştır; Pazar meydanından uzaklaştırılmış, mahrem evlere, salonlara kapatılmıştır (evdeki bolluk); artık "herkesin davetli olduğu" katıldığı bir şölen değildir söz konusu olan; kapılarında aç dilencilerin bekleştiği mahrem bir şölendir. Eğer bu yeme içme tasviri şişirmeciyse, bu bir toplumsal adalet ifadesi değil oburluk tasviridir. Bu, isterse bir yergi şeklinde yani saf olumsuz anlamda temsil edilsin, isterse olumlu anlamda bir refah durumuna işaret etsin, özel hayatın herhangi bir simgesel açılımından, evrensel anlamdan yoksun, durağan bir yönüdür."[316]

Bakhtin'in de işaret ettiği üzere karnaval yaşamının kolektivist yönüne karşı burjuva yaşamının yemek kültürü bireycidir. Karnavalın mahrem bir hayatla ve bireysel refahla hiçbir ortak yönü yoktur. Karnavalesk yeme içme imgeleri toplumsal insanın emeğini ve dünyaya karşı verdiği mücadeleyi temsil eder. Öte yandan bu imgeler, bir sınıfı değil, halkı bir bütün olarak ifade ederler. Bir bölgeye özgü niyetlerle değil, evrensel ve özgürlükçü bir düşünceyle sıkı bir bağ içindedirler. Bu imgeler, varolan statüleri korumak yerine yoluna çıkan her şeyi değiştiren, yenileyen ve daha iyi bir geleceğe doğru hareket eden ütopik bir arzuyu ifade ederler.

[278] A.g.k., s.214.

3.5. BEDENİN NORM-DIŞI HALLERİ: AŞIRILIK, OLUŞ, KOZMOS

Aşırılık, oluş ve kozmos kavramları, Bakhtin'in, bedeni karnavalesk kavrayışının anahtarlarıdır. Aşırılık, bedensel olanı sınırına getirir; oluş, bedenin yaratıcı-yıkım potansiyelini ifade eder; kozmos ise beden ile dünya arasındaki sınırlarının silinişini simgeler. Abartı ve aşırıya kaçma hem karnaval yaşamının hem de grotesk biçemin temel özellikleridir.

Bu özellikler, aşırı uçlara gitme, aşırı bolluk ve bütün sınırları ihlal etme eğiliminin bir bileşkesidir. Öte yandan karnavalesk imge pozitif ve negatif kutupları birleştirmenin olanağıdır. Bir nesnenin ve bedenin sadece kendi niceliksel değil niteliksel sınırlarını da ihlal edebileceği, kendini aşıp başka nesnelerle kaynaşabileceğinin imkanına vurgu yapar.

Karnavalesk tutuma hakim olan groteskte, bedensel hiyerarşinin temel yapısının alt-üst edilişini görürüz. Alt bölgeler, üst bölgelerin yerini alır. Alt bölgeler dilin ve düşüncenin içinde konumlanmıştır; oradan karna aktarılır oradan da dışarı itilir. Bakhtin bu abartıyı dille doğumun birlikteliğinde bulur. Karnavalesk yazında kekeme karakterler konuşurken bu karakterlerin jestleri neredeyse doğuma benzetilir. Bakhtin burada dile ait mekanizmanın tümünü konuşma aygıtından karna aktaran karnavalesk abartının tipik temsilini görür.[317]

Bakhtin'in kozmos anlayışı, karnavalesk beden ile dünya arasındaki sınırlar silindiği eşikte varlık bulur. Bu eşikte beden, kozmostaki başka nesnelerle birleşme imkanını bulur. Bakhtin'e göre karnavalesk imgelemde beden ile kozmos arasındaki ayrımın ortadan kalkışı ile nesnelere bedensel bir nitelik verilir. İnsanların dünyasına egemen olan nesneler dünyası değersizleştirilir.

[278] A.g.k., s.214.

Örneğin çan kulesinin dev bir fallusa dönüştürülmesi yoluyla kilise itibarsızlaştırılır.[318]

Bu imgeler Rabelais'nin romanında da bolca yer alır. Rabelais özellikle cinsel organlara yüklenen anlamı alaya alır. Romanın kahramanı, bir erkeğin kellesi uçurulduğunda, yeryüzünden silinenin sadece o adam olduğunu söyler; halbuki cinsel organlarını kaybederse, tüm insan ırkı yok olacaktır. Romanın kahramanı şuna inanır: İnsanoğlu, cinsel organları korumasız olarak doğuyorsa, bu onun doğa karşısında barışa, barış dolu bir düzene davet edildiği anlamına gelir. Onu silahlara davet eden "Demir Çağı" olmuştur. Kitabı Mukaddes'teki efsaneye göre insan, ilk cinsel organ koruması olan incir yaprağıyla silah kuşanmaya başlamıştır. Ancak insanoğlu er geç barışçıl durumuna dönecek, tamamen silahsızlanacaktır.[319] Burada hem bedeni saran mahremiyetin hem de savaş nesnelerinin parodisini görürüz.

Bakhtin'e göre insan yüzünün bütün uzuvları arasında, bedenin grotesk imgesinde en önemli rol oynayanlar burun ile ağızdır. Ancak, hayvani ya da cansız nesnelerin biçimine büründüklerinde kafa ve kulaklar da grotesk bir nitelik kazanırlar. Gözlere yüklenen anlam olumsuzdur. Gözler, bireysel, yani kendine yeterli bir insan hayatını ifade ederler ve buda grotesk imgelemin mantığından uzaktır. Grotesk, bozulan bedenle ilgilenir ve asıl olarak bedenden dışarı pörtleyen, *bedenin sınırlarının ötesine* geçmeye çalışan şeyleri arar. Groteskte, filizlere, dallara, bedeni uzatan, onu başka bedenlere, dışarıdaki dünyaya bağlayan şeylere özel bir ilgi vardır.[320] Bakhtin groteskte bu bedenler-arası perspektifi yakalar.

Grotesk bedenin bir diğer özelliği oluş halinde olmasıdır. Bakhtin'e göre bu beden asla bitmez, tamamlanmaz; sürekli inşa ve yaratılma halindedir. Grotesk bedenin, kendi boyutlarının ötesinde büyüdüğü, kendi sınırlarını aştığı, içinde yeni, ikinci bir beden barındırdığı kısımlarının temel bir rol üstlenmesinin nedeni

[318] A.g.k., s.341.

[319] A.g.k., s.344-345.

[320] A.g.k., s.346-347.

budur: Bu kısımlar, bağırsaklarla fallustur. Bedenin bu iki bölgesi, grotesk imgede öncü rol üstlenir. Bakhtin, bu bölgelerde bedenin yaratan ve yıkan göstergelerini barındırır. Bağırsaklarla cinsel organlardan hemen sonra, "dünyayı" içine alarak yalayıp yutacak olan ağız ve ondan sonra da anüs gelir. Bütün bu organlar ve deliklerin ortak bir özelliği vardır: Bedenler arasındaki ve beden ile dünya arasındaki sınırların aşılması bu bölgelerin içinden olur. Buralarda karşılıklı bir alışveriş, *ötekine* bir yönelim olur. Grotesk bedenin hayatındaki temel olayların, bedensel tiyatronun edimlerinin bu alanda oluşmasının nedeni budur. Yeme, içme, dışkılama ve (terleme, sümkürme, hapşırma gibi) bütün diğer madde atımı, başka bir beden tarafından yenilip yutulma, bütün bu edimler, bedenin sınır bölgelerinde sergilenir. Bütün bu olaylar sırasında hayatın başlangıcı ve sonu birbirine sıkıca bağlantılıdır, iç içe geçmişlerdir.

Dolayısıyla Bakhtin'in grotesk bedeni kavrayışının sanatsal mantığı, bedeni, ayrı ve tamamlanmış bir fenomen olarak kapatan, bedenin kapalı, pürüzsüz ve nüfuz edilemez yüzeyini yok sayar. Bakhtin sadece fazlalık oluşturan çıkıntıları ve delikleri, yani sadece bedenin sınırlı uzamının ötesine uzanan ya da bedenin derinliklerine giren kısımları öne çıkarır. Bu, Bakhtin'in grotesk beden imgesinin ikili beden olarak nitelediği bir tasavvuru kurmasından gelir. Bu ikili beden tasavvurunda ölürken sürekli başka bir bedene dönüşen zinciri buluruz. Grotesk beden hareketli, bölünmüş, birden fazla kendilik, değiş tokuş süreci içinde haz öznesi olarak vurgulanır.[321]

Bakhtin'in beden düşüncesindeki kozmos vurgusu bedenin güçleriyle evrenin güçlerinin birleşebilme arzusundan doğar. *Bakhtinci* grotesk beden, tüm kozmosta ortak olan şeylerle (toprak, su, ateş, hava) temas halindedir. Bakhtin'e göre bu beden, çeşitli doğal fenomenlerle, dağlarla, nehirlerle, denizlerle, adalarla ve kıtalarla kaynaşabilir. Bedenin grotesk algılanışı, sadece kozmik olanla değil, toplumsal, ütopik ve tarihsel temayla, her şeyden öte, devirlerin değişimi ve kültürün yenilenmesi temasıyla da beraber örülüdür. Karnavalesk bedende insan

[321] PACTEAU, Francette, **Güzellik Semptomu,** Çev. Banu Erol, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s.155.

kozmik öğeleri, yani toprak, su, hava ve ateşi kendine "asimile" etmiştir. Bakhtin'in sözleriyle beden "kendi içindeki kozmosun farkına varmıştır".[322]

Bakhtin'e göre beden, "kozmos için söylenen son sözdür, en iyi sözdür, onun öncü gücüdür. Dolayısıyla korkacağı bir şey yoktur. Ölüm onda hiç dehşet uyandırmaz. Bireyin ölümü, halkın ve insan ırkının muzaffer hayatında sadece bir andır; yenilenmesi ve gelişimi için kaçınılmaz olan bir an."[323] Bedenle kozmosun yakınlaşması sonucu kozmik korkular gülme tarafından alt edilir. Kozmik olarak beden üzerinden komik bir temsile dönüşür. Bakhtin'e göre bedensel olarak yorumlanabilecek komik malzeme olarak dışkı, bu imgelerde önemli bir rol oynar. Bunlar son derece şişirilmiş miktarlarda, kozmik boyutlarda ortaya çıkarlar. Bedensel alt bölgelerde temsil edilen kozmik facia itibarsızlaştırılır, insanileştirilir ve grotesk canavarlara dönüştürülür. Kozmik dehşet, gülme tarafından alt edilir. Kozmos bir yandan bedensel bir doğa kazanırken, karnavalesk beden de kozmik boyutlar kazanır. Bakhtin'in sözleriyle, "dağlardan ve uçurumlardan oluşan dünya, grotesk bir beden gibi inşa edilmişti."[324]

Bakhtin, beden imgesini halkın resmiyet ötesinde sürdüğü hayata yerleştirir. Bakhtin'e göre neredeyse tüm toplumlarda alay ve sövgü teması neredeyse tamamen bedenseldir. İnsanlar özellikle dostane bir ortamdalarsa, konuşmaları bedensel imgelerle dolu olur ve halkın gündelik konuşmalarındaki ifadelerde ortaya çıkan beden, doğurgan, içen, dışkılayan, hasta olan, ölen bedendir. Bakhtin bütün dillerde cinsel organlar, anüs, kalçalar, karın, ağız ve burun karşılığı olarak kullanılan bir dolu ifade olduğunu fakat kollar, bacaklar, yüz, gözler gibi bedenin diğer kısımları için sadece birkaç ifade bulunduğunu aktarır.[325] Dolayısıyla bedenin canlı bir biçimde tahayyül edildiği beden imgesi, halkın sahip olduğu bedenin semptomlarını temsil eder.

[322] BAKHTIN, Mikhail, **Rabelais ve Dünyası,** Çev. Çiçek Öztek, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s.366.

[323] A.g.k., s.371

[324] A.g.k., s.377.

[325] A.g.k., s.349.

Bedendeki bu canlı devinim en çokta olağanüstü insan tiplerinin tasvirinde görülür. Bu tiplerin bazıları yarı insan, yarı hayvandır: Ayak yerine toynağı olan insanlar, balık kuyruğu olan ayaklı hayvanlar vs. Bu figürler, bedenleri farklı yaratıkların parçalarından oluşan imgeler galerisidir. Bu galeride devler, cüceler, pigmeler ve çeşitli canavarlar bulunur. Bakhtin'e göre tüm bunlar, Ortaçağ'da son derece popüler olan anatomik bir fantezi yaratırlar. Karnavalesk imgelem bu fanteziden, insan bedeni ve organlarıyla oynanan bu özgür oyundan oldukça beslenmektedir.[326] Beden, son derece ilginç anatomik fanteziler, insanın uzuvları ve iç organlarıyla serbestçe oynanan oyunlarla temsil edilir. İnsan ve hayvan bedeniyle oynanan bu oyunlar, tam da yarı insan yarı hayvan olan bu canavarsı bedenlerin tıbbi söylemin içine çekilmeye başlandığı dönemde gerçekleşmektedir.[327] Bu, bedeni anatomik düzen de kavrayan tıbbi bakışa bir tepkidir.

Rönesans'ın ünlü anatomi bilgini Vesalius'a göre, "tıbbın başarıyla yeniden doğuşuna"[328] tanık olmasından ötürü bu dönem (Rönesans) "talihli" bir dönemdi. Bu dönemde özellikle çıplak insan modeli üzerine yapılan araştırmalar önem kazanmıştı. Anatomi tıbbının yükselişiyle birlikte anatomik ilginin nesnesine dönüşen beden, bağımsız bir çalışma haline gelir ve "bedeni kesip biçmek dindarlığa sığmayan bir tavır olmaktan çıkar."[329] Bu bağlamda Bakhtin'e göre bedenle oynanan anatomik oyunların, bedensel parçalanma imgelerinin ortaya çıkmasında anatomi tıbbının yükselişinin ve Rönesans'a hakim olan "Hippokratik antoloji"nin büyük etkisi olmuştur. Öncelikle "tıbbın, edebiyat ve sanat üzerindeki etkisi de hiçbir zaman Rönesans'ta olduğu kadar büyük olmamıştır."[330] Rabelais'nin Fransa'da yaşadığı dönem, Avrupa ideolojisi tarihinde tıbbın sadece

[326] A.g.k., s.376.

[327] COURTINE, Jean-Jacques, "Gayri İnsani Beden", **Bedenin Tarihi,** Der. Alain Corbin-Georges Vigarello, Çev. Saadet Özen, Yapı Kredi Yayınlan, İstanbul, 2008, s.301.

[328] BURKE, Peter, **Avrupa'da Rönesans: Merkezler ve Çevreler,** Çev. Uygar Abacı, Literatür Yayınlan, İstanbul, 2003, s.131.

[329] TABUROĞLU, Özgür, **Dünyevi ve Kutsal,** Metis Yayınlan, İstanbul, 2008, s.115.

[330] BAKHTIN, Mikhail, **Rabelais ve Dünyası,** Çev. Çiçek Öztek, Ayrıntı Yayınlan, İstanbul, 2005, s.391.

doğal bilimlerin değil beşeri bilimlerin de merkezinde olduğu yegane zamandır. Öte yandan "Hippokratik Antoloji"de yansıtıldığı şekliyle tıp, bedensel dışkılara büyük bir önem atfetmiştir. Hekimin gözünde beden her şeyden önce, idrar, dışkı, ter, sümük ve safranın atılmasıyla temsil edilirdi. Daha bütün belirtiler, hastanın hayatının son anları ve ölümüyle ilişkilendirilir, hastanın bedeninin içinde verilen mücadele meselesi olarak yorumlanırdı. Bunlar grotesk imgelemde sıkça kullanılan öğeler olmuşlardır. "Hippokratik Antoloji"de yer alan eserlerde beden, sık sık açık bir şey olarak, iç bölgeleri teşhir edecek şekilde gösterilir. Dışı içinden ayrı değildir ve beden ile dünya arasındaki alışveriş sürekli vurgulanır. Groteskte bolca ortaya çıkan, organizmanın çeşitli dışkılama yolları, "Hippokratik Antoloji"de yer alan eserlerde bolca bulunmaktadır.[331]

Bakhtin bedeni materyalist olarak kavrar ve ona göre beden maddenin en mükemmele yakın örgütlenmesidir, dolayısıyla da bütün maddeleri anlamak için anahtar niteliğindedir. Evrenin maddi bileşenleri, hakiki doğalarını ve en üst düzey potansiyellerini insan bedeninde ifade ederler. Öte yandan bu beden sadece yeni nesilde tekrar eden biyolojik bir beden değil, tam da insanoğlunun tarihsel ve ilerleyen bedenidir. Bakhtin, devinim ve oluş halinde ilerleyen bu bedeni, Ortaçağ ve Rönesans'ın karnaval dünyasına, grotesk imgeleme ve karnavalesk edebiyata yerleştirir. Bakhtin'e göre bu dönem, bedene dair yaratıcı bir bilincin ifadesidir.

Ortaçağ ve Rönesans'a hakim olan bu dinamik beden tahayyülünün Aydınlanma ve modern zamanlarla dönüşüme uğradığı belirten Bakhtin modernliğin beden imgelemini eleştirir. Bakhtin'e göre modernliğin yeni beden imgesi, tamamen bitmiş, tamamlanmış, ve katı sınırlarla sınırlandırılmıştır. Öte yandan karnavalesk imgelemdeki gibi kolektif değil tamamen bireysel bir yaşantıya sahipmiş gibi sunulur. Bu yeni söylemde çıkıntı yapan, filiz ve tomurcuk veren her şey -bütün bunlar bir beden, sınırlarını ihlal ettiğinde ve yeni bir beden hayatına başladığında olan şeylerdir- elimine edilir, saklanır ya da yumuşatılır. Bedenin tüm delikleri "kapatılır". Yeni imgenin temeli bireydir, katı bir şekilde sınırlandırılmış kitledir, nüfuz edilemez dış yüzeydir. Modern

[278] A.g.k., s.214.

imgelemde beden, öteki bedenlerle ve dünyayla ilişkiye geçmeyen kapalı bir bireysellik şeklinde anlam kazanır. Bitmemiş dünyaya ve bitmemiş bedene ait tüm işaretler ortadan kalkar. Bakhtin'e göre resmi ve edebi dilin bu modern söylem tarafından belirlenen sözel normları, doğurganlık, hamilelik ve doğumla ilgili her şeyi yasaklar.[332] Hem bedenin hem de bedene dair dilin normları katılaşır.

Modern imgelemde, bedenin cinsel organ, kalçalar, göbek, burun ve ağız gibi kısımları artık öncü rol oynamazlar. Bu bedenin organlarında hiçbir şekilde simgesel ve politik bir anlam yoktur. Bireysel bedene odaklanan modern imgede, cinsel hayat, yeme içme ve dışkılama, radikal bir şekilde anlam değiştirmiştir. Bu edimler tamamen bireysel ve biyolojik bir faaliyete indirgenmiş ve karnavalesk beden imgesindeki felsefi işlevlerinden uzaklaşmışlardır.[333]

Bakhtin'e göre modern bedensel söylemde temsil rolü, bedenin bireysel olarak karakteristik ve ifadesel kısımlarına (kafaya, gözlere, dudaklara, kas sistemine ve bedenin dış dünyada yerleştirildiği konuma) verilmiştir. Bu bitmiş bedenin, bitmiş dış dünyadaki kesin yeri ve hareketleri kalın çizgilerle çizilmiştir. Bedenin diğer bedenler ve dünya arasındaki sınırları katılaşmıştır. Modern imgelemin bedeni sadece tek bir bedendir; artık ikililiğe ait bir işaret barındırmaz. Bu beden, kendine yeter ve sadece kendi adına konuşur. İçinde olup bitenler sadece onu, yani sadece bireysel ve kapalı olan alanı ilgilendirir. Kategorik bir mantık bedenin semptomlarının yorumlanışına egemen olmuştur. Bu anlayışa göre ölüm sadece ölümdür, asla doğumla çakışmaz. Tüm bedensel olaylar, tek bir bireysel hayat düzleminde yorumlanır. Bakhtin'e göre bunlar "tek bir bedenin sınırları içinde kapalı kalırlar; bunlar, mutlak başlangıç ile sonun asla karşılaşılmayacak olan sınırlarıdır."[334] Karnavalesk bedende ise olaylar, bir bedeni bir diğerinden ayıran sınırda, yani sanki ikisinin kesim noktasında gelişir. Bedenlerden biri ölüm sunar, öteki doğum; ama ikisi de, iki bedenli bir imgede birbirinin içine geçmiştir.

[332] A.g.k., s.350

[333] A.g.k., s.351

[334] A.g.k., s.352-353.

Modern beden imgeleminde Bakhtin'in eleştirdiği bir diğer nokta aşırılığın sonlanışıdır. Aşırılık, abartı ve şişirme bu yeni söyleme tamamen yabancıdır. Bedensel parçalanma teması yerine kusursuz bir bütünlük, bedensel "iğrençlik" yerine bedensel hijyen teması geçer. Tek tek organlar üzerinden sanatsal bir imgelem yaratılamaz. Organlar bedenin katı sınırlarına hapsedilmiştir. Organların bedenden ayrılması ya da bağımsız bir şekilde var olması artık mümkün değildir.[335]

Bakhtin, bedene dair bu modern algının yeni davranış biçimlerini beraberinde getirdiğini aktarır. Yeni beden öz-disipline sahip iyi bir terbiye ile bütünleşir. Bakhtin'in verdiği örneklerde Foucault'nun sözünü ettiği disiplin rejiminin açık temsilini buluruz:

> "Dirsekler masaya dayanmaz; köprücük kemiklerini dışarı fırlatacak şekilde kaykılarak yürünmez, yürürken kalçaları fazla sallamamak gerekir; karnı içeri çekmek, ağzı şapırdatmadan yemek; horlamamak, yüksek sesle nefes almamak, ağzı kapalı tutmak gerekir vs. Başka bir deyişle bedenin sınırlarındaki kısımları kapalı tutmak, sınırlandırmak, çıkıntıları düzlemek beklenir."[336]

Modernlik, devinim halindeki karnavalesk bedenden zapt altına alınan bedenin "makbul" olduğu bir sürecin karşılığıdır. Bedenin belirli normlar ve etik göstergeler içerisinde konumlandırılması, davranışların belirli ölçütlerle düzenlenmesi, aşırı bulunan bedensel hallerin törpülenmesi ve gündelik yaşamda otokontrolün erdeminin vurgulanması çağımıza egemen olan modern toplumun beden tahayyülünün çerçevesini belirler.

[335] A.g.k., s.352.

[336] A.g.k., s.352-353.

4. FOUCAULT VE BAKHTİN: KARNAVALESK BEDEN POLİTİKASI

Modern iktidar tekniklerinin hedefi olan bedeni, iktidar (Foucault) ve direnişin (Bakhtin) yüzleştiği bir saha olarak düşünmek mümkündür. Peki iktidarın tarih boyunca "ideal" bedenden dışarı attığı imgeleri tekrar beden tasavvurumuza edebilir miyiz? Beden, iktidar ilişkilerinin sabitlediği kategoriler dışında tahayyül edilebilir mi? Ya da modern beden politikalarına karşı bir beden politikasının imkanlarını hangi noktadan itibaren tartışabiliriz? Bu bölümdeki tartışmalar bu sorular etrafında yürütülmektedir.

4.1. DÜZENİN ÖTEKİSİ OLARAK KARNAVALESK KAOS

"Yaşasın hareket! Yaşasın Karnaval! Yaşasın ortak payda!"[337]

Aklı düzenle özdeşleştiren Batı felsefesi insan topluluklarının tarihini bir düzen arayışı söyleminde konumlandırır. Tam bir düzensizlik hali olarak karnaval meydanının kaosu modern zamanlara yaklaşıldıkça düzen söylemi içinde eritildi. Karnaval meydanı, modern beden politikalarının belirli teknikler etrafında düzene sokmaya çalıştığı toplulukların belki de en düzen-dışı yeridir. Düzen ile düşünce arasında meşru bir ilişki kuran söylem, felsefe tarihinden önemli bir alanı kapsar. Bu söylemin etkisi altında düzen, mevcut durumdan ziyade bir arzudur. Deleuze ve Guattari'nin birlikte yazdıkları son eser "Felsefe Nedir?"in sonuç bölümü şu cümleyle başlar: "Tek istediğimiz, kendimizi kaostan korumak için bir parçacık

[337] HARDT, Michael - NEGRI, Antonio, **Çokluk: İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi,** Çev. Barış Yıldırım, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2004, s.229.

düzen."[338] Felsefenin "yer" ile ilişkisini *(geofelsefe)* sorunsallaştıran bu ifadeyi felsefe tarihinin ve de şimdiki düşünme biçimimizin düzen, dünya ve kaos ile kurduğu ilişkinin kökenlerini tartışmaya yönelik bir çıkarımın başlangıcı olarak okuyabiliriz. Zira iktidarın sürekli bir düzen arayışını kışkırtması ve düzensizliğin bir tehdit söylemine yerleştirilmesinin kökleri uzun bir geçmişe uzanır. Arzulanan ve ulaşılmaya çalışılan bir durum olarak düzen, kaosun karşısına yerleştirilir.

"Doğrusu başlangıçta sonsuz kaos vardı" sözleriyle Yunan mitolojisinde evrenin oluşumuyla ilgili olarak yer alan düşüncelerin başlıca ozanı olan Hesiodos şöyle der: "kaostan yer altı karanlığı ile karanlık gece doğdu. Sonra, geceden de esir ve gündüz ortaya çıktı."[339] Yunan mitolojisinde kaos, tanrılar ve de düzen öncesi bir durumdur. Kaos'u hem köken hem de karanlık, geniş ve derin bir yarık olarak tarif eden Hesiodos'un yazdıkları düşüncenin kaosa karşı düzen ve yer-yurt arayışının kökenleri hakkında önemli ipuçları sunar. Kaos ve düzen kavramları Hesiodos'tan bugüne değin sürekli yeniden üretilmiş ve yeniden beden kazanmışlardır. Düzen düşüncesi, "doğruluk", "mutluluk" ve "sükunet" ile bütünleşmiştir. Kaos ise, doğuran ama karanlık; doğurdukları üstünde etkileri süren ama karşı konulması gereken; ele geçiremediğimiz ve tanımlayamadığımız için mahkum ettiğimiz karmaşa; çıkış noktası olan ama belirsiz olduğu için kaçınılması gereken bir yarığı çağrıştırmıştır. İşte felsefenin ve felsefe tarihinin "imkansız" düzen ve yer arayışı tam da kaosun sürgün edildiği bu trajik paradoksla başlar. Felsefeyi, tarih ve coğrafyayla "imtihana" zorlayan evrenin trajik belirsizliğini tartışmak, kaosu, oluşu, bedeni, logosu ve mekanı tartışmakla birlikte görünür hale gelir. İnsanın kendisinin de içinde bulunduğu yeryüzünü en mikro mekanlarına kadar egemenliği altında alma uğraşının anlamını ve batı felsefesinin yer-yurt ve mekanı yönetilmesi gereken bir olgu olarak ele almasının kökenlerini bu çizginden itibaren yakalayabiliriz. Peki insanın ve düşüncenin evren karşısındaki bu "imkansız" düzen ve egemenlik arayışını, felsefe tarihinin

[338] DELEUZE, Gilles - GUATTARI, Felix, **Felsefe Nedir ?**, Çev. Turhan Ilgaz, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1995, s.179.

[339] COLETTE, Estin -LAPORTE, Helene, **Yunan ve Roma Mitolojisi,** çev. Musa Eran, Tubitak Yayınları, Ankara, 2005, s.95.

evren, yer ve mekan konusunda içine düştüğü bu trajik çıkmazı yeniden nasıl okuyabiliriz? İçinden çıktığımız fakat bilemediğimiz ve görünür kılamadığımız bu belirsizlik karşısında, özne, akıl, felsefe, sanat, beden ve logos nerede durmaya çalışmıştır? Düzenin ötekisi olarak kaos ile tam bir düzensizlik hali ve egemen kültürün ötekisi olarak karnaval arasında nasıl bir ilişki vardır?

Foucault, bir yazısında, bilgi-iktidar ilişkilerinin nesnesiyle (dünya) olan uyumsuzluğunu şu sözlerle tarif eder:

> "Doğada yasalar olduğunu söylemekten sakınalım. Bilginin mücadele etmek zorunda olduğu dünya, düzensiz, bağlantısız, biçimsiz, güzelliksiz, bilgelikten yoksun, uyumsuz bir dünyadır. Bilgi böyle bir dünyayla ilgilidir."[340]

Bilginin kurduğu dünya düzenden uzak, rastlantısal ve bağlantısız bir dünyadır. İktidar böyle bir dünyayı sürekli olarak yeniden düzenler ve şekillendirir. Düzen arayışındaki düşüncenin yalnızca doğa ve dünyayla değil, bu doğanın bir parçası olan bedenlerle olan ilişkisininde aynı düzlemde gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Zira düzensiz bir "mekan" olarak bedenin itaatkar ve işler hale getirilmesi bu bedenin "düzenlenmesiyle" mümkün olabilmiştir. Bedendeki kaos ve karmaşa potansiyeli, bedenin işler bir şekilde kullanımıyla varolan bir sistemde endişe verici bir durum olmaktadır. Bu anlamda Foucault'da *beden* olarak mekanı, bir yandan logos (iktidar ve bilgi) tarafından kuşatılırken bir yandan da logosa karşı koyarken okumaktayız. İşte tam burada Foucault'da mekan olarak beden kuşatıldığı yerden cevap vererek, logos ve kaos arasındaki bir karşılaşma, kriz ve "mücadele" alanı olmaktadır.

Foucault'da özne bir yandan disiplin, denetim ve bağımlılık yoluyla "başka"sına tabi olurken, bir yandan da vicdan, etik ve özbilgi yoluyla kendi kimliğine bağlanmış bir konumdadır. Bu anlamda boyun eğdiren iktidar bir biçiminin çok yönlü işleyişi söz konusudur. İktidar sürekli bir bilgi ağı yaratırken, bilgi de iktidar etkileri yayar. Eğer Foucault'ya göre mekan iktidar ve bilgi ile

[340] FOUCAULT, Michel, "Hakikat ve Hukuksal Biçimler", **Büyük Kapatılma,** Çev. Işık Ergüden- Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s.172.

ilgili söylemlerin gerçek iktidar ilişkilerine dönüştürüldüğü yer ise bu özneleşme kipinin işlediği yegane mekan da bedendir. Öznenin kendi mekanı olan bedenine hakim olması, bedenini denetlemesi ve beden bilincine ulaşması, iktidarın sürekli bedeni kuşatan pratikleriyle[341] ve ürettiği bilgi biçimleriyle oluşmuştur. Şüphesiz ki bu pratikler de belirli ve somut mekansal (tımarhaneler, hapishaneler vs.) odaklarda işler. Bu mekanlar, iktidarın bedenleri "zincirlediği" yerlerden öte, iktidarın beden içinde mesafe katettiği, bedenler üzerinden işleyerek, öznellikler ve kimlikler ürettiği zeminlerdir. İktidar bu mekanlarda bedeni çalıştırır, denetler, davranışlara nüfuz eder, arzu ve hazla iç içe girer. Kendi bedeninin "ahlak polisi" olan bir özneleştirme sürecinin içine nüfuz eden iktidarın anlaşılması, iktidarı bu çalışma içinde, bu mekanlarda "suçüstü yakalamak"'la mümkündür. Dolayısıyla Foucault'da beden, mekan içinde kuşatılan "mekan" dır.

Foucault'ya göre iktidar bedene çizgiler çizerek onun sınırlarını belirler; "akıl" onu tanımlar; iktidar, bilgi ve hakikat yayarak bedeni sürekli bir denetimin odağına yerleştirir. Normal ve patolojik olan arasındaki ayrımdan hareketle bilim, bedeni normalleştirirken aynı zamanda bedenin, sürekli yeniden üretilen normal-anormal ikiliğinden beslenen bir istisna rejiminin içinde "özgürleşerek" iktidar ilişkilerine dahil olmasına olanak tanır. Bu anlamda *Hıristiyan Deneyimi ve Tenin Pastoral Yönetimi* bölümünde tartıştığımız evlilik kurumunu *Foucaultcu* bir açıdan düzen-beden-kaos ilişkisi bağlamında da okuyabiliriz. Zira evlilik, kadın bedenini potansiyel *kaos* ve karmaşa mekanı olarak gören Ortaçağ kiliselerinin söylemleriyle donatılmış ve bedeni düzen altına almaya yönelik bir kurumdur. Bu anlamda evlilik, kadının haz almasını yasaklarken kadının "ürkütücü" bedensel zevklerini hapsetme amacı güden ve kaos potansiyeli taşıyan kadın bedenini evliliğin düzeni içine yerleştiren bir kurumdur. Kadın çıplaklığı erkek çıplaklığından daha utanç verici sayılmaktaydı ve "karanlık bir yarık" olarak tahayyül edilen kadın cinsel organı ahlaki kaosun kaynağı olarak görülüyordu. Kadını egemen iktidarın istisna rejimi içinde tutan da, bu "karanlık" ve "kaos" söylemiydi. Shakespeare'in "Kral Lear"ında söylenen şu sözler kadın bedenini

[341] FOUCAULT, Michel, "İktidar ve Beden", **İktidarın Gözü,** Çev. Işık Ergüden , Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003, s.39.

kaosla özdeşleştiren tarihsel imgelemin özetlenişidir: "Bunların üstü kadın, alt tarafları havyandır. Bellerinden yukarısı tanrılarındır. Ama aşağısı şeytanın malıdır. Hep oradadır cehennem, karanlık, kükürt kuyuları, kaynar sular. Ateşler, pis kokular, bulaşıcı hastalıklar."[342] Erkeğin bedeninin görevi, kaosun "kutsal" mekanı olan kadın bedenini evlilik içinde tutmak ve denetlemekti. Erkeğin bedenini bu şekilde kadın bedeni karşısında konumlandıran iktidar ilişkileri, bu yolla erkeğin bedenini de aynı iktidar ilişkilerinin içine çekmiş oluyordu. Bu anlam da erkek (logos), kadın bedenine (kaosa) çizgiler çeken bir figür olarak iktidar ilişkilerinin içinde anlam kazanır.

Karnaval meydanlarının kaosunu anlatan ve iktidarın imgelerini altüst eden karnalavalesk bedeni yasağa karşı gelme olarak okuyan Bakhtin'in düşünceleri, karşı koyma mekanı olarak "Foucaultcu" anlamda *beden* düşüncesiyle önemli yakınlıklar barındırır.

Bakhtin, karnavaleski tamda Foucault'nun çizdiği düşünsel bağlama oturan, yaban, bedensel ve merkezsiz durumlar olarak ele alır ve karnaval meydanlarının, iktidarın ihlal edildiği en önemli mekanlar olduğunu yazar. Karnaval meydanları "egemen hakikatten ve kurulu düzenden geçici bir özgürleşmenin" yaşandığı; "tüm hiyerarşik rütbelerin, ayrıcalıkların, normların ve yasakların askıya alındığı"[343] ; tahakküm altında olmayan söylemsel oluşumların kendine yer açtığı mekanlardır. Bağdaşmaz olanı aynı zeminde yan yana koyma özelliğiyle karnavallar mekansal olarak *heterotopiktir*. Karnavala özgü dünya anlayışı, bedensel aşırılıklarıyla, karnaval gülmesiyle, tahta çıkarma / tahttan indirme, çok yönlü değişimler ve kılık değiştirmelere ilişkin kimlik bozucu edimlerden oluşuyordu. Bu alışılmışın dışında simge sistemiyle karnaval, dobra, alaycı, şaşırtıcı, tuhaf, yerici, yıkıcı, alışılmış ahlaki bakışı itibarsızlaştırıcı etkinliklerin ortaya çıktığı kusursuz bir ihlal ve kaos ortamını ifade ediyordu. Bu etkinlikler çoğu kez karnaval meydanıyla sınırlı kalmıyor, kentin bütüne yayılıyor ve iktidar

[342] DUERR, Hans Peter, **Mahremiyet,** Çev. Mustafa Tüzel, Dost Kitabevi Yayınlan , Ankara, 2004, s.172.

[343] BAKHTIN, Mikhail, **Rabelais Ve Dünyası,** Çev. Çiçek Öztek, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s.30.

kurumlarını protesto eden politik gösterilere dönüşüyordu. Karnaval mekanı "tersyüz olmuş dünyaydı"; iktidarın mekanı yönetme pratiğini askıya alan bir kaos hali; sürekli bir hareket ve yıkım halinin hüküm sürdüğü, köklü değişimin ve umulmadık yazgı değişiminin gerçekleştiği; dil'in için de başka bir dil'in ortaya çıktığı ve egemen bakışın "körleştiği" bir eylem alanıydı. Bu dönem de, kilisenin halkı korkutmak için kullandığı en önemli imge cehennem imgesiydi. Kaosla özdeşleştirilen cehennem imgesi de karnaval alayından nasibini alıyordu. XVI. Yüzyıl Nürenberg karnaval meydanında yaşananları Bakhtin, şu sözlerle aktarır:

> "Bir ev, bir kule, bir saray, bir gemi, bir rüzgar değirmeni, ateş püskürten bir ejdarha, üzerine adamların oturduğu bir fil, çocukları yiyip yutan bir dev, günahkar karıları yiyen bir iblis, her tür kıvır zıvır satan bir dükkan, bir Venüs Dağı, delileri pişirmek için bir fırın, kötü huylu kadınları vurmak için bir top, delileri yakalamak için bir tuzak, içinde keşişlerle rahibelerin bulunduğu bir odacık, üzerine delilerin bağlı olduğu dönen bir çarkıfelek. Bol havai fişekle yüklü olan bu tertibatın tamamı genelde, şehrin yönetim binasının önünde yakılırdı."[344]

Cehenneme dair tüm semboller en uç noktasına kadar deneyimlenerek abartılıyor, hicvediliyor ve en sonunda tüm unsurlarıyla ortadan kaldırılıyordu. Karnaval ateşi yok-oluş ve oluşun bir simgesiydi. Yok-oluş yeni bir yaşamın habercisiydi. Cehennemin ateşle özdeşleştirilmesi, bize, Gaston Bachelard'ın "ateş" hakkındaki düşüncelerini hatırlatır. Bachelard'a göre ateş " bir genel yasaklama konusu" olmuş, belirsizlik ve karmaşaya dair imgelerle birlikte belleklerde yer edinmiştir. Oysa ki Bachelard'a göre ateş, "tüm olgular arasında birbirine zıt iki değeri, iyilik ve kötülüğü, aynı açıklıkla taşıyabilen tek olgudur."[345] Ateşle bağlantılı olarak yaşanan deneyim tinsel ve bedensel olarak altüst edici bir deneyimdir. Kendini karnaval meydanına bırakan bedenin tüm değerlerinin sarsılması gibi, "ateşi tutmak ya da kendini ateşe bırakmak, yok etmek ya da kendi yok olmak" der Bachelard, " bütün değerleri dönüştüren" bir

[344] A.g.k., s.426

[345] BACHELARD, Gaston, **Ateşin Tinçözümlemesi,** Çev. Nail Bezel, Öteki Yayınlan, Ankara, 1999, s.17.

olaydır. [346] Karnavalesk kaos, egemen düzeni yerinden ederek yeni bir dönüşümü arzulayan bir hareketi ifade ediyordu.

Sürekli bir oluş halinin imgesi olan ateş ve her türlü kutupsallığı tedirgin eden khora düşüncesiyle temaslar barındıran karnaval meydanında tüm hiyerarşik düzeyler ortadan kalkıyor; yöneten yönetilen ayrımı alt-üst edilerek ast, üstünün yerine geçiyor, insan ve hayvan arasındaki ilişki alaya alınarak at kılığında birisi sahibinin sırtına biniyor, erkek kıyafeti giyen kadınlar evlilik ilişkilerindeki eril hiyerarşiyi tersine çeviren bir teatral parodi yapıyorlardı. Karnaval ortamının anonimliği dönemin ahlak anlayışına karşı insanlara bedensel hareketlerini en uç noktasına kadar icra etme olanağı sağlıyordu. Bedensel hazza yönelik bir yaşamın ortaya çıktığı karnaval meydanı, bedene sınırlar çizen iktidara karşı "hazları çoğaltmanın" yeni bir varoluş estetiği yaratmak açısından önemini vurgulayan Foucault'nun düşüncesi ile aynı düzlemi paylaşır. Bir hiper-normallik biçimi olan ölçülülüğün ve öz-denetimin yarattığı paranoyanın aşındırıldığı karnaval meydanı, hazza dair olan herşeyi şölene çeviren gerçek bir alt-üst etme ve kaos deneyimiydi. *Karnavalesk* olan, bedensel hazla altüst edici ateş arasındaki aktarımın yaşandığı, bedene yönelik bilgiyle bedenin kendisi arasındaki farkın genişlediği ya da deneyimlendiği yerde ortaya çıkar

Karnavalesk kaosun karnaval günleriyle ve karnaval mekanıyla sınırlı kalmayan bir politik potansiyeli barındırdığının etkili örneğini Emmanuel Le Roy Ladurie'nin etkili bir mikro-tarih çalışması olan *Romans Karnavalı: Mumlar Bayramı'ndan Küller Çarşambası'na: 1579-1580* isimli eserinde buluruz. Ladurie'nin eseri, 1580 yılının Şubat ayında Romans kentindeki karnaval bayramının birkaç haftada nasıl şiddetli bir halk ayaklanmasına dönüştüğünü anlatır. Romans'da başlayan karnaval kısa sürede dalga dalga çevreye yayılmıştır. Romans ayaklanması, -Ladurie'nin sözleriyle- "önce kılık değiştirip sonra birbirlerini öldüren insanların" başlattığı bir isyan olmaktan ziyade yoksul halkın egemen sınıflara karşı verdiği bir direnişi anlatır:

[278] A.g.k., s.214.

> "...büyük köylü grupları, silah da dahil, haydut soylulara karşı, senyörlük egemenliğinin bazı yanlarına karşı ve özellikle de vergi alanındaki soylu ayrıcalığına karşı harekete geçmişlerdir. Kentlerde, zanaatkarlar ve sıradan halk zengin burjuvalara karşı çıkmaktadırlar."[347]

Romans Karnavalı, karnavalın salt kültürel çerçevede kalmadığını ve siyasal süreçlerle eklemlenerek ayaklanmaya dönüştüğünü gösteren bir örnek olsa da, kimi karnaval günlerinin Romans Karnavalı gibi bir ayaklanmaya dönüşmediğini tarih defalarca göstermiştir. Alt-üst edici bir deneyimi ifade etse de karnaval büyük ölçüde "iktidarın arada bir gevşettiği "bir güvenlik sübabı"[348] işlevi görmüştür. Umberto Eco, karvanalın "yasa"ya olan bağlılığı konusunda şu eleştiriyi yapar:

> "Tam bir serbestlikle çöküntünün bulunduğu bir rejimde karnaval olanaksızdır; çünkü hiç kimse neyin sorun edildiğini anlayamaz. Karnavalsal güldürü, kuralın çiğnendiği an, yalnızca kurallara tartışılmaz biçimde uyma art alanı varsa söz konusu olabilir."[349]

Karnavalın "yasa"yla olan ilişkisi onun politik potansiyelini bütünüyle ortadan kaldırmadığı gibi (Romans Karnavalı örneğinde görüldüğü üzere) karnavala sınırsız bir yıkma alanı da sunmaz. Karnaval büyük ölçüde yıkıcı karnavalesk temaların beden sahasında ve yasa önünde bir tiyatrosudur. Günümüzde ise karnaval "artık kurulu düzenin askıya alındığı, bu düzenden farklı bir toplumsallaşma biçimine işaret etmez."[350] Bakhtin'in de belirttiği gibi, karnavala özgü dünya duygusu dağılıp yitmiştir[351]. Bugün, karnaval geleneği tüketim

[347] LADURIE, Emmanuel Le Roy, **Romans Karnavalı: Mumlar Bayramı'ndan Küller Çarşambası'na: 1579-1580,** Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yayınları, Ankara, 2002, s.60.

[348] YARDIMCI, Sibel, **Küreselleşen İstanbul'da Bienal: Kentsel Değişim ve Festivalizm,** İletişim Yayınları, 2005, s.148.

[349] ECO, Umberto, **Ortaçağı Düşlemek,** Çev. Şadan Karadeniz, Can Yayınları, İstanbul, 1997, s.99

[350] YARDIMCI, Sibel, **Küreselleşen İstanbul'da Bienal: Kentsel Değişim ve Festivalizm,** İletişim Yayınları, 2005, s.149

[351] BAKHTIN, Mikhail, **Karnavaldan Romana,** Çev. Cem Soydemir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001, s.246

kültürü içerisinde varlığını sürdürmektedir[313]. Karnavalın alt-üst edici özelliği ve ihlal edimleri, popüler kültürün katmanlaşmış varlığı içerisinde erimiş, karnaval mekanları ihlal değil, tüketim ve imaj mekanlarına dönüşmüştür ancak karnavalesk imgeler bedeni ve kaosu bir direniş biçimi olarak okuyan sistem karşıtı siyasal hareketlerde kendine yer bulmuştur.

Hardt ve Negri, *Çokluk: İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi* isimli eserlerinde bu siyasal hareketlerin karnavalla olan ilişkisini şu sözlerle anlatırlar:

> "Küreselleşme meselelerinden doğan çeşitli protesto hareketlerinin performatif ve karnavalesk doğasını görmek zor değil. Bu gösteriler şiddetli kavgalara dönüştüğünde bile, dev kuklalarla, kostümlerle, danslarla, espirili şarkılarla, sloganlarla vs. son derece teatral bir karaktere sahip. Başka bir deyişle protestolar aynı zamanda, protestocuların öfkesiyle kanavaldan aldıkları neşenin iç içe geçtiği bir sokak festivali. Ancak protestoları karnavalesk kılan şey, bunların atmosferi kadar örgütlenmesi de. Bakhtin'in devreye girdiği yer de burası. Anlatıda olduğu gibi siyasal örgütlenmede de, çeşitli, tekil özneler arasında sürekli bir diyalog, öznelerin çoksesli bir kompozisyonu ve ortak kuruluş kanalıyla herkesin zengileşmesi söz konusudur. Hareket halindeki çokluk, yeni öznellikler ve yeni diller yaratan bir anlatı gibidir."[353]

Bu siyasal gösterilerin sıkça başvurduğu araçların başında karnavalesk hareketlerin itibarsızlaştırıcı etkisi gelmektedir. Kuklaya dönüştürülen G-8 liderlerinin bir parodi figürüne dönüştürülmesi gibi yöntemler, hem eylem alanındaki kalabalığın ortak hedefini karakterize etmekte hem de bu hedefin etrafında sarmalanan gücün altedilebilir olduğu etkisini yaymaktadır.

[352] FEATHERSTONE, Mike, **Postmodernizm ve Tüketim Kültürü,** Çev. Mehmet Küçük , Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s.50

[353] HARDT, Michael - NEGRI, Antonio, **Çokluk: İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi,** Çev. Barış Yıldırım, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2004, s.229.

4.2. *BAŞKA* BEDENLER VE BİOS'UN POTANSİYELLERİ

Karnavalesk bedenin karakteristiği, başka bedenlerin (hayvan ya da farklı cins bedenlerin) aynı bedende bir araya gelmesidir. Bu bedenler arasındaki ayrımı kesin sınırlarla ayıran modern batı felsefesinin içinden düşündüğümüzde insan ile hayvanı ya da kadın ile erkeği aynı bedende düşünmek logos'un dışına çıkmaktır. Bu bağlamda Heidegger, insanla hayvanı bir arada düşünmenin zorluğuna şu sözlerle dikkat çeker:

> "Varolan bütün varlıklar içinde muhtemelen üzerinde düşünülmesi en güç olanı, canlı varlıklardır, çünkü bir yandan, bunlar belli bir şekilde bize en yakın olanlardır, ve öte yandan, aynı zamanda eksistensiyal özümüzden büyük bir yarıkla ayrıdırlar."[354]

Yakın olma durumunun içinden eksistensiyal bir farkla oluşan yarıktan ötürü hayvan, yarığın diğer tarafında kalır. Bu yarığın nedeni, hayvanların, "varlığın açıklığına özgür bir şekilde yerleşememeleri" ve "dilden yoksun" oluşlarıdır. Ontolojik bir yerleşkesizlik ve dil'e yerleşememe (ki "dil varlığıdır evidir", der Heidegger) hayvanın varlık zeminini kayganlaştırır. Bu durum hayvanın varlığının mutlak bir ilişkisizlik içinde tarif edilmesine neden olur. Heidegger bu ilişkisizliği şu sözlerle tarif eder: Hayvan, "olmadığı varlıkla da, olduğu varlıkla da ilişkiye girme imkanından temelde yoksundur. Bu durmaksızın itilmiş olma durumu nedeniyle, hayvan, tabiri caizse, kendi kendisiyle çevresi arasında asılı kalır, bir varlık olarak ne kendisini ne çevresini deneyimleyebilir."[355]

[354] HEIDEGGER, Martin, **Basic Writings: From Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964),** Edited by David Farrel Krell, Harper Collins Publishers, New York, 1977, s.206

[355] HEIDEGGER'DEN aktaran Giorgio Agamben, **Açıklık,** Çev. Meryem Mine Çilingiroğlu, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2009, s.57

Marx'ta da (şüphesiz Heidegger'ci anlamlarından farklı olarak) insanla hayvan arasında varolan yarığa ve yakınlığa değinen değerlendirmeler buluruz. Yarığı tarif edişini şu sözlerinde okuruz: "Hayvan yalnız kendini üretir, oysa insan bütün doğayı yeniden üretir. Bir hayvanın ürünü doğrudan doğruya kendi fiziksel gövdesine bağlıdır, insan ise kendi ürününe serbestçe bakabilir."[356] Aslında bu yarık aynı zamanda müthiş bir yakınlığa gönderme yapar. Zira eğer insan doğayı yeniden üretebiliyorsa ve Marx'ın başka bir pasajda belirttiği gibi "doğa insanın organik bedeni"[357] ise, insanın doğayı yeniden üretme gücü aynı zamanda kendini yeniden üretme gücüdür. Dolayısıyla hem hayvanın hem de "düşünen bir hayvan" olarak insanın kendini üretme gücü vardır. Ancak Marx, "yeniden üretme" gücünden söz eder. Hayvan yeniden üretme gücünden yoksundur. Ancak kendini üretme gücü, insanda hayvan olanın insanın varlığı açısından önemine ve potansiyel gücüne işaret eder.

Buradan ilk bakışta insanla hayvan arasında yakınlık-uzaklık arasında gidip gelen ontolojik bir yarık söz konusudur. Bu yarık, hayvanı, insanın mümkün olan en yakınına konumlandırarak çözümlememize olanak tanır (Heidegger). Öte yandan insanın doğayı üretme gücünden gelen bir etkinlik söz konusudur (Marx). Ancak hayvanında ait olduğu doğanın "insanın organik bedeni" olmasında ötürü hayvansal olan bizatihi insansal olana içseldir. İşte insanın içindeki bu yarığı kendisinin dışındaymış ve kendisiyle ilişkisi yokmuş gibi seyretmesi yabancılaşma sürecinin bizatihi kendisidir. Yabancılaşma, sabit bir öze göre konumlanan bir başkalık ve dışsallık değil, bizatihi insanın rasyonel etkinliğinin adım adım inşa ettiği bir süreçtir. Yabancılaşmanın bir yaratım olmasının anlamı yıkım için de etkinliğe açık olduğu anlamını potansiyel olarak barındırır. Yabancılaşmanın ortadan kalkması demek, insanın kendi dışındaymış gibi görünen oysa kendisine ait bu yarıkla tekrar aynı yüzeye gelmesi demektir. Öte yandan bu yeniden üretme gücünün de içinde barındırdığı olanaklar ve aksi yönde hareket etme gücü veren potansiyeller vardır. Agnes Heller, böyle bir olanağa dikkat çeker. İnsan yaşamını bir "kendini evcilleştirme süreci" olarak tanımlayan

[356] MARX, Karl, **1844 El Yazmaları,** Çev. Murat Belge, Payel Yayınlan, İstanbul, 1975, s.74.

[357] A.g.k., s.72

Heller, bu evcilleştirme süreciyle birlikte zaman içinde "içgüdü düzeninin yerine toplumsal düzen" geçirildiğini aktarır. "İnsanlık durumu"nun bu noktada başladığını aktaran Heller'e göre bu aynı zamanda "insanlık durumu"nun hem potansiyelini hem de sınırını tanımlar". Çünkü "toplumsal düzenleme kendi kendine yaratıldığı (insanlar kendilerini evcilleştirdiği) için tek tek bütün toplumsal düzenlemeler değişebilir ve bir başkasıyla değiştirilebilir."[358]

İnsan doğadan sıyrılarak toplumsal düzenlemelerin içine girerek kendi ürettiği dünyada hayvansal olanı dışarıda bırakır. Ürettiği sadece şeyler dünyası değil aynı zamanda bizatihi kendisidir. Kendini üretme gücü kendi bedenine ve "organik bedeni"ne, doğaya en yakın konumunda olduğu gücüne yaslanır. Kendini ürettiği alanda (doğa, hayvan) dünyayı ürettiği alanda (makineler, şeyler, dünya simülakrumu) aynı bedende kesişen çizgilerdir. Kendine dışsal haline getirdiği dünya, kendine dışsal bir üretim sürecinin (yabancılaşma) sonucudur. Dışsal olmayan durum, "organik bedeni" olan doğaya en fazla yaklaştığı durum, bios'undan gelen gücünü en fazla hissettiği durum kendini *üretme* (aynı zamanda kendini mahkum etmesine neden olan) edimidir. İnsanın hayvansal olanı yadsıması kendi varlığını bir temele dayandırmadan haklı çıkarma uğraşı değildir. İnsanın hayvanı yadsıma süreci, bir insan kurgusunun üretilerek adım adım hayvansal olanın dışına çıkarılması sürecidir. Fakat Heller'in belirttiği gibi düzenlemelerin yaratılması, aynı zamanda değiştirilebilme, yeniden yaratabilme yani bir yaratıcı-yıkma potansiyeline işaret ediyorsa ve Heidegger'ci bir hareket noktası olan insanla hayvan arasındaki ilişki aracılığıyla varlığı hayvana en yakın olan yere göre konumlandırabiliyorsak, bu durum, aynı bedende insan ile hayvanı bir araya getiren bir düşüncenin imkanlarına işaret eder.

İnsanın hayvan bedeniyle olan karnavalesk yüzleşmesinin önemli bir boyutunu Bataille'ın *Erotizm* eserinde, *insanda hayvansal olan* üzerine söylediklerin okuyabiliriz. Heidegger'in, insanla hayvanı yakına konumlandırmaya dair aktardığımız düşünceleri, Bataille'ın erotik etkinlik

[358] HELLER, Agnes, **Bir Ahlak Kuramı,** Çev. Ertürk Demirel- Abdullah Yılmaz- Koray Tütüncü, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2006, s.35.

üzerine yazdıklarında insanın kendi bios'una (hayvansal olana) çizdiği sınırları aşmaya yönelik bir potansiyele dönüşür ve hayvansal olanı içteki-dışarısı haline getiren dili bozar.

Levinas, batı felsefesini, "Başka'ya karşı duyduğu dehşetle, önüne geçilmez bir alerjiyle malul"[359] olmakla itham eder. "Başka"ya duyulan bu alerjinin işletildiği temel bir alan olan hayvansal bios ve kurbana varlık kazandıran hayvan Bataille'ın düşüncesine tekrar oyuna dahil edilir. "İnsan , mahkumun hapishaneden kaçması gibi, kendi başından kaçtı"[360] diyen Bataille, ratio'nun edilgenleştirdiği ve yadsıdığı bir "başka" olarak hayvansal bios'u erotizm düşüncesine dahil ederek insanı, kendi varlığının yıkım potansiyelinde yeni bir varoluş tartışmasına sürüklenebilen bir yolda okur ve bu düşüncede varlık, gövde (kontrol altında tutulması gerektiği düşünülen hayvansal *bios)* ile baş (insansal *ratio* ile özdeşleşen) arasındaki sınırda ihlal deneyimi içinde vuku bulur.

Bataille'a göre insan "hayvanlığını reddeden bir hayvandır."[361] Böylece, der Bataille, "insan dış dünyayı değiştirir ve ondan aletler ve üretilmiş nesneler oluşturarak yeni bir dünyayı, insan dünyasını yaratır. Buna paralel olarak kendini yadsır, kendini eğitir ve örneğin hayvansal gereksinimlerinin hiçbir engel tanımadan tatminine olanak vermez."[362] Aklı ve ürettiği bilgi yaşama karşıttır ve bu özelliği sayesinde "hayvanat bahçesindeki bir hayvan gibi"[363] olacak yaşamını bu sayede yaratacak, hayvansal bios'unun tahrik ettiği yıkıcılığı yasaklayacak ve tepkimesini engelleyecektir. Bataille açısından insanın, kendinde hayvansal olanı yadsıması bir yasaklar silsilesinin içine aldığı bir durumdur ve insanla hayvanın

[359] LEVINAS, Emmanuel, "Başka'nın İzi", **Sonsuza Tanıklık,** Çev. Erdem Gökyaran, , Metis Yayınları, İstanbul, 2003, s.131.

[360] BATAILLE'dan aktaran Giorgio Agamben, **Açıklık,** Çev. Meryem Mine Çilingiroğlu, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2009, s. 12.

[361] BATAILLE, Georges, **Erotizm,** Çev. Mehmet Mukadder Yakupoğlu, Onur Yayınları, Ankara, 1993, s.237.

[362] A.g.k., s.237-238.

[363] DELEUZE, Gilles, **Nietzsche and Philosophy,** Trans. Hugh Tomlinson, Continuum Pres, London, 1983, s.100.

birbirinden ayrılmaları "varlığın bütünlüğü içinde bir yırtılmayla"[364] gerçekleşmiştir. Bataille burada tam da Marx ve Heidegger'in çizdiği trajik yarığı tartışır. Bir yandan çalışmayla giderek genişleyen mesafe, diğer yandan "hayvansallığı reddeden hayvan" olarak insanın bir yırtılmayla yaşadığı savrulma. Yakınlık ve uzaklığı belirleyen aynı yırtılma, hem insanın hayvandan hareketle bir "başkalık" geliştirmesine olanak tanırken aynı zamanda bu yırtılmayı aşacak bir düşünceye imkan tanır. Akıl dünyasını yaratarak hayvansal olanı devreden çıkarmaya çalışan insan yine de bundan tamamen kurtulamaz. Üreme gayeli cinsel faaliyetin hem hayvanlarda hem de "hayvanlığını reddeden hayvan olarak insan"da görülmesine rağmen sadece insanın cinsel yaşamını "erotik bir etkinliğe" çevirdiğini söyleyen Bataille, "erotizmde söz konusu olan, her zaman oluşmuş yapıların bozulması olgusu"[365] olduğunu aktarır. Bu, kendine yasaklar getirerek (Gordon Childe'ın ifadesiyle) "kendini yaratan insan"ın içsel yaşamını sorunsallaştırmasını sağlayan ihlal deneyimidir. Zira Bataille'a göre yasağın olduğu yerde ya deneyim yoktur ya da gizlidir. Çünkü bu deneyim dışarıdaki yasağın belirlediği bir durum değildir. "İnsanın içsel deneyimi, ancak kozayı kırarken dışarıdaki tepkiyi değil içindeki kendini parçaladığı bilincine vardığında ortaya çıkar."[366] Kendini parçalama deneyimi inşa edilen kendiliğin aşılma deneyimi; insanının kendi kurduğu ve boyun eğdiği düzeni bozmaya yönelik hayvansal dehşeti ve akıl-dışılığın yeniden sesini duyma deneyimidir. "İlk insanlık için, insanlar hayvanlardan ayrı değildi. Hatta hayvanlar yasaklara uymadıkları için daha kutsal ve tanrısal kabul ediliyordu."[367] diyen Bataille'a göre yasak, "hayvansal özgürlüğü" çelen bir olgudur ve yasağın aşılması ancak bu özgürlüğe eğilmekle olasıdır. Ancak yasağa karşı gelme büsbütün bir hayvansal özgürlüğün yarattığı durum değildir. Bu karşı gelme yine akla sahip bir varlık olan insanın yarattığı bir durumdur ve ancak "sınırlara bir delik açar ama bu sınırları yok etmez."[368] Dolayısıyla ne tamamen insansal olanın, aklın sınırları

[364] BATAILLE, Georges, **Erotizm,** Çev. Mehmet Mukadder Yakupoğlu, Onur Yayınları, Ankara, 1993, s.237

[365] A.g.k., s.22.

[366] A.g.k., s.43.

[367] A.g.k., s.88.

[278] A.g.k., s.214.

içinde kalırız ne de büsbütün hayvansal olana geçebiliriz. Hayvansal olan sınır muğlaklıktır. Ne hayvansal olan ne de insansal olanı geçip gidebiliriz. "Geçip giden şey sürekli farklılaştırılıp yeniden yaratıldığı müddetçe her zaman (tarih olarak) olarak geri döner."[369] Burada daha çok farklılaştırmalar yaratmanın takip edilemeyen devinimi ve kaçış çizgileri vardır. Varlığın yırtıldığı yerde sürekli yer değiştiren trajik çıkmazla yasağa uyabilen ve karşı gelebilen bir potansiyeller çokluğunun içindeyizdir. Hayvansal olan sapkındır, yasayı deler, gözü yanıltır, etiko-siyasal varsayımları askıya alır.

Bataille'da, adeta bir sınır deneyiminin içinde insansal logos'la hayvansal bios'u aşmaya yönelik bir çaba vardır. "İhlale Önsöz" yazısında Bataille'ın düşüncesini "ihlal deneyimi" olarak okuyan Foucault'nun da belirttiği gibi Bataille'da "ihlal, sınırı ilgilendiren bir davranıştır."[370] Varlığı kendi sınırına doğru taşımaya yönelik bu çaba özneyi yeniden bulmaya yönelik değil onun yokluğunu kendi sınırında hissedebilmek için girilen bir deneyimin hareketidir. Bu, insansal dünyanın tamamen dışına çıkılmasının mümkün olmadığı bir durumda bedeni, hayvansal bios'u adete "bir sanat eserinin malzemesi olarak"[371] düşünen yeni bir varoluş tartışmasının başlatılabileceği yerdir. Bedeni bir yaratıcı-yıkma potansiyeli içinde ele alan, ratio'nun boyun eğdirdiği bios'un imkanlarına bizi bir adım daha yaklaştıran düşünce, Nietzsche'de dionysosçu olan düşüncedir.

Nietzsche, antik sanat üzerine kaleme aldığı *Tragedyanın Doğuşu* eserini, varolana egemen iki tanrı, Apollon ve Dionysos'un karşıtlığı üzerinden kurar. Nietzsche'ye göre "etik bir tanrı olarak Apollon, kendisi gibi olanlardan ölçülü olmalarını ve, bunu koruyabilmek için de, kendilerini bilmelerini ister."[372] Bireyin

[369] TÜZÜN, Erkan, "Benjamin, Deleuze, Nietzsche", **Cogito sayı:52, Walter Benjamin Özel Sayısı,** Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007, s.157

[370] FOUCAULT, Michel , "İhlal'e Önsöz", **Sonsuza Giden Dil,** Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2006, s.55.

[371] FOUCAULT, Michel, "Bir Ahlak Olarak Cinsellik", **Dostluğa Dair,** Çev.Cemal Ener, Hil Yayınları, İstanbul, 1994, s.79.

[372] NIETZSCHE, Friedrich, **Tragedya'nın Doğuşu,** Çev. Mustafa Tüzel, İthaki Yayınları, İstanbul, 2005, s.40.

sınırlarını korumaya yönelik "kendini bil" yasasıyla kendi hakikatiyle sıkı bir bağ, bilme ve bilgi ilişkisi kuran bu anlayışı yerinden edecek olan ise Dionysos şenliğinin tınılarının hakim olduğu bir dünyadır. Dionysosçu sanatın yarattığı "haz denizinde" varlık, sanatın üstünü kaplayan "mantıkçı şematizmin kozalaştığı" Apolloncu olanın ötesine geçer. Artık "dünyanın varoluşunun yalnızca estetik fenomen olarak haklı çıkarıldığı"[373] Dionysosçu sanatın etkisiyle varlık da kendi hakikatinin sınırlarına tutsak kalmaktan kurtulur. Dionysos'un etkisiyle büyülenmiş böyle bir dünyada insan artık bir sanatçı değildir der Nietzsche, çünkü böyle bir dünyada bizzat "insan, bir sanat yapıtı olmuştur."[374]

Sanat eseri olarak insanın varolma koşullarının ortaya çıktığı Nietzsche'nin Dionysosçu antik dünyasının Bakhtin ve Foucault düşünceleri açısından yarattığı olanakları buradan itibaren okumak mümkündür. Bakhtin'e göre Dionysos kültünün ortaya çıkmasıyla beden konusunda yeni bir akım ortaya çıkmaya başlar. Dionysos kültünde, beden içseldir ama tek başına değildir ve sonuna kadar "dışadönük yaşar". Bu dışadönük yaşam aynı zamanda cinselliğe ilişkin olanın da giderek güçlendiği bir yaşam tarzıdır. Bedene çizilen plastik sınırlar kaybolmaya başlar. Bakhtin açısından bedenin yeni bir varolma dinamiği yakalaması açısından vazgeçilmez olarak gördüğü "öteki", ya da öteki-beden, bedenler-arası yaşanmış deneyimde gizlenir.[375] Dolayısıyla bedenler-arası olanın güçlendiği bir dünya aynı zamanda, Bakhtin'in ifadesiyle, "plastik sınırların" aşıldığı bir dünya; yeni bir beden anlayışı ve yeni bir yaşam tarzının imkanlarını barındıran *yaratıcı yıkım ruhu* taşıyan bir dünyadır. Bu dünya anlayışı, kudretli bir hayat-yaratıcı, dönüştürücü güce ve dayanıklı bir canlılığa sahiptir. Gerçeklikle yeni bir ilişkinin kurulduğu bu dünyada gündelik yaşamla kurulan bağ, estetik bir yaratım ilişkisidir ve yaratım, deneyimle yakından ilişkilidir ve rasyonel bir şekilde çizilmiş herhangi bir alanla kendini sınırlamaz. Bu, "başka" olana alerji geliştirmeyen çok-sesli bir dünyadır . Çokluk ve sınır deneyimi bu yaşamın

[373] A.g.k., s.13.

[374] A.g.k., s.13.

[375] BAKHTIN, Mikhail, **Sanat ve Sorumluluk,** Çev. Cem Soydemir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s.75.

yaratıcı potansiyelinin yaslandığı en önemli düşüncedir.[376] Çokluk ancak ikiliklerin bizzat yaşam üzerinden aşılmaya çalışıldığı çabayı tehlikeyi göze alarak gerçekleştiren bir düşüncenin edimidir.

Bakhtin'in genel olarak düşüncesine, özelde ise etik, estetik ve beden anlayışına antik kültürün etkilerin oluştuğu diğer alan ise Menippea yergileridir. Bakhtin açısından "ahlaki-psikolojik deney" olarak adlandırılabilecek bir şeye ilk kez Menippea'da rastlanır; İnsanın alışılmadık, anormal ahlaki ve psişik hallerinin temsili -hertürlü delilik, çılgınlık (kaçıklık teması), bölünmüş kişilik, *denetlenemez hayal kurmalar,* alışılmadık düşler, *delilik sınırlarına dayanan tutkular,* intiharlar vb. Menippea'da düşler, hayaller , delilik bir kişinin ve yazgısının epik ve trajik bütünlüğünü bozar; kişide başka bir kişi ve başka bir hayat olanakları açığa vurulur; kişi nihaileşmiş niteliğini yitirir ve sadece tek bir şeyi ifade etmekten çıkar; artık kendi kendisiyle örtüşmüyordur.[377] Bataille'ın erotik etkinlikle tekrar insansal dünyaya dahil ettiği hayvansal olan denetlenemez bir şekilde Bakhtin'de insanı, "kendi kendisiyle örtüşmeyen", "bir başkası" olan konumuna götürür. Hayvansal olarak nitelendirilen her türlü edim, skandal sahneler, tuhaf davranışlar ve eylemler, yani olayların genelde kabul gören alışılmış seyri ile konuşma adapları da dahil olmak üzere yerleşik davranış ve adabımuaşeret normlarının her türlü ihlali Menippea (dolayısıyla Bakhtin) açısından son derece karakteristiktir. Bakhtin, hayvansal olanı yazınsal alana dahil eder. Skandallar ve tuhaflıklar dünyanın epik ve trajik bütünlüğünü bozar; insan ilişkilerinin ve olayların değişmez normal ("edepli" ve akla göre tanzim edilmiş) seyrinde bir gedik açar; insan davranışını, onu önceden belirleyen normlardan ve güdülerden özgürleştirir.[378] Hayvansal dehşet, yakalanamayan fakat bedenler-arasılıkta açığa çıkan ihlaldir. Bakhtin'in beden anlayışı, ikilikleri aynı bedende bir araya getirerek aşmaya çalışan grotesk bedenden hareket eder. "Hayvansı ve insani özellikleri birleştiren bir canavar" imgesiyle "bedensel normdan grotesk

[376] BAKHTIN, Mikhail, **Dostoyevski Poetikasının Sorunları,** Çev. Cem Soydemir, Metis Yayınları, İstanbul, 2004, s.167.

[377] A.g.k., s.177.

[378] A.g.k., s.178.

bir sapma"yı[379] ifade eden bu beden anlayışında söz konusu olan, insansal (plastik) sınırlara değil, insansal ve hayvansal deneyime ve yeniden yaratıma dayanan bir *kendilik pratiği* ve oluş düşüncesidir.

Bakhtinci karnavalın "mutlak" bir karşı koyma sahası olmayışı gibi *Foucaultcu* iktidar da bedeni "mutlak" bir şekilde kuşatan bir kafes değildir. Foucault'ya göre "iktidarın olduğu her yerde direnme vardır" ve direniş, iktidara dışsal bir konumda değildir:

> "İktidar ilişkileri, bir direnme noktaları çokluğu uyarınca var olabilirler; bu noktalar, iktidar ilişkilerinde rakip, hedef, destek, ya da bir kavga için atılım rolünü oynarlar. Bu direnme noktaları, iktidar şebekesinin her yanında mevcuttur."[380]

İktidar ilişkilerinin yaşamın her alanına sızmasını sorunsallaştıran Foucault'ya göre, iktidar ilişkileri olduğu gibi direnme ilişkileri de vardır. Beden, bu direnme ilişkilerinin odaklarından biridir. Foucault bedeni, iktidara karşı koyma mekanı olmasıyla sorunsallaştırır:

> "Eğer cinselliğin çeşitli mekanizmalarını taktik olarak devirmekle iktidarın etkilerine karşı, bedenlere, hazlara, bilgilere çoğullukları ve direnme olanakları çerçevesinde değer kazandırmak istiyorsak, cinsiyet düzleminden kurtulmamız gerekir. Cinsellik tertibatına karşı-saldırıda bulunmak için dayanak noktası bir cinsiyet-arzu değil, bedenler ve hazlar olmalıdır."[381]

Bedene yönelik politikaların istikrarsızlaştırılabilecek yanlarına işaret ederek cinsiyetin inşa edilmiş bir kategori olduğunu ifade eden Foucault'nun 19. yüzyılda yaşamış "hermafrodit"* Herculine Barbin'in bir cinsiyet seçmek zorunda bırakılarak intihara sürüklenmesini tartıştığı "Herculine Barbin'e "Giriş" yazısı bu

[379] BAKHTIN, Mikhail, **Rabelais ve Dünyası,** çev. Çiçek Öztek, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s.257.

[380] FOUCAULT, Michel, **Cinselliğin Tarihi,** Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003, 74

*İki cinsiyetin bir arada bulunduğu kişilere verilen ad.

[381] A.g.k., s. 116.

açıdan önemlidir. Foucault'ya göre modern beden politikaları adım adım iki cinsiyetin karışmış olması fikrini reddederek tercihleri sınırlandırmıştır. Herculine Barbin örneği, "gerçekten hakiki bir cinsiyete ihtiyacımız var mı?"[382] sorusunu sordurtur.

Kurulan bir şeyin aynı zaman da yıkılabilir potansiyellere sahip olduğu fikri bizi Bakhtin'in bedenin karnavalesk temalarıyla yüz yüze getirir. Zira Baktin'e göre "İnsan, tamamlanmış, bitmiş bir şey değil, açık, bitmemiş bir şeydir"[383] ve Foucault'nun "bir sanat eserinin malzemesi olarak bios düşüncesi" Bakhtin'in "inşaat malzemesi"[384] olarak beden düşüncesiyle birleştiği yer, modern beden politikalarına karşı karnavalesk imgelerle yüklü bir karşı politikanın oluşabileceği zemini ifade eder. Bu zeminde verilebilecek en önemli örnek karnavalesk altüst etme imgelemiyle queer teorisyenlerinin kullandığı *drag* kavramı arasındaki yakınlıktır. Kadınların erkek ve erkeklerin kadın kıyafeti giydiği ve cinsiyetlerin tersyüz edildiği karnavalesk imgelerin bu yaygın eylemi bugün queer teoride kendine önemli bir yer bulmuştur. Judith Butler'a göre drag ("karşı cinsle bağdaştırılan kıyafetleri bir tür performans olarak, teatral etki amacıyla giymek"[385]) "hegemonik toplumsal cinsiyetin üretildiği taklit edici yapıda yansıdığı ve heteroseksüelliğin doğallık ve aslilik iddiasını tartıştığı ölçüde yıkıcıdır."[386] Dolayısıyla günümüzde queer hareketin ve queer protestolarının meydanlarda kullandığı bu imgeler bundan çok uzun bir süre önce Bakhtin'in kuramında yer almaktaydı.

[382] FOUCAULT, Michel, "Herculine Barbin'e "Giriş", **Cogito: 65-66, Cinsel Yönelimler ve Queer Kuram Özel Sayısı,** Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2011, s.132

[383] BAKHTIN, Mikhail, **Rabelais ve Dünyası,** çev. Çiçek Öztek, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s.395

[384] A.g.m. s.343

[385] BUTLER, Judith, **Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi,** Çev. Başak Ertür, Metis Yayınları, İstanbul, 2008, s. 15.

[386] BUTLER, Judith, "Toplumsal Cinsiyet Yanıyor Sahiplenme ve Yıkma Sorunları", *Defter,* **sayı: 34,** Metis Yayınları, İstanbul, 1998, s.128

5. SONUÇ

Bedene yönelik modern iktidar teknolojilerinin taşıdığı siyasal anlam tartışılmadan bedeni tarihsel, toplumsal ve kültürel açıdan ele almak mümkün görünmemektedir. Bu anlamda modernliğin tarihi, modern kültürün ve modern kurumların bir tarihi olduğu kadar aynı zamanda hem tekil bedenleri hem de toplumsal bedeni kuşatan politikaların tarihidir. Foucault ve Bakhtin'in beden düşünceleri, hem beden politikaları hem de bu politikalara karşı geliştirilen taktikler bağlamında önemli yönler içermektedir. Bu düşünürlerin beden düşüncelerini, *modern beden politikaları, biyo-iktidar ve karnavalesk beden* başlıkları altında, farklar, yakınlıklar ve bu yakınlıkların açığa çıkardığı potansiyeller bağlamında tartışmak mümkündür.

Foucault'nun çalışmaları bize beden politikalarının incelikli bir çözümlenmesini verir. Foucault'ya göre temel olarak XVIII. yüzyıldan itibaren gelişen iktidar teknikleri bedeni adım adım kuşatmış, uysallaştırmış ve bir norm düzleminde sınırlarını çizerek bedeni maddi uygarlığın merkezine yerleştirmiştir. Bedenin terbiyesi, yeteneklerinin artırılması, güçlerinin ortaya çıkarılması, yararlığıyla itaatkârlığının birlikte gelişmesi, etkili ve ekonomik denetim sistemleriyle bütünleşmesi gibi disipliner uygulamalarla bedeni şekillendiren modern iktidarın ideal beden tasavvuru, ilk sonuçlarını tımarhanelerde, hastanelerde, hapishanelerde ve fabrikalarda vermiştir. Modern kapitalist toplum ihtiyaç duyduğu üretken ve uysal bedene disipliner teknikler sayesinde XIX. yüzyılda büyük oranda kavuşmuştur. Bu dönemde itibaren modern iktidar disipliner tekniklerle birlikte tek tek bedenlerle değil toplumsal bedenin bütünüyle de ilgilenen ve biyolojik süreçlerin yönetimini siyasal hesaplarında öncellikli hale getiren bir biyo-iktidara dönüşmüştür.

Modern beden politikalarının önemli bir boyutu denetlenemez bedensel eylemleri terbiye etme stratejileri ve bireyin oto-kontrol mekanizmalarının gelişmesine yönelik tekniklerle yüklüdür. Bu politikaların hedefindeki halkın en yaygın kutlaması olan karnaval kültürü, modern kültürün ortaya çıktığı süreçte iktidar açısından sorun olan

bedensel denetlenemezliğin aşırı görünümlerini sunan eylemler barındırır. Karnaval meydanının geçici özgürlük atmosferi hem bir disiplinsizliğe ve hem de egemen normların ihlal edildiği durumlara olanak tanımaktadır. Karnaval günlerinin bu yıkıcı atmosferi kimi zaman karnaval meydanıyla sınırlı kalmayarak tüm kente yayılan iktidar karşıtı bir harekete kaynaklık etmiştir. Bu bağlamda modern beden politikalarının hedefi olan karnavalesk bedeni, iktidar ve direnişin yüzleştiği bir saha olarak düşünmek mümkündür. Bu noktadan hareket eden Bakhtin'in karnavalesk düşüncesi, egemen iktidarın beden kurgusunu altüst eden bir politikanın çerçevesini sunar.

Foucault ve Bakhtin'in beden düşüncesi arasındaki farklar, iki düşünürün farklı düşünsel çizgiden gelmelerinin yanı sıra iktidarı çözümleme ölçekleri ve özgürlük-iktidar ilişkisi arasında kurdukları ilişkiyi yerleştirdikleri kuramsal düzlemden kaynaklanır. Bakhtin, karnavalı, haz, tüketim ve şenlikle sarmalanmış sürekliliği olmayan otonom bir mekan olarak teorileştirirken, Foucault'nun düşüncesinde iktidar ilişkilerinden sıyrılmış bir mekan tasavvuru çıkarmak güçtür. Bedeni bir hareket alanı kullanan Bakhtin'in karnaval düşüncesi, iktidarın geçici olarak askıya alındığı bir deneyimi otoriteden özgürleşme olarak okur. Buna göre bireyler büyün oranda ya karnaval dünyasında ya da normlar dünyasında yaşarlar. Foucault'da ise özgürlük ve iktidar birbirinin içine geçmiştir ve bir ayırt edilemezlik içindedirler. Foucault, normun kurucu etkisinin bizatihi bedenlere nüfuz ettiğini öne sürerek bedensel özgürlük tartışmalarına kuşkuyla bakar. Foucault'ya göre özgürlük iktidarı dışlamaz, zira özgürlük, iktidarın uygulanmasının koşuludur. Bakhtin'in karnaval düşüncesi daha çok ihlal pratiklerine odaklanır ve Bakhtin'de bedenlere nüfuz eden mikro-iktidar daha çok bir alt metin olarak yer alır. Karnavala katılan bireylerin iktidarı yeniden üreten pratikleri Bakhtin'de belirsizdir. Bakhtin'in iktidar düşüncesinde egemenlik, daha çok kilise, devlet ya da mülk sahibi sınıf gibi daha merkezi bir güce işaret ederken Aydınlanma eleştirisinde kısa da olsa bedene yeni bir şekil veren mikro iktidar süreçlerini de eleştirir. Foucault ise iktidarı makro ve mikro ağları içinde ayrıntılı olarak çözümler.

Bu farklara rağmen Foucault ve Bakhtin'in beden üzerine yazdıkları metinlerin yakın bir gözle okuması, bize iki düşünürün beden tartışmaları arasında önemli paralellikler ve içsel bağlantılar kurmamızı sağlar. Foucault ve Bakhtin'in beden

düşüncelerinde yakınlıkların temelinde her iki düşünüründe bedenleri ve hazları, iktidar ve direniş ilişkisi içinde okumalarından kaynaklanır. Hem Foucault hem de Bakhtin, bireyleri özneleştiren ve "ne" (kimlik, cinsiyet vs.) olduklarına karar veren süreçleri eleştirirler. Bakhtin'de kişinin "ne" olduğu sorusu karnaval alanında geçerliliğini yitirir. Karnaval atmosferi, kişinin kendiyle kurduğu yeni ilişkileri açığa çıkarır. Foucault ise direnişi, "ne'liğimizi reddetmek" üzerine konumlandırır. "Ne" olduğumuz sorusuna verilen cevap, bizi belirli kimlik kategorilerinde sabitleyen söylemi üretir. Öte yandan her iki düşünürde bedeni denetim altına almaya yönelik uygulamalara karşı tutum alırlar. Her iki düşünürde de iktidar, bedenler ve hazları disipline etmeye ve uysallaştırmaya yönelik stratejilerle resmedilir. Bedeni, tamamlanmış ve sabitlenmiş kategoriler içerisinde tutmaya yönelik süreçlere karşı Foucault ve Bakhtin, bedenler ve hazların egemen iktidara karşı gelmenin yaratıcı potansiyellerini barındırdığını belirtirler. Hem Foucault hem de Bakhtin'de beden, yeni varoluş tarzları için olanaklar barındırmaktadır. Hazların denetlenemezliğine yapılan vurgu iki düşünürün yakınlaştığı bir başka önemli noktadır. Bakhtin'in düşüncesinde hazlar, iktidarın kısıtlamalarına verilen en etkili cevaptır ve karnavaleskin önemli bir boyutunu bedensel hazları kışkırtma deneyimleri oluşturmaktadır. Bakhtin'de olduğu gibi Foucault'da da hazları çoğaltmak ve kullanmak, iktidar stratejilerini süreksizleştiren bedensel manevralar açısından önemlidir. Zira Foucault'da iktidarı ihlal eden sınır deneyimi tam da bu haz alanında gerçekleşir. Bu anlamda Bakhtin'de olduğu gibi Foucault'da da iktidarın görünürlük ya da etki alanı içinde kaçış noktaları yakalamak, hazların aşırılaştırmasıyla mümkün olabilir. Bakhtin'in karnaval dünyasında iktidar daha çok gözetleyen bir öğe olarak göze çarpar. Ancak karnavalın politik yönünün tamda bu görünürlükten kaynaklandığını söylemek mümkündür. Zira karnaval gündelik yaşamın akışını kesintiye uğratabilme potansiyelini barındırır. Romans Karnavalı örneğinde gördüğümüz üzere bu potansiyel etkili bir siyasal harekete dönüşebilmektedir. Toplumsal bedeni belirli düzenekler etrafında denetim altına alan iktidar stratejilerine karşı karnavalesk çokluk ve karnavalesk hareket, bu düzeni tehdit eden bir kaos ve karmaşa potansiyelini içermektedir.

Karnavalesk Beden Politikası olarak adlandırılabilecek kuramsal tartışma ise Foucault ve Bakhtin'in beden düşünceleri arasındaki bu yakınlıkların ortaya çıkardığı imkanlara ve kuramsal sonuçlara işaret eder. Bu imkanlar, toplumsal bedenin

bütününe dağılan iktidar ilişkilerine rağmen bedeni yeni varoluş tarzlarının *malzemesi* olarak gören Foucault ile bedene çizilen sınırları ihlal eden ve bedene yönelik algıları tersine çeviren *Bakhtinci* karnavalesk imgelemin birlikte okunuşuna yaslanır. *Karnavalesk Beden Politikası,* denetim altında düzenlenmiş toplumsal bedenin kaotik hareketlenmeler yaratan olanaklarına eğilir, bedeni alışılmış normlarından saptırmanın egemen söylemi ve mevcut cinsiyet normlarını tedirgin eden boyutlarını tartışır. Bedene yönelik hakikat rejimini itibarsızlaştıran potansiyellerin varlığına işaret eden *Karnavalesk Beden Politikası,* modern beden politikalarının ürettiği sabitliklere ve sınırları belirli kimlik kategorilerine rağmen yeni varoluş tarzlarını olumlar ve bedenin güçlerini egemen iktidar ilişkilerinin hapsettiği kimliklerden özgürleştirmenin imkânlarını tartışmaya açar.

6. KAYNAKÇA

KİTAPLAR

Adorno,Theodor W., (1997), **Minima Moralia,** Çev. Orhan Koçak-Ahmet Doğukan, Metis Yayınları, İstanbul.

Adorno,Theodor W. - Horkheimer, Max, (2010), **Aydınlanmanın Diyalektiği,** Çev. Nihat Ülner- Elif Öztarhan Karadoğan, Kabalcı Yayınları, İstanbul.

Adorno,Theodor W., (2006), **Toplum Üzerine Yazılar,** Çev. Yılmaz Önel, Belge Yayınları, İstanbul.

Agamben, Giorgio, (2001), **Kutsal İnsan,** Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı yay, İstanbul.

Agamben, Giorgio, (2004), **Tanık ve Arşiv: Auschwitz'den Artakalanlar,** Çev. Ali İhsan Başgül, Bağımsız Kitaplar, Ankara.

Agamben, Giorgio, (2006), **İstisna Hali,** Çev. Kemal Atakay, Otonom Yayınları, İstanbul.

Agamben, Giorgio, (2009), **Açıklık,** Çev. Meryem Mine Çilingiroğlu, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Akal, Cemal Bali, (1998), **İktidarın Üç Yüzü,** Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.

Akay, Ali, (2000), **Michel Foucault'da İktidar ve Direnme Odakları,** Bağlam Yayınları, İstanbul.

Aktulum, Kubilay, (2000), **Metinler Arası İlişkiler,** Öteki Yayınları, İstanbul.

Bachelard, Gaston, (1999), **Ateşin Tinçözümlemesi,** Çev. Nail Bezel, Öteki Yayınları, Ankara.

Bakhtin, Mikhail, (2005), **Sanat ve Sorumluluk,** Çev. Cem Soydemir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Bakhtin, Mikhail, (2001), **Karnavaldan Romana,** Çev. Cem Soydemir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Bakhtin, Mikhail, (2005), **Rabelais ve Dünyası,** Çev. Çiçek Öztek, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Bakhtin, Mikhail, (2004), **Dostoyevski Poetikasının Sorunları,** Çev. Cem Soydemir, Metis Yayınları, İstanbul.

Bandist, Craig, **Bakhtin Circle: Philosopy, Culture and Politics,** Pluto Pres, London

Barthes, Roland, (1996), **Bir Aşk Söyleminden Parçalar,** Çev. Tahsin Yücel, Metis Yayınları, İstanbul.

Barthes, Roland, (1999), **Yazı ve Yorum,** Çev. Tahsin Yücel, Metis Yayınları, İstanbul.

Bataille, Georges, (1993), **Erotizm,** Çev. Mehmet Mukadder Yakupoğlu, Onur Yayınları, Ankara.

Baudelaire, Charles, (1997), **Gülmenin Özü,** Çev. İrfan Yalçın, İris Yayınları, İstanbul.

Baudrillard, Jean, (2001), **Baştan Çıkarma Üzerine,** Çev. Ayşegül Sönmezay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Baudrillard, Jean, (2010), **Tüketim Toplumu,** Çev. Ferda Keskin- Hazal Deliceçaylı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Bauman, Zygmunt, (1996), **Yasa Koyucular ile Yorumcular,** Çev. Kemal Atakay, Metis Yayınları, İstanbul.

Bauman, Zygmunt, (1997) **Modernite ve Holocaust,** Çev.Süha Sertabiboğlu, Sarmal Yayınları, İstanbul.

Bauman, Zygmunt, (2000), **Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri,** Çev. Nurgül Demirdöven, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Bauman, Zygmunt, (2003), **Modernlik ve Müphemlik,** Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Bence, Yves-Marie, (2003), **Modern Avrupa'da Ayaklanmalar ve Devrimler,** Çev. Mehmet Ali Kılıçbay-Muna Cedden, İmge Yayınları, Ankara.

Benhabib, Seyla, (1999), **Modernizm, Evrensellik ve Birey,** Çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Bernauer, James, (2005), **Foucault'nun Özgürlük Serüveni,** Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Best, Steven - Kellner, Dougles, (1998), **Postmodern Teori,** Çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul,

Bewes, Timothy, (2008), **Şeyleşme: Geç Kapitalizmde** Endişe, Çev. Deniz Soysal, Metis Yayınları, İstanbul.

Blanchot, Maurice, (2005), **Hayalimdeki Michel Foucault,** Çev. Ayşe Meral, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

Blanchot, Maurice, (1993), **Yazınsal Uzam,** çev. Sündüz Öztürk Kasar, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Bloch, Marc, (1995), **Feodal Toplum,** Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yayınları, Ankara.

Bourdieu, Pierre, (2006), **Pratik Nedenler,** Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Hil Yayınları İstanbul.

Boyne, Roy, (2009), **Foucault ve Derrida: Aklın Öteki Yüzü,** Çev. İsmail Yılmaz, Bilgesu Yayıncılık, Ankara.

Brague, Remi, (2001), **Avrupa: Roma Yolu,** Çev. Betük Çotuksöken, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

Brown, Wendy, (2010), **Tarihten Çıkan Siyaset,** Çev. Emine Ayhan, Metis Yayınları, İstanbul.

Bröckling, Ulrich, (2001), **Disiplin: Askeri İtaat Üretiminin Sosyolojisi ve Tarihi,** Çev. Veysel Atayman, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Burke, Peter, (2003), **Avrupa'da Rönesans: Merkezler ve Çevreler,** Çev. Uygar Abacı, Literatür Yayınları, İstanbul.

Butler, Judith, (2008) **Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi,** Çev. Başak Ertür, Metis Yayınları, İstanbul.

Certeau, Michel De, (2009), **Tarih ve Psikanaliz,** Çev. Ayşegül Sönmezay, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul.

Chaunu, Pierre, (2000), **Avrupa Uygarlığı,** Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Dokuz Eylül Yayınları, İstanbul.

Colette, Estin -Laporte, Helene, (2005), **Yunan ve Roma Mitolojisi,** çev. Musa Eran, Tubitak Yayınları, Ankara.

Connel, R. W., (1998), **Toplumsal Cinsiyet ve İktidar,** Çev. Cem Soydemir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Crary, Jonathan, (2004), **Gözlemcinin Teknikleri,** Çev. Elif Daldeniz, Metis Yayınları, İstanbul.

Deleuze, Gilles - Guattari, Felix, (2006), **Felsefe Nedir?,** Çev. Turhan Ilgaz, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Deleuze, Gilles, (1983), **Nietzsche and Philosophy,** Trans. Hugh Tomlinson, Continuum Pres, London.

Duby, Georges, (1991), **Erkek Ortaçağ: Aşka Dair ve Diğer Denemeler,** Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ayrıntı Yayınları.

Duby, Georges, (1991), **Şövalye, Kadın ve Rahip: Feodal Fransa'da Evlilik,** Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Duerr, Hans Peter, (1999), **Çıplaklık ve Utanç,** Çev. Tarhan Onur, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.

Duerr, Hans Peter, (2004), **Mahremiyet,** Çev. Mustafa Tüzel, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.

Eco, Umberto, (1997), **Ortaçağı Düşlemek,** Çev. Şadan Karadeniz, Can Yayınları, İstanbul.

Elias, Norbert, (2000), **Uygarlık Süreci-1,** Çev. Ender Ateşman, İletişim Yayınları, İstanbul.

Featherstone, Mike, (2005), **Postmodernizm ve Tüketim Kültürü,** Çev. Mehmet Küçük , Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Fontana, Josep, (1995), **Avrupa'nın Yeniden Yorumlanması,** Çev. Nurettin Elhüseynş, Afa Yayınları, İstanbul.

Foucault, Michel, (1993), **Ders Özetleri,** Çev. Selahattin Hilav, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Foucault, Michel, (2000), **Hapishanenin Doğuşu,** Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yayınları, Ankara.

Foucault, Michel, (2002), **Kliniğin Doğuşu,** Çev. Temel Keşoğlu, Doruk Yayınları, İstanbul.

Foucault, Michel, (2003), **Cinselliğin Tarihi,** Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Foucault, Michel, (2004), **Toplumu Savunmak Gerekir,** Çev. Şehsuvar Aktaş, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Foucault, Michel, (2006), **Deliliğin Tarihi,** Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yayınları, Ankara.

Ginzburg, Carlo, (2009) **Tahta Gözler: Mesafe Üzerine Dokuz Düşünce,** Çev. Aysun Şişik, Metis Yayınları.

Gutting, Gary, (2010), **Foucault,** Çev. Hakan Gür, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.

Hardt, Michael -Negri, Antonio, (2000), **İmparatorluk,** Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Hardt, Michael -Negri, Antonio,(2004), **Çokluk: İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi,** Çev. Barış Yıldırım, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Heidegger, Martin, (1977), **Basic Writings: From Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964),** Edited by David Farrel Krell, Harper Collins Publishers, New York.

Heller, Agnes, (2006), **Bir Ahlak Kuramı,** Çev. Ertürk Demirel- Abdullah Yılmaz- Koray Tütüncü, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Işık, Emre, (1998), **Beden ve Toplum Kuramı,** Bağlam Yayınları, İstanbul.

Kafka, Franz, (1972), **Şato,** Çev. Kamuran Şipal, Cem Yayınevi, İstanbul.

Kristeva, Julia, (2004), **Korkunun Güçleri:** İğrençlik Üzerine Bir Deneme, Çev. Nilgün Tutal, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Ladurie, Emmanuel Le Roy, (2002), **Romans Karnavalı: Mumlar Bayramı'ndan Küller Çarşambası'na: 1579-1580,** Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yayınları, Ankara.

Levinas, Emmanuel, (2003), **Sonsuza Tanıklık,** Çev. Erdem Gökyaran, , Metis Yayınları, İstanbul.

Marx, Karl, (1975), **1844 El Yazmaları,** Çev. Murat Belge, Payel Yayınları, İstanbul.

May, Todd, (2000), **Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi,** Çev. Rahmi Öğdül, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Merquior, J. Q., (1986), **Foucault,** Çev. Nurettin Elhüseyni, Afa Yayınları, İstanbul.

Nietzsche, Friedrich, (2005), **Tragedya'nın Doğuşu,** Çev. Mustafa Tüzel, İthaki Yayınları, İstanbul.

Pacteau, Francette, (2005), **Güzellik Semptomu,** Çev. Banu Erol, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Peters, Lucas, (2006), **The Dialogic Sphere and Grotesque Body of Beloved: Establishing Bakhtin's Folkloric Carnival in Afrocentric Feminism,** Quest, Queen's University Belfast.

Poster, Mark, (2008), **Foucault, Marksizm ve Tarih,** Çev. Feride Güder, Otonom Yayınları, İstanbul.

Revel, Judith, (2006), **Michel Foucault,** Çev. Kemal Atakay, Otonom Yayıncılık, İstanbul.

Sanders, Barry, (2001), **Kahkahanın Zaferi: Yıkıcı Tarih Olarak Gülme,** Çev. Kemal Atakay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Scott, J.C., (1995), **Tahakküm ve Direniş Sanatları,** Çev. Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Sennett, Richard, (2002), **Ten ve Taş: Batı Uygarlığında Beden ve Şehir,** Çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul.

Simons, Jennifer Allen, (1991), **Mikhail Bakhtin: Man and His Penultimate Word,** Simon Fraser University.

Sheridan, Alan, (1980), **Michel Foucault: The Will to Truth,** Tavistock Publications, New York.

Soja, Edward W., (2000), **Postmetropolis,** Blackwell Publishing, Cornwall.

Spierenburg, Peter, (2010), **Cinayetin Tarihi: Ortaçağ'dan Günümüze Avrupa'da Bireysel Şiddet,** Çev. Yiğit Yavuz, İletişim Yayınları, İstanbul.

Taburoğlu, Özgür, (2008), **Dünyevi ve Kutsal,** Metis Yayınları, İstanbul.

Tannahill, Reay, (2003), **Tarihte Cinsellik,** Çev. Sinem Gül, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.

Tekelioğlu, Orhan, (1999), **Michel Foucault ve Sosyolojisi,** Çev. İbrahim Sirkeci, Bağlam Yayınları, İstanbul.

Türcke, Christoph, (1997), **Cinsiyet ve Akıl,** Çev. Mustafa Tüzel, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

Vigarello, Georges, (1996), **Temiz ve Kirli: Ortaçağ'dan Günümüze Vücut Bakımının Tarihi,** Çev. Zühre İlkgelen, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

Yardımcı, Sibel, (2005), **Küreselleşen İstanbul'da Bienal: Kentsel Değişim ve Festivalizm,** İletişim Yayınları, İstanbul.

MAKALELER

Adorno,Theodor W., (2007), "Kültür ve Yönetim", **Kültür Endüstrisi,** Çev. Mustafa Tüzel, İletişim Yayınları, İstanbul.

Arasse, Daniel, (2008), "Et, Zarafet, Yücelik", **Bedenin Tarihi,** Der. Alain Corbin- Georges Vigarello, Çev. Saadet Özen, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Butler, Judith, (1998) "Toplumsal Cinsiyet Yanıyor Sahiplenme ve Yıkma Sorunları", **Defter, sayı: 34,** Metis Yayınları, İstanbul.

Courtine, Jean-Jacques, (2008), "Gayri İnsani Beden", **Bedenin Tarihi,** Der. Alain Corbin- Georges Vigarello, Çev. Saadet Özen, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Deleuze, Gilles, (2009), "Yaratım Eylemi Nedir?", **İki Delilik Rejimi,** Çev. Mahir Ender Keskin, Bağlam Yayınları, İstanbul.

Derrida, Jacques, (1999), "Diffèrance", Çev. Önay Sözer, **Toplumbilim, sayı:10,** İstanbul.

Foucault, Michel, (2003), "İktidar ve Beden", **İktidarın Gözü,** Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Foucault, Michel, (1994), "Bir Ahlak Olarak Cinsellik", **Dostluğa Dair,** Çev.Cemal Ener, Hil Yayınları, İstanbul.

Foucault, Michel, (2003 a), "Hapishane Üzerine Söyleşi: Kitap ve Yöntemi, **İktidarın Gözü,** Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Foucault, Michel, (2003 b), "İktidarın Gözü", **İktidarın Gözü,** Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Foucault, Michel, (2003 c), "Michel Foucault: Filozofun Cevapları", **İktidarın Gözü,** Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Foucault, Michel, (2003 d), "Kapatılma, Psikiyatri, Hapishane", **İktidarın Gözü,** Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Foucault, Michel, (2005 a), "Omnes et Singulatim: Siyasi Aklın Bir Eleştirisine Doğru", **Özne ve İktidar,** Çev. Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Foucault, Michel, (2005 b), "Bireylerin Siyasi Teknolojisi", **Özne ve İktidar,** Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Foucault, Michel, (2005 c), "Cezaevine Kapatılma Hakkında", **Büyük Kapatılma,** Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Foucault, Michel, (2005 d), "Dünya Büyük Bir Tımarhanedir", **Büyük Kapatılma,** Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Foucault, Michel, (2005 e), "Analitik Siyaset Felsefesi", **Entelektüelin Siyasi İşlevi,** Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Foucault, Michel, (2005 f), "Özne ve İktidar", Özne ve İktidar, Çev. Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Foucault, Michel, (2005 g), "Cinsellik ve İktidar", **Entelektüelin Siyasi İşlevi,** Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Foucault, Michel, (2005 h), "Delilik ve Toplum", **Büyük Kapatılma,** Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Foucault, Michel, (2005 ı)"Hakikat ve Hukuksal Biçimler", **Büyük Kapatılma,** Çev. Işık Ergüden- Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Foucault, Michel, (2005 i), "Stephen Riggins'le Söyleşi", **Özne ve İktidar,** Çev. Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Foucault, Michel, (2005 j), "İktidarın Halkaları", **Özne ve İktidar,** Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul,

Foucault, Michel, (2005 k), "Büyük Kapatılma", **Büyük Kapatılma,** Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul,

Foucault, Michel, (2005 l), "İki Ders", **Entelektüelin Siyasi İşlevi,** Çev. Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Foucault, Michel, (2006 a), "İhlal'e Önsöz", **Sonsuza Giden Dil,** Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Foucault, Michel, (2006 b), "Delilik, Edebiyat, Toplum", **Sonsuza Giden Dil,** Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Foucault, Michel, (2011), "Herculine Barbin'e "Giriş", **Cogito: 65-66,** Cinsel Yönelimler ve Queer Kuram Özel Sayısı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Hoy, Mikita, (2009), "Bakhtin and Popular Culture", **New Literary History, Vol:23-No:3,** The Johns Hopkins University Press, Canada.

Gelis, Jacques, (2008), "Beden, Kilise ve Kutsal", **Bedenin Tarihi,** Der. Alain Corbin- Georges Vigarello, Çev. Saadet Özen, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Mitchell, Christine, (2004), "Power, Eros, and Biblical Genres", **Bakhtin and Genre Theory in Biblical Studies,** Society of Biblical Literature, Atlanta.

Sot, Michel, (1992), "Hıristiyan Evliliğinin Oluşum Süreci", **Batı'da Aşk ve Cinsellik,** Der. Georges Duby, Çev. Ayşen Gür, İletişim Yayınları, İstanbul.

Tüzün, Erkan, (2007), "Benjamin, Deleuze, Nietzsche", **Cogito sayı:52,** Walter Benjamin Özel Sayısı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Vigarello, Georges, (2008), "Kralın Bedeni", **Bedenin Tarihi,** Der. Alain Corbin-Georges Vigarello, Çev. Saadet Özen, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

7. ÖZGEÇMİŞ

1. Adı Soyadı: Murat Arpacı

2. Doğum Tarihi: 27.08.1983

3.Öğrenim Durumu:

-Lisans: Hacettepe Üniversitesi Tarih Bölümü (2000-2004)

4.Yayımlanmış Çalışmalar:

Makaleler:

-"Yurtsuz Zoon Politikon Olarak İnsan", **Cogito Dergisi,** Sayı: 64 /Güz 2010, YKY

-"Kaos, Khora, Beden ve Ötesi: Derrida, Foucault, Deleuze", **Cogito Dergisi,** Sayı: 62 / Bahar 2010, YKY

-"Tarihi "Düzen"den Okumak", **Express Dergisi,** sayı:110, Mayıs / 2010

-"Siyasal Gözün Sosyo-Kritiği", **Express Dergisi,** sayı:113, Ekim / 2010

Bildiriler:

-"Michel Foucault'da İktidarın Mekânsallığı Sorunu", Ankara Üniversitesi DTCF Sosyoloji Günleri-I, 11 Aralık 2009, Ankara Üniversitesi, Ankara

-"Walter Benjamin'den Guy Debord'a Gündelik Hayatın Yıkıcı Estetiği", Ankara Üniversitesi DTCF Sosyoloji Günleri-II, 9 Aralık 2010, Ankara Üniversitesi, Ankara

-"Toplumsal Hafızada Sokak İmgesinin Dönüşümü: "Sokak Ortasında" Söylemi ve Sokağın Kriminalleştirilmesi", Bellek ve Kültür Sosyolojisi Çalışmaları Derneği, Kolektif Belleğin İzinde Sokak ve Toplumsal Hareketler Kolokyumu, MSGSÜ, 21 Mayıs 2011, İstanbul

Kitap Eleştirisi:

-Artun, Ali, **Sanat Manifestoları,** İletişim Yayınları, 2010 (Radikal Gazetesi-Kitap Ek'i, 22 Şubat 2011)

-Aslan, Şükrü (Der.), **Herkesin Bildiği Sır: Dersim,** İletişim Yayınları, 2010, (Radikal Gazetesi-Kitap Ek'i, 18 Haziran 2010)

-Benjamin, Walter, **Alman Romantizminde Sanat Eleştirisi Kavramı,** Çev.Mustafa Tüzel-Elçin Gen, İletişim Yay., 2010, (Radikal Gazetesi-Kitap Ek'i, 7 Mayıs 2010)

-Bloch, Ernst **İzler,** Çev. Suzan Geridönmez, İletişim Yayınları, 2010
(Birgün Gazetesi-Kültür Sanat Ek'i, Nisan 2010)

-İslamoğlu, Huricihan, **Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet Ve Köylü,** İletişim Yayınları, 2010
(Radikal Gazetesi -Kitap Ek'i 06.11.2010)

-Koçak, Cemil, **Tek-Parti Döneminde Muhalif Sesler,** İletişim Yayınları, 2010
(Star Gazetesi-Kitap Ek'i, 31 Mart 2011)

-Münkler, Herfried, **Yeni Savaşlar,** Çev. Zehra Aksu Yılmazer, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010

(Radikal Gazetesi -Kitap Ek'i 01.10.2010)

-Mouffe, Chantal, **Siyasal Üzerine,** Çev. Mehmet Ratip, İletişim Yayınları, 2010-

(Radikal Gazetesi -Kitap Ek'i, 26 Mart 2010)

-Üçel-Aybet, Gülgün, **Avrupalı Seyyahların Gözüyle Osmanlı Ordusu (1530-1699),** İletişim Yayınları, İstanbul, 2010
(Radikal Gazetesi-Kitap Ek'i, 27.11.2010)