

T.C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

FEMİNİST FENOMENOLOJİDE BEDENLENME

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Sümeyye YILMAZ EMİN

Danışman:
Prof. Dr. Emre ŞAN

İSTANBUL

2024

T.C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

FEMİNİST FENOMENOLOJİDE BEDENLENME

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Sümeyye YILMAZ EMİN

Danışman:
Prof. Dr. Emre ŞAN

İSTANBUL

2024

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe Anabilim Dalı'nda 200221YL07 numaralı Sümeyye YILMAZ EMIN'in hazırladığı "*Feminist Fenomenolojide Bedenlenme*" konulu yüksek lisans tezi ile ilgili tez savunma sınavı 05/04/ 2024 günü (11.00 – 12.00) saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oy birliği ile karar verilmiştir.

Prof. Dr. Emre ŞAN
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Prof. Dr. Ahmet Ayhan ÇİTİL
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Prof. Dr. Çiğdem YAZICI
Üsküdar Üniversitesi

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Sümeyye YILMAZ EMIN

05.04.2024

ÖZ

Bedene yönelik doğalcı yaklaşımlar bedeni ruhun epifenomeni olarak ikincil bir konumda görürler. Bu yaklaşıma göre ruh da beden de doğaları gereği belirli ayrı özelliklere sahip iki unsurdur. Ancak bedenin belirli bir doğası olduğunu söylemek bedene sahip bireyleri belirli toplumsal pratikler, roller ve normlar çerçevesine hapsederek onların varoluşsal olasılıklarını görmezden gelir. Bununla beraber 20. yüzyılın başlarında fenomenoloji ve feminist kuramın bedenlenme deneyimini doğalcı belirlenimlerden bağımsız bir oluş olarak ele alması doğalcı yaklaşımın varsayımlarını sorunsallaştırır. Bedenlenmeyi dinamik ve özcü olmayan kavramlarla anlayan bu yeni yaklaşımda, belirlenmemiş ve olanaklara sahip olarak bedenin bir üslup şeklinde nasıl bir öznenin belirli bir bedensel ifadesi haline geldiği ve bu üslubun cinsellik, cinsel farklılık ve cinsiyetle nasıl bir bağı olduğu bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Bedenlenme sürecinin bu karmaşık yapısı feminist kuram ve fenomenolojinin argümanlarından beslenen ve bu iki geleneğin ortak kaygılarını tek bir projede birleştiren feminist fenomenolojinin bedenlenmeye yönelik özgün katkılarıyla anlaşılır hale gelir.

Anahtar Kelimeler: Feminist Fenomenoloji, Bedenlenme, Doğalcı Yaklaşım, İfade Edicilik, Cinsellik, Cinsel Farklılık, Cinsiyetlendirilmiş Beden

ABSTRACT

EMBODIMENT IN FEMINIST PHENOMENOLOGY

Naturalistic approaches to the body regard the body in a secondary position as an epiphenomenon of the soul. According to this approach, both the soul and the body are two elements that have certain distinct characteristics by nature. However, to state that the body has a nature ignores the existential possibilities of individuals who have bodies by confining them within the framework of certain social practices, roles, and norms. However, phenomenology and feminist theory in the early 20th century problematized the assumptions of the naturalist approach by treating the experience of embodiment as a becoming independent of naturalistic determinations. In this new approach, which understands embodiment in dynamic and non-essentialist terms, the problem arises as to how the body, as undetermined and possessed of possibilities, becomes a particular bodily expression of a subject in the form of a style and how this style is related to sexuality, sexual difference, and sex. This complexity of the process of embodiment becomes comprehensible through the original contributions of feminist phenomenology to embodiment, which draws on the arguments of feminist theory and phenomenology and combines the common concerns of these two traditions into a single project.

Keywords: Feminist Phenomenology, Embodiment, Naturalistic Approach, Expressivity, Sexuality, Sexual Difference, Sexed Body

ÖNSÖZ

Beni ilk danıştığım zamandan beri sabırla dinleyen, fikirlerimi üzerinde çalışılabilir nitelikte bulan, düşüncelerimi tarafsızca felsefi olarak değerli hale getirmeye çalışan ve tez süresi boyunca her türlü deneyim ve yardımını esirgemeyen sevgili danışmanım Prof. Dr. Emre Şan'a bu verimli ve öğretici iş birliği için çok teşekkür ederim. Beni yıllar önce felsefeyle tanıştıran ve sormaktan korktuğum sorularla beni yüzleştirmekle kalmayıp onların üzerine gitmemi ve bir sınırı olduğunu zannettiğim düşüncenin sınırsız ufuklarını keşfetmemi sağlayan Prof. Dr. Ahmet Ayhan Çitil'e bütün bu emekleri ve jüriliği kabul etmesinden dolayı minnetimi borç bilirim. Tez savunma jürisinde olmayı kabul eden Prof. Dr. Çiğdem Yazıcı'ya ilgisi ve katılımı için çok teşekkür ederim. Tezin konusunun belirlenmesinde kendisiyle yaptığım müzakereler benim için çok verimli olmuştur. Kendisine danıştığım da her zaman vakit ayırdığı ve ne zaman istersem soru sorabilme şansını bana tanıdığı için Çiğdem Hoca'ya minnettarım.

Tez dönemi boyunca benimle düzenli olarak toplantı yapan, birbirimizi motive ettiğimiz bir ilişki ortamı sağlayan, hedeflerimizi ve hayallerimizi paylaşarak dostluğumuzu pekiştirdiğimiz sevgili sınıf arkadaşım ve dostum İlknur Eliş'e beni sabırla dinlediği, yazdıklarına geri bildirim verdiği ve her durumda bana destek olduğu için çok teşekkür ederim. Yüksek lisansa başladığımdan bu yana bana hep yardımcı olan, bana tezim hakkında çok faydalı geri bildirimler veren, kendi tecrübelerini hesapsızca paylaşan sevgili arkadaşım Fazilet Fatıma Alçık'a da teşekkürlerimi borç bilirim.

Bu süreçte varlıklarını hep arkamda hissettiğim bana maddi ve manevi anlamda her zaman destek olan anneciğimi ve babacığımı unutamam. Son olarak sevgili eşim ve hayat arkadaşım Burak Emin'in bana çalışabileceğim alanı sağlama noktasındaki hassasiyeti, akademisyen olma hayalime ortak olması ve bu yolda gereken bütün fedakarlıklar yapması devam etmek ve vazgeçmemek adına benim için biricik motivasyondur. Bu sebeple bu aşk ve emek dolu yol arkadaşlığı için ona ne kadar minnettar olsam az gelir. Tez sürecime katkılarından dolayı saydığım isimler kadar sayamadıklarım elbette vardır. Bu süreçte bana katkılarını esirgemeyen herkese müteşekkirim.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
BEYAN	iii
ÖZ	iv
ABSTRACT	v
ÖNSÖZ	vi
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR	viii
GİRİŞ	1
1. BÖLÜM: FEMİNİST KURAMIN BAŞLANGICINDA BEDEN ANLAYIŞI... 7	
1.1. Beauvoir’da Kadın Deneyimi Üzerinden Bedeni Yeniden Düşünmek.....	7
1.2. Beauvoir’ın Beden Kavrayışındaki Fenomenoloji Etkisi	15
2. BÖLÜM: FEMİNİST DÜŞÜNCEDEKİ BEDEN ANLAYIŞININ	
FENOMENOLOJİK KAYNAKLARI: HUSSERL VE MERLEAU-PONTY	23
2.1. Husserl’de Yaşayan Beden.....	23
2.2. Dokunan ve Dokunulan Beden	32
2.3. Husserl’den Merleau-Ponty’ye Geçişte Beden.....	37
2.4. Merleau-Ponty’de Yaşayan Beden.....	48
2.4.1. Beden Şeması.....	53
2.4.2. Cinsel İfadeyi Koşullandıran Şema ve Schneider Vakası.....	61
3. BÖLÜM: FEMİNİST FENOMENOLOJİ VE BEDENLENME	80
3.1. Feminist Fenomenolojinin Tarihçesi ve Feminist Kuram ile Fenomenolojinin	
Ayrıştığı ve Uzlaştığı Noktalar	80
3.2. Sara Heinämaa’nın Feminist Fenomenolojisi.....	98
SONUÇ	110
KAYNAKLAR	121
ÖZGEÇMİŞ	128

KISALTMALAR

Kısaltma	Bibliyografik Bilgi
çev.	Çeviren
bkz.	Bakınız
bs.	Basım
dp.	Dipnot
ed.	Editör
haz.	Hazırlayan
s.	Sayfa
sy.	Sayı
vb./vs.	Ve benzeri / vesaire
yy.	Yüzyıl
<i>Ideas I</i>	<i>Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy First Book: General Introduction to Pure Phenomenology</i>
<i>Ideas II</i>	<i>Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: Second Book Studies in the Phenomenology of Constitution</i>
<i>Cartesian Meditations</i>	<i>Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology</i>

GİRİŞ

“Bedenin doğalcı ve özcü bir belirlenimi var mıdır?” sorusu araştırmamız için temel bir soru olarak ortaya çıkmıştır. Bu soruyu cevaplayabilmek için beden hakkında felsefe tarihindeki çeşitli yaklaşımlara bakılması gerekmektedir. Felsefe tarihinde ruh ve beden arasındaki hiyerarşik ayrımın ve bedene yönelik olumsuz tutumun sonucunda bedenin bir epifenomen olarak görülmesinin kökeninin eskilere dayandığını düşünen filozoflar vardır. Örneğin Sara Heinämaa, “Embodiment and Feminist Philosophy” adlı makalesinde ruhu bedene göre ayrıcalıklı gören bu tutumun Platon’un benzetmeleri ve metaforlarında görülebilecek kadar eski olduğunu belirtir.¹ Nitekim Platon *Phaidon*’da doğanın ruha efendiliği bedene ise köleliği verdiğini ifade eder. Buna göre ruh; tanrısal olan ve doğası gereği idare eden iken, beden; ölümlü olan ve doğası gereği köle olandır. Dolayısıyla beden ruha boyun eğmelidir.² Platon beden ve ruhtan bahsederken aynı zamanda bu unsurları belirleyen doğa kavramını da işin içine dahil ederek bedenin ve ruhun doğaları gereği değişmez belirlenimleri olduğu fikrini ortaya koyar. Bu anlayış ise bedenin ruha göre ikincil ve alçaltılmış bir konumda görülmesine yol açar.

Heinämaa, felsefe tarihinde akıl ve bedenin birbirine karşıt unsurlar olarak ele alınmasına ek olarak aklın eril olanla bedenin ise dişil olanla özdeşleştirildiğini kaydeder. Buna göre kadınsı olan maddi, bedensel ve duyumsanır olarak işaretlenmişken; eril olan ruh, zihin, tin veya akıl ile birlikte düşünülmüştür.³ Linda Martín Alcoff, akıl ve beden arasındaki bu derece farkının Linda Bell’in *Visions of Women* adlı kitabına referans vererek felsefe tarihinde Aristoteles, Augustinus, Aquinas, Bacon, Descartes, Rousseau, Hume ve Kant gibi filozoflar tarafından yinelenmesine dikkat çeker. Bu bakış açısında kadınlar gündelik tikel mevzularla hemhâl olurlar; evrensel ve tümel konularda ise söz

¹ Sara Heinämaa, “Embodiment and Feminist Philosophy”, İçinde *The Routledge Companion to Feminist Philosophy*, ed. Ann Garry, Routledge Philosophy Companions (New York; London: Routledge, Taylor & Francis Group, 2017), 181.

² Eflatun, *Phaidon*, çev. Suut K. Yetkin ve Hamdi R. Atademir (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989), 52-53, 80a-b.

³ Sara Heinämaa, “Embodiment and Feminist Philosophy”, İçinde *The Routledge Companion to Feminist Philosophy*, ed. Ann Garry, Routledge Philosophy Companions (New York; London: Routledge, Taylor & Francis Group, 2017), 180.

sahibi değillerdir.⁴ Linda Bell *Visions of Women*'da kadınların bedenle ilişkilendirilip erkeğe göre aşağıda görülmesinin ve aklı ilgilendiren konulardan dışlanmasının bir örneğini Rousseau'nun *Emile* adlı kitabındaki “kadınların görüşlerine [sadece] bedensel konularda, duyuları ilgilendiren her şeyde başvurun. Ahlak konularında ve anlayışı ilgilendiren her şeyde erkeklere danışın” sözüne referans vererek gösterir.⁵ Elbette bunun gibi örnekler çoğaltılabilir. Örneğin *Politika* adlı eserinde “erkek dişiye kıyasla yönetmeye doğa gereği daha yatkındır”⁶ diyen Aristoteles'e göre erkeğin ruhunda doğası gereği yöneten ve kadının ruhunda ise doğası gereği yönetilen unsurlar bulunur.⁷ Erkek doğası gereği yöneten ve aklı sayesinde basiret becerisine sahip olan iken, doğası gereği yönetilen kadın ve köle bu beceriyi ancak bedeniyle yerine getirebilir.⁸

Bu örnekler bize göstermektedir ki, felsefe tarihinde ortaya konan akıl ve beden karşıtlığı düalist bir söylem içerisinde erkek ve kadının karşıtlığı ile özdeşleştirilip bu karşıtlığa doğal bir sebep atfedilmiştir. Bu iki unsur arasında ortaya konan doğal karşıtlık cinsiyetler arası varsayılan doğal karşıtlık için geçerli bir arka plan oluşturmuştur. Kadın ve erkek arasında doğal olarak varsayılan farklılıklar ise cinsiyetler arası toplumsal pratiklerin farklılaşmasının doğal bir temeli sayılmıştır. Bu fikir; kadın ve erkek arasında toplumsal anlamda hiyerarşik bir yapılanmaya sebep olmakla beraber bu iki cinsiyetin bedensel varoluşundaki farklılıkların da doğallaşmasına yol açmıştır. Böylece kadın ve erkek varoluşu bedenlerinin doğası gereğince hareket etmek, arzulamak ve toplumsal hayatta rol almak durumunda kalmışlardır.

Görüldüğü gibi beden hakkındaki indirgemeci ve doğalcı varsayımlar bireylerin toplumsal hayattaki davranış pratiklerini, bedenlenme algılarını ve arzularının hedefini belirleyerek cinsiyet ayrımcılığına, hiyerarşik bir toplumsal yapının oluşmasına ve heteronormativiteye⁹ katkıda bulunmuştur. Peki doğalcı yaklaşımın bedene dair

⁴ Linda Martín Alcoff, “Phenomenology, Post-Structuralism, and Feminist Theory on the Concept of Experience”, İçinde *Feminist Phenomenology*, ed. Linda Fisher ve Lester Embree, c. 40, Contributions to Phenomenology (Dordrecht: Springer Netherlands, 2000), 40, https://doi.org/10.1007/978-94-015-9488-2_3.

⁵ Linda A. Bell, ed., *Visions of Women: Being a Fascinating Anthology with Analysis of Philosophers' Views of Women from Ancient to Modern Times* (Totowa, NJ: Humana Press, 1983), 197, <https://doi.org/10.1007/978-1-4612-5304-4>.

⁶ Aristoteles, *Politika*, çev. Özgüç Orhan, 2. bs (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020), 1259a37, 187.

⁷ Aristoteles, 1260a2, 189.

⁸ Aristoteles, 1252a24, 157.

⁹ Heteronormativite, heteroseksüelliğin doğal ve toplumsal anlamda bir norm olarak görülmesi durumudur.

açıklamaları birtakım sorunlar meydana getiriyorsa beden nasıl bir perspektifle ele alınmalıdır? Beden kavramının uzandığı felsefi tartışmalar bir hayli geniş olduğundan bu soruya tatmin edici bir cevap vermek adına bu çalışma 20. yüzyıl ve sonrası ile sınırlandırılmıştır. Dolayısıyla olası alternatif bir açıklamanın fenomenolojide Edmund Husserl ve sonrasında, feminist teoride ise Simone de Beauvoir ve sonrasındaki dönem aralığında bulunabileceği düşünülmüştür. Bu dönem aralığındaki iki felsefi geleneğin bedenlenme analizlerine ve onların feminist fenomenoloji literatürüne yansıyan tartışmalarına odaklanıldığında iki felsefi geleneğin beden hakkındaki görüşleri çalışmanın temel sorusunu cevaplama kapasitesi bakımından dikkate değer bir biçimde zengin olanaklara sahip görülmüştür. Nitekim fenomenoloji geleneğinin ve feminist kuramın bedene dair bakış açıları incelendiğinde -tezin ilerleyen kısımlarında gösterileceği üzere- birçok bakımdan doğalcı perspektiften ayrıldığı söylenebilir. Bu sebeple söz konusu “bedenin doğalcı ve özcü bir belirlenimi var mıdır?” sorusu adına bu iki geleneğin hem ayrı ayrı hem de etkileşiminden doğan imkânların doğalcı yaklaşımın yukarıda bahsi geçen problemlerine karşı yol gösterici argümanlara sahip olduğu düşünülmektedir.¹⁰ Ancak bu noktada bedeni doğalcı belirlenimlerden özgür bir şekilde düşündüğümüzde birtakım kategoriler altında işaretlenmemiş/belirlenmemiş beden ve bedenle ilişkili cinsiyet ve cinselliğin deneyimde nasıl bir özne için belirli bir ifade edici bütün haline geldiği söz konusu çalışmanın cevaplamaya çalıştığı önemli bir sorun olarak ortaya çıkmaktadır. Bedenlenme sürecinin nasıllığı noktasında ortaya çıkan bu sorun çalışma içerisinde çözümlenirken sahip olunan çerçeve özellikle iki geleneği bir araya getiren feminist fenomenolojinin bedenlenme perspektifi olacaktır. Dolayısıyla bedenlenmeye dair alternatif argümanlar feminist teori ve fenomenoloji geleneğinin felsefi projelerinde iş birliği imkânı gören, iki geleneği birbiriyle sıkı bir etkileşime sokarak yeni bakış açıları kazandıran ve fenomenoloji yapmanın yeni bir biçimini ilan eden feminist fenomenolojinin gündemi, soruları, eleştirileri ve bedenlenmeye katkıları göz önünde bulundurularak işlenecektir. Çalışmanın birinci ve ikinci bölümlerinde feminist fenomenolojide bedenlenme konusunu yeteri kadar ortaya koyabilmek için öncelikle feminist fenomenolojinin imkânının ne şekilde ve hangi isimler üzerinden

¹⁰ Beden hakkındaki tartışmalar fenomenolojide bedenlenme (*embodiment*) kavramsallaştırması altında ele alındığı için çalışmada bundan sonra bedene dair tartışmalarda bedenlenme ifadesine de yer verilecektir.

ortaya çıktığı tarihsel süreç gözetilerek argümantatif olarak gösterilmeye çalışılmış ardından üçüncü ve son bölümde feminist fenomenolojide bedenlenmeye dair tartışmalara ve bir feminist fenomenoloji örneğine yer verilmiştir.

İlk bölümün ilk alt başlığında feminist fenomenologların atıflarına dayanarak feminizm ve fenomenolojinin kesişiminin ilk nüvelerini bulduğumuz Simone de Beauvoir'ın kadınların özgül deneyimi üzerinden bedeni belirlenimlerle işaretlenmiş sabit bir öz olarak değil; bir proje, bir durum ve bir oluş olarak yeniden düşünmesi ele alınmıştır. Simone de Beauvoir ile beraber felsefe tarihinde duyumsanır ve bedensel olanla özdeşleştirilen kadının; kurucu olan ve akılı temsil eden erkeğin tahakkümü karşısında yaşadığı ikinci cinsiyet deneyiminin bir kader olmadığı fikri, bizi felsefe tarihindeki beden anlayışıyla hesaplaşma gerekliliğiyle yüzleştirmiştir. Buna göre bu bölümde temel problematik, “ruh ve beden ilişkisi nedir? Bedenin akıl karşısında konumu nedir? Kadın ve erkeğin beden deneyimindeki farklılığın kaynağı nedir?” gibi felsefi zorluklarla ilişkilendirilerek cevaplanmıştır. Birinci bölümün diğer yarısında ise Simone de Beauvoir ile Maurice Merleau-Ponty etkileşimine yer verilerek feminist kuramın başlangıcından itibaren bir fenomenoloji etkisinde olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Aynı zamanda bölüm içerisinde bedenlenme konusunda iki filozofun ittifak ettikleri ve ayrıştığı noktalara değinilmiştir.

Çalışmanın ikinci bölümünde bedenlenmenin fenomenolojik kaynaklarına dönülerek Merleau-Ponty'nin bedenlenme fenomenolojisine değinmeden önce filozofun bedenlenme açıklamalarında oldukça etkili olan Husserl'in beden anlayışına yer verilmiştir. Bu uğrağın Merleau-Ponty'nin bedenlenme analizinin anlaşılmasına ve feminist fenomenolojinin klasik fenomenolojiyle sürdürdüğü ilişkinin güçlü ancak ihtiyatlı olduğunun fark edilmesine katkıda bulunması amaçlanmıştır. Zira bazı feminist fenomenologlar, Husserl'in fenomenolojisinin bedenden ziyade transandantal egoya öncelik verdiğini düşünerek filozofun bedenlenme fenomenolojisine çekimser yaklaşmışlardır.¹¹ Ancak çalışmada bu ihtiyata rağmen Alia Al-Saji ve Sara Heinämaa gibi yazarların özellikle Husserl'in yaşayan beden deneyiminin analizinde¹² ve dokunma

¹¹ Alcoff, “Phenomenology, Post-Structuralism, and Feminist Theory on the Concept of Experience”; Taylor Carman, “The Body in Husserl and Merleau-Ponty”: *Philosophical Topics* 27, sy 2 (1999): 205-26, <https://doi.org/10.5840/philtopics199927210>; Oksala, “The Method of Critical Phenomenology”.

¹² Sara Heinämaa, *Toward a Phenomenology of Sexual Difference: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir* (Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers, 2003), 26.

fenomenolojisinde¹³ kullandığı fenomenolojik kavram setini feminist fenomenoloji için verimli bulan görüşleri esas alınmıştır. Ardından “Husserl’den Merleau-Ponty’ye Geçişte Beden” bölümünde iki filozofun beden anlayışındaki farklılıklar Taylor Carman’ın yorumları çerçevesinde değerlendirilmiştir.¹⁴

İkinci bölümün ikinci yarısında “Merleau-Ponty’de Yaşayan Beden” konusu ele alınmıştır. Tıpkı “Husserl’de Yaşayan Beden” bölümünde olduğu gibi bu bölümde de bazı feminist fenomenologlar ve feminist teorisyenlerin Merleau-Ponty’nin bedenlenme ve buna bağlı olarak bahsettiği cinsellik açıklamalarına yönelik eleştirileri anons edilerek bu eleştirilere ilişkin literatürdeki tartışmalar ikinci bölümün sonlarında detaylıca tartışılmıştır. Bölüm içerisinde Merleau-Ponty’nin *Algının Fenomenolojisi*’nde “Beden” adını verdiği ilk bölümün özellikle iki alt başlığı olan “Cinsel Varlık Olarak Beden” ve “İfade Olarak Beden ve Söz” bölümleri incelenmiş, Merleau-Ponty’nin “Beden” bölümünde bahsettiği beden şeması kavramı ele alınmıştır. Sonraki bölümde ise Schneider vakası üzerinden kişinin varoluşunu anlamlandıran ön bilişsel bir kapasite olarak beden şemasına¹⁵ bağlı cinsel şemanın cinsel ifadeyi ne şekilde koşullandığına değinilmiştir.

Üçüncü bölüme kadar çalışmanın başından beri bedenlenme noktasında titizlikle kurulmaya çalışılan feminizm ve fenomenoloji ilişkisinin ne denli güçlü olduğu tartışmalara feminist fenomenologların katkıları ve eleştirileri dahil edilerek gösterilmiştir. Bu sebeple üçüncü bölümde güncel bir alan olarak feminist fenomenolojinin tam anlamıyla tanıtılması ve feminist fenomenolojide bedenlenme konusunda alanın içindeki daha derin tartışmalara yer verilmesi için gerekli zemin sağlanmıştır. Son bölümün ilk yarısında feminist fenomenolojinin tarihçesine, fenomenoloji ve feminist kuramla ayrıştığı ve uzlaştığı noktalara değinilmiştir. Ardından bedenlenme ve deneyimin görünür kılınması noktasında ortaya çıkabilecek olası doğallaştırma riskleri hususunda feminist fenomenologların endişeleri dile getirilmiştir. Çalışmada araştırmaya “beden doğalcı bir belirlenime sahip midir?” sorusuyla başlayıp doğalcı varsayımların reddi sonucunda “işaretlenmemiş/belirlenmemiş beden ve bedenle

¹³ Alia Al-Saji, “Bodies and Sensings: On the Uses of Husserlian Phenomenology for Feminist Theory”, *Continental Philosophy Review* 43, sy 1 (Nisan 2010): 13, <https://doi.org/10.1007/s11007-010-9135-8>.

¹⁴ Carman, “The Body in Husserl and Merleau-Ponty”.

¹⁵ Carman, 221.

ilişkili cinsiyet ve cinsellik deneyimde nasıl varoluşun belirli bir ifadesi haline gelir?” problematiğine varılmıştır. Bu problematik çerçevesinde feminist ve fenomenolojik açıklamaları ele almakla başlayıp feminist fenomenologların katkıları sayesinde tartışmaya cinsel farklılık, cinsiyetlenme süreci, tarihsel-kültürel bağlam, normatif yapılar, tahakküm ilişkileri gibi unsurların dahil edilmesiyle devam edilmiş ve bedenlenme tartışmasının çapı bu konularla genişletilerek oldukça kapsamlı bir değerlendirme yapılmaya çalışılmıştır. Son bölümün son yarısında ise bir feminist fenomenolog olarak Sara Heinämaa’nın cinsiyet-toplumsal cinsiyet ayrımından hareketle bedenlenmeyi anlayan teorileri eleştirel bir perspektifte ele alıp Husserl’in bedenlenme analizinden hareketle sunduğu fenomenolojik alternatiften bahsedilerek çalışmanın problematiğine katkıda bulunan bir yol gösterici argüman olarak “bir feminist fenomenoloji nasıl yapılır?” sorusunun cevabı uygulamalı bir şekilde örneklendirilmeye çalışılmıştır.

1. BÖLÜM: FEMİNİST KURAMIN BAŞLANGICINDA BEDEN ANLAYIŞI

1.1. Beauvoir’da Kadın Deneyimi Üzerinden Bedeni Yeniden Düşünmek

Bu bölümde Simone de Beauvoir’ın beden anlayışı incelenirken feminist fenomenoloji alanında Sara Heinämaa, Beata Stawarska, Linda Martín Alcoff, Linda Fisher, Johanna Oksala, Debra B. Bergoffen, Stella Sandford gibi öne çıkan isimlerin makalelerine başvurulacaktır. Feminist fenomenoloji alanında yazmayı halihazırda sürdüren bu filozofların metinlerine tez boyunca referans verilecektir. Bu bölümde argümanlara sıkça kaynaklık eden yazılar özellikle Sara Heinämaa’nın “Embodiment and Feminist Philosophy”, “What Is a Woman? Butler and Beauvoir on the Foundations of the Sexual Difference” ve “The Soul-Body Union and Sexual Difference from Descartes to Merleau-Ponty and Beauvoir” adlı makaleleri ile *Toward a Phenomenology of Sexual Difference: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir* adlı kitabıdır. Beata Stawarska’nın “Subject and Structure in Feminist Phenomenology: Re-Reading Beauvoir with Butler” adlı makalesi de sıkça atıfta bulunulan makalelerdendir.¹⁶

Heinämaa, “Embodiment and Feminist Philosophy” adlı makalesinde bedene yönelik olumsuz tutumun eskilere dayandığının altını çizer. Heinämaa’ya göre felsefe tarihinde akıl ve beden birbirine karşıt unsurlar olarak ele alınmış; akıl eril olanla beden ise dişil olanla özdeşleştirilmiştir. Kadınsı olan maddi, bedensel ve duyumsanır olarak işaretlenmişken eril olan ruh, zihin, tin veya akıl ile birlikte düşünülmüştür.¹⁷ Heinämaa’ya göre bedeni indirgeyen bu tutum Platon’un benzetmeleri ve metaforlarında görülebilir. Örneğin Platon’un *Phaidros*’ta ruhun bedeni ve onun daha düşük iştahsal ve duyusal işlevlerini tıpkı bir arabacı ya da arabacının atlarını sürmesi ve bir dümencinin

¹⁶ Heinämaa, “Embodiment and Feminist Philosophy”; Sara Heinämaa, “What Is a Woman? Butler and Beauvoir on the Foundations of the Sexual Difference”, *Hypatia* 12, sy 1 (1997): 20-39; Sara Heinämaa, “The Soul-Body Union and Sexual Difference From Descartes to Merleau-Ponty and Beauvoir”, içinde *Feminist Reflections on the History of Philosophy*, ed. Lilli Alanen ve Charlotte Witt (Dordrecht: Springer Science + Business Media, Inc., 2005), 137-51; Heinämaa, *Toward a Phenomenology of Sexual Difference*; Beata Stawarska, “Subject and Structure in Feminist Phenomenology: Re-Reading Beauvoir with Butler”, içinde *Rethinking Feminist Phenomenology: Theoretical and Applied Perspectives*, ed. Sara Cohen Shabot ve Christinia Landry (Lanham: Rowman & Littlefield International, 2018), 13-32.

¹⁷ Heinämaa, “Embodiment and Feminist Philosophy”, 181.

gemisini idare etmesi gibi yönettiğini ifade eder.¹⁸ Linda Martín Alcoff, Genevieve Lloyd'un *The Man of Reason "Male" and "Female" in Western Philosophy* adlı kitabına dayanarak düşünce tarihinde aklın yapısal olarak erkek olduğunu imleyen eril formülasyonda en önemli etkenin zihin-beden düalizmi olduğunu söyler.¹⁹ Lloyd Platon'un *Phaidon*'da akli ruhun ebedi, saf ve değişmez bir aleme ulaşmasını sağlayan olarak duyuları ise ruhu değişebilir olanın dünyasında tutan olarak gördüğünü söyler.²⁰ Platon'a göre doğa ruha efendiliği bedene ise köleliği verir. Ruh tanrısal olandır ve doğası gereği idare edendir. Beden ise ölümlü olandır ve doğası gereği köledir dolayısıyla ruha boyun eğmelidir.²¹ Platon *Phaidon*'da şöyle söyler:

Ten bizi her neviden istekler, tutkular, korkular, kuruntularla, bin türlü saçmalıklarla doldurur, öyle ki haklı olarak denildiği gibi, bir an olsun gerçekten düşünmek mümkün olmaz. Kavgalar, geçimsizlikler, çabalamalar yalnız tenden ve onun isteklerinden değil de nereden geliyor? Bütün bunlar, mal ve para hırsından çıkıyor. Bizi mal ve para biriktirmeye zorlayan sebep ise, ihtiyaçlarının kölesi bulunduğumuz tendir. İşte bunun için felsefeye ayıracak boş zamanımız kalmıyor. Fakat işin asıl kötüsü, ten bize biraz zaman bıraksa da bir şeyi incelemeye koyulsak, araştırmamıza durmadan karışır, bizi yanıltır, şaşırtır ve hakikati görmemize engel olacak şekilde bizi felce uğratar. Bundan ötürü bir şeyi gerçek olarak bilmek istiyorsak, tenden ayrılmamız, yalnız ruhla, nesneleri kendiliklerinde temaşa etmemiz gerekir.²²

Alcoff, akıl ve beden arasındaki bu hiyerarşik yapının Linda Bell'in *Visions of Women* adlı kitabına referans vererek değişik varyasyonlarda düşünce tarihi boyunca Aristoteles, Augustinus, Aquinas, Bacon, Descartes, Rousseau, Hume ve hatta Kant aracılığıyla tekrarlandığını belirtir. Bu düşünüş tarzına göre kadınlar tikel olanın kaygılarına gömülü oldukları için evrensel olana yükselemezler.²³ Linda Bell *Visions of Women*'da Rousseau'nun *Emile* adlı kitabından alıntı yapar. Buna göre Rousseau şöyle der: "Kadınların görüşlerine [sadece] bedensel konularda, duyuları ilgilendiren her şeyde

¹⁸ Platon, *Phaidros*, çev. Furkan Akderin, 1. Baskı (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 53, 246a, 254e.

¹⁹ Alcoff, "Phenomenology, Post-Structuralism, and Feminist Theory on the Concept of Experience", 40.

²⁰ Genevieve Lloyd, *The Man of Reason: "Male" and "Female" in Western Philosophy* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), 6.

²¹ Eflatun, *Phaidon*, 52-53, 80a-b.

²² Eflatun, *Phaidon*, 19-20, 66c-e.

²³ Alcoff, "Phenomenology, Post-Structuralism, and Feminist Theory on the Concept of Experience", 40.

başvurun. Ahlak konularında ve anlayışı ilgilendiren her şeyde erkeklere danışın”.²⁴ Beden zihinden ayrı tutularak yalnızca algısal imgelerin kaydedicisi statüsüne hapsedilmiştir. Bu düşünce sisteminde bedensel farklılıkların insan varoluşunda kurucu bir rol oynadığı söylenemez bir hal almıştır. Beden yalnızca verileri değerlendirmeden alan bir makine olarak nitelendirilmiş veya hakikate ve bilgiye erişmeyi engelleyen duygular, arzular, ihtiyaçlar üreten bir unsur olarak görülmüştür.²⁵

1949’a geldiğimizde Simone de Beauvoir *İkinci Cinsiyet* adlı eseriyle kadına ve bedene yönelik olumsuz tutumu eleştirel bir şekilde almış ve kadınların özgül deneyim alanını görünür kılma projesiyle ön plana çıkmıştır. Beauvoir *İkinci Cinsiyet*’in I. cildinde kadın ve dişiliğe yönelik felsefi, bilimsel, edebi ve mitolojik söylemlerin eleştirel bir analizini sunar.²⁶ Beauvoir bu bölümde kadınlara dair nesneleştirici ifadeleri tartışmaya açar.²⁷ Beauvoir kitabın giriş bölümünün sonlarında açığa kavuşturmak istediği temel sorunları şöyle sıralar: “Bir insan varlığı kadınlık durumunda kendini nasıl gerçekleştirebilir? Ona açık olan yollar hangileridir? Bu yollardan hangileri onu çıkmaza sokar? Bağımlılık içinde bağımsızlığa nasıl ulaşılabilir? Kadının özgürlüğünü sınırlandıran koşullar nelerdir ve onların ötesine geçebilir mi?”. Ardından kitabı yazma amacını ve kitabın tartıştığı konuları belirten şu satırlara yer verir:

Şurası açıktır ki kadının fizyolojik, psikolojik ya da ekonomik bir yazgıya mahkûm olduğunu varsaysaydık, bu sorunun hiçbir anlamı olmazdı. Bu yüzden, kadın konusunda biyolojinin, psikanalizin, tarihsel maddeciliğin benimsediği bakış açılarını tartışarak başlayacağız. Bundan sonra, “kadınlık gerçeği”nin nasıl oluştuğunu, kadının neden Başka olarak tanımlanmış olduğunu ve erkeklerin bakış açısından bunun nasıl sonuçlara yol açtığını olgulara dayanarak göstermeye çalışacağız. Ardından, kadınlara sunulan dünyayı kadınların bakış açısından betimleyeceğiz (bu II. cildin konusunu oluşturacak). Böylece, şimdiye kadar kendilerine ayrılmış olan alandan kaçmaya çabalarken ve insanlığın *mitsein*’ına katılmak isterken karşılıklarına hangi güçlüklerin çıktığını anlayabiliriz.²⁸

²⁴ Bell, *Visions of Women*, 197.

²⁵ Alcoff, “Phenomenology, Post-Structuralism, and Feminist Theory on the Concept of Experience”, 41.

²⁶ Heinämaa, *Toward a Phenomenology of Sexual Difference*, 23.

²⁷ Stella Sandford, “Feminist Phenomenology, Pregnancy and Transcendental Subjectivity”, *İçinde Phenomenology of Pregnancy*, ed. Jonna Bornemark ve Nicholas Smith (Huddinge: Södertörn, 2016), 54.

²⁸ Simone de Beauvoir, *İkinci Cinsiyet I. Cilt: Olgular ve Efsaneler*, çev. Gülnur Savran, 1. bs, c. 1 (İstanbul: Koç Üniversitesi, 2019), 36-37.

Stawarska'ya göre Beauvoir bu eserde kadınların toplumsal anlamda katlanmak zorunda oldukları ve “ikinci cins” olarak yaşadıkları deneyime ışık tutmuştur.²⁹ Beauvoir'a göre kadınların “ikinci cins” olarak görülmelerinde hâkim toplumsal normlar ve klişeler devrededir. Bu unsurlar kadını erkeğe karşı hizmetkar rolünde konumlandırma eğiliminde etkilidir. Bu tür cinsiyetçi sınıflandırmalar kadını doğası gereği rasyonel anlamda kavranamayacak bir gizem olarak sabitletler.³⁰ Kadının gizem olarak görülmesi eril bilincin kendi izafi dünya anlayışını mutlak bir anlayış olarak dayatmasının bir sonucudur. Beauvoir şöyle der: “Erkek için bir gizem olan kadın, özünde gizemli olarak kabul edilir”.³¹ Kadının gizemli olarak işaretlenmesi onun hem kavrayışta bilişsel bir engel oluşturması hem de erkeğe boyun eğdirilmiş bir toplumsal konumda olduğunun bir göstergesidir. Beauvoir erkeğin başka bir milliyetten erkekle karşılaştığında bir şaşkınlık yaşamadığını ve onu gizemli olarak görmediğinin altını çizer. Gizem daha alt konumda olanlar için örneğin köleler ve kadınlar için geçerliken erkeklerin kendi aralarında böyle bir yaklaşım yoktur. Çünkü kendileri toplumun üst ve zengin kesimini yansıtmaktadırlar. Ancak Beauvoir'a göre kadının bu esrarengiz mitsel karakteri kadının maddi koşulları iyiye gittiğinde değişmektedir. Ekonomik özgürlüğüne ve sosyal ayrıcalıklarına sahip kadında gizem tersine döner. Dolayısıyla bu da kadına atfedilen gizemin cinsiyete özgü değil de durumla ilgili bir işaretleme olduğunu ve değişebileceğini gösterir.³²

Kadınısı gizem kadının cinsiyetine yönelik sabit bir özün imlemesinden ziyade sahte bir nesnellik olarak görülmelidir. Bir kimliğin cinsiyetlendirilmesinde sabit, nesnel tanımlardan ziyade özne tarafından faal olarak üstlenilen ve yaşam süresince tekrarlanan eylemlerin kişinin cinsiyetini var etmesi söz konusudur.³³ Beauvoir şöyle der: “Varolan, yaptığından başka bir şey değildir; mümkün olan gerçek olanın ötesine uzanmaz, öz varoluştan önce gelmez; saf özneliği içinde insan hiçbir şey değildir. O, eylemleriyle ölçülmelidir”.³⁴ Bu alıntıdan da anlaşılacağı üzere cinsiyetlendirilmiş kimlik değişmez temel bir özelliğe referansta bulunmaktan ziyade zaman içinde art arda tekrarlanan bir

²⁹ Beata Stawarska, “Subject and Structure in Feminist Phenomenology: Re-Reading Beauvoir with Butler”, içinde *Rethinking Feminist Phenomenology: Theoretical and Applied Perspectives*, ed. Sara Cohen Shabot ve Christinia Landry (Lanham: Rowman & Littlefield International, 2018), 13.

³⁰ Stawarska, 22.

³¹ Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, çev. H. M. Parshley, 2. bs (Londra: Jonathan Cape, 1989), 263; Beauvoir, *İkinci Cinsiyet 1. Cilt: Olgular ve Efsaneler*, 278.

³² Stawarska, “Subject and Structure in Feminist Phenomenology: Re-Reading Beauvoir with Butler”, 23.

³³ Stawarska, 23.

³⁴ Beauvoir, *The Second Sex*, 264; Beauvoir, *İkinci Cinsiyet 1. Cilt: Olgular ve Efsaneler*, 279.

eylemler dizisi sonucunda oluşmakta ve toplumsal olarak tanınan bir kimlik haline gelmektedir.³⁵

Beauvoir kadın bedeninin sistematik olarak nasıl küçük görüldüğü hakkında birçok örnek vererek ve tespitler yaparak okuyucuya yeni farkındalıklar kazandırır. Beauvoir'e göre eril bakış, insan deneyimini teorize ederken kadınların bedenlerinin de erkeklerinki gibi deneyimlendiğini ya da dişil deneyimin eril olanın bir sapması olarak tanımlanabileceğini varsayar.³⁶ Kadın bu yaklaşımda “kendine görüldüğü gibi olumlu olarak değil, erkeğe görüldüğü gibi olumsuz olarak görülür”.³⁷ Eril tutumun erkek ve kadın bedenlenmesine bakışındaki farklılığı Beauvoir şöyle betimler: “Erkek kendi bedenini, nesnelliği içinde kavradığını sandığı dünya ile kendi arasında kurulmuş doğrudan ve olağan bir ilişki olarak görür, kadının bedeniniyse tüm özgüllükleriyle ağırlaşmış bir engel, bir hapisane sayar”. Ardından felsefe tarihinde ve dini anlatılarda kadını hafifseyen pasajlara yer verir: “Aristoteles ‘dişi, belirli niteliklerin yokluğundan ötürü dişidir’ diyordu. ‘Kadınların kişiliğini doğal bir kusurla malul olarak kabul etmeliyiz’. Onun izinde, Aziz Thomas da kadının bir ‘eksik erkek’, ‘rastlantısal’ bir varlık olduğunu buyurur. Havva’nın, Bossuet’nin kullandığı sözcükle, Adem’in ‘fazla kaburga kemiği’nden³⁸ çıkarıldığını anlatan Yaratılış öyküsü de zaten bunu simgeleştirir”.³⁹

Beauvoir kadın bedenlenmesine yönelik bu olumsuz tutumdan örnekler verdikten sonra Beauvoir’ın bedene dair ifade ettiği şu sözler bize bedenlenmenin ne olduğuna dair ufuk açıcı bir bakış sunar. Beauvoir *İkinci Cinsiyet*’te beden “bir şey olmamakla birlikte bir durumdur. Dünyaya tutunuşumuz ve tasarılarımızın taslağı”dır der.⁴⁰ Bu söylemle beraber insan deneyiminin en önemli nesnelerinden biri olan beden hem deneyimleyen özne hem de deneyimlenen nesne olarak iki ayrı konumu kendi bünyesinde taşıyan olarak karşımıza çıkar. Nesnelerle, olaylarla, şeylerle ilişkimizi bedenimiz aracılığıyla kurarız.⁴¹ Böylece Beauvoir bedenin düşünce tarihi boyunca akla göre ikincil konumunu reddederek bedene dünyayı anlamlandırmada asli bir rol atfetmekte ve bedeni oldubitti

³⁵ Stawarska, “Subject and Structure in Feminist Phenomenology: Re-Reading Beauvoir with Butler”, 23.

³⁶ Heinämaa, *Toward a Phenomenology of Sexual Difference*, 73.

³⁷ Beauvoir, *The Second Sex*, 163; Beauvoir, *İkinci Cinsiyet 1. Cilt: Olgular ve Efsaneler*, 178.

³⁸ Bkz. Tevrat, Yaratılış 2/21-22

³⁹ Beauvoir, *The Second Sex*, 15; Beauvoir, *İkinci Cinsiyet 1. Cilt: Olgular ve Efsaneler*, 25-26.

⁴⁰ Beauvoir, *The Second Sex*, 61; Beauvoir, *İkinci Cinsiyet 1. Cilt: Olgular ve Efsaneler*, 64.

⁴¹ Heinämaa, “Embodiment and Feminist Philosophy”, 185.

halinde tamamlanmış ve belirlenmiş bir yapı olarak değil kendini süreç içinde oluşturan bir durum olarak görmektedir.

Felsefe tarihinde geriye doğru gidildiğinde Platon'un bedeni hor gören tutumu ilk örneklerden birini teşkil eder. Platon çağlar boyunca beden algısında etkili olan hâkim paradigmayı şekillendirmesi bakımından önemli bir figürdür. Beauvoir'e geldiğimizde görüldüğü üzere beden Platon'da olduğu gibi "ruhun mezarı" veya bir "hapishane" olarak zevklerin, duyumsanır olanın alanına indirgenmez;⁴² beden artık varoluşumuzdaki en temel anlam kaynağı ve aracı olarak karşımıza çıkar. Feminist teorinin felsefi tartışmalara yaptığı en önemli katkı cinsiyetli bedeni bilgiyi edinmede bir vasıta, aklın kurucu bir unsuru ve bilmenin bir koşulu olarak ortaya koymasıdır. Akıl düşünce tarihinde yapısal olarak eril ile özdeşleştirilen bir unsurdur. Buna göre beden aklın karşıtı bir konumda görülerek dişil olana ait kılınmıştır. Dişile özgü beden akıl tarafından dışlanmak, aşılacak ve tahakküm altına alınmak durumundadır.⁴³ Fakat feminist teoriyle beraber bedene verilen ikincil konumun altı oyulmuştur.

Feminist düşüncenin kurucusu ismi olan Beauvoir ile beraber eylemlerin kimliği oluşturmadaki başat rolü ve varoluştan önce gelen bir özün varsayılmaması feminist düşüncedeki kimlik, cinsiyet ve cinselliğin ortaya çıkma koşullarında özcü yaklaşımın bir eleştirisini barındırır. Beauvoir bedenlenmeyi cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kavramlarından ayrı düşünmez.⁴⁴ Butler'a göre Beauvoir'ın "kadın doğulmaz, kadın olunur"⁴⁵ ifadesi Beauvoir'da cinsiyet-toplumsal cinsiyet ayrımına bir işarettir. Bu ayrım toplumsal cinsiyet kategorisinin kimliğin zaman içinde edinilen bir yönü olduğunu öne sürer. Cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasındaki ayrım, cinsiyetli bedenin anatomisinin bir yazgı olduğunu iddia eden argümanlara karşı feminist düşüncede ortaya çıkan bir hamledir. Cinsiyet (*sex*), biyolojik olarak değişmez ve anatomik olarak farklı bir beden anlamına gönderimde bulunurken, toplumsal cinsiyet (*gender*) kültürel bir şekilde

⁴² Platon, *Phaidros*, 59; Eflatun, *Phaidon*, 82e, 58; Platon, *Kratylos*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 49; Platon, *Gorgias*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 493a, 116.

⁴³ Alcoff, "Phenomenology, Post-Structuralism, and Feminist Theory on the Concept of Experience", 40.

⁴⁴ Debra B. Bergoffen, "From Husserl to Beauvoir: Gendering the Perceiving Subject", İçinde *Feminist Phenomenology*, ed. Linda Fisher ve Lester Embree, c. 40, Contributions to Phenomenology (Dordrecht: Springer Netherlands, 2000), 62, <https://doi.org/10.1007/978-94-015-9488-2>.

⁴⁵ Beauvoir, *The Second Sex*, 273; Simone de Beauvoir, *İkinci Cinsiyet 2. Cilt: Yaşanmış Deneyim*, çev. Gülnur Savran, 1. bs (Koç Üniversitesi, 2019), 13.

edinilen davranışları ve toplum içindeki rolleri ifade eder. Bu ayrım sayesinde kadınların değerlerini ve toplumsal işlevlerini biyolojiye atfetmek artık mümkün değildir.⁴⁶

Beauvoir'da cinsiyetli kimliğin oluş halindeki eylem alanında zamansal olarak ortaya çıkmasına vurgu ve dolayısıyla kimlik oluşumunda eylemin meydana geldiği deneyime başvuru düşünürün fenomenolojik tutumunun bir göstergesidir. Beauvoir'a göre kadın olma deneyiminin fenomenolojik betimlemesi şu şekildedir: Kadın olma özgürce üstlenilen bir projedir ve bizim için bu projenin varoluşsal anlamı önemlidir. Kadın olma sürecinde bu varoluşsal anlam, halen geçerli olan hâkim sosyal düzenlemeler ve güç yapıları dikkate alınmalı ve kadın bu "toplam durum" üzerinden değerlendirilmelidir.⁴⁷ Beauvoir şöyle der: "Bizim için kadın, ekonomik ve sosyal yapısını bilmenin kaçınılmaz olduğu bir değerler dünyasında değer arayışında olan bir insan olarak tanımlanmaktadır. Kadını varoluşsal bir perspektifle, toplam durumunu göz önünde bulundurarak inceleyeceğiz".⁴⁸ Beauvoir bu açıklamalarıyla Stawarska'ya göre cinsiyetli kimliğin oluşmasında yaşanmış deneyimi esas alması itibariyle fenomenolojik ve varoluşsal bir perspektifi; toplumsal yapıyı göz önünde bulunmasıyla da yapısalcı yaklaşımı aynı potada düşünür.⁴⁹ Stawarska'ya göre Beauvoir anlamın oluşmasında kadının toplam durumuna vurgusunda hem öznel durumları hem de toplumsal ve tarihsel koşulları içeren nesnel durumu dikkate alarak fenomenolojik betimlemesinin alanını genişletir. Beauvoir böyle yaparak fenomenolojideki transandantal ve varoluşsal kategorilere karmaşık kadın kategorisini ekler ve fenomenoloji geleneğinde metodolojik bir dönüşüme yol açar.⁵⁰

Cinsiyetlendirilmiş kimlikteki toplumsal unsurların etkisi toplumsal cinsiyet kategorisinin açığa çıkmasını sağlar. Toplumsal cinsiyetli kimliğin fenomenolojik betimlenişinde özne bir noktaya kadar anlamın kurucu unsurudur. Öznenin bağlı olduğu sosyal durum, güç dağılımı ve hâkim cinsiyet normları da kadının toplam durumuna dahildir. Artık bu karmaşık özne kategorisi anlam oluşturduğu kadar çevresinde ortaya çıkan ve onu yapısal ve sosyal olarak konumlandıran anlamlara da maruz kalandır.

⁴⁶ Judith Butler, "Sex and Gender in Simone de Beauvoir's Second Sex", *Yale French Studies*, sy 72 (1986): 35, <https://doi.org/10.2307/2930225>.

⁴⁷ Stawarska, "Subject and Structure in Feminist Phenomenology: Re-Reading Beauvoir with Butler", 23.

⁴⁸ İngilizceden direkt çevrilmiştir. Beauvoir, *The Second Sex*, 78; Beauvoir, *İkinci Cinsiyet 1. Cilt: Olgular ve Efsaneler*, 78.

⁴⁹ Stawarska, "Subject and Structure in Feminist Phenomenology: Re-Reading Beauvoir with Butler", 23.

⁵⁰ Stawarska, 25.

Stawarska transandantal fenomenolojide anlamın ortaya çıkmasından önce anlamı kuran öznenin varsayıldığını dolayısıyla öznenin bu anlamları kuran yegâne kutup olarak görüldüğünü böylelikle bu yaklaşımda öznenin kamusal anlamda tanınma sürecinde rol oynayan ve davranış normlarını düzenleyen toplumsal sözleşmelerin etkisinin göz ardı edildiğini düşünür. Ancak Stawarska, Beauvoir ile beraber anlamın oluşumunda birbirini karşılıklı olarak gerektiren iki kutbun yani öznenin kurucu eylemlerin hem öznesi hem de nesnesi olabileceği anlayışının göz önünde bulundurulduğunu iddia eder.⁵¹ Bu noktada Heinämaa Stawarska'nın düşüncesine paralel bir şekilde, Beauvoir'ın biyolojik determinizm yanında sosyal determinizmi de reddettiği argümanıya, Beauvoir'ın yapısalcı bir noktada değil, öznenin bedensel, zihinsel ve sosyal yaşantısının anlamlandırıcı dinamiklerini ortaya çıkartmaya çalışan fenomenolojik bir çerçevede kaldığını belirtir.⁵²

19. yüzyılın ikinci yarısında Beauvoir, düşünce tarihi boyunca yok sayılmış ve “mutlak öteki” olarak inşa edilmiş kadınların deneyimini görünür kılma projesiyle kült haline gelmiş ve hala bir başvuru mercii olan kitabı *İkinci Cinsiyet*'i kalem almıştır. Bu eserle beraber kadının özgül deneyimi daha önce yapılmış çeşitli yargılar askıya alınarak betimlenmiştir. Bu betimlemeler sonucu gündeme gelen en önemli unsurlardan birisi kuşkusuz bedene yönelik düşüncedeki değişimdir. Beauvoir, beden hakkındaki doğallaştırıcı sınıflandırmalara, tanımlamalara ciddi bir meydan okumuş, bedeni bir epifenomen olarak gören gelenekle hesaplaşmıştır. Feminist düşüncenin başlangıcında Beauvoir'ın felsefe tarihinde kadın ve erkek varoluşuna yönelik hiyerarşik ve eril tutumu eleştirmiş ve bedene layık olduğu statüyü fenomenolojiden beslenerek vermiştir. Bir sonraki bölümde Beauvoir'ın bedeni bir olanaklar bütünü ve varoluşumuzdaki yegâne anlam kaynağı olarak görmesinde fenomenolojik gelenekten ve özellikle Maurice Merleau-Ponty'nin bedene yönelik tutumundan etkilendiği gösterilecektir. Ardından Merleau-Ponty'nin beden hakkındaki görüşleri ele alınırken Merleau-Ponty'nin selefi fenomenolojinin kurucu ismi olan Edmund Husserl'in bedeni nasıl düşündüğüne dair geriye dönük bir kavram kazısı yapılacaktır. Böylece feminist fenomenolojinin oluşma koşullarını anlamak daha mümkün hale gelecektir.

⁵¹ Stawarska, 25.

⁵² Heinämaa, “What Is a Woman? Butler and Beauvoir on the Foundations of the Sexual Difference”, 21-22.

1.2. Beauvoir'ın Beden Kavrayışındaki Fenomenoloji Etkisi

İkinci Cinsiyet'in II. cildi "*L'expérience vécue*" yani "yaşanmış deneyim" başlığını taşır. Bu başlıktan anlaşılacağı üzere Beauvoir yaşanmış deneyimi de hesaba katarak bedeni ve cinselliği ele almaya çalışmaktadır. Fisher'a göre Simone de Beauvoir'dan beri feminist gelenekte bir fenomenolojik yönelim ve etki vardır. Beauvoir'daki "kadın doğulmaz kadın olunur"⁵³ ifadesi yaşanmış deneyime vurgu yapması ve bu mottunun tam da "*L'expérience vécue*", "yaşanmış deneyim" adlı ikinci kitapta geçmesi Fisher'a göre bu etkiyi bariz kılar. Bu yaklaşım Husserl'den beri gelenekselleşen fenomenolojideki "deneyim"e kadının özgül deneyimini de içine alacak şekilde geniş bir perspektiften bakmayı bize önermektedir.⁵⁴ Almanca *Erlebnis* anlamına gelen ve Fransız fenomenologlar tarafından kullanılan yaşanmış deneyim; deneyimi çoğulluğu içinde bütün teorik ve sağduyusal peşin hükümlerden arındırılmış şekilde tanımlamak için ortaya konmuştur. Beauvoir'ın feminist felsefesi bu saf deneyimi tüm çeşitliliği ve çoğulluğu içinde tanımlamayı kendine hedef edinmiştir. Beauvoir döneminin çağdaş fenomenologları tarafından ıskalanan kadın deneyimine felsefi bir açıklama getirmek için yaşanmış deneyim terimini seçmiştir. *İkinci Cinsiyet*'in ikinci cildinde kadınların erotik yaşamı, ev içi idaresi, siyasi tutumları, evlilikleri, sanatsal yaklaşımları gibi birçok betimleme kendine yer bulmuştur.⁵⁵

Beauvoir insan bedenini kadın ve erkek olmak üzere iki varyasyonda incelerken Heinämaa'ya göre Husserl'in ortaya koyduğu bedenlenme fenomenolojisine müracaat etmiştir.⁵⁶ Beauvoir şöyle der: "Gerçekte var olan, biyolog tarafından tanımlanan beden nesnesi değil, öznenin yaşayan bedenidir".⁵⁷ Böylece Beauvoir, deneyimleyen ve deneyimlenen bedeni doğa bilimlerinin bedeni bir nesne olarak temalaştırmasından farklı olarak öznenin yaşadığı beden perspektifinden inceler.⁵⁸ Bu perspektifte beden nedensel

⁵³ Beauvoir, *The Second Sex*, 273; Beauvoir, *İkinci Cinsiyet 2. Cilt: Yaşanmış Deneyim*, 13.

⁵⁴ Linda Fisher, "Feminist Phenomenology", *İçinde Feminist Phenomenology*, ed. Linda Fisher ve Lester Embree, c. 40, Contributions to Phenomenology (Dordrecht: Springer Netherlands, 2000), 4, <https://doi.org/10.1007/978-94-015-9488-2>.

⁵⁵ Sara Heinämaa, "The Soul-Body Union and Sexual Difference From Descartes to Merleau-Ponty and Beauvoir", *İçinde Feminist Reflections on the History of Philosophy*, ed. Lilli Alanen ve Charlotte Witt (Dordrecht: Springer Science + Business Media, Inc., 2005), 146.

⁵⁶ Heinämaa, "Embodiment and Feminist Philosophy", 186.

⁵⁷ Beauvoir, *The Second Sex*, 65; Beauvoir, *İkinci Cinsiyet 1. Cilt: Olgular ve Efsaneler*, 67.

⁵⁸ Stawarska, "Subject and Structure in Feminist Phenomenology: Re-Reading Beauvoir with Butler", 21.

ilişkilerle değil, biçimsel ve motivasyonel ilişkilerle belirlenir.⁵⁹ Beauvoir, beden hakkındaki bu yaklaşımını kitabın sonunda bize tekrar hatırlatır ve şöyle der: “Beden nesnel biçimi altında öznenin kendisi olduğuna göre, hiçbir zaman deneyimlerinin nedeni değildir. Özne davranışlarını, varoluşunun birliği içinde deneyimler”.⁶⁰

Beauvoir, *İkinci Cinsiyet*’te şöyle der: “İnsanlar yerine getirdikleri tüm işlevlerin anlamını ve değerini yaratırlar, aynı şekilde cinsiyetleri ve aralarındaki ilişkileri de cinsel faaliyete girilerek tanımlarlar, ama insan varlığının doğası cinsel faaliyeti zorunlu olarak içermez”.⁶¹ Ardından Beauvoir, Merleau-Ponty’ye atıf yaparak Merleau-Ponty’nin insan varoluşundaki olumsuzluk ve zorunluluk fikirlerinin dikkate alınması gerektiği belirtir.⁶² Beauvoir şöyle der:

Merleau-Ponty *Phénoménologie de la perception*’da insan varoluşunun zorunluluk ve olumsuzluk fikirlerimizi gözden geçirmemizi gerektirdiğini belirtir. “Varoluş” der, “rastlantısal, tesadüfi niteliklere, görünüşünün oluşumuna katkıda bulunmayan hiçbir içeriğe sahip değildir; salt olgu kavramını kabul etmez, çünkü olgular yalnızca varoluş aracılığıyla ortaya çıkar”. Yeterince doğru. Ama aynı zamanda, varoluş olgusunun kendisinin onsuz imkânsız görüneceği koşullar olduğu da doğrudur. Dünyada mevcut olmak, kesinlikle, aynı anda hem dünyada maddi bir şey hem de bu dünyaya yönelik bir bakış açısı olan bir bedenin var olduğu anlamına gelir; ancak hiçbir şey bu bedenin şu ya da bu özel yapıya sahip olmasını gerektirmez.⁶³

Görüldüğü gibi Beauvoir Merleau-Ponty’nin “olgular yalnızca varoluş aracılığıyla ortaya çıkar”⁶⁴ sözlerini tasdikler buna ek olarak varoluşu olgusal koşulların da belirlediğinin altını çizer. Zeynep Direk de *İkinci Cinsiyet*’e yazdığı giriş yazısında “varoluş dışarıdan olgular ve değerler tarafından belirlenen bir şey değil, değerleri üstlenme ve olguları temel bir tasarıya göre anlamlandırma devinimidir” der ve cinsiyetli olmanın bedenin dünyaya bakış açısını değiştiren koşullar ve tarihsel durum olmadan anlaşılamayacağını öne sürer.⁶⁵ Bu açıklamadan da Beauvoir’ın hem öznenin ve hem de

⁵⁹ Heinämaa, *Toward a Phenomenology of Sexual Difference*, 25.

⁶⁰ Beauvoir, *The Second Sex*, 636; Beauvoir, *İkinci Cinsiyet 2. Cilt: Yaşanmış Deneyim*, 398.

⁶¹ Beauvoir, *The Second Sex*, 36; Beauvoir, *İkinci Cinsiyet 1. Cilt: Olgular ve Efsaneler*, 3.

⁶² Heinämaa, “What Is a Woman? Butler and Beauvoir on the Foundations of the Sexual Difference”, 31.

⁶³ Bu pasaj İngilizceden direkt çevrilmiştir. Beauvoir, *The Second Sex*, 36; Beauvoir, *İkinci Cinsiyet 1. Cilt: Olgular ve Efsaneler*, 3.

⁶⁴ Beauvoir, *The Second Sex*, 36; Beauvoir, *İkinci Cinsiyet 1. Cilt: Olgular ve Efsaneler*, 3.

⁶⁵ Beauvoir, *İkinci Cinsiyet 1. Cilt: Olgular ve Efsaneler*, 19.

nesnel koşulların deneyimde kuruculuğunu eş düzeyde gördüğünü tespit etmek mümkündür. Alıntının son cümlesinde bedeni belirlenimler altında düşünmeyi reddeden Beauvoir'ın “kadın doğulmaz, kadın olunur”⁶⁶ ifadesinin arka planındaki düşünce daha anlaşılır hale gelir. Beauvoir, bu söylemlerle bedenin özcü belirlenimleri altında doğallaştırılmış olarak ele alınmasına bir meydan okumakta ve cinsiyetlendirilmiş bedeni bir tarihsel durum olarak görmeye bizi davet etmektedir.⁶⁷ Ancak bu noktada Heinämaa'nın Beauvoir'ın biyolojik determinizm yanında sosyal determinizmi de reddettiği vurgusu önemlidir. Heinämaa, Anglo-Amerikan feministlerin Beauvoir'da kadın olma sürecinin bir tür sosyalleşme süreci olarak yorumlamalarını ve cinsel farklılaşmanın sosyo-kültürel güçlerin bir etkisi olarak okumalarını eleştirir. Heinämaa'ya göre Beauvoir cinsiyet-toplumsal cinsiyet ayrımına dayalı bir cinsel farklılık teorisi geliştirmek yerine cinsel farklılıktaki zihinsel, bedensel ve anlamlandırıcı dinamikleri gözler önüne sermeye çalışır.⁶⁸ Bu eleştiriler tezin ilerleyen bölümlerinde etraflica ele alınıp tartışılacaktır.

Beauvoir kadınla erkek arasındaki ilişkiyi incelerken ve kadını bir oluş olarak tanımlarken Merleau-Ponty'nin fenomenolojisindeki cinsellik ve aşkınlık bahislerine atıfta bulunmuştur.⁶⁹ Beauvoir şöyle der:

İnsan türü içinde erkekle dışı ancak insani bakış açısından karşılaştırılabilir. İnsanı tanımlayan ise verili olmayan, kendini ne ise o yapan bir varlık olmasıdır. Merleau-Ponty'nin çok haklı olarak söylediği gibi, insan doğal bir tür değil, tarihsel bir idedir. Kadın, değişmez bir gerçeklik değil, bir oluşturma; onu erkeğin karşısına oluşturma içinde koymak, yani imkânlarını tanımlamak gerekecektir.⁷⁰

Görüldüğü üzere Beauvoir'ın cinsiyetlenmiş bedene bakışı doğallaştırma tutumundan uzak, özcü olmayan, tarihsel bir perspektifle karakterizedir. Beauvoir'ın bu konumlanmasında Merleau-Ponty'nin üslup ve tarz kavramları etkili olmuş ve Beauvoir'ın kadının varoluşu hakkında onun “ne olduğu” değil “nasıl olduğu” sorusuyla

⁶⁶ Beauvoir, *The Second Sex*, 273; Beauvoir, *İkinci Cinsiyet 2. Cilt: Yaşanmış Deneyim*, 13.

⁶⁷ Stawarska, “Subject and Structure in Feminist Phenomenology: Re-Reading Beauvoir with Butler”, 22.

⁶⁸ Heinämaa, “What Is a Woman? Butler and Beauvoir on the Foundations of the Sexual Difference”, 21-22.

⁶⁹ Heinämaa, “The Soul-Body Union and Sexual Difference from Descartes to Merleau-Ponty and Beauvoir”, 144.

⁷⁰ Beauvoir, *The Second Sex*, 61; Beauvoir, *İkinci Cinsiyet 1. Cilt: Olgular ve Efsaneler*, 64.

ilgilenmesine neden olmuştur.⁷¹ Beauvoir, Merleau-Ponty'nin fenomenolojisindeki beden-özne tanımını dikkate değer görmektedir. *Algının Fenomenolojisi* 'nde Merleau-Ponty⁷² bedenlerimizin bu dünyadaki “demir atma yerimiz” olduğunu söyleyerek bedenlerimizin bizim için sadece algı nesnelerinden müteşekkil olmadığını ifade eder.⁷³ Buna göre bedenlerimiz aynı zamanda dünyadaki varoluş tarzımız, ya da şeylere dair sahip olduğumuz kavrayışların bütünüdür. Beauvoir, Merleau-Ponty'nin felsefesinin bilinci varlıkla karşı karşıya getirmediğine, ancak onları bir bağ içinde tanımladığına dikkat çeker.⁷⁴ Bu alıntılardan da anlaşıldığı üzere Merleau-Ponty'nin bedenlenme fenomenolojisi Beauvoir'ın düşüncelerinde bir hayli etkili olmuş ve Beauvoir kitabında Merleau-Ponty'ye sık sık başvurmuştur.

Beauvoir erkek ve kadın için “bedene dönüşmüş varoluşun tuhaf belirsizliğini çeşitli biçimlerde yaşarlar” der.⁷⁵ Beauvoir bedeni belirlenimler altında değil bir çeşitli imkânlar ve belirsizlikler içinde düşünmeye çalışır. Feminist düşünüre göre insan varoluşunun kadın ve erkek olmak üzere iki ayrı bedenlenmesi vardır. Her tekil insan yaşantısı bunlardan birinin özel bir çeşididir veya her ikisinden de özellikleri bünyesinde barındırır. Feminist perspektif bu iki beden arasındaki deneyimsel farklılıkları konu edinir. Beauvoir bu iki bedenlenme arasındaki ilişkiyi psikofiziksel faktörlere indirgeyerek açıklama girişiminde bulunmaz, Beauvoir'ın ilişkiyi inceleme biçimi bilimsel değil, deneyimsel ve ilişkisel unsurlara dayanır. Kimliğin cinsiyetlenmesinde ve cinsel farklılığın oluşmasında psişik ve zihinsel unsurların yanında kesinlikle bedensel bir taraf da vardır. Heinämaa'nın yorumuna göre Beauvoir'da kadın olma iki ayrı nitelik gibi algılanan biyolojik cinsiyet ile toplumsal cinsiyetin eklemlendiği bir toplumsallaşma süreci olarak anlaşılamaz. Heinämaa'ya göre Beauvoir bir bedenin diğer bedenlerle bir iletişim içinde yeni anlamlar ve istikametler edindiği yönelimsel süreci temalaştırır.⁷⁶

⁷¹ Heinämaa, “The Soul-Body Union and Sexual Difference from Descartes to Merleau-Ponty and Beauvoir”, 144.

⁷² Merleau-Ponty'nin Türkçe çevirisinden faydalanan eserlerinin adları Türkçe, İngilizce çevirilerinden faydalanan eserlerinin adları İngilizce verilecektir.

⁷³ Maurice Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, çev. Emine Sankartal ve Eylem Hacımuratoğlu (İstanbul: İthaki Yayınları, 2016), 209.

⁷⁴ Heinämaa, *Toward a Phenomenology of Sexual Difference*, 56.

⁷⁵ Beauvoir, *The Second Sex*, 683; Beauvoir, *İkinci Cinsiyet 2. Cilt: Yaşanmış Deneyim*, 445.

⁷⁶ Heinämaa, “The Soul-Body Union and Sexual Difference from Descartes to Merleau-Ponty and Beauvoir”, 145.

Peki bedenlenmenin iki varyasyonda düşünülmesi hangi deneyim türlerini dışlar? Elbette günümüz çerçevesinde düşündüğümüzde kadın ve erkek tanımlamalarına ve çeşitlerine sığmayan farklı bedenlenme sahibi bireylerin deneyimi bu betimlemeden dışlanır. Bu durum Beauvoir yorumcularının farkında olduğu bir kısıtlamadır. Heinämaa'ya göre Beauvoir'da bedenlenmenin kadın ve erkek olmak üzere iki varyasyona indirgenmesi ikiliği güçlendirir ve geliştirir.⁷⁷ Oksala'ya göre *İkinci Cinsiyet*'i günümüz gözüyle okuduğumuzda kitabın ırk, kuir (*queer*), cinsellik ve annelik gibi unsurlara yaklaşımı sorunlu gözükmektedir. Buna rağmen Beauvoir deneyimin anlamını araştırırken elinde sınırlı bir bilgi kaynağının bulunduğu farkındadır. Oksala'ya göre Beauvoir deneyimde şeylerin aslen nasıl ortaya çıktığını incelerken bireylerin varoluşunun arkasında onları belirleyen herhangi bir nesnellik durumunu kabul etmemesi bakımından fenomenolojik bir yöntemi benimsemiştir. Oksala'ya göre Beauvoir fenomenolojinin metodolojik araçlarından biri olan fenomenolojik indirgemeyi ünlü “kadın doğulmaz, kadın olunur”⁷⁸ formülasyonunda uygulayarak kadınlığa dair tüm belirlenimleri olumsal ve tarihsel hale getirmiştir.⁷⁹

Beauvoir'da bütünsel ve tutarlı bir kimlik oluşumu artık kalıtımsal özelliklerle değil taklit, tekrar gibi kavramlarla anlaşılan dinamik bir sürecin ürünüdür. Beauvoir kadının gerçekliğinden bahsederken bahsettiği kadın kümesi biyolojik özelliklerin benzerliğinden oluşmaz. Bu benzerlik kadınların ne olduklarından hareketle değil kadınların diğer nesnelerle nasıl ilişki kurduklarından hareketle oluşturulur. Her bir kadın birey kadınsı varoluş tarzının tekil bir çeşidi olarak ele alınır. Erkekler de aynı şekilde eril varoluşun bir varyasyonudurlar. Böylece kadın ve erkek varoluşlarının benzer biçimleri genel bir tipin oluşumuna etki ederler. Fakat kadınsı varoluşun bu genelliği kesin ve sabit kavramlar altında düşünülemez. Çünkü bu varoluşlar dinamik ve tamamlanmamış yapılar olarak karşımızda dururlar. Önceki eylemleri gelecekteki olası eylemlerini belirlemez. Varoluşları olası eylemlerin ufkuna açıktır.⁸⁰

Beauvoir *The Ethics of Ambiguity*'de şöyle der: “Kuşkusuz herkes kendi fizyolojik olanakları temelinde kendini bedenine içine atar, ama bedenin kendisi kaba bir olgu

⁷⁷ Heinämaa, 145.

⁷⁸ Beauvoir, *The Second Sex*, 273; Beauvoir, *İkinci Cinsiyet 2. Cilt: Yaşanmış Deneyim*, 13.

⁷⁹ Oksala, “The Method of Critical Phenomenology”, 144.

⁸⁰ Heinämaa, “The Soul-Body Union and Sexual Difference from Descartes to Merleau-Ponty and Beauvoir”, 145.

değildir. Dünyayla olan ilişkimizi ifade eder”.⁸¹ Burada Beauvoir bedenin ifade ediciliğini onaylamaktadır. *İkinci Cinsiyet*’te ise bu düşüncesini cinselliği de içine alacak şekilde ele alır.⁸² Beauvoir beden ve cinsellik hakkında şöyle der: “Ancak beden ve cinsellik varoluşun somut ifadeleri olsa da bunların imlemeleri ancak varoluştan hareketle keşfedilebilir”.⁸³ Bu iki pasajda Beauvoir bedene asli bir rol vermekte ve bedeni dünyayla olan ilişkimizi ifade edici bir anlam kaynağı olarak görmektedir. Ayrıca Beauvoir *İkinci Cinsiyet*’te bedenin araçsal olarak görülmesine yönelik karşıt bir tavır içerisindedir. Düşünüre göre araçsallık kadının deneyimini betimlemede yetersizdir. Bu noktada Beauvoir Heidegger’in dünyayı amaçlara aracı olan bir “aletler bütünü” olarak görmesini eleştirir. Çünkü kadının deneyiminde dünya; kadına direnen bir engeldir, yaşanılan bir kaderdir ve kaprislerle doludur.⁸⁴ Dişil beden vesilesiyle açığa çıkan dünya pratik, el altından bulunan bir dünya olarak deneyimlenmez. Kadına bedeni hamilelik, emzirme, regl olma gibi çeşitli deneyimler yaşatır. Bu noktada beden; kadın için bir araç, bir engel değil ancak bir yabancılaşma deneyimi yaşatır. Beden kendisini “yabancı bir canlılıkla” sunar.⁸⁵

Beauvoir Heinämaa’ya göre diğer birçok yorumcunun iddia ettiğinin hilafına burada dişil bedeni geçersiz kılmaya çalışmaz.⁸⁶ Ancak dişil bedenin deneyimde erkeklerinkinden farklı ve olumsuz türde bir bedenlenme duygusu yaşadıklarını betimlemeye çalışır ve şöyle der: “Kadın da erkek gibi bedenidir, ama bedeni kendisinden başka bir şeydir”.⁸⁷ Bu pasaj Heinämaa’ya göre Beauvoir’ın Merleau-Ponty’de bedenin algının doğal öznesi olarak görülmesine karşı bir itirazıdır. Merleau-Ponty doğal özne fikrini şu şekilde ifade eder: “En azından deneyime sahip olduğum ölçüde bedenimim ve yine de bedenim aynı zamanda 'doğal' bir özne, toplam varlığımın geçici bir taslağıdır”.⁸⁸ Beauvoir ise “doğal özne” fikrine karşı çıkarak bedenin hiçbir zaman anonim ya da kişisel bir benlikle büsbütün örtüşmediğinin altını çizer. Beden bize hem kişisel hem anonim

⁸¹ Simone de Beauvoir, *The Ethics of Ambiguity*, çev. Bernard Frechtman (Princeton, N.J.: Recording for the Blind & Dyslexic, 2006), 28.

⁸² Heinämaa, *Toward a Phenomenology of Sexual Difference*, 64.

⁸³ Beauvoir, *The Second Sex*, 72; Beauvoir, *İkinci Cinsiyet 1. Cilt: Olgular ve Efsaneler*, 73.

⁸⁴ Beauvoir, *The Second Sex*, 568; Beauvoir, *İkinci Cinsiyet 2. Cilt: Yaşanmış Deneyim*, 330.

⁸⁵ Heinämaa, *Toward a Phenomenology of Sexual Difference*, 70.

⁸⁶ Heinämaa, 71.

⁸⁷ Beauvoir, *The Second Sex*, 57; Beauvoir, *İkinci Cinsiyet 1. Cilt: Olgular ve Efsaneler*, 60.

⁸⁸ Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception: An Introduction* (London: Routledge, 2002), 231.

fakat bununla birlikte yabancı unsurları da içeren çeşitli katmanlara bölünmüş olarak verilir. Kadın bedeni kendisine ait olmayan bir canlılığı da bedeninde deneyimler. Dolayısıyla bedenim hem dünyadaki zorunluluk dayanağı olarak bana aittir hem de bana yabancıdır. Beauvoir'e göre kadınlar bu yabancılık hissini erkelere nazaran çok daha yakından deneyimlerler.⁸⁹ Hamilelik deneyimi buna bir örnektir. Beauvoir'e göre kadın bu deneyimi hem bir zenginleşme hem de bir tür yaralanma olarak hisseder. İçinde büyüyen canlı hem kadının bir parçasıdır hem de bedenini kullanan bir tür parazittir.⁹⁰ Beauvoir kadının bedenindeki bu yabancı canlılık deneyiminin erkekten farklı olarak sürekli ve döngüsel bir şekilde devam ettiğini ileri sürer. Ancak kadın bedenlenmesinin bu özgül karakteri bilim ve felsefe tarafından tanınmamıştır.⁹¹

Beauvoir hamileliğin kadın için bir "dram" olarak deneyimlendiğini söyler.⁹² Ancak gerçekten hamilelik bu kadar olumsuz tonlarda deneyimlenmek zorunda mıdır? Kadın bu deneyimi yaratıcı ve yenilikçi bir süreç olarak deneyimleyemez mi? Hamilelik deneyimin tüm kadınlar için dram olduğu tespiti indirgemeci ve genelleyici bir betimleme gibi gözükmektedir. Kadın bedenini hamilelikte hem özne hem de nesne olarak deneyimler. Bu bakımdan beden ikili konumun arasında devinip durur. Beauvoir'ın doğal özne kavramına karşı hamilelik deneyimi üzerinden beden benlikle her zaman yüzde yüz örtüşmediği ifade ederken belki doğru bir noktaya parmak basmaktadır. Ancak bu deneyimin kadın için yabancılığını onda dram ve bunalmışlık oluşturacak kadar negatif olduğu yönündeki vurgusu tartışmaya açıktır. Heinämaa da Beauvoir'ın hamilelik ve doğum betimlemelerinde oldukça negatif bir ton olduğunu kabul eder. Ancak Beauvoir'da bedenlenme tartışmasının özünü bize tekrar hatırlatarak şöyle der: "Beauvoir'ın bedenlenme tartışmasının özü bu alt ya da üst tonlarda değil, yaşayan beden tarafı bir felsefesinden hala yoksun olduğumuz argümanındadır".⁹³

Bu bölümde Simone de Beauvoir'ın kadınların özgül deneyimi üzerinden ele aldığı beden anlayışı doğalcı varsayımlara karşı bir hamle olarak okunabilir. Cinsiyetler arası eşitsizliğin doğal olmaktan ziyade tarihsel ve olumsal koşulların bir ürünü olduğunu gösteren Beauvoir bedenlenme tartışmasını cinsiyetlenme süreci ile beraber okur.

⁸⁹ Heinämaa, *Toward a Phenomenology of Sexual Difference*, 71.

⁹⁰ Beauvoir, *The Second Sex*, 476; Beauvoir, *İkinci Cinsiyet 2. Cilt: Yaşanmış Deneyim*, 239.

⁹¹ Heinämaa, *Toward a Phenomenology of Sexual Difference*, 72.

⁹² Beauvoir, *The Second Sex*, 476; Beauvoir, *İkinci Cinsiyet 2. Cilt: Yaşanmış Deneyim*, 239.

⁹³ Heinämaa, *Toward a Phenomenology of Sexual Difference*, 75.

Böylece Beauvoir'da bedenlenme; cinsiyet farklılığı ve cinsiyete bağlı tahakküm ilişkileriyle beraber okunarak bu varoluş deneyimleri tartışmaya eklenen önemli unsurlar haline gelir. Filozof beden ve cinselliğin varoluştan itibaren bir ifade kazandığını düşünerek bedenlenmede deneyim alanının kuruculuğuna vurgu yapar. Bu vurgu doğalcı varsayımlarla çerçevelenmemiş bir bedenin yalnızca yaşanan deneyim zemininde belirli bir ifade haline gelebileceği argümanını da içerir. Bölüm içerisinde gösterildiği üzere Beauvoir'ın bedene dair fikirlerinin ne ölçüde Merleau-Ponty'nin beden fenomenolojisinden etkilendiğini görülebilir. Beauvoir'daki fenomenoloji etkisi bizi fenomenoloji geleneğinin başlangıcından Beauvoir'a değin bedenin ne şekilde ele alındığı sorusuna götürür. Beauvoir'da Merleau-Ponty etkisinin arkasında beden hakkında ufuk açıcı bir isim olarak fenomenolojinin kurucu figürü ve Merleau-Ponty'nin selefi Edmund Husserl vardır. Bir sonraki bölümde Husserl ve Merleau-Ponty hattı üzerinden bedenin fenomenolojide nasıl işlendiğinin izi sürülecektir. Böylece feminist düşünce ile fenomenolojinin etkileşime girdiği ve kesiştiği noktalar daha net görülebilecektir.

2. BÖLÜM: FEMİNİST DÜŞÜNCEDEKİ BEDEN ANLAYIŞININ FENOMENOLOJİK KAYNAKLARI: HUSSERL VE MERLEAU-PONTY

2.1. Husserl’de Yaşayan Beden

Husserl, feminist teori için bedenlenme fenomenolojisinde kaynak olarak başvurulmuş bir isim olsa da⁹⁴ onun bedenden ziyade transandantal egoya öncelik verdiğini düşünenler feminist düşünürler ve yorumcular da vardır.⁹⁵ Örneğin Husserl’in bedenlenme fenomenolojisinde hala faydalanılabilecek unsurlar gören Al-Saji, ilk bakışta Husserl’in fenomenolojisinin “bedensiz bir bilinç yapısını” öne çıkarıyor gibi gözüktüğünü kabul eder. Özellikle Husserl’in erken dönem felsefesinde transandantal idealizm ve mantıkçılığa dair eğilimler bilinci yönelimsel etkinlikte soyut bir kutup olarak ortaya çıkarır. Böylece Husserl’in fenomenolojisi diğer felsefeler gibi bedenlenmeyi bastıran bir niteliğe sahip olur. Al-Saji’ye göre Husserl’de bedensiz bilinç teorisi ortaya koyan fenomenolojik indirgeme metodu da feministlerin fenomenolojiye şüpheyi yaklaşmasına sebebiyet vermiştir. Zira fenomenolojik redüksiyon sadece nesneyi değil öznel alandaki ampirik egoyu ve onunla ilişkili olarak bedeni, toplumsal cinsiyete dayalı farklılığı vb. parantez içine almayı içerir. Al-Saji’ye göre ortaya çıkan bilinç; cinsel farklılığı örtülü bir şekilde dışlayan, dişil bedenin yok sayılmasıyla var edilmiş evrenselleştirilmiş eril bir bilinç olarak işaretlenir. Fenomenolojik indirgeme öznel yapılandıran ve indirgeme etkinliğini de koşullayan bedenlenmiş ayrık durumları (ırk, cinsiyet, sınıf, kültür vb.) unutturur.⁹⁶ Ayrıca Al-Saji için fenomenolojik redüksiyon,

⁹⁴ Heinämaa, *Toward a Phenomenology of Sexual Difference*; Sara Heinämaa, “Sex, Gender, and Embodiment”, içinde *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*, ed. Dan Zahavi, 1st ed, Oxford Handbooks (Oxford: Oxford University Press, 2012), 216-42; Heinämaa, “Embodiment and Feminist Philosophy”; Sara Heinämaa ve Lanei Rodemeyer, “Introduction”, *Continental Philosophy Review* 43, sy 1 (Nisan 2010): 1-11, <https://doi.org/10.1007/s11007-010-9130-0>; Bergoffen, “From Husserl to Beauvoir: Gendering the Perceiving Subject”; Alia Al-Saji, “Bodies and Sensings: On the Uses of Husserlian Phenomenology for Feminist Theory”, *Continental Philosophy Review* 43, sy 1 (Nisan 2010): 13-37, <https://doi.org/10.1007/s11007-010-9135-8>; Alia Al-Saji, “Feminist Phenomenology”, içinde *The Routledge Companion to Feminist Philosophy*, ed. Ann Garry, Routledge Philosophy Companions (New York ; London: Routledge, Taylor & Francis Group, 2017).

⁹⁵ Alcoff, “Phenomenology, Post-Structuralism, and Feminist Theory on the Concept of Experience”; Taylor Carman, “The Body in Husserl and Merleau-Ponty”, *Philosophical Topics* 27, sy 2 (1999): 205-26, <https://doi.org/10.5840/philtopics199927210>; Oksala, “The Method of Critical Phenomenology”.

⁹⁶ Al-Saji, “Bodies and Sensings”, 15.

deneyimde ampirik olanı transandantal olandan ayırt edebileceğimizi kabul ederek hem çok ileri gitmekte hem de ampirik ve olumsal kabul edilen unsurların deneyimde yapılandırıcı etkisini görmezden gelerek gereğince ileri gitmemektedir.⁹⁷ Al-Saji, indirgeme faaliyetine daha ileri götürmeyi teklif ederek “gerçek” indirgemenin bu tür durumların (onları evrensel ya da tarihdışı varsaymadan) deneyimde kurucu koşullar olduğunu ortaya çıkaracağını savunur.⁹⁸

Al-Saji, feministlerin Husserl fenomenolojisinin bazı noktaları hususunda çekimser kalmakta haklı olduklarını, ancak Husserl’de zamansallık, bedenlenme, duyumsama ve duygulanıma yönelik dakik analizlerin verimli bir iyileşme imkânı ortaya koyduğunu iddia eder.⁹⁹ Beata Stawarska da fenomenoloji ve feminist teori arasında verimli bir alışveriş potansiyeli görse de fenomenolojinin araştırma alanının sözde tarafsız ve tarih dışı varoluş kategorisi olmasını ve olumsal ampirik içerikten arındırılmış aşkın bilinçteki anlamlara odaklanmasını feminist proje açısından problemli addeder. Ayrıca Husserl’in eserlerinde dişil bedenin özgüllüğünden ve deneyiminden bahsedilmediğini söyler. Stawarska bu önemli eksikliğin altını çizse de Husserl’in bedeni ve toplumsal ilişkileri özneliliğin aktarılamaz özellikleri ve fenomenolojinin merkezi sorunları olarak gördüğünü de belirtir.¹⁰⁰ Heinämaa ile Rodemeyer ise aşkın egonun ampirik egoyu dışladığı argümanına karşı Husserl’in¹⁰¹ yayınlanmamış el yazmalarında geçen: “Ben, dünyadaki insan, doğal olarak yalnızca bu insan olarak yaşıyorum ve kendimi bu insan olarak kişisel tutumda buluyorum, dolayısıyla aşkın tutumda bulduğum gibi başka bir ego değilim”¹⁰² ifadelerine yer vererek, bu ve benzeri pasajlarda, aşkın ego ile ampirik ego arasındaki ayrımın herhangi bir ontolojik ima olmaksızın metodolojik olduğu ve aşkın egonun ayrı bir varlık değil, dünyevi benliğin düşünümsel bir modifikasyonu veya olasılığı olduğu iddialarının varlığına dikkat çekerler.¹⁰³

Beauvoir’ı Husserl ile beraber okumayı teklif eden Debra B. Bergoffen ise Husserl’in sadece bedensiz ve mekânız bilinçle ilgilenmediğini aynı zamanda bedeni

⁹⁷ Al-Saji, “Feminist Phenomenology”, 146.

⁹⁸ Al-Saji, “Bodies and Sensings”, 16.

⁹⁹ Al-Saji, “Feminist Phenomenology”, 146.

¹⁰⁰ Stawarska, “Subject and Structure in Feminist Phenomenology: Re-Reading Beauvoir with Butler”, 14.

¹⁰¹ Husserl’in İngilizce çevirisinden faydalanan eserleri İngilizce, Almanca aslından faydalanan eserleri ise Almanca adıyla yazılacaktır.

¹⁰² Edmund Husserl, *Zur Phänomenologischen Reduktion*, ed. Sebastian Luft, c. 34, Husserliana (Dordrecht: Springer Netherlands, 2002), 200, <https://doi.org/10.1007/978-94-010-0574-6>.

¹⁰³ Heinämaa ve Rodemeyer, “Introduction”, 5.

Ideas II ve *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology* (V. Meditasyon) gibi eserlerinde önemli bir fenomenolojik tema haline getirdiğini savunur. Bergoffen’a göre Husserl, Descartes’ın bedeni ve algıyı aşağılamasına karşı çıkarak felsefi incelemeyi bedenlenmiş algısal deneyimin fenomenolojik verili oluşu üzerinden temellendirmeye çalışır.¹⁰⁴ Ancak Bergoffen, Husserl’in fenomenolojisinin cinsiyetlendirilmiş bedeni hesaba katmadığını çoğu feminist teorisyen gibi kabul eder.¹⁰⁵ Feminist fenomenologlardan Linda Martín Alcoff, Husserl’in epistemolojisinin indirgeme vasıtasıyla kesin bir hakikat temeline erişmeye çalışma hedefine fazla bağlı kaldığını ve onun transandantal ego kavramının önemli bakımlardan bedensiz kaldığını düşünmektedir.¹⁰⁶ Stella Sandford; feministlerin toplumsal değişimi sağlamak için politik ajandaya sahip olması, bundan ötürü bağlılıklarının ve konumlarının paranteze alınması değil ortaya konmasının gerekmesi ve aşkın, bedensiz ve yalıtılmış özneyi eleştirmelerinden dolayı kendilerini Husserl’in başlangıçtaki transandantal fenomenolojisiyle uyumlu görmediklerini belirtir.¹⁰⁷ Sandford bununla beraber statik aşkın fenomenolojiden genetik, varoluşsal, üretken ve hermeneütik fenomenolojiye geçişin ve örneğin Husserl’in öznelarasılığa yönelik yazdıklarının feminist teorinin gelişimi adına yöntem ve kavramsal çerçeve sağladığını kabul eder.¹⁰⁸

Fenomenoloji ve feminist teori arasındaki sıkı bir etkileşim gören Sara Heinämaa bu etkileşimin feminist teorinin kurucu ismi Beauvoir’dan bu yana sürdüğünü belirtir. Heinämaa, Beauvoir’ın *İkinci Cinsiyet* kitabında Merleau-Ponty’ye tekrar tekrar atıf yapmasına rağmen Beauvoir’ın eserinin Husserl ile gündeme getirilen ve Merleau-Ponty ile beraber yeniden sorunsallaştırılan fenomenolojik sorular ve temalarla bağlantılı bir şekilde analiz edilmediğini ifade eder.¹⁰⁹ Düşünür *İkinci Cinsiyet*’i değerlendirmek için meşru zeminin Descartes’ın veya Sartre’ın bilinç felsefesinde ya da Anglo-Amerikan feminizminin cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımından hareketle değil, ilk defa Husserl tarafından gündeme getirilen fenomenolojik sorulardan hareketle oluşacağını savunur.¹¹⁰ Heinämaa, yazdığı makalelerde ve kitabında feminist teorideki fenomenolojik arka planın

¹⁰⁴ Bergoffen, “From Husserl to Beauvoir: Gendering the Perceiving Subject”, 58.

¹⁰⁵ Bergoffen, 66.

¹⁰⁶ Alcoff, “Phenomenology, Post-Structuralism, and Feminist Theory on the Concept of Experience”, 48.

¹⁰⁷ Sandford, “Feminist Phenomenology, Pregnancy and Transcendental Subjectivity”, 51.

¹⁰⁸ Sandford, 52.

¹⁰⁹ Heinämaa, “What Is a Woman? Butler and Beauvoir on the Foundations of the Sexual Difference”, 24.

¹¹⁰ Heinämaa, 32.

ne kadar köklü olduğuna sık sık değinir.¹¹¹ Heinämaa, *Toward a Phenomenology of Sexual Difference: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir* kitabında Beauvoir'daki Merleau-Ponty etkisini Husserl kaynağına giderek birlikte okumayı teklif eder. Beauvoir'ın Merleau-Ponty ile girdiği etkileşim *İkinci Cinsiyet*'te barizdir. Beauvoir'ın beden ve cinsellik hakkındaki fikirlerini anlamak için ise Heinämaa'ya göre "yaşayan beden" kavramının kökenine gitmek gereklidir. Sartre, Heidegger ve Merleau-Ponty'nin kullandığı yaşayan beden, bedenlenme tartışmasında bu düşünürlerin fikirlerini dayandırdığı Husserl'in ortaya koyduğu bir kavramdır.¹¹²

Heinämaa'nın verdiği bilgilere göre Husserl yaşayan beden (*Leib*) kavramını ilk defa 1907'de nesnellik ve uzamsallık üzerine verdiği derslerde kullanmıştır. Daha sonra *Ideas II*'de bu kavramı derinlemesine incelemiştir. Heinämaa, *Toward a Phenomenology of Sexual Difference: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir* adlı kitabının ikinci bölümü olan "The Living Body" bölümünde Husserl'in bedene yönelik iki farklı türde deneyimimiz olduğu yönündeki ayrımına dikkat çeker. Buna göre Husserl'de maddi bedenlerle iki farklı şekilde ilişki kurar ve onları deneyimleriz. Yalnızca fiziksel şeyler (*Körper*) ile canlı bedenleri (*Leib*) farklı şekillerde deneyimleriz. Bitki, hayvan ve insan bedenleri olan canlı bedenlerle ise iki farklı şekilde ilişki kurarız. İlki doğa bilimcinin tutumudur diğeri ise Husserl'in kişiselci tutum dediği ilişki kurma biçimidir. Doğa bilimsel tutum bedeni anlam, amaç ve değerden sıyrarak ele alır. Bedenin hareketi ve konumu iç ve dış nedenlerin etkileri olarak ele alınır. Bu etkiler göz önünde bulundurularak bedene dair düzenli olaylar bir araya getirilir ve bundan hareketle kişinin davranışları açıklanır ve gelecekteki eylemleri tahmin edilmeye çalışılır. Diğer yandan yaşayan canlı bedenlerle ise amaçlı ve anlam taşıyan kişiler (*Person*) olarak ilişki kurulabilir. Bu ilişkide artık kişinin eylemleri tahmin edilip açıklanmaya çalışılmaz, kişinin hareketleri ve jestlerine karşılık verilir. Fenomenolojik yöntem bize canlı bedenleri betimleme olanağı tanır. Bu betimleme sayesinde maddi şeyler ile kişi olarak bedenler arasındaki fark incelenebilir.¹¹³

¹¹¹ Heinämaa, *Toward a Phenomenology of Sexual Difference*; Heinämaa, "The Soul-Body Union and Sexual Difference From Descartes to Merleau-Ponty and Beauvoir"; Heinämaa ve Rodemeyer, "Introduction"; Sara Heinämaa, "Sex, Gender, and Embodiment", İçinde *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*, ed. Dan Zahavi, 1st ed, Oxford Handbooks (Oxford: Oxford University Press, 2012), 216-42; Heinämaa, "Embodiment and Feminist Philosophy"; Heinämaa, "What Is a Woman? Butler and Beauvoir on the Foundations of the Sexual Difference".

¹¹² Heinämaa, *Toward a Phenomenology of Sexual Difference*, 26.

¹¹³ Heinämaa, 26.

Heinämaa, Husserl'deki *Leib* kavramını yaşayan veya canlı beden anlamına gelen *living body* olarak çevirir. *Ideen II*'nin İngilizce çevirisinde ise *Leib* baş harfi büyük olarak *Body* şeklinde çevrilir. Bu sebeple Husserlci anlamda bir bedenden bahsederken biz de alıntılarda baş harfi büyük beden şeklinde yazacağız. Heinämaa'nın Husserl'de maddi bedenlere yönelik gördüğü iki farklı türde deneyim olarak salt fiziksel şeyler (*Körper*) ile canlı bedenlerin (*Leib*) deneyimi Husserl'in metnine yaptığı referansta görülebilecek net bir ayrım değildir. Heinämaa, canlı bedenlerle kurulan iki tür ilişki olduğunu *Ideas II* §11 paragraf 25. kısım ve §48-49 paragraflarının 172-175. kısımlarına başvurarak iddia eder. Ancak paragraflar incelendiğinde maddi şeyler ve kişi olarak bedenler arasındaki ayrım net olarak konmamıştır. §48-49 paragraflarda Husserl doğa bilimsel ruh teorisi ve kişi teorisi (*Egoloji*) farkından ve kişiselci tutumdan bahsetse de kişi olarak “bedenlerden” bahsetmez. Husserl açıkça doğa bilimlerinin ele aldığı şekliyle Ego ile sosyal bir dünyanın üyesi olarak Ego arasındaki ayrımla ilgilendiğini belirtir. Yine aynı şekilde Heinämaa'nın referans gösterdiği aralıklarda (*Ideas II* §11, 25; s, 27 ve *Ideas II* §48-49; 172-175, 179-180; s, 181-184, 189-19) Husserl canlı bedenden bahsetmemektedir. Husserl ancak § 49'un 176 numaralı bölümünden başlayarak canlı beden ile ilgili görüşlerini açıklar. Görünen o ki, Heinämaa Husserl okumasında canlı beden deneyiminin fenomenolojik betimlemesine odaklanmakta ve metni bu proje kapsamında yorumlamaktadır. Heinämaa, Husserl'in bedenlenme analizinin ve yaptığı ayrımların cinsellik üzerine fenomenoloji ve varoluşçu felsefedeki tartışmaları etkilediğini ve bu hat üzerinden Beauvoir'ın bu tartışmalara katkısını göstermek istemektedir.¹¹⁴

Husserl maddi beden (*Körper*) ve yaşayan beden (*Leib*) arasındaki ayrımı *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology* adlı eserinde açıkça ifade eder ve şöyle yazar:

Bu doğanın kendine özgü bir şekilde tasarlanmış bedenleri arasında, bedenimi benzersiz bir ayrım içinde, yani salt bir beden (*Körper*) olmayan tek beden olarak, ama tam olarak bir beden (*Leib*) olarak buluyorum: Soyut dünya katmanım içinde, deneyime uygun olarak duyum alanları atfettiğim

¹¹⁴ Heinämaa, 27.

... “içinde” hemen “yönettiğim ve yönlendirdiğim”, özellikle de “organlarının” her birini yönettiğim tek Nesne olarak buluyorum.¹¹⁵

Husserl *Ideas II* § 49’da ruh-beden ilişkisinin natüralist tutumda nasıl ele alındığından bahseder. Şöyle der: “Ruh ile başlayalım. Doğa bilimi için o kendi başına bir şey değildir; sadece Beden'deki gerçek olayların bir tabakasıdır”.¹¹⁶ Ancak Husserl’e göre beden ruhla beraber ortaya çıkan, “maddi doğadaki ikinci bir gerçeklik türüdür”.¹¹⁷ Husserl *Ideas II* §45’te şöyle der: “Psişik olan deneyim içinde Bedenle birdir, yani gerçekte Bedenle birdir; bu ölçüde Bedende ya da Bedenin içinde bir şeydir, ayırt edilebilir tek ayrı konumu yoktur. Kuşkusuz yanıltıcı olan introjeksiyon ifadesi kullanılabilir”. Psişik nitelikler “salt fiziksel şeyin ötesindeki gerçeklik fazlası, kendi başına ayrıştırılabilecek bir şey değil, yan yana konmuş bir şey değil, fiziksel şeyin içindeki bir şeydir; dolayısıyla şeyle ‘birlikte’ hareket eder ve uzamsal belirlenimini kendisi de uzamsal olan bir şeyin içinde bulunmasıyla kazanır”.¹¹⁸ Husserl, psişik unsurların beden gibi uzamsal düşünülmemeyeceğini §14’te açıkça belirtir. Psişik olan bedende olması sebebiyle uzamsal düzenin bir parçasıdır.¹¹⁹ Dolayısıyla ondan ayrı düşünülemez. Böylece Husserl, Heinämaa’nın dikkat çektiği üzere ruh-beden ilişkisini iki ayrı uzamsal varoluşa dayandırmaz. Ruh bedende yayılan uzamsal bir şey değildir. Ancak Husserl’in de farkında olduğu gibi ruhun bedenle ilişkisini karakterize ederken kullandığı “yanıltıcı” introjeksiyon terimi burada ruhun bedene yerleştirilmiş olması anlamına gelir. Bu tabir de uzamsal çağrışımlarla yüklüdür.¹²⁰ Ancak Husserl’de bu kullanım betimlemeyi daha açık ifade etmek için kullanılmış gibi gözükmektedir. Husserl bedeni duyumların taşıyıcısı ve ruh ile somut bir bütünlükte olan bir yapı olarak görür. Beden bir yandan maddi bir gerçeklikken diğer yandan maddi olan ile öznel alan arasında “yerleştirilmiş” bir şey ve dış dünya ile nedensel ilişki içinde olan bir merkezdir. Beden

¹¹⁵ Edmund Husserl, *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, çev. Dorion Cairns, 7. bs (Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1982), 97. Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, ed. S. Strasser, c. 1, Husserliana (Dordrecht: Springer Netherlands, 1991), §44, 128, <https://doi.org/10.1007/978-94-011-3029-5>.

¹¹⁶ Edmund Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy / Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*, çev. Richard Rojcewicz ve André Schuwer, [Herdruk] (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989), § 49, 184.

¹¹⁷ Husserl, *Ideas II*, § 33, 146.

¹¹⁸ Husserl, § 45, 186.

¹¹⁹ Husserl, § 14, 36.

¹²⁰ Heinämaa, *Toward a Phenomenology of Sexual Difference*, 28.

dış dünya ile bedensel-psişik özne arasındaki ilişkide bir “dönüm noktasıdır”.¹²¹ Beden maddi olan ile öznel olan arasındaki bağlantı noktası olarak iş görür. Kendisi de bir yönüyle maddi bir yönüyle psişik niteliklere sahip olduğu için bir buluşma noktası olarak anlaşılabilir.

Husserl *Ideas II* §41’de üç ayrı başlık altında bedeninin salt fiziksel unsurlardan farkını açıklar. Husserl diğer maddi şeylerin aksine bedeni daha farklı bir maddi özellikte olduğunu söyler¹²² ve bedeni “duyu alanlarının taşıyıcısı olarak, özgür hareketlerin organı olarak ve dolayısıyla iradenin organı olarak, merkezin taşıyıcısı olarak ve uzamsal yönelimin temel yönlerinin yeri olarak” görür.¹²³ Bu üç özellik bedeni salt maddi ve fiziksel şeylerden ayırmaktadır. Beden ilk olarak “duyumların duyumlar olarak yerleşmesiyle beden haline gelir”.¹²⁴ İkinci olarak beden iradi ve özgür hareketin kaynağıdır. İnsan ve hayvanlar bir şeyi hareket ettirmek istediklerinde önce kendi bedenlerini hareket ettirmek zorundadırlar. Son olarak beden uzamsal yönelimde her şeyin ona göre şekillendiği bir referans noktasıdır. Beden bir yönelim merkezidir ve tüm yönelimlerin sıfır noktası olarak eşsiz bir konuma sahiptir. Bedenin “her zaman nihai merkezi burası modunda karakterize edilir”. O, “kendi dışında başka bir burası olmayandır”.¹²⁵ Maddi şeyler bedene göre bir konumdadır, örneğin bedeninin sağında veya solunda, arkasında veya önündedirler.¹²⁶

Bedenlerin diğer maddi nesnelerle benzerliğinin bulunduğu nokta ise bedeninin nedensel ilişkilerde rol oynamasıdır. Husserl bunu şu şekilde örneklendirerek açıklar:

Bedenimin hareketleri dışsal şeylerin hareketleri gibi mekanik süreçler olarak kavranır ve Bedenin kendisi de diğerlerini etkileyen ve diğerlerinin üzerinde etkileri olan bir şey olarak kavranır. Şeyler ve Beden arasındaki koşullu ilişkilere dair daha önce bahsedilen tüm durumlar, söz konusu süreçlerin yalnızca fiziksel süreçler olarak görünmesi sayesinde, kavrayıştaki değişiklikleri de kabul eder. Eğer ağır bir cisim elimin üzerinde duruyorsa (ya da belki bir elim diğerinin üzerinde duruyorsa), o zaman ortaya çıkan basınç ya da acı hissinden soyutlayarak, bir cismin diğerine baskı yapması, belki de baskısıyla onu deforme etmesi gibi fiziksel bir olguya sahip olurum. Eğer parmağımı bir bıçakla kesersem, o

¹²¹ Husserl, *Ideas II*, § 42, 168-169.

¹²² Husserl, § 41, 165.

¹²³ Husserl, §54, 224.

¹²⁴ Husserl, § 37, 159.

¹²⁵ Husserl, §41, 166.

¹²⁶ Heinämaa, *Toward a Phenomenology of Sexual Difference*, 29.

zaman fiziksel bir beden, içine bir kama sokulmasıyla bölünür, içindeki sıvı dışarı akar, vs.¹²⁷

Bedeni nedensel ilişkileri içerisinde ele alan tutum doğa bilimsel tutumdur. Husserl *Ideas II*'de doğa bilimsel tutumu ve onun inceleme nesnesi olan bedenin nasıl ele alındığını anlatır. Doğa bilimci tüm unsurları karmaşık fiziksel ilişkilerin bir sonucu olarak açıklama eğilimindedir. Ancak Husserl'e göre doğa bilimsel tutumunun dayandığı daha temel bir tutum vardır bu da kişiselci tutumdur (*personalistische Einstellung*). Natüralist tutum aslında kişiselci tutuma tabidir ve ancak kişiselci tutumdan bir soyutlama yoluyla ya da kişiselci tutumun kendini unutmasıyla ortaya çıkar.¹²⁸ Kişiselci tutumda bedenin davranışının bir açıklaması veya tahmini değil bedenin ifade ediciliği, hareketleri ve jestleri önemlidir.¹²⁹ Husserl'e göre kişiselci tutum yaşamın içinde olan eylemleri, duyguları, eğilimleri ve söylemleri dikkate alır. Aynı zamanda "bizi çevreleyen şeyleri, doğa bilimlerinde olduğu gibi 'Nesnel' doğa olarak değil de tam olarak çevremiz olarak ele aldığımızda bu tutum içinde oluruz".¹³⁰ Bir bilim insanı örneğin natüralist bir psikolog bilim yaparken bilimsel tutum içerisinde doğayı nesneleştirir. Ancak bilim gözlüklerini çıkardığında diğer bütün insanlar gibi çevreleyen dünyanın öznesi olduğunun farkındadır ve bu "çevreleyen dünya" (*Umwelt*) ile bilinçli ilişkiler kurar.¹³¹

Husserl beden ve ruhu kapsamlı bir birlik olarak görür. Biz bir kişiyle muhatap olduğumuzda kendini gösteren bu sezgisel birliği bir ifade ile ifade edilen birliği içinde kavrarız. Husserl bu ilişkiyi bir kitap analojisiyle anlatmaya çalışır. Buna göre kitaba ilk baktığımızda kelimeler, cümleler, sayfalar ve satırlar gibi fiziksel özellikleri görürüz. Ancak onu okuyup "kavradığımızda" cümlelerdeki tinsel birliği, kitabın kendi karakterini ve onu diğerlerinden ayıran bir üslubu fark ederiz.¹³² Dolayısıyla beden ve ruh bir birlik halinde bir üslubu ifade eder. Burada muhatap olunan beden nedensel ilişkileri içinde değil ifade edici bir üslup içinde anlaşılır. Husserl'e göre kişi yaşamının öznesi olarak sezgisel bir yaşam ufkuna sahiptir. Bu yaşam ufkunda kişi salt maddi şeylerle değil

¹²⁷ Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy / Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*, §41, 168.

¹²⁸ Husserl, § 49, 193.

¹²⁹ Heinämaa, *Toward a Phenomenology of Sexual Difference*, 31.

¹³⁰ Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy / Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*, § 49, 192.

¹³¹ Husserl, § 49, 193.

¹³² Husserl, § 56, 248.

değerlerle de karşı karşıyadır. Böylece yaşam dünyasında (*Lebenswelt*) ortaya çıkan “temel ilişki nedensellik değil motivasyondur”.¹³³

Husserl’e göre bir insan ile karşılaştığımızda kavrayışımız onun bedenini veya bedenle birleşmiş ruhunu ayrı ayrı idrak etmez, onu tam anlamıyla insan olarak idrak eder. Kişi bütün fiziksel nitelikleri ve yaşanmışlıklarıyla beraber karşısındaki bedene tamamen nüfuz eder. Burada ruh bedenin bir bağıntısı olarak anlaşılmaz. “Beden, Beden olarak, baştan sona ruhla doludur”.¹³⁴

Heinämaa’ya göre Husserl’in bedenlenme fenomenolojisi, insan bedenindeki psişik ve fiziksel unsurları biraradalık içinde ele alarak analiz edilmesini sağlar. Aynı zamanda, Husserl’in beden betimlemesindeki ifade ve motivasyon kavramları cinselliğin ve cinsel farklılaşmanın çözümlemesi için bir alternatif olarak karşımıza çıkar.¹³⁵ Heinämaa için Husserl’de ruh ve beden karşıt değil iç içe anlaşılmasının feminist bakış açısından önemli çıktıları vardır. Örneğin, insan yaşamında spesifik olarak zihinsel faaliyetler yoktur, tüm faaliyetler zihinsel olana dahildir. Kişiselci tutum perspektifinde, bedenlerimizle eylediğimiz her şey “ruhla doludur”. Yalnızca entelektüel faaliyetleri içeren meslekler değil pratik amaçlara hizmet eden meslekler de eşit derecede zihinseldir. Bu noktada Heinämaa, erotik ve cinsel pratiklerin de Husserlci anlamda ruhu ifade eden pratikler olarak görür. Heinämaa, Husserl’de ruh ve beden ilişkisinin kadın ve erkeklik ile eşlenerek hiyerarşik düşünülmediğini ve Husserl’in kavramlarıyla düşünüldüğünde, “dişil bir ruh eril olandan maddi ya da manevi herhangi bir tözle ayırt edilemediğini” söyler. Dişil ruhun özgüllüğü farklı tezahürleri arasında rol oynayan ilişkilerde ortaya çıkmaktadır. Heinämaa, Husserl’in sözel analogisini daha da geliştirerek, dişil ve eril kişiler arasındaki farkın bedenlerindeki biyolojik farklılıktan değil, bir tarz farklılığından kaynaklandığını söyler.¹³⁶

Husserl şöyle yazar: “Bireysellikten öznenin tüm davranış biçimlerini, tüm etkinliklerini ve pasifliklerini uyumlu bir bütünlük olarak kapsayan ve tüm psişik temelin sürekli katkıda bulunduğu toplam tarzı ve habitusu olarak bahsetmek mantıklıdır”.¹³⁷

¹³³ Husserl, XIII, 384.

¹³⁴ Husserl, § 56, 252.

¹³⁵ Heinämaa, “Sex, Gender, and Embodiment”, 232.

¹³⁶ Heinämaa, *Toward a Phenomenology of Sexual Difference*, 34.

¹³⁷ Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy / Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*, §61, 290.

Husserl'in bahsettiği bu toplam tarz Beauvoir'ın *İkinci Cinsiyet*'te dile getirdiği kadının "toplam durumu"nu¹³⁸ dikkate almak bahsiyle benzerlik taşır. İki düşünürdeki toplam tarz vurgusu öznenin varoluşu söz konusu olduğunda onu herhangi bir mevziye indirgmeden anlamaya yönelik bir vurgudur. Ayrıca tarz; farklılığa olan imasıyla tek tipleşmeyen sürekli değişim içinde olan bir özne varsayımını beraberinde getirir.

2.2. Dokunan ve Dokunulan Beden

Alia Al-Saji "Bodies and Sensings: On the Uses of Husserlian Phenomenology for Feminist Theory" adlı makalesinde Husserl'in yaşayan beden kavramsallaştırmasında olan özne-nesne, etkenlik-edilgenlik gibi klasik dikotomileri aşmanın bir imkânını aramaktadır. Husserl'in dokunma fenomenolojisinde solipsist açmazların farkında olarak dokunmayı bu çerçevenin ötesinde taşımaya gayret eden Al-Saji dokunma fenomenolojisinde bir toplumsallık ve öznelerarasılık imkânı görür.¹³⁹ Al-Saji Husserl'in metinlerini metinle birlikte ve metne karşı seçici bir şekilde okuyarak yorumladığını belirtir. Husserl'in bedenlenmeye yönelik özgünlüğünün dokunma fenomenolojisinde açığa çıktığını belirtir. Buna göre Husserl'in bedenlenme fenomenolojisi bedeni akıcı ve dinamik bir unsur olarak görmemize olanak sağlar.¹⁴⁰

Husserl *Ideas II*'de bedenlenme noktasında duyumlar (*Empfindnisse*) adını verdiği bir deneyimden bahsetmektedir. Duyumlar hem yaşayan bedenin dünyaya yönelik yönelimsel deneyimlerinin zeminini hem de bedenin kendisi ile yönelimsel olmayan deneyimlerini ifade eder.¹⁴¹ Beden maddi şeylerle fiziksel ilişkiye girdiğinde sadece fiziksel olayların deneyimine sahip olmaz aynı zamanda duyumlar denilen özel bir bedensel deneyim yaşar. Bir masaya dokunduğumda masanın fiziksel özelliklerini hissederim ama aynı zamanda ona dokunan elimde dokunma duyumları, pürüzsüzlük ve soğukluk duyumları vs. hissederim. Dokunma eyleminde bedenin kendisini ve dünyayı algılama biçimi ve duyumsanan şeyin görünümü arasında motive edici bir ilişki vardır. Örneğin masaya dokunurken elimde bir yara varsa masanın soğuk yüzeyini hissetme

¹³⁸ Beauvoir, *The Second Sex*, 78.

¹³⁹ Al-Saji, "Bodies and Sensings", 13.

¹⁴⁰ Al-Saji, 17.

¹⁴¹ Al-Saji, 18.

deneyimimde değişiklik meydana gelir.¹⁴² Husserl’de hareket ve dokunma nedensellikte değil eğer-o zaman şeklinde ilerleyen fenomenal koşullulukla birbirine bağlanmıştır.¹⁴³

Dokunma yoluyla beden ve dünya zorunlu bir yakınlık ve karşılıklılık içinde verilir. Dokunmanın bu yakınlığı ve tüm bedenin kendisiyle ve çevresiyle sürekli temas halinde olan bir dokunma yüzeyi olması nedeniyle, Husserl için dokunmanın önceliğı vardır.¹⁴⁴ Burada beden dünya ile temas halindedir ve dünyayla ilişkisine göre genişleyen ve daralan bir yüzeydir. Al-Saji bedenın dokunma yoluyla duyumsamasının beden söz konusu olduğunda ortaya çıkan özne-nesne ve etkenlik-edilgenlik ikiliklerinin altını oyabileceğini göstermeye çalışmaktadır. Ona göre duyumsama feminizme yaşayan, dirençli, dinamik ve aynı zamanda nesneleştirilen bir bedenlenmeyi kavramsallaştırma imkânı sunar.¹⁴⁵

Husserl’de iki elin birbirine dokunmasını niteleyen çifte duyum fenomeni duyumların yerelleşmesine ve bedenın yaşayan bir beden haline gelmesini sağlayan bir fenomendir.¹⁴⁶ İki el birbirine dokunduğunda her iki el de dokunma ve dokunulma duyumlarını dönüşümlü olarak belirsiz bir şekilde üstlenir. Çifte duyum dokunan elin bir anda dokunulan el olarak tanımlanabilme imkânını belirtir.¹⁴⁷ Husserl’de bedenın bir kısmı diğere dokunduğunda duyumlar bedende ikiye katlanır. İki el de ister dokunsun ister dokunulsun hissetmeye devam eder.¹⁴⁸ Al-Saji Husserl’in dokunmaya dair çifte duyum teorisinde dokunan elin öznelşerek dokunulan diğere eli nesneleştirmediğini savunur. Al-Saji’nin yorumuna göre Husserl’de dokunulmak bir nesneleştirme süreci olarak bedenın şeyleştirilmesi ve öznelliğinin askıya alınması değıldir. Husserl’de yaşayan beden duyumsayan ve duyumsanan bir konumda olması itibarıyla hem özne hem nesnedir hatta bu ikiliklerin duyum kavramı vasıtasıyla belirsizleştiğı bir alandır.¹⁴⁹

Al-Saji’nin temel iddiası dokunma yoluyla oluşan bedenın bir özne olarak bir nesneye karşıtlık içinde tanımlanamayacağıdır. Dokunmanın kendine özgü yapısı bedeni

¹⁴² Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy / Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*, § 36, 153.

¹⁴³ Husserl, § 18, 62.

¹⁴⁴ Husserl, 148.

¹⁴⁵ Al-Saji, “Bodies and Sensings”, 19.

¹⁴⁶ Al-Saji, “Bodies and Sensings”, 19-20.

¹⁴⁷ Al-Saji, 21.

¹⁴⁸ Al-Saji, 22.

¹⁴⁹ Al-Saji, 23.

etkenliği edilgenliğine bağlı bir özne kılar.¹⁵⁰ Al-Saji Husserl'den yola çıkarak dokunma-dokunulma ilişkisinde bir hiyerarşı değil karşılılık bulur. Dolayısıyla bir el diğerine dokuduğuunda ortaya çıkan asimetrik bir hakimiyet ilişkisi değil simetrik bir karşılılıktır. Bu dokunmada her el ne tam aktif ne de tam pasif olarak kendi tarzınca karşılıklı olarak algılar.¹⁵¹ Al-Saji'ye göre Husserl'deki dokunma fenomenolojisi onu Luce Irigaray'ın dokunma deneyimine yakınlılaştırır. Irigaray'da iki çift dudağın dokunuşunda “etkenliği edilgenlikten, ‘dokunan şeyi dokunulan şeyden’ ayırt etmenin bir yolu yoktur. Dudaklar bir okşamayı, eylemsiz olmaksızın duygusal, mahrem olmaksızın görünmez ve hiyerarşı ya da nesneleştirme olmaksızın çift olan bir dokunuşu bedenlendirir”.¹⁵² Al-Saji'ye göre Husserl'in dokunma fenomenolojisinde dokunulan özne haline gelir. Dokunulma edilgenlik ve duygulanımdan ayrılamaz bir öznellik oluşturur. Dolayısıyla dokunmadaki nesneleştirme dokunulanı özneleştiren bir süreç haline gelir.¹⁵³

Al-Saji Husserl'in dokunma yoluyla yaşayan bedenin oluşmasına dair aıklamasının başlangıçta solipsist bir çerçevede olduğunu (*Ideas II*, 144. kısımda) ancak *Ideas II* dördüncü bölümde Husserl'in kişide beden algısının oluşumunda diğer bedenlerin algısı vasıtasıyla dolayımınmanın etkili olduğuuna değindiğini söyler.¹⁵⁴ Ancak Al-Saji Husserl'in solipsizmini geçici olarak görse de yine de bedenin oluşumunda üç şeyin göz ardı edildiğini savunur. İlk olarak Husserl kişinin çocukluk deneyiminde bakıcısının kişinin bedensel oluşumundaki rolünü yani öteki dokunuşun yapılandırıcı rolünü göz ardı eder. İkincisi Husserl'in dokunma fenomenolojisi bir elin diğer ele dokunmasıyla karakterize olduğuundan buradaki dokunulma duygulanımı bir başka bedenin dokunmasından farklıdır. Başkasıyla yaşanan dokunma deneyiminde asimetrik bir yön vardır. Bedenin kendine dokunmasında öz hareket ve kinestezi tarafından koşullanma vardır ancak başkasıyla dokunma deneyiminde dokunma başkasının hareketine bağlıdır. Al-Saji'ye göre dokunmanın bedenlenmeyi oluşturmasında Husserl bu oluşumdaki merkezsiz ve bedenler arası boyutların kendine dokunmaya indirgenemez taraflarını atlamıştır. Son olarak solipsistik soyutlamanın yaşayan bedenin oluşumundaki

¹⁵⁰ Al-Saji, 24.

¹⁵¹ Al-Saji, 28.

¹⁵² Al-Saji, 29.

¹⁵³ Al-Saji, 29.

¹⁵⁴ Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy / Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*, ř 46, 175.

rolünün ne olduğu belirsizdir. Ancak Al-Saji Husserl'deki dokunma fenomenolojisinin bedenlerarasılığı ve toplumsallığı dahil ederek düşünülmesini ve bu faktörlerin bedeni yapılandırmasındaki oynadığı rolü göstermeyi faydalı bulur. Al-Saji Husserl'in dokunma fenomenolojisini hissedilen beden ile toplumsal-tarihsel bağlam arasındaki ilişki yeniden düşünmek için bir zemin olarak kullanması fikrini önerir.¹⁵⁵

Al-Saji Husserl'in dokunma betimlemesinin ikilikleri aşan özcü olmayan dinamik bir bedenlenmeye imkân tanıdığını savunur. Bedenin nötr bir unsur olarak toplumsal cinsiyet, sınıf, ırk ve cinsel farklılıklar tarafından işaretlendiği düşüncesine karşı Husserl'in duyumsama ve dokunmanın yerelleşmesi betimlemesi bu işaretlenmenin yanı sıra bedenin de kendisini toplumsal, siyasal ve kültürel alanda bedenlerarası bir dolayım ile biçimlendirme imkânı sunar. Bu betimleme bedenin ne dışsal faktörler tarafından damgalandığı ne de biyolojisinin neden olduğu bir temsili yansıttığı anlamına gelir. Bu analiz bedenlerin deneyimde duygusal olarak farklılaşmış ve öznelarası oluşturulmuş olduğu yorumunun yapılmasını sağlamaktadır.¹⁵⁶ Bu yorum aynı zamanda fenomenolojik pozisyon alma bakımından önemlidir. Çünkü fenomenoloji beden noktasında ne biyolojik determinizmi ne de toplumsal determinizmi bir referans merkezi olarak almaz. Bu anlamda fenomenoloji yapısalcılık ve doğalcılık kutuplarına düşmeden bedenin deneyimde farklılaşan oluşumunu betimlemeye çalışır. Bu noktada Heinämaa'nın da savunduğu bu pozisyon Husserlci fenomenolojinin insan bedeni kavrayışından ileri gelir.¹⁵⁷

Bu anlayışla beden dış etkilerin bir epifenomeni veya inşası gibi değil tarihselliğin, maddeselliğin, toplumsallığın iç içe geçtiği bir anlam bağı olarak görülmektedir. Husserlci duygulanım analizi öz ve karşıt duygulanımın bağımlılığını gösterir ve Al-Saji'ye göre dokunmanın toplumsallığını düşünmek için bir kapı aralar.¹⁵⁸ Bedenin alıcılığı, bağlamsal bir karşıtlık barındırır. Al-Saji tarihsellik, toplumsallık ve kültürün bu karşıtlığı iki şekilde etkilediğini belirtir: Birincisi, dünya tortulaşmış bir sosyal alan olarak anlaşılabilir. Bu alan, çoğu kez bedenlerin tekrarlayan hareketleri ve diğer etkileşimleri tarafından şekillendirilirken, temsiller, söylemler ve iktidar yapıları

¹⁵⁵ Al-Saji, "Bodies and Sensings", 31-32.

¹⁵⁶ Al-Saji, 32.

¹⁵⁷ Heinämaa, "Sex, Gender, and Embodiment", 228.

¹⁵⁸ Al-Saji, "Bodies and Sensings", 33.

tarafından da etkilenir. İkincisi, beden kendisini öznel arası ve tarihsel olarak oluşturulmuş bir duygusal rahatlama içinde konumlandırır ve bu dünyaya belirli yollarla yanıt vermesi beklenir. Bedenin sosyal konumu, bedene alışkanlık yoluyla yazılır ve bu alışkanlık bedenin farklı baskı sistemlerindeki konumunu ve duyarlılığını etkiler. Bedenin dokunma biçimi ise, dokunmaya müsait olduğunu hissettiği şeyler ve aldığı dokunuşlara nasıl tepki verdiği şeklinde yapılandırılır. Bu sosyal konumda kadının bedeni erkeğe göre daha dokunulabilir ve eril tutum tarafından kadının bedeni şeyleştirilir ve cinselleştirilir.¹⁵⁹ Belirli bir dokunma biçimi normleştirilmiştir ve dokunmanın normu haline getirilmiştir. Bu dokunma biçimi tek bir öznel ve etkenlik alanı varsayar ve diğer dokunma ve dokunulma tarzlarını yok sayar; dolayısıyla eksik ya da marjinal olarak inşa edilir. Bu norm dokunmayı nesneleştirerek dokunmanın heterojenliğini, belirsizliğini çarpıtır.¹⁶⁰ Al-Saji'ye göre "ister bedenler arası ister beden içi olsun, dokunma ve dokunulma ilişkisi zaten toplumsal olarak kavranmalıdır. O halde dokunma, solipsistik bir 'duyu' değildir. Önce kendinden verili değildir, ancak daha sonra toplumsal ilişkiler tarafından şekillendirilir".¹⁶¹

Bu bölümde Husserl'in bedene yönelik analizleri olumlayıcı karakterde ancak Husserl'e yönelik çekimser ve eleştirel yorumlar da dahil edilerek incelenmeye çalışıldı. Özellikle Sara Heinämaa'nın Husserl yorumunda bedenin ruhla kapsamlı bir birlik içinde deneyimde nedensel ilişkilerle değil motivasyonel ilişkiler çerçevesinde ifade edici bir üslup olarak ele alınması ve Al-Saji'nin yorumu ışığında Husserl'in dokunma fenomenolojisinin özcü olmayan ve ikilikleri aşan bir bedenlenmeye yönelik açtığı imkân çalışmamızın bedenlenmeye dair çıktıkları için önemli felsefi argümanları içerir. Bedenlenmeye yönelik düalist, doğalcı ve özcü yaklaşımların eleştirilmesinde Husserlci beden analizinin bir kaynak olarak faydalanılacak unsurlar barındırdığı aşikardır. Husserl'in bedenlenme fenomenolojisinin olumlu yönde okunması bedene dair kavrayışımızda üretken bir kavramsal malzeme seti sunmakla beraber Husserl'in beden fenomenolojisine dair eleştirilerin de hesaba katılması gereklidir. Bu bağlamda Taylor Carman Husserl'in fenomenolojisinde bedenin algıdaki payının tam olarak takdir edilemediğini ve Husserl'in projesinin esasen kavramsal bir düalizme dayandığını

¹⁵⁹ Al-Saji, 33.

¹⁶⁰ Al-Saji, 34-35.

¹⁶¹ Al-Saji, 35.

düşünür. Bu bakımdan Carman bedenın yönelimsel oluşumu ve deneyimdeki rolüne dair Husserl'in kavrayışı ile onun ardılı olan Merleau-Ponty'nin kavrayışı arasında radikal ve ihtiyatlı bir ayırım olduğunu belirtir.¹⁶² Merleau-Ponty'nin beden fenomenolojisinde Husserl'den etkilendiğı muhakkak olsa da Husserl'den farklılaştığı hususlar feminist literatürün yaşayan bedeni ele alış şekline etki etmiştir. Bir sonraki bölümde beden konusunda Husserl'den Merleau-Ponty'ye geçişte ortaya çıkan farklılaşmayı ele alınacak ve ardından Merleau-Ponty'nin özgün beden yorumuna değinilecektir.

2.3. Husserl'den Merleau-Ponty'ye Geçişte Beden

Bu bölümde Husserl'den Merleau-Ponty'ye geçişte beden konusunda ortaya çıkan farklı ele alışları ortaya koyan Taylor Carman'ın “The Body in Husserl and Merleau-Ponty” adlı makalesi bize yol gösterecektir. Carman, Husserl'de bedenın “gerçek şeyler” ve “ideal özler” arasında kalan bir tür fenomenolojik anomali olduğunu belirtir. Bu şekliyle beden Husserl'in hala daha itibar ettiğı metafizik ve epistemolojik ayrımlar için enteresan sorular gündeme getirir. Bunlardan bir tanesi bedenın ne bilincin içinde ne de onun çevresinde dışarıda olmasıdır.¹⁶³ Husserl bedenın bu farklı konumunu betimlerken onu maddi olan ile öznel alan arasına “yerleştirilmiş” bir şey olarak tanımlar.¹⁶⁴ Ancak Carman Husserl'in bu açıklamasını bedenın merkezi rolünü ıskalaması bakımından eleştirir. Bedenli olmak sadece hakkında soyut düşüncelere sahip olmak ya da Husserl'deki gibi onda lokalize edilebilen somut duyumların hâkimi olmaktan müteşekkil bir şey değildir. Zira beden kişiyi yönlendiren, “özelere düşünce ve duyumların atfedilmesini mümkün kılan”dır. Carman'a göre Husserl'in ölümünden sonra yayımlanan eserlerinde bedenın algıdaki payından söz konusu edilse de zihin-dünya arasındaki yönelimsel boşluğu bedensel yetilerin değil bilişsel yetilerin doldurması gerektiğı kabul edilir. Bu sebeple Husserl bedene dair farkındalığı daha temel bir yönelimsellik biçimi olarak gördüğü dokunma duyusuna dayandırır. Buna göre öznel dokunsal duyumlar bedende yarı-nesnel bir şekilde lokalize olurlar. Carman'a göre ise bedenın yönelimselliğini bu şekilde dokunma duyumuyla ilişkilendirmek bedenın

¹⁶² Carman, “The Body in Husserl and Merleau-Ponty”, 205,208.

¹⁶³ Carman, 206.

¹⁶⁴ Husserl, *Ideas II*, § 42, 168-169.

fenomenolojideki ehemmiyetinin ıskalanmasına ve yanlış değerlendirilmesine neden olur.¹⁶⁵

Carman Husserl'i zihinselci yönelimsellik kuramcısı olarak sayar. Carman; zihinselci yönelimselliğin algısal deneyimin dünyasal yapılarını verili kabul ettiğini ve transandantal refleksiyon ve saf betimleme yapma projesi kapsamında bu deneyimi paranteze aldığını belirtir. Merleau-Ponty'ye geldiğimizde ise düşünür dünyasal deneyimin somut yapıları hususunda selefi Husserl'den farklılaşarak özne-nesne ikiliğinin ötesine gitmeye çalışır. Merleau-Ponty bedenlenme problemini felsefi programının temel sorunsalı haline getirir ve bütün fenomenoloji projesini bedensel yönelimsellik üzerine kurarak yetkin zihin kavrayışına meydan okur. Carman'a göre Merleau-Ponty'nin merkeze aldığı bedenlenme problemi Husserl'deki kavramsal ayrımların köklü bir şekilde yeniden ele alınmasını gerektirir. Örneğin yönelimsellikte rolü olan fenomenal bir bölge olarak zihinsel olanın bedenlenme ile ilişkisi tekrar problematize edilir. Merleau-Ponty için duyum gibi düşünce de bedensel terimlerle anlaşılan algısal etkinliğin arka planında bedensel olanla ilişkili olarak ortaya çıkar.¹⁶⁶ Merleau-Ponty *Signs* adlı kitabında “özne ve nesne arasındaki ayrımın bedende bulanıklaştığını”¹⁶⁷ ifade ederken bilinç ve gerçeklik ikiliğinin altını oyar.

Husserl de Merleau-Ponty de bedenin algılama anında kendini algılama alanından dışladığını öne sürer. Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi* 'nde Husserl'in *Ideas II* 'de bedenin ayrı bir algı nesnesi olarak ortaya çıkmadığı fikrine referans vererek Husserl'i tasdik eder. Husserl bu fikri şu şekilde ifade eder: “Kendimi Bedenimden ya da Bedenimi benden uzaklaştırma olanağına sahip değilim ... Tüm algılarım için bana araç olarak hizmet eden aynı Beden, kendisini algılamamı engeller ve dikkate değer ölçüde kusurlu bir şekilde oluşturulmuş bir şeydir”.¹⁶⁸ Merleau-Ponty ise şöyle der: “Dışarıdaki nesneleri bedenimle gözlemlerim, onları elime alırım, incelerim, etraflarında dönerim; bedenime gelince, onun kendisini gözlemlemem: Bunu yapabilmek için, kendisi gözlemlenebilir olmayacak ikinci bir bedene sahip olmak gerekirdi”.¹⁶⁹ Ardından diğer sayfada bedenin merkezi rolünü de kabul eden şu ifadelere yer verir:

¹⁶⁵ Carman, “The Body in Husserl and Merleau-Ponty”, 206.

¹⁶⁶ Carman, 206.

¹⁶⁷ Maurice Merleau-Ponty, *Signs*, 6. bs (Illinois: Northwestern University Press, 1978), 167.

¹⁶⁸ Husserl, *Ideas II*, § 41, 167.

¹⁶⁹ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 138.

O halde dünyayı gördüğü veya ona dokunduğu haliyle bedenimi görmek veya ona dokunmak mümkün değildir. Onun bir nesne olmasını, “bütünüyle kurulmuş” olmasını kesinlikle engelleyen şey, nesnelerin onun sayesinde var oluyor olmasıdır. Bedenim gören veya dokunan olduğu ölçüde ne görülebilir ne de dokunulabilir.¹⁷⁰

Burada Carman’a göre bahsedilen bedenin kendini algılayamayacağı değil bedenin kendini diğer varolanlar gibi görüp dokunamayacağıdır. Bedenin kendine has algısal ulaşılamazlığı bize algının bedensel yapısına dair ipuçları verir. Carman’a göre Merleau-Ponty Husserl’in aksine algının birleşik karakterine vurgu yapar. Beden Merleau-Ponty için algısal kavrayışın ufuklarını mümkün kılar ve deneyimde kurucu bir rol oynar. Merleau-Ponty şöyle yazar: “Beden, uçsuz bucaksız bir keşfin sınırlarında değildir, keşfedilmeyi reddeder ve kendini bana hep aynı açıdan sunar”. Beden “tüm algılarımın marjında kalır”.¹⁷¹ Beden için “keşfedilmeyi reddeder” diyen Merleau-Ponty bedenin diğer nesneler gibi nesneleştirilemeyen bir şey olduğunu belirtmektedir. Beden ne tam anlamıyla içsel bir özne ne de dışsal bir deneyim nesnesidir. Algısal deneyimde kendimizi bedene sahip olarak değil bizzat bedenler olarak algılarız.¹⁷²

Carman Husserl’in bedenin algıdaki rolünü hakkıyla teslim edememesinin ve bedenin yönelimselliğini yerleştirilmiş dokunsal duyum alanına indirgemesinin sebebinin Husserl’in fenomenolojisinin dayandığı kavramsal düalizm ruhu olduğunu iddia eder. Ancak Carman Husserl’in zihin-beden probleminde özel bir konum almadığından filozofun metafiziksel bir düalist olmadığını altını çizer. Husserl’in amacı açıklayıcı bir teori ortaya koymak değil “şeylerin kendilerini” betimlemektir. Husserl *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy* adlı eserinde psikoloji biliminin Kartezyen düalizmden kaynaklanan bir ruh kavramına sahip olduğunu ancak bu düalizmin “yüzyıllık bir önyargının” sonucunda edinildiğinden ve “saçmalık” olduğundan bahseder.¹⁷³ Husserl Kartezyen düalizmi eleştirirken kendisini fizikalist bir pozisyonda da konumlandırmaz.

¹⁷⁰ Merleau-Ponty, 139.

¹⁷¹ Merleau-Ponty, 137.

¹⁷² Carman, “The Body in Husserl and Merleau-Ponty”, 208.

¹⁷³ Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, çev. David Carr (Evanston: Northwestern University Press, 1970), §60, 212.

Zira yukarıda bahsi geçen eserde paragraf §11’de Hobbes ve Locke’un fizikalist bir natüralizmi savunduklarını ve psişik olanı doğallaştırdıklarını belirtir.¹⁷⁴ Carman’a göre Husserl’in düalist ve monist tandanslı felsefelerde eleştirdiği şey bu düşünce biçimlerinin transandantal düşünce mertebesine ulaşamamaları ve bundan dolayı saf bilinci kendi kendine yeten fenomenlerin otonom bir alanı olarak görmemeleridir.¹⁷⁵

Husserl *Ideas I* paragraf §49’da şöyle yazar: “‘Saflığı’ içinde ele alınan bilinç, kendi kendine yeten bir varlık kompleksi, içine hiçbir şeyin nüfuz edemeyeceği ve hiçbir şeyin dışına çıkamayacağı bir mutlak varlık kompleksi olarak kabul edilmelidir”.¹⁷⁶ Bu ifadeler Husserl’in yaşayan bedenden ziyade saf bilinç alanına öncelik veren bir felsefe yapma eğilimi olduğunu gösterir niteliktedir. Nitekim Carman da bu eğilimi onaylar ve Husserl’in fenomenolojisinde filozofun ontolojik nötrlüğüne rağmen yadsınamaz bir kavramsal düalizm olduğunu iddia eder. Carman’a göre Husserl’in fenomenolojisinde bilinç ile gerçeklik arasında katı bir kategorik ayrım vardır. Fenomenolojik redüksiyon bilince aşkın olan her şeyin parantez içine alınmasını ifade eder böylece bilince içkin özler alanına erişilir.¹⁷⁷

Husserl bilinç ile gerçeklik arasında ortaya koyduğu ayırımdan *Ideas I*’de bahseder. Filozof şöyle yazar: “Tam da varoluş biçimleri arasındaki esasen zorunlu olan farklılık, bunların en temel olanı, bilinç ve gerçeklik arasındaki farklılığı ortaya çıkarır”.¹⁷⁸ Husserl ilerleyen bölümlerde “tüm doğal dünyanın bilinç alanlarından, zihinsel süreçlere ait varlık alanından özsel olarak ayrılabilirliğine ilişkin çıkarımlarda” bulunabileceğimize değinir.¹⁷⁹ Kısacası Husserl *Ideas I* §49’da “kendi duyuları söz konusu olduğunda, bilinç ile gerçeklik arasında gerçek bir uçurum uzanır” diyerek bu ayrımı bir uçurum olarak nitelendirir.¹⁸⁰ Carman bu ifadelere dayanarak Husserl’in betimleyici düzeyde de olsa düalizm ruhuna yakın olduğunu düşünür. Ayrıyeten Husserl’in bilinç ve gerçeklik arasında gördüğü bu anlam “uçurumu” onun bedeni algısal

¹⁷⁴ Husserl, §11, 61.

¹⁷⁵ Carman, “The Body in Husserl and Merleau-Ponty”, 208.

¹⁷⁶ Edmund Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology*, çev. F. Kersten (The Hague: M. Nijhoff Publishers, 1980), §49, 112.

¹⁷⁷ Carman, “The Body in Husserl and Merleau-Ponty”, 208.

¹⁷⁸ Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology*, §42, 90.

¹⁷⁹ Husserl, §46, 104.

¹⁸⁰ Husserl, §49, 111.

deneyimde yönelimsel olguların başlıca referans noktası olarak görmesine de mâni olur. Carman'ın yorumuna göre Husserl kendimizi bedenli olarak fark etmemizi öznel duyumlara sahip transandantal egonun ilkel yönelimselliğine dayandırırken Merleau-Ponty, bedeni zihin-beden düalizminin ötesinde düşünerek, onu bilinç ve gerçekliğin aynı kavramsal alanda yer aldığı bir mekân olarak betimler.¹⁸¹

Husserl'in beden açıklaması yalnızca maddi bedenleri değil yaşanmış ve kişisel bedenleri içerse de ve Husserl *Ideas II*'de “maddi doğanın karşısına ikinci bir gerçeklik türü olarak koymamız gereken şey 'ruh' değil, beden ve ruhun somut birliği, insan (ya da hayvan) öznesidir” dese de Carman'a göre beden ve ruhun somut birliğine müracaat etmek dahi Husserl'de beden ve ruh arasındaki ayırma ortaya çıkan kavramsal düalizmden kaçınmayı engellemez. Husserl ruh ve beden somut birliğinden bahsetse de *Ideas I* §53'te şöyle der: “Bilincin kendisi, bu algısal katılımlarda veya cismani bir şeyle olan bu psikofiziksel ilişkide, kendi özünden hiçbir şey kaybetmez ve özüne yabancı hiçbir şeyi içine alamaz; aslında bu bir mantıksızlık olurdu”.¹⁸² Görünen o ki Husserl hala daha bilinci ve bedeni iki ayrı varlık olarak tanımlamakta ve bilinci bedenle ilişkiye girse bile bedenden etkilenmeyen bir şey olarak nitelendirmektedir. Sonuç olarak Carman'a göre filozof kavramsal düalizmi aşamamaktadır.¹⁸³ Alcoff da Husserl'in “kartezyen epistemolojik temele” oldukça fazla yatırım yaptığına dikkat çeker ardından şöyle der: “Husserl'in epistemolojisi, sanki bir indirgeme yoluyla şüphe götürmez bir hakikat temeli oluşturulabilirmiş gibi, kesinlik tesis etme hedefine fazla bağlı kalır. Ve onun transandantal ego kavramı, dolaysız deneyimin mantıklı bir değerlendirmesine giden yol olarak eleştirel kopuşa verdiği değerle, önemli açılardan bedensiz kalmıştır”.¹⁸⁴ Yazara göre Merleau-Ponty'nin fenomenolojisi Husserlci fenomenolojiyi önemli ölçüde geliştirmiş ve zihin-beden düalizmi aşma noktasında çok daha başarılı olmuştur. Merleau-Ponty'nin fenomenolojisi dünya ile bilinç arasında bulunan öznenin yaşayan bedeninin deneyiminin betimlenmesine yöneliktir. Bu deneyim alanı soyutlanmış aşkın bir perspektiften çok ete kemiğe bürünmüş bedende somutlaşan bir sentezdir.¹⁸⁵

¹⁸¹ Carman, “The Body in Husserl and Merleau-Ponty”, 209.

¹⁸² Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology*, §53, 125.

¹⁸³ Carman, “The Body in Husserl and Merleau-Ponty”, 210.

¹⁸⁴ Alcoff, “Phenomenology, Post-Structuralism, and Feminist Theory on the Concept of Experience”, 48.

¹⁸⁵ Alcoff, 48.

Husserl kişinin kendisini bedenli bir varlık olarak algılamasında dokunma duyularının diğer duyumlara göre ayrıcalıklı olduğunu ifade eder. Örneğin görsel duyular gözde yerelleşemez, “aynı durum işitme için de geçerlidir. Kulak ‘işin içindedir’, ancak algılanan ton kulakta lokalize değildir”.¹⁸⁶ Ancak Husserl’e göre dokunma duyusunda durum farklıdır. El bir şeye dokunduğunda yalnızca dokunduğu nesnenin fiziksel niteliklerini hissetmez ayrıca el kendisinde yerleşen dokunsal hisleri de hisseder. Gözün kendi gördüğü görsel duyular gözde veya kulağın duyduğu işitsel duyular kulakta lokalize olamazken dokunsal duyular beden bir nesneye dokunduğun dokunulan bölgede konumlanır.¹⁸⁷ Dolayısıyla Husserl’e göre bedensel yönelimsellik “dokunma duyularının lokalizasyonunun ayrıcalığı”¹⁸⁸ olarak gördüğü şeye, yani bedensel yönelimselliği temellendirdiğini düşündüğü dokunma duyumunun çifte yönüne dayanır. Carman burada “bedensel yönelimsellik” ifadesini kullanırken kastının kişinin bir nesneyle kendini özdeş kılmasına dayanan reflektif düşünce değil kişinin farkında olduğu “bedensel eylemliliğin dolaysız hissi” olduğunu söyler.¹⁸⁹

Carman’a göre Husserl özgür bedensel hareketin algıdaki kurucu rolünü *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*’de şu sözlerle takdir eder:

Bu doğanın kendine özgü bir şekilde tasarlanmış bedenleri arasında, bedenimi benzersiz bir ayrım içinde, yani salt bir beden (*Körper*) olmayan tek beden olarak, ama tam olarak bir beden (*Leib*) olarak buluyorum... içinde hemen özgürce hareket ettiğim [*schalte und walte*] ve özellikle her bir organını yönettiğim tek beden.¹⁹⁰

Ancak yine de Carman Husserl’de bedensel eylemlerin bedeni asla bedenlenmiş bir özne için bir beden olarak oluşturmadığını iddia eder.¹⁹¹ Zira Husserl metnin devamında “bedenin kendisi ancak organlarından birini bir diğeri aracılığıyla algıladığında kendisiyle kurduğu reflektif ilişkide yönelimsel olarak oluştuğunu” ifade eder. Ayrıca Husserl’e göre bedenin yönelimsel ilişkide refleksiyonu algının her yerde

¹⁸⁶ Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy / Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*, § 37, 156.

¹⁸⁷ Carman, “The Body in Husserl and Merleau-Ponty”, 211.

¹⁸⁸ Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy / Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*, § 37, 158.

¹⁸⁹ Carman, “The Body in Husserl and Merleau-Ponty”, 211.

¹⁹⁰ Husserl, *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, 97.

¹⁹¹ Carman, “The Body in Husserl and Merleau-Ponty”, 211.

bulunan bir özelliğiyle değil ayrıcalıklı olan dokunma duyusuna has çift yönlülükle ilişkili olarak ortaya çıkar.¹⁹² Husserl *Ideas II* paragraf § 37’de dokunma duyumlarının bedeni oluşturmasını şu şekilde açıklar:

Tüm duyumlar ruhuma aittir; her şey maddi şeye uzanır. Elimin bu yüzeyinde dokunma vs. duyumlarını hissediyorum. Ve işte tam da bu nedenle bu yüzey kendisini derhal Bedenim olarak gösterir. Burada şunu da ekleyebiliriz: eğer kendimi algılanan bir şeyin var olmadığına, bir yanılsamaya maruz kaldığıma ikna edersem, o zaman şeyle birlikte onun uzantısında uzanan her şey de ortadan kalkar. Ancak duyumlar yok olmaz... Bu haliyle Beden, köken olarak yalnızca dokunsallıkta ve dokunma duyumlarıyla lokalize olan her şeyde oluşturulabilir: örneğin, sıcaklık, soğukluk, acı, vs.¹⁹³

Kısacası beden Husserl’de “dokunsal duyumların duyum olarak yerelleşmesiyle”¹⁹⁴ meydana gelmektedir. Ancak Carman Husserl’de yönelimsel bedenlenme farkındalığının oluşmasında sadece duyumların bir araya gelmesinin yeterli olmadığı düşüncesindedir. Zira Carman’a göre duyumlar kişinin deneyimde ortaya çıkan öznel ve psikolojik malzemesidir ve duyumlar ideal bir yönelimselliğe sahip değildir. Dolayısıyla kinestetik ve harici duyumlar arasındaki ilişkiler bedene yönelik kişiye ait bir yönelimsellik ortaya koyamaz. Husserl bedenlenme farkındalığının dokunsal duyumun çifte yönü aracılığıyla bazı organların öznel bilincin ayrıcalıklı nesnesi durumuna geldiğinde deneyimde ortaya çıktığını iddia eder. Husserl’de bedenin ortaya çıkışı bedenin kendi kendini duyumsamasının kişi tarafından duyumsanması neticesindedir. Görme duyusunun bedenin farkındalığı noktasında yetersiz kalması görmenin kendi görsel alanına erişememesinden kaynaklanır.¹⁹⁵

Carman’a göre Husserl’de dokunsal duyumun bedenlenme duyusunun oluşumunda önceliği iki bakımdan problemlidir. Öncelikle bedenin eylemdeki karakteristik “saydam rolü”nün dokunsal duyumların taşıyıcısı olarak pasif rolünden neden daha az yönelimsel olduğu Carman için yeterince bariz değildir.¹⁹⁶ Carman bu

¹⁹² Carman, 212.

¹⁹³ Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy / Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*, § 37, 157-158.

¹⁹⁴ Husserl, § 37, 159.

¹⁹⁵ Carman, “The Body in Husserl and Merleau-Ponty”, 213.

¹⁹⁶ Carman, 213.

noktada şöyle bir soru sorar: “Eylemlerimi ve algılarımı bedenlenmiş olarak deneyimleyebilmem için bedenimin bana neden yerleştirilmiş duyumların alanı olarak görünmesi gerekiyor”? Daha sonra bir varsayım çerçevesinde bu problemi düşünmeye çalışır: Varsayalım ki özne bedeninin kendisine ait olduğuna yönelik bir hisse sahip değil. Ancak kişi duyumları bu bedende konumlandırıyor. Carman’a göre duyumların konumlandırıldığı bu beden kime ait olduğu ilkesel bakımdan hala sorulmaya değer kalmaktadır. Zira Carman’ın argümanına göre böyle düşünüldüğünde kişi duyumlarını başka bir bedende, cansız bir nesnede ya da uzayda konumlandırabilme imkânına sahiptir ve bu kavramsal olarak çelişik değildir. Kişi bedensel özdeşleşme hissine sahip değilse duyumları bu bedende konumlandırmasının nasıl bir değişiklik ortaya koyacağı belli değildir. Kişi duyumları kendi bedeninde yerleştirmesi Carman’a göre esasen kişinin bedenini kendine ait olarak fark etmesi anlamına gelir. Bu noktada ise duyumların yerleştirmesinin merkezi rolü sorgulamaya açık hale gelir. Zira kişi zaten duyumlarını yerleştirdiği bedeni kendi bedeni olarak tanıyordu. Bu tanımada yerleştirmenin payının ne olduğu açık değildir.¹⁹⁷

Carman’ın Husserl’in bedenlenme teorisinde gördüğü bir diğer eksiklik ise bedenlenme noktasında benlikte birtakım ön-bilinçlerin olma ihtimalinin Husserl tarafından saptanmamasıdır. Carman şöyle der:

Eğer Husserl’in öne sürdüğü gibi kendimi bir bedene sahip olarak anlamam, özgür bedensel hareketimle birlikte dokunma duyumu sayesinde oluyorsa, bu ancak öznel olarak hissettiğim duyumları yarı-nesnel olarak sergileyen bedenle epistemik ilişkimden ayrı olarak, benliğime dair bazı ön bilinçlere, bazı farklı öz-tanımlama araçlarına sahip olduğum için olabilir.¹⁹⁸

Carman aslında Husserl’in bilincin dışında beden de dahil her şeyden önce gelen bütün yönelimsel faaliyetlerin odağında bulunan transandantal ben algısına kişinin sahip olduğunu savunduğunu¹⁹⁹ ancak aşkın öz-bilincin deneyim için neden gerekli olduğuna ve her yerde bulunduğu yönelik tatmin edici bir açıklamasının olmadığını belirtir.

¹⁹⁷ Carman, 214.

¹⁹⁸ Carman, 214.

¹⁹⁹ Carman’ın verdiği haliyle bkz. *Ideas I*, 86, 109-10, 150, 160-61, 192, 253; *Ideas II*, §22-29; *Cartesian Meditations*, §8, 11, 16

Carman kişinin kendiliğinin farkındalığına sahip olmasında algıdaki dolaysız bedensel yönelimin kurucu bir rol oynadığını Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenolojisi* eserine referansla söyler. Zira “Merleau-Ponty'ye göre beden, yalnızca duyularımın taşıyıcısı olarak tanıyarak kendimi özdeşleştirdiğim bir şey değildir; tüm deneyimimin kalıcı bir ilksel ufkudur”.²⁰⁰ “Beden bir dünyaya sahip olmamızın genel yoludur”.²⁰¹

Carman Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenolojisi* ile beraber Husserlci çizgiden ne kadar farklılaştığını kitaptaki birkaç pasaja yer vererek göstermeye çalışır. Carman örneğin Merleau-Ponty'nin “indirgemenin en belirgin öğretisi, eksiksiz bir indirgemenin imkânsızlığıdır”²⁰² sözünü Husserl'in dile getiremeyeceği bir açıklama olarak görür.²⁰³ Devamında filozof şöyle der:

Özlere başvurma zorunluluğu, felsefenin onları nesne olarak ele alması anlamına gelmez, aksine varoluşumuz, dünyaya atıldığı andaki haliyle kendini bilebilmek için, dünyanın içine fazla sıkı sıkıya hapsolmuştur, kendi olgusallığını kazanmak ve tanımak için ideallik alanına gerek duyar.²⁰⁴

Carman'a göre Merleau-Ponty'nin eidetik indirgemeye referans vererek yaptığı bu açıklama Heideggerci bir eğilime sahiptir.²⁰⁵ Nitekim Merleau-Ponty'nin yine aynı sayfalarda dile getirdiği “fenomenolojik indirgeme sanıldığı gibi idealist bir felsefenin ifadesi olmaktan ziyade, varoluşçu bir felsefenin ifadesidir: Heidegger'in sözünü ettiği ‘*In-der-Welt-Sein*’, ‘dünya-içinde-varlık’ da ancak fenomenolojik indirgeme zemininde belirir”²⁰⁶ sözü Carman'a göre filozofun Husserlci transandantal öznellik anlayışıyla Heideggerci *Dasein* analitiğini uzlaştırma gayretinin açık bir örneğini teşkil eder.²⁰⁷

Carman Merleau-Ponty'nin Husserl'in fenomenolojisine yönelik meydan okumasını sistematik olarak gizlediğini düşünmektedir. Zira Merleau-Ponty Husserl'in *Ideas I*'de hala daha “olgu ve özü karşıt olarak gördüğünü”²⁰⁸ ancak Husserl'in

²⁰⁰ Carman, “The Body in Husserl and Merleau-Ponty”, 214.

²⁰¹ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 211.

²⁰² Merleau-Ponty, 18.

²⁰³ Carman, “The Body in Husserl and Merleau-Ponty”, 214.

²⁰⁴ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 20.

²⁰⁵ Carman, “The Body in Husserl and Merleau-Ponty”, 215.

²⁰⁶ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 19.

²⁰⁷ Carman, “The Body in Husserl and Merleau-Ponty”, 215.

²⁰⁸ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 91 dp.

“fenomenlere geri dönüşün tam anlamını son döneminde anladığını ve üstü kapalı şekilde özler felsefesinden koptuğunu”²⁰⁹ belirtme ihtiyacı duyar. Filozofa göre Husserl “baştaki eidetik yöntem veya mantıkçılıktan son dönemdeki varoluşçuluğa”²¹⁰ geçiş yapmıştır. Carman’a göre ise Merleau-Ponty’nin bu Husserl’in fenomenolojisinin gelişim aşamalarına yönelik bu yorumu ona meydan okumayı örtmesinin yanı sıra aynı zamanda mantıksızdır. Yazara göre Husserl’in varoluşçuluğu tartışmalıdır. Ancak yine de Merleau-Ponty’nin meydan okumasının yeterince açık olduğu pasajlar da mevcuttur. Örneğin Merleau-Ponty Husserl’in ilk döneminde bedenlenmiş bilinç açıklamasının entelektüalist olduğunu düşünür. Merleau-Ponty’ye göre “entelektüalizm bilinci tüm opaklığından temizleyerek saflaştırır, *hyle*’yi hakiki bir şey haline getirir” ve böylece “somut içeriklerin tutup kavranması, bu şey ile zihin arasındaki karşılaşma, düşünülemez hale gelir”.²¹¹ Merleau-Ponty Husserl’in ayrıca “dünyanın deneyimini kurucu bilincin bir saf edimi olarak düşünen klasik kavrayış”²¹² a sahip olmakla suçlar.

Merleau-Ponty Husserl’in transandantal bilincin saflığı ile duyumun opaklığı arasındaki bir ayrım gözettiğini ve bu ayrımın Husserl’in orta dönem eserlerinde ve *Ideas I*’de olduğunu düşünür.²¹³ Bu Carman’a göre Merleau-Ponty’nin *Algının Fenomenolojisi*’nde eleştirdiği rasyonalist ve empirist geleneğin Husserl’deki kalıntılarıdır.²¹⁴ Husserl *Ideas I* §85’te şöyle der: “Duyusal olan, kendi içinde yönelimsellikle ilgili hiçbir şey barındırmaz”.²¹⁵ Bu düşüncesinden dolayı Husserl’de dışsal ve kinestetik duyumlar ideal yönelimsel biçimden soyutlandığından ve deneyimin salt gerçek maddesi olarak tasarladığından kendi başlarına yönelimsel bir bedenlenme duygusu oluşturamaz. Merleau-Ponty duyumun salt öznel maddesinden nesnel farkındalığı inşa etme fikrini reddeder. Ayrıca Carman’a göre Merleau-Ponty’nin bilincin saflığı ve duyumların opaklığına dair eleştirileri aslında Husserl’deki ideal-gerçek ayırımına yöneliktir. Yazara göre Husserl bedensel hareketin algısal deneyimle örtüşmesini sadece duyumların bir araya gelmesiyle bağlantılandırırken fenomenin

²⁰⁹ Merleau-Ponty, 86 dp.

²¹⁰ Merleau-Ponty, 372 dp.

²¹¹ Merleau-Ponty, 328-29.

²¹² Merleau-Ponty, 331.

²¹³ Merleau-Ponty, 331 dp.

²¹⁴ Carman, “The Body in Husserl and Merleau-Ponty”, 216.

²¹⁵ Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology*, §85, 203.

yönelimsel karakterini örten bir ampirizme düşmektedir.²¹⁶ Ancak Merleau-Ponty ideal ve gerçek arasındaki ayrımın altını oyar ve deneyimin kendisinde “ne nesne ne de özne *konmuştur*” der.²¹⁷

Farkındalık aşkın nesnelere karşı içkin bir alanda değildir. Gündelik algısal deneyim transandantal öznel alanında ideal özler ortaya koymaz²¹⁸ bunun yerine: “kişiye has beden algısı ve dış algı bize tez koymayan bir bilinç örneği sunar”. Bu bilinç örneği “kendi kendinin hesabını vermeyen bir yaşanan mantığa ve kendi için açık olmayan, kendisini sadece bazı doğal imlerin deneyimi ile bilen bir içkin imlemeye” sahiptir.²¹⁹ Carman’a göre alıntıda geçen “doğal imler” Husserl’in motivasyon kavramına bir atıf olarak anlaşılmalıdır. Fakat Merleau-Ponty bu kavramı kendi projesi kapsamında dönüştürür ve şöyle der:

Fenomenlere dönmek istiyorsak, fenomenolojik motivasyon mefhumu, oluşturulması gereken en “akıcı” kavramlardan biridir. Bir fenomenin diğer fenomeni tetiklemesi, doğa olaylarını birbirine bağlayan türden bir nesnel etkililiğin sonucu olarak değil, fenomenin sunduğu anlam dolayısıyla olur -fenomenlerin hiçbirinde açıkça ortaya konmadığı halde onların akışını yönlendiren bir varlık sebebi [*raison d'être*], bir tür işleyen akıl [*raison opérante*] vardır.²²⁰

Carman’ın yorumuna göre Merleau-Ponty, motivasyon kavramını Husserl gibi varsayımsal bir çıkarım ya da duyumların ilişkilendirilmesi olarak değil, daha ziyade dünyadaki bedensel yönelimimizde bir denge ya da gestaltın süregelen bilinçdışı korunması olarak kavrar. Çünkü bedenlerimiz, deneyimlerimizi bütünleştirmek ve nesneler üzerindeki etkin kavrayışımızı sürdürmek için kendilerini sürekli olarak zımnen ayarlar:²²¹

Algım bana mümkün olduğunca çeşitli ve açık şekilde eklemlenmiş bir manzara sunduğunda ve motor yönelimlerim kendilerini açarken dünyadan bekledikleri cevapları aldığında, bedenim dünya üzerinde tutunmuş olur. Algıda ve eylemde bu en yüksek derecedeki netlik bir algı

²¹⁶ Carman, “The Body in Husserl and Merleau-Ponty”, 216.

²¹⁷ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 329.

²¹⁸ Carman, “The Body in Husserl and Merleau-Ponty”, 216.

²¹⁹ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 89.

²²⁰ Merleau-Ponty, 89.

²²¹ Carman, “The Body in Husserl and Merleau-Ponty”, 217.

zemini tanımlar, bu benim yaşamımın fonudur, bedenimin ve dünyanın birlikte- varoluşu için genel bir ortamdır.²²²

Merleau-Ponty için bedenin algıdaki konumlanması, temelde bir yargılama, çıkarım ya da hatta bilinçli farkındalık nesnesi değildir. Bunun yerine, yönelimselliğin kendiliğinden, kendi kendini düzelten, ön bilişsel arka planıdır: “Bedenimiz bir 'düşünüyorum'un nesnesi değildir: Kendi dengesini örgütlemeye doğru giden, yaşanmış bir imlemeler bütünüdür”.²²³ O halde, bedenlenmiş algısal deneyimimize aracılık eden “doğal imler” ne bilincin içindeki şeffaf zihinsel içerikler ne de nesnel dışsal olaylardır, bunun yerine dünyayla olan ön bilişsel bedensel ilişkimizde yatar.²²⁴

Bu bölümde Taylor Carman’ın “The Body in Husserl and Merleau-Ponty” makalesi temel alınarak Husserl’den Merleau-Ponty’ye geçişte Merleau-Ponty’nin Husserlci çizgiden ne bakımdan farklılaştığı ve filozofun *Algının Fenomenolojisi* eseriyle birlikte temelde bedenlenme fenomenolojisine yönelik anlayışta ne gibi değişiklikler ve yenilikler meydana getirdiği açıklanmaya çalışıldı. Devam eden bölümde Merleau-Ponty’nin bedene yönelik görüşleri feminist kuram tarafından alımlanması ve tartışılması bağlamında daha detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

2.4. Merleau-Ponty’de Yaşayan Beden

Merleau-Ponty, özellikle beden hakkındaki görüşleri bakımından feminist düşünürlerin etkilendiği ve literatürde sıkça başvurulmuş bir filozoftur. Öyle ki neredeyse feminist fenomenoloji literatüründeki makalelerin hepsinde Merleau-Ponty’ye atıfta bulunulur. İlk 1942’de eser veren filozofun görüşleri hala daha 21.yüzyılda tartışılmaya ve yorumlanmaya devam etmektedir. Bu bölümde Merleau-Ponty’nin beden hakkındaki görüşleri filozofla eleştirel bir ilişkiye giren çağdaş feminist düşünürlerin ve feminist fenomenologların yorumları çerçevesinde ele alınacaktır. Bölümde başlıca faydalanılacak makaleler: Gavin Rae’in, “Merleau-Ponty on the Sexed Body”²²⁵ makalesi, Alia Al-

²²² Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 340.

²²³ Merleau-Ponty, 219-20.

²²⁴ Carman, “The Body in Husserl and Merleau-Ponty”, 218.

²²⁵ Gavin Rae, “Merleau-Ponty on the Sexed Body”, *Journal of Phenomenological Psychology* 51, sy 2 (20 Kasım 2020): 162-83, <https://doi.org/10.1163/15691624-12341376>.

Saji'nin, "Bodies and Sensings: On the Uses of Husserlian Phenomenology for Feminist Theory"²²⁶ makalesi, Silvia Stoller'ın, "Expressivity and Performativity: Merleau-Ponty and Butler"²²⁷ ve "Reflections on Feminist Merleau-Ponty Skepticism"²²⁸ adlı makaleleri, Judith Butler'ın, "Sexual Ideology and Phenomenological Description: A Feminist Critique of Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception"²²⁹ ve "Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory"²³⁰ adlı makaleleri, Anna Petronella Foulter'ın, "Language and the Gendered Body: Butler's Early Reading of Merleau-Ponty"²³¹ makalesi, Sara Heinämaa'nın, "What is a Woman? Butler and Beauvoir on the Foundations of the Sexual Difference",²³² "Sex, Gender and Embodiment"²³³ makalesi, Shannon Sullivan'ın, "Domination and Dialogue in Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception"²³⁴ adlı makalesi ve Taylor Carman'ın, "The Body in Husserl and Merleau-Ponty" makalesidir. Ayrıca Sara Heinämaa'nın, *Toward a Phenomenology of Sexual Difference: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir*²³⁵ adlı eseri de sıkça başvuru kaynağıdır.

Merleau-Ponty'nin fenomenolojisi birçok feminist teorisyenin gözünde geleneksel ikilikleri aşan ve feminist teorisyenin projesiyle uyumlu bir bedenlenme açıklaması sunsa da ve her ne kadar feminist teori için zengin bir kaynak olarak görülse de²³⁶ cinsellik analizinde toplumsal cinsiyet ve cinsiyetin özgüllüklerini keşfetmekte

²²⁶ Al-Saji, "Bodies and Sensings".

²²⁷ Silvia Stoller, "Expressivity and Performativity: Merleau-Ponty and Butler", *Continental Philosophy Review* 43, sy 1 (Nisan 2010): 97-110, <https://doi.org/10.1007/s11007-010-9133-x>.

²²⁸ Silvia Stoller, "Reflections on Feminist Merleau-Ponty Skepticism", *Hypatia* 15, sy 1 (2000): 175-82.

²²⁹ Judith Butler, "Sexual Ideology and Phenomenological Description", *İçinde The Thinking Muse Feminism and Modern French Philosophy*, ed. Jeffner Allen ve Iris Marion Young (Bloomington: Indiana University Press, 1989), 85-100.

²³⁰ Judith Butler, "Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory", *Theatre Journal* 40, sy 4 (Aralık 1988): 519, <https://doi.org/10.2307/3207893>.

²³¹ Anna Petronella Foulter, "Language and the Gendered Body: Butler's Early Reading of Merleau-Ponty", *Hypatia* 28, sy 4 (2013): 767-83, <https://doi.org/10.1111/hypa.12040>.

²³² Heinämaa, "What Is a Woman? Butler and Beauvoir on the Foundations of the Sexual Difference".

²³³ Heinämaa, "Sex, Gender, and Embodiment".

²³⁴ Shannon Sullivan, "Domination and Dialogue in Merleau-Ponty's *Phenomenology of Perception*", *Hypatia* 12, sy 1 (1997): 1-19, <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.1997.tb00168.x>.

²³⁵ Heinämaa, *Toward a Phenomenology of Sexual Difference*.

²³⁶ Heinämaa; Heinämaa, "What Is a Woman? Butler and Beauvoir on the Foundations of the Sexual Difference"; Heinämaa ve Rodemeyer, "Introduction"; Heinämaa, "The Soul-Body Union and Sexual Difference From Descartes to Merleau-Ponty and Beauvoir"; Heinämaa, "Embodiment and Feminist Philosophy"; Heinämaa, "Sex, Gender, and Embodiment"; Elizabeth Grosz, "Merleau-Ponty and Irigaray in the Flesh", *Thesis Eleven* 36, sy 1 (Ağustos 1993): 37-59, <https://doi.org/10.1177/072551369303600103>; Elizabeth Grosz, *Uçucu Bedenler: Bedensel Bir Feminizme Doğru*, çev. Kevser Güler, 1. bs (İstanbul: Notabene, 2020); Stoller, "Expressivity and Performativity"; Alcoff, "Phenomenology, Post-Structuralism,

başarısız olduğu, cinsiyetsizleştirilmiş bir beden düzeyinde kaldığı ve özelleşmiş yaşanmış deneyim analizinde yeterince ileri gitmediği için eleştirilir.²³⁷ Feminist düşünürlerden bazıları Merleau-Ponty'nin beden fenomenolojisini cinsiyet ve ırk farklılıklarını göz ardı ettiği iddiasıyla eleştirirler.²³⁸ Örneğin feminizm ve fenomenoloji ortaklığına sıkça değinen ve iki geleneğin beden anlayışını yakın bulan Sara Heinämaa da *Toward a Phenomenology of Sexual Difference: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir* kitabında Merleau-Ponty'nin çalışmasının “dişil ve eril cinsellikler ya da kadınların ve erkeklerin dünyayı deneyimleme biçimleri arasındaki olası farka ilişkin herhangi bir sorunsallaştırma içermediğini” kabul eder.²³⁹ Fakat Heinämaa, “Sex, Gender, and Embodiment” adlı makalesinde Merleau-Ponty’de cinsel farklılık sorusundan başlamamasının fenomenolojinin bir eksikliği değil metodolojik bir hamlesi olarak okuyacaktır.²⁴⁰

Merleau-Ponty'nin beden analizinin özcü bir arka planı olduğunu düşünen feministler de vardır.²⁴¹ Örneğin Shannon Sullivan Merleau-Ponty'nin anonim beden tanımlamasının farklılıkları görmezden geldiği ve farklılıkların arkasında yatan temel bir çekirdek varsaydığı iddiasında bulunur.²⁴² Zeynep Direk ise *Cinsel Farkın İnşası* kitabında Merleau-Ponty'nin doğa kavramını bir şeyler toplamı olarak değil de hareket eden, yaşayan, salınan bir yapı olarak gördüğünü ifade eder. Dolayısıyla Direk’e göre Merleau-Ponty’den mülhem bir cinsiyet farklılığı görüşü belirlenimci, özcü ve erekselci olmayan bir yapıdadır ve heteronormatifliği aşma potansiyeline sahiptir. Ancak Direk düşünürde tahakküm çözümlemesi adına adeta bir şey olmamasını da bir eksiklik olarak

and Feminist Theory on the Concept of Experience”; Linda Fisher ve Lester Embree, ed., *Feminist Phenomenology*, c. 40, Contributions to Phenomenology (Dordrecht: Springer Netherlands, 2000), <https://doi.org/10.1007/978-94-015-9488-2>.

²³⁷ Linda Fisher, “Phenomenology and Feminism”, İçinde *Feminist Phenomenology*, ed. Linda Fisher ve Lester Embree, c. 40, Contributions to Phenomenology (Dordrecht: Springer Netherlands, 2000), 22, <https://doi.org/10.1007/978-94-015-9488-2>.

²³⁸ Gail Weiss, *Body Images Embodiment as Intercorporeality* (Londra: Routledge, 1999); Foultier, “Language and the Gendered Body”, 779; Iris Marion Young, *On Female Body Experience: “Throwing Like a Girl” and Other Essays*, 1. bs (New York: Oxford University Press, 2005), <https://doi.org/10.1093/0195161920.001.0001>.

²³⁹ Heinämaa, *Toward a Phenomenology of Sexual Difference*, 22.

²⁴⁰ Heinämaa, “Sex, Gender, and Embodiment”, 216.

²⁴¹ Butler, “Sexual Ideology and Phenomenological Description”, 98; Sullivan, “Domination and Dialogue in Merleau-Ponty’s *Phenomenology of Perception*”, 8.

²⁴² Sullivan, “Domination and Dialogue in Merleau-Ponty’s *Phenomenology of Perception*”, 7.

kaydeder.²⁴³ Yine bazı feministler Merleau-Ponty'nin erkeklerin deneyimlerini insan deneyimleri yerine koyma eğiliminde olduğunu düşünürler.²⁴⁴ Örneğin Butler Merleau-Ponty'nin cinsel tarafsızlığı olumlamasının maskülen ve normatif bakış açısını gizlediğini iddia eder.²⁴⁵ Linda Martín Alcoff da Iris Marion Young, Judith Butler ve Elizabeth Grosz'un "Merleau-Ponty'nin varoluşsal öznesinin eril olduğu, cinselliğe ilişkin açıklamasının ataerkil heteroseksüelliği baz aldığı ve mevcut toplumsal cinsiyet ilişkilerini doğallaştırdığı yönündeki yorumlarına katılır".²⁴⁶ Beata Stawarska ise Merleau-Ponty'nin felsefesinde bedenin öznelarası deneyiminin silindiğini iddia eder.²⁴⁷ Özellikle Butler'ın eleştirilerinin literatürdeki tartışmaların fitilini ateşlediği bu iddialar ilerleyen bölümlerde etraflıca tartışılacaktır.

Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenolojisi*'ni yazma motivasyonunun öncelikle Husserl'in ruh-beden ayrımında ortaya çıkan kavramsal düalizme bir hamle olarak bedenin algısal deneyimdeki merkezi rolüne yönelik olduğunu Carman'ın makalesi bize söylemişti. Şimdi Gavin Rae bu eserin ayrıca Husserl'den de önce Batı düşüncesini etkileyen Descartes'ın II. Meditasyon'daki *cogito* argümanının ayrıcalıklı hale gelmesinden ortaya çıkan idealizmine karşı bir hamle olduğunu iddia etmektedir. Rae'ın "Merleau-Ponty on the Sexed Body" makalesinde verdiği bilgilere göre Descartes I. Meditasyon'da duyulardan elde edilen bilginin aldatıcı olduğunu bu sebeple epistemik kesinliği tesis edemeyeceğini düşünür. Ardından II. Meditasyon'da kesin olarak bilinebilecek bir şey olup olmadığını sorgulamaya devam eder. Şüphe etmeye devam ederken şüphe eden sorgulayıcının kendisinin var olduğunun kesin olduğunu sonucuna varır. Rae'ın yorumuna göre II. Meditasyon'un çıktısı "ayrıcalıklı bir zihin ile aşağılanmış bir beden arasında, sonraki felsefenin çoğunu koşullandıracak ikili bir karşıtlık" kurmasıdır.²⁴⁸ Yazara göre Merleau-Ponty ise *Algının Fenomenolojisi* ile birlikte

²⁴³ Zeynep Direk, *Cinsel Farkın İnşası: Felsefi Bir Problem Olarak Cinsiyet*, 3. (İstanbul: Metis Yayınları, 2021), 230-31.

²⁴⁴ Jeffner Allen, "Through the Wild Region: An Essay in Phenomenological Feminism", *Review of Existential Psychology & Psychiatry* 18, sy 1-3 (1983 1982): 241; Butler, "Sexual Ideology and Phenomenological Description", 86; Grosz, *Uçucu Bedenler: Bedensel Bir Feminizme Doğru*, 167-68.

²⁴⁵ Butler, "Sexual Ideology and Phenomenological Description", 86.

²⁴⁶ Alcoff, "Phenomenology, Post-Structuralism, and Feminist Theory on the Concept of Experience", 50.

²⁴⁷ Beata Stawarska, "From the Body Proper to Flesh: Merleau-Ponty on Intersubjectivity", *İçinde Feminist Interpretations of Maurice Merleau-Ponty*, ed. Dorothea Olkowski ve Gail Weiss, Re-Reading the Canon (University Park, Pa: Pennsylvania State University Press, 2006), 92.

²⁴⁸ Rae, "Merleau-Ponty on the Sexed Body", 165.

Descartes'daki zihnin beden üzerinde imtiyazlı statüsüne ve Descartes'ın felsefesine içkin düalizm mantığına meydan okumaktadır. Rae Merleau-Ponty'nin *Signs* eserinden bir alıntı yaparak bu meydan okumanın nasıl çağdaş felsefenin genel eğilimi olduğunu filozof tarafından ilan edildiğini gösterir:²⁴⁹

Yüzyılımız “beden” ve “zihin” arasındaki ayrım çizgisini ortadan kaldırmış ve insan hayatını baştan sona zihinsel ve bedensel olarak, her zaman bedene dayalı ve her zaman (en bedensel hallerinde bile) kişiler arasındaki ilişkilerle ilgili olarak görmektedir. On dokuzuncu yüzyılın sonlarında pek çok düşünür için beden bir parça madde, bir mekanizmalar ağıydı. Yirminci yüzyıl ten kavramını, yani canlı beden kavramını yeniden canlandırmış ve derinleştirmiştir.²⁵⁰

Rae bu alıntı üzerine Merleau-Ponty'nin bu eğilime en önemli katkısının bilgiyi bedensiz bir zihnin ürünü kabul etmekten ziyade bilginin sosyal olana gömülü yaşayan bedeninin bir çıktısı olarak görmek olduğunu altını çizer.²⁵¹ Fenomenolog, yaşayan bedeni deneyimden itibaren anlamaya çalışır. Bu deneyim alanında fenomenolog, varsayımları paranteze alarak dünyayı özneye tezahür ettiği şekliyle betimler, o “anlamaların deneyimde nasıl oluştuğunu anlamayı amaçlar, bu nedenle çalışmalarını deneyimin arkasında olduğu iddia edilen, varsayılan veya bilinen gerçekliklere dayandıramaz”.²⁵² Heinämaa'ya göre Husserl fenomenolojik paranteze almayı bilincin temel yapılarına ulaşmak için bir yol olarak görürken Merleau-Ponty özlerin fenomenolojik araştırmanın nihai noktası olamayacağını iddia etmiştir. Zira fenomenolog özlerin de kökenini ortaya çıkarmak adına özgül ve tikel deneyime dönmelidir. Bu sebeple Merleau-Ponty'de “deneyimin öznesi dünyadan kopuk bir bilinç değil, dünyada diğer bedenlerle birlikte yaşayan canlı bir bedendir”.²⁵³

Merleau-Ponty için deneyimde yaşayan beden bir ifade olarak ortaya çıkar. Ancak bu, “bedenin ruh ya da bilinç gibi ayrı bir varlığın durumlarını ifade ettiği” anlamına gelmez.²⁵⁴ Merleau-Ponty bu fikri şu sözlerle ifade eder:

²⁴⁹ Rae, 166.

²⁵⁰ Merleau-Ponty, *Signs*, 226-27.

²⁵¹ Rae, “Merleau-Ponty on the Sexed Body”, 166.

²⁵² Heinämaa, “What Is a Woman? Butler and Beauvoir on the Foundations of the Sexual Difference”, 25.

²⁵³ Heinämaa, 25.

²⁵⁴ Heinämaa, *Toward a Phenomenology of Sexual Difference*, 37-38.

Bedensel veya tensel yaşam ile psişizmin karşılıklı bir ifade ilişkisi içinde olduğunu veya bedensel olayın daima psişik bir imlemesi olduğunu söyledığımızda, bu formüllerin açıklanması gerekir. Nedensel düşünceyi dışarıda bırakmak için geçerli olsalar da beden, Zihnin [*Esprit*] saydam örtüsü olduğunu kastetmezler. Beden ile zihin arasındaki ilişkinin anlaşıldığı ortam olarak varoluşa geri dönmek, Bilince veya Zihne geri dönmek değildir.²⁵⁵

Merleau-Ponty'de yaşayan beden, dünyayla ilişki kurmanın bir “tarzını”²⁵⁶ ya da dünyaya yönelik bir “duruşu”²⁵⁷ ifade eder. “Bedenin anlamı, görünür, işitilebilir veya dokunulabilir unsurlarının arkasında veya üstünde yer almaz; bunlar arasındaki ilişkilerde ortaya çıkar”.²⁵⁸ Beden biyolojik bilimlerde ele alındığı şekliyle bir organizma olarak düşünülmemelidir. Anatomi ve fizyolojinin varsayımları, beşerî bilim ve sosyal bilimlerle beraber paranteze alınmalıdır. Beden bireye kendini ilk olarak bir çalışma nesnesi olarak değil bir başlangıç noktası olarak sunar. Merleau-Ponty, Husserl tarafından kullanılan yaşayan beden (*Leib*) kavramını temel alarak, yaşayan beden deneyim yelpazesini betimlemek için neden, sonuç, işlev gibi kavramların yetersiz olduğunu düşünür. “Beden ve çevresi arasındaki ilişkiler dışsal, nedensel değil, içsel ifade ilişkileridir”.²⁵⁹ Merleau-Ponty’nin *Algının Fenomenolojisi* eseriyle beraber tasarladığı projenin temel kaygısını aktardıktan sonra kitabın feminist ilgilerin de odağında olan beden özneleşme sürecindeki rolü, dokunma fenomenolojisi, bedenlenme, cinsiyet ve cinsellik ilişkisi gibi konuları gündemine aldığı “Beden” başlıklı ikinci bölüme daha yakından bakılması gerekmektedir.

2.4.1. Beden Şeması

Merleau-Ponty 1945’te kaleme aldığı *Algının Fenomenolojisi* adlı eserinin birinci bölümünde yer alan “Cinsel Varlık Olarak Beden” ve “İfade Olarak Beden ve Söz” başlıklı alt bölümleri feminist literatürde sıkça alıntılanmış ve yorumlanmıştır. Düşününürün bedene dair görüşleri çağdaşı olan Simone de Beauvoir’ı etkilemiş ve böylece

²⁵⁵ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 228.

²⁵⁶ Merleau-Ponty, 95.

²⁵⁷ Merleau-Ponty, 149.

²⁵⁸ Heinämaa, *Toward a Phenomenology of Sexual Difference*, 38.

²⁵⁹ Heinämaa, “What Is a Woman? Butler and Beauvoir on the Foundations of the Sexual Difference”, 26.

Merleau-Ponty'nin düşünceleri feminist literatürdeki beden ve cinsellik tartışmalarına dahil edilmiştir. Merleau-Ponty'nin literatüre etkisi yadsınamaz olsa da görüşleri feminist düşünürler tarafından tartışılmış ve eleştirilmiştir.²⁶⁰ Elizabeth Grosz, Merleau-Ponty'nin fenomenolojisine yönelik “nötralizasyon yoluyla kadın düşmanı olarak görmek ... ya da feminist amaçlar için son derece ve alışılmadık derecede yararlı olarak görmek” gibi iki zıt görüşün oluşması için “bakış açısında ufak bir kayma”nın yeterli olduğunu belirterek filozofu değerlendirirkenki hassas teraziye dikkat çekmiştir.²⁶¹ Bu bölümde Merleau-Ponty'nin bedenlenme fenomenolojisinin genel hatları özellikle yukarıda bahsedilen “Cinsel Varlık Olarak Beden” ve “İfade Olarak Beden ve Söz” başlıklı alt bölümler dikkate alınarak literatürdeki çağdaş yorumlar ve eleştirilerle beraber incelenecektir.

Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi*'nin ilk bölümünü “Beden” olarak başlıklandırmıştır. Merleau-Ponty bu bölümün üçüncü alt başlığı olan “Kişinin Kendi Bedeninin Mekansallığı ve Motor Beceri” adlı bölümde ilk defa “beden şeması”, “*schéma corporel*” kavramından bahsetmektedir. Merleau-Ponty “beden şeması” kavramını Paul Schilder ve Henry Head'in çalışmalarına referans vererek kullanmaktadır.²⁶² Beden şeması her zaman algıyı bilgilendiren ne salt zihinsel tutuma ne de salt fizyolojik duruma indirgenebilen bir şemayı ifade eder.²⁶³ Şema kavramı bütün temsillerin arkasındaki a priori koşulu, kişinin nesnelere yönelik farkındalığını önceden yapılandıran bir eğilimi ya da kapasiteyi ifade eder. Carman'a göre Merleau-Ponty'nin şema kavramını anlamak Kantçı şematizm anlayışını da kavramayı gerektirir. Zira Kantçı şematizm; kavramların uygulanmasını eyleme ve zaman içinde meydana gelen bir prosedüre dayandırır. Pek tabii Merleau-Ponty Kantçı entelektüalist şemayı biçimsel kurallar olarak gördüğü için reddedecektir, çünkü Merleau-Ponty'ye göre bu kuralların anlaşılabilirliği somutlaşmış algısal deneyim türüne bağlıdır.²⁶⁴

Carman'ın belirttiği üzere filozofun beden şeması kavramında Kant ile ortak olduğu yegâne nokta ise bedensel şema kavramının yargı ve düşüncelerin ortaya konmasından önce bir dünyayı öngörmeye hazır olan “motor beceri”²⁶⁵ kavramına atıfta

²⁶⁰ Rae, “Merleau-Ponty on the Sexed Body”, 163.

²⁶¹ Grosz, “Merleau-Ponty and Irigaray in the Flesh”, 37.

²⁶² Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 147.

²⁶³ Carman, “The Body in Husserl and Merleau-Ponty”, 218.

²⁶⁴ Carman, 219.

²⁶⁵ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 208.

bulunuyor olmasıdır.²⁶⁶ Merleau-Ponty bu beceriyi “alışkanlık” olarak nitelendirir.²⁶⁷ Alışkanlık bedenlenmiş bir duruştur ve bilişsel olmayan, ön düşünümsel bir “motor yönelimsellik”ten²⁶⁸ meydana gelir.²⁶⁹ Alışkanlık Merleau-Ponty’nin betimlediği üzere “ne bilgi ne de otomatizmdir... bedensel gayretle kendini ele verir ve nesnel bir adlandırmayla tercüme edilemez”.²⁷⁰ Alışkanlık algısal bedende ortaya çıkar. Merleau-Ponty “alışkanlığın edinilmesinde ‘anlayan’ beden”dir der. Devamında buradaki anlamının “duyulur bir veriyi bir idenin altına koymak ve bedenin bir nesne” olması olmadığını, anlamının “hedeflediğimiz şey ile verili olan şey arasındaki, yönelim ile gerçekleştirme arasındaki uyumu hissetmek” olduğunu belirtir.²⁷¹

Merleau-Ponty’de bedene yönelik ilkel anlayış, kişinin kendine yönelik bedensel anlayışı tarafından yapılandırılır.²⁷² Düşünür şöyle der: “Yaşayan bedenin işlevini ancak bu işlevi kendim yerine getirerek (canlandırarak) ... anlayabilirim.”²⁷³ Diğer kişilerin bedenleri de düşüncede kurulan bir analogi yoluyla değil kendiliğinden oluşan bedensel beceriler yoluyla anlaşılabilir hale gelir. Kişi uzamdaki konumunu düşünmeksizin başkasının jestlerini taklit edebilir. Bu kişinin kendi hareketlerini diğeriyle eşdeğer olarak algılamasıyla mümkün olur. Özne bedenine “başka yönlerdeki sonsuz eşdeğer konumların açık sistemi olarak da sahiptir. Bedensel şema adını verdiğimiz şey, bu eşdeğerlikler sistemidir tam da farklı motor görevlerin anında aktarılabilir olmasını sağlayan şey, dolaysızca verili olan bu değişmezdir”.²⁷⁴ Kişi bir başkasının jestlerini taklit ederken bedenini diğeri ve duruma göre ayarlar, bu çevredeki hareketlere yanıt veren, istikrarlı bir algısal arka plan oluşturan ve bireyi başkasının dünyasına açan beden şemasının bir özelliğidir.²⁷⁵

Merleau-Ponty’nin bedensel şema kavramsallaştırması hayalet organ fenomeninin anlaşılmasına da öncülük eder.²⁷⁶ Hayalet uzuv gibi patolojiler yanlış

²⁶⁶ Carman, “The Body in Husserl and Merleau-Ponty”, 219.

²⁶⁷ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 207.

²⁶⁸ Merleau-Ponty, 163.

²⁶⁹ Carman, “The Body in Husserl and Merleau-Ponty”, 219.

²⁷⁰ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 207.

²⁷¹ Merleau-Ponty, 208-9.

²⁷² Carman, “The Body in Husserl and Merleau-Ponty”, 220.

²⁷³ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 119.

²⁷⁴ Merleau-Ponty, 204.

²⁷⁵ Carman, “The Body in Husserl and Merleau-Ponty”, 220.

²⁷⁶ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 148.

inançlar veya anlamsız duyumlardan ziyade kişinin yönelim ve bedensel olasılık duygusundaki çarpıtmalara dayanmaktadır.²⁷⁷ Merleau-Ponty bu durumu şöyle açıklar:

Kesilmiş kolun mevcut olarak deneyimlenmesi veya hasta kolun mevcut olmaması, “düşünüyorum ki...” türünden bir şey değildir. Fizyolojik açıklamanın ve psikolojik açıklamanın eşit derecede çarpıttığı bu fenomen tersine, dünyada-var-olmanın perspektifinden anlaşılır. Eksikliğin reddi sadece bir dünyayla iç içe oluşumuzun diğer yüzüdür, bizi işlerimize, kaygılarımıza, durumumuza, tanıdık ufuklarımıza doğru fırlatan doğal hareketle çelişen şeyin üstü kapalı biçimde yadsınmasıdır. Hayalet bir kola sahip olmak, sadece kolun becerebileceği tüm eylemlere açık kalmak demektir, sakatlanmadan önce sahip olduğumuz pratik alanı korumak demektir.²⁷⁸

Merleau-Ponty’ye göre hayalet organ fenomenindeki muğlaklık bedeninin iki katmanı olan alışılmış beden ile aktüel beden katmanı arasındaki ilişkinin anlaşılmasıyla çözülebilir.²⁷⁹ Bu tür patolojilerin düzelmesi uzun vadeli bedensel algı ile kısa vadeli bedensel algının tekrar ayarlanması yoluyla gerçekleşebilir.²⁸⁰ Merleau-Ponty için beden şeması ön bilişsel bir kapasitedir. Dünyada özne olmanın koşulu ise ancak bedenlenerek mümkün olur. Merleau-Ponty’de “bedenimin bilincine dünyadan geçerek” varırım, tıpkı “dünyanın bilincine bedenim sayesinde vardığım” gibi.²⁸¹ Beden Merleau-Ponty’de yalnızca özneliliğin bir aracı değildir, aynı zamanda bilişsel olmayan, kendi mantığına göre işleyen bir şeydir.²⁸² Merleau-Ponty “bedensel şema, deneyimimiz sırasında gerçekleşen çağrışımların basit sonucu değil, duyulararası dünyadaki duruşuma dair toptan bir bilinçlenme, Gestalt psikolojisi anlamında bir ‘biçim’dir” der ve devamında bedensel şemanın “bedenimin bana, aktüel veya mümkün bir göreve yönelik duruş olarak belirmesi” bakımından “dinamik” olduğunu belirtir.²⁸³

Bedensel şema kişinin bedeniyle olan yönelimsel tanışıklığını bilgilendiren dünyaya yönelik arka plan tanışıklığıdır.²⁸⁴ Merleau-Ponty için beden, içsel bir imgesine

²⁷⁷ Carman, “The Body in Husserl and Merleau-Ponty”, 220.

²⁷⁸ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 126-27.

²⁷⁹ Merleau-Ponty, 128.

²⁸⁰ Carman, “The Body in Husserl and Merleau-Ponty”, 220.

²⁸¹ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 127.

²⁸² Carman, “The Body in Husserl and Merleau-Ponty”, 221.

²⁸³ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 148-49.

²⁸⁴ Carman, “The Body in Husserl and Merleau-Ponty”, 221.

veya temsiline sahip olunan bir nesne olmaktan ziyade “dünyaya bakış açımdır”.²⁸⁵ Beden beş duyunun bir toplamı ya da yerelleşme alanı değil “kalıcı bir algı yapısıdır”.²⁸⁶ Merleau-Ponty’de “dış algı ve kişiye has beden algısı...bir eylemin iki yüzü” gibi bir ve ayrılmazdır. Husserl’deki saf aşkın bilincin aksine²⁸⁷ beden “saydam bir nesne” değildir, “ancak üstlenerek tanımayı öğrenebildiğimiz bir ifade birimi”dir. “Bedensel şema teorisi örtük olarak bir algı teorisidir”.²⁸⁸ Carman, Merleau-Ponty’nin “çifte duyum” betimlemesinin görünüşte Husserl’in betimlemesine yakın gözüktüğünü ancak dikkatle incelendiğinde Merleau-Ponty’nin bu anlatı üzerinden deneyime yönelik tanımlaması ve çıkardığı sonucun dikkate değer biçimde farklı olduğunun altını çizer. Merleau-Ponty şöyle yazar:

İki el asla aynı anda birbirleri için dokunan ve dokunulan olamazlar. İki elimi birbirine bastırduğimde, söz konusu olan şey, yan yana konmuş iki nesneyi algılar gibi birlikte hissedeceğim iki duyum değil, iki elin sırayla “dokunan” ve “dokunulan” işlevlerini yerine getirdiği muğlak bir düzendir. “İkili duyumlar”dan bahsederken kastedilmiş olan şey, bir işlevden diğerine geçerken, dokunulan elin birazdan dokunacak olan aynı el olduğunu tespit edebilmemdir.²⁸⁹

Bu alıntı üzerine Carman burada aktif ve pasif rollere bürünen ellerin anlatımının “Husserl’de pasif duyumun lokalizasyonunun kinestetik bir iradi hareket duygusuyla birlikte bedenimi kendime ait kılan şey olduğu argümanının bir tekrarı değil midir? Bedenin yönelimsel oluşumunun gerçekleştiği yer burası değil midir?” gibi itirazların gelebileceğini söyler. Ancak Carman bu argümana Merleau-Ponty’de böyle bir deneyimin Husserl’deki kadar kurucu bir değeri olmadığını söyleyerek karşı çıkar.²⁹⁰ Zira Carman’ın yorumuna göre Merleau-Ponty’de bedenın öz algısı bedenın bir duyum taşıyıcısı olmasından önce gelmektedir. Bedenin duyumların merkezi olması onun bedensel yönelimsellikte bir temel haline getiremez. Zira el, pasif halde iken bireyin onu kendine ait kılması ilk önce bireyin onunla önceden özdeşleşmesini gerektirir. Böylece

²⁸⁵ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 113.

²⁸⁶ Carman, “The Body in Husserl and Merleau-Ponty”, 221.

²⁸⁷ Carman, 222.

²⁸⁸ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 283.

²⁸⁹ Merleau-Ponty, 140-41.

²⁹⁰ Carman, “The Body in Husserl and Merleau-Ponty”, 222.

duyumların Merleau-Ponty’de özneye ait kılınması öncelikle öznenin bedeniyle özdeşleşmesiyle mümkün olur.²⁹¹

Bu noktada Alia Al-Saji “Bodies and Sensings: On the Uses of Husserlian Phenomenology for Feminist Theory” adlı makalesinde Merleau-Ponty’nin “çifte duyum” olgusunu Husserl’in yorumuyla kıyaslar. Daha önce Al-Saji’nin “Dokunan ve Dokunulan Beden” bölümünde Husserl’in dokunma fenomenolojisine yönelik yorumlarına değinilmişti. Bu kısımda ise yazarın Merleau-Ponty’nin “çifte duyum” fenomenini Husserl ile kıyaslayarak yorumlaması ele alınacaktır. Al-Saji eleştirmenlerin iki filozofun çifte duyuma dair açıklamalarını benzer bulmaları ve Merleau-Ponty’nin anlatımını bedene verdiği merkezi rol ve dokunma üzerine çalışmalarının çokluğu bakımından daha üstün addetmeleri fikrine katılmaz. Hatta yazar, Merleau-Ponty’nin Husserl’in açıklamasını alımlayarak betimlediği çifte duyum fenomeninin bazı ikilikleri beslediğini belirtir.²⁹² Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi*’nde şöyle der:

Sağ elim bir nesneye dokunurken sol elimle sağ elimi tutabilsem de nesne olan sağ el dokunan sağ el değildir: Birincisi, mekânın bir noktasında ezilip büzülmüş bir kemik, kas ve et yığınıdır, ikincisi ise dışarıdaki nesneyi gidip kendi yerinde açığa çıkarmak için bir füze gibi mekânı kateder. O halde dünyayı gördüğü veya ona dokunduğu haliyle bedenimi görmek veya ona dokunmak mümkün değildir.²⁹³

Bu açıklamada iki el aynı anda birbirine dokunma deneyimine sahip olamamaktadır. İki el birbirine dokunduğunda iki duyum beraber hissedilmez, burada iki elin dokunma ve dokunulma rollerini dönüşümlü olarak yüklendiği belirsiz bir durum yaşanmaktadır. Al-Saji’ye göre Merleau-Ponty’deki dokunma-dokunulma fenomeni karşılıklı olarak birbirini dışlayan özne-nesne ilişkisine dayanır. Dokunan el keşfedici bir etkinliği üstlenirken dokunulan el bir edilgenliğe mahkumdur. Dokunulan el bir duygulanıma sahip değildir, o “kemik, kas ve et yığınıdır”.²⁹⁴ Dokunulan el, dokunma gücünü sadece hafızasında tutar ve diğer ele dokunarak onu nesneleştireceği zamanı bekler.²⁹⁵ Al-Saji Husserl’de dokunma-dokunulma ilişkisinin farklı olduğunu, iki el

²⁹¹ Carman, 223.

²⁹² Al-Saji, “Bodies and Sensings”, 20.

²⁹³ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 139.

²⁹⁴ Merleau-Ponty, 139.

²⁹⁵ Al-Saji, “Bodies and Sensings”, 21.

birbirine dokunduğunda duyumların bedende ikiye katlandığını²⁹⁶ ve iki elin de hissetmeye devam ettiğini ancak Merleau-Ponty’de dokunma ve dokunulma duyumlarının çakışmadığını söyleyerek iki filozoftaki farklılığa dikkat çeker. Yazarın yorumuna göre Merleau-Ponty’nin bu çakışmama sonucunda ödediği bedel duyumların ikiye katlanması olarak deneyimin ortadan kalkması ve bunun sonucunda elde kalanın belirsizce özne-nesne ve etkenlik-edilgenlik rollerini dönüşümlü bir şekilde üstlenen “iki elin arasında gidip gelen tek bir duyum” olmasıdır. Merleau-Ponty’nin çifte duyum açıklamasındaki bu çakışmama Al-Saji’ye göre “dokunma ve dokunulmanın tek bir duyuma çökmeden bir arada var olmasını sağlayacak heterojen ve karşıt olmayan farklılığın ortadan kaldırılmasıyla sonuçlanır”.²⁹⁷

Al-Saji’nin belirttiği üzere Merleau-Ponty’de dokunma aktif ve muktedir bir pozisyona gönderir. Dokunan el şeyleri ve nesneleri şeyleştirirken bu elin kendisine dokunulmadığı görülür; nitekim Merleau-Ponty “bedenim gören veya dokunan olduğu ölçüde ne görülebilir ne de dokunulabilir”dir²⁹⁸ diyerek Al-Saji’ye göre bu durumu doğrular. Dokunmada bir karşılıklıktan ziyade dokunulmanın edilgenliğine indirgendiği bir hiyerarşi vardır.²⁹⁹ Husserl’de ise dokunma-dokunulma deneyimi dokunulduğu zaman özneleşen dokunulan elin perspektifinden ele alınır.³⁰⁰ Merleau-Ponty’de dokunulma, elin öznelliğini akamete uğratarken, Husserl’de dokunulma “nesneleştirir” ama aynı zamanda da “özneleştirir”. Yazara göre Husserl’deki dokunma teorisi “keşfedici olmaktan çok alıcı bir dokunuşa ve karşılıklı olarak, salt bir nesne haline getirilmeden dokunulma olasılığına” işaret eder.³⁰¹

Al-Saji Merleau-Ponty’nin *Algının Fenomenolojisi*’ndeki çifte duyum örneğindeki çakışmama durumunu bu fenomenin arkasındaki bilinç modelinin nesneleştirici yönelimsellik olarak anlaşılmasına bağlar. Bu tür bir yönelimsellik yaşanan anda kendine yönelemeyen fakat kendini kavrayan ve kendini öteki olarak nesneleştirebilen bir yönelimselliktir. Yazar Merleau-Ponty’nin “beden, bir bilgi işlevini

²⁹⁶ Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy / Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*, § 36,153.

²⁹⁷ Al-Saji, “Bodies and Sensings”, 22.

²⁹⁸ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 139.

²⁹⁹ Al-Saji, “Bodies and Sensings”, 27-28.

³⁰⁰ Al-Saji’nin verdiği şekliyle bkz. Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy / Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*, 145, 146, 154.

³⁰¹ Al-Saji, “Bodies and Sensings”, 29-30.

uygulamaktayken kendi kendini dışarıdan yakalar, dokunurken kendine dokunmaya çalışır, ‘bir tür refleksiyona’ girer”³⁰² sözüne referans vererek bu tür bir düşünümün Husserl’deki duyumların bedendeki bir aradalığı ve tersine çevrilebilirliği olmadığını ifade eder. Şimdide mutlak özne olarak kalan ve bilinç tarafından yürütülen bu düşünce kendini nesneleştirirken bir paradoks halindedir.³⁰³ Dolayısıyla Al-Saji Merleau-Ponty’deki dokunulma fenomenini bedenın şeyleşmesi ve öznelliğin askıya alınması olarak okur. Husserl’de ise yaşayan beden duyumsayan ve duyumsanan olmağı sebebiyle hem özne hem de nesnedir veya bu ikiliklerin duyum kavramı vasıtasıyla muğlak kılındığı bir alandır.³⁰⁴ Al-Saji Merleau-Ponty’nin dokunma betimlemesinde belli bir dokunma biçiminin normalleştirilmesi riskini görür. Dokunulanın nesneleştiğı, dokunanın keşfedici ve şeyleştiren olduğı bir dokunma türü böylece dokunmanın normu haline gelir. Bu dokunma biçimi nötr olduğı varsayılsa da özünde erkek, beyaz, heteroseksüel ve güç sahibi bedenlerin bir kabiliyeti olarak doğallaştırılır.³⁰⁵

Görüldüğü üzere Carman Merleau-Ponty’deki çifte duyum fenomenini dokunmadan önce gelen bedensel öz farkındalığa dayandırarak Husserl’in çifte duyum betimlemesinden ayırırken Al-Saji bu fenomeni -pek tabii feminist kaygıları belirgin bir biçimde hissettirerek- kendi içinde ele alarak dokunma biçimini genel bir dokunma ekonomisine genişleterek okur. Bu okuma dokunmanın bedenlenme sürecindeki rolüne değil dokunmanın başkalığı içerecek şekilde nasıl örtük bir şekilde hiyerarşik yapılabileceğine ve belli bir örgütlenme biçimini (örneğin beyaz, erkek ve heteroseksüel bir örgütlenme biçimini) doğallaştırabileceğine odaklanmıştır. Al-Saji’nin dokunma fenomenolojisi bağlamında Merleau-Ponty’deki heteronormativite ve eril normatif perspektif eleştirisi elbette ki düşünöre başka konseptler üzerinden yapılan eleştirilerle ortaklık taşır. Bu eleştiriler özellikle Merleau-Ponty’nin “Cinsel Varlık Olarak Beden” bölümünde bahsettiğı Schneider vakası üzerinden cinsel şema betimlemesine yoğunlaşmış ve düşünürün bu vaka örneğı Butler tarafından cinsel nötralizasyonu olumlaması sebebiyle kadını aşağılayan eril bir normatifliğı maskeleydiğı iddiasıyla karşı karşıya gelmiştir.³⁰⁶ Yine Schneider vakası üzerinden bazı feminist teorisyenler filozofun

³⁰² Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 141.

³⁰³ Al-Saji, “Bodies and Sensings”, 22.

³⁰⁴ Al-Saji, 23.

³⁰⁵ Al-Saji, 34.

³⁰⁶ Butler, “Sexual Ideology and Phenomenological Description”, 86.

cinsel farklılığa değinmemesi eleştirmişlerdir.³⁰⁷ Dolayısıyla Merleau-Ponty'nin beden şeması ve dokunma fenomenolojisinin ele alındığı bu bölümün ardından cinsellik ve bedensel varoluş arasındaki ilişkiyi ele aldığı ve üzerinden feministlerce çeşitli tartışmaların yürütüldüğü “Cinsel Varlık Olarak Beden” bölümündeki Schneider Vakası diğer bölümün ana içeriğini oluşturmaktadır.

2.4.2. Cinsel İfadeyi Koşullandıran Şema ve Schneider Vakası

Merleau-Ponty, algının duygusal zeminini göstermek adına cinsellik üzerine “Cinsel Varlık Olarak Beden” adlı bir bölüm kaleme almıştır. Heinämaa'nın belirttiği üzere Merleau-Ponty, dünyadaki varoluşun esasen duygulanımsallığa dayandığının ayırında olunmazsa Schneider vakasındaki gibi deneyim biçimlerini anlamlandırılmayacağını düşünür. Bu sebepten dolayı, cinsellik filozofun bu savı için oldukça önemlidir.³⁰⁸ Merleau-Ponty “Cinsel Varlık Olarak Beden” bölümüne asli tasarısının “mekânı, nesneyi veya aleti kendimiz için var etmemizi, onları sahiplenmemizi sağlayan ilksel işlevi apaçık ortaya koymak ve bu kendine mal etmenin yeri olarak bedeni betimlemek” olduğunu belirterek başlar.³⁰⁹ Rae'ın yorumuna göre bedeni merkeze koymak duyuları merkeze alan ampirizm ile zihnin nesneyi kurduğunu vazeden entelektüalizme karşı bir hamledir. Zira her iki düşünüş biçimi de belli bir tarafı önceleyerek atomizme dayanır ve bu bakış açıları her iki tarafın da dahil olduğu organik bütünü takdir edemezler. Algı, fenomenal alan tarafından tanımlanır ve bu alan algının nesnel bölünmelerine imkân veren belirsizliklerle dolu, değişim halinde olan organik bir bütündür.³¹⁰ Ampirizm ve entelektüalizm bu bütünün gerçek yapısını ıskalar. Bu iki eğilimden uzaklaşılacaksa beden münferit bir varlık olarak değil fenomenal alan vasıtasıyla düşünölmek durumundadır.³¹¹

Merleau-Ponty fenomenal alanda “varlığın doğuşunu açıklamak istiyorsak, son olarak, deneyimimizin sadece bizim için bir anlamı ve gerçekliği olan kısmını, yani afektif ortamımızı ele almamız gerekir” der ve böylece cinsellik bahsini açmak için

³⁰⁷ Foulter, “Language and the Gendered Body”, 779.

³⁰⁸ Heinämaa, *Toward a Phenomenology of Sexual Difference*, 22.

³⁰⁹ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 220.

³¹⁰ Rae, “Merleau-Ponty on the Sexed Body”, 166.

³¹¹ Rae, 167.

ortamı hazırlar.³¹² Afektif olmayı filozof şöyle tanımlar: “Afektif olmak dendiğinde, kendiliğinden anlaşılmayan ve ancak bizim bedensel düzenimiz ile açıklanabilen, kendi üzerine kapalı afektif hallerin, zevklerin ve acıların oluşturduğu bir mozaik anlaşılır”.³¹³ Afektif olma hali duygulanımın “idrakle dolu olduğu” kabulüne dayanır.³¹⁴ Bu anlayışta zihinsel temsil ile doğal uyaranlar (haz, acı vs.) arasında tekabüliyet olduğu varsayılır. Böylece afektif olan zihinsel olarak temsil edilebilir hale getirilerek zihinsel temsile indirgenir³¹⁵ ve “afektif olmak özgün bir bilinç kipi olarak tanınmaz”.³¹⁶ Ardından Merleau-Ponty “bu anlayış doğru olsaydı, cinsellikteki her tür bozukluğun kimi temsillerin kaybolmasıyla veya zevk almanın zayıflamasıyla açıklanabilmesi gerekirdi” der ve “böyle olmadığını göreceğiz” diye ekleyerek ünlü Schneider vakasını anlatmaya başlar.³¹⁷

Nörolog Kurt Goldstein ve Gestalt psikoloğu Adhémar Gelb’in³¹⁸ savaşta kafasının arkasına denk gelen bir mermi parçası sonucunda benzersiz bir beyin lezyonuna sahip³¹⁹ ve afazi teşhisi alan ünlü vakası Schneider; Elizabeth Grosz’un verdiği bilgilere göre filozofun ilk olarak *Davranışın Yapısı* adlı eserinde ve son olarak *Algının Fenomenolojisi* kitabında geçer.³²⁰ Merleau-Ponty’nin *Davranışın Yapısı*’nda belirttiği üzere Schneider’de doktorlar “aynı anda algılama, görsel tanıma ve hafıza, dokunsal verilenlerin uzamsallığı ve dokunsal tanıma, motor reaksiyonlar (hasta gözleri kapalıyken bir hareketi başlatamaz veya gerçekleştiremez) ve son olarak hafıza, zeka ve dili içeren bozukluklar bulurlar”.³²¹ Doktorlar Schneider’in beyninin farklı bölgelerinde çoklu lezyon tespit etmişlerdir. Ancak Merleau-Ponty vakadaki “duyguların ve temel motor tepkilerin bütünlüğü ve pratik yaşamda bedensel ve zihinsel davranışların normal görünümünden” ötürü çoklu lezyon hipotezine kuşkulu yaklaşır. Ardından filozof bozuklukların sistematik karakterine dikkat çeker ve “bu farklı eksiklikleri bunlardan

³¹² Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 220.

³¹³ Merleau-Ponty, 221.

³¹⁴ Merleau-Ponty, 221.

³¹⁵ Rae, “Merleau-Ponty on the Sexed Body”, 167.

³¹⁶ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 221.

³¹⁷ Merleau-Ponty, 221.

³¹⁸ Rae, “Merleau-Ponty on the Sexed Body”, 167.

³¹⁹ Maurice Merleau-Ponty, *The Structure of Behaviour*, çev. Alden L. Fisher (Boston: Beacon Press, 1963), 65.

³²⁰ Grosz, *Uçucu Bedenler: Bedensel Bir Feminizme Doğru*, 137-38.

³²¹ Merleau-Ponty, *The Structure of Behaviour*, 65.

birinden, örneğin ilk olarak gözlemlenen ve sonuç olarak yersiz bir ağırlık verilen görsel algılama bozukluğundan” türetmenin imkânsız olduğunu iddia eder.³²² Görüldüğü üzere Merleau-Ponty Schneider’deki hasarın temsillerin kaybolmasına ya da lokal bir bölgenin algılama yetersizliğine indirgenmesine karşıdır.

Algının Fenomenolojisi’nde filozof, Schneider’in hasar sonrası cinsel eylemlerindeki değişimle ilgilenir. Hasta hakkında şu bilgilere yer verir:

Hasta asla kendiliğinden cinsel edimin peşinde olmaz artık. Açık saçık resimler, cinsel konularla ilgili konuşmalar veya bir bedenin algısı onda hiçbir arzu doğurmaz. Hasta kimseye sarılmaz ve öpüşmenin onun için cinsel stimulasyon değeri yoktur. Tepkileri kesin şekilde lokaldır ve temas olmadan başlamaz. Hazırlık aşaması o anda kesintiye uğrarsa, cinsel döngü devam etmeye çalışmaz. Cinsel edim içinde *intromissio* asla spontane değildir. Hastanın partneri ondan önce orgazma ulaşır ve ondan uzaklaşırsa, başlangıç aşamasındaki arzu ortadan kalkar. Özne sanki ne yapılması gerektiğini bilmiyor gibidir. Çok kısa süren orgazmdan önceki birkaç saniye hariç, aktif hareketlerde bulunmaz. Nadiren uykuda boşalma olur ve bunlara rüyalar asla eşlik etmez.³²³

Merleau-Ponty, doktorların hastada sadece görsel algılamanın bozulduğu teşhisine karşı Schneider’de sadece görsel duyumların değil, dokunma duyumlarının da cinsel anlamını kaybettiğini ve bu durumun görsel temsillerin kaybolmasıyla açıklanmasının olanaksızlığına dikkat çeker. Hem görsel hem dokunsal duyumların temsilinde bir bozukluk olduğunu söylemek fazlasıyla geneldir ve “biçimsel bir bozukluğun cinsel alanda kazandığı somut özelliğin betimlenmesi” gerekliliğini taşır. Schneider’deki cinsel bozukluk bir neden değil sonuçtur ve cinsel hayatın karakterinde meydana gelen bir değişikliğe işaret eder.³²⁴ Dolayısıyla mesele; Schneider’in temsil edemediği için uyarılmamasından ziyade uyarılmadığından cinsel nesneyi temsil edememesidir. Artık problemin odağı Schneider’in temsil etmesindeki bir yetersizlik değil, uyarılma kabiliyetine sahip olmamasıdır. Artkafada meydana gelen bir yaralanma Merleau-Ponty’ye göre mutlak surette cinsel işlev bozukluğuna yol açmak durumunda değildir.³²⁵ Filozofa göre “insanda cinsellik, otonom bir refleks aygıt olsaydı, cinsel nesne

³²² Merleau-Ponty, 65.

³²³ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 221.

³²⁴ Merleau-Ponty, 222.

³²⁵ Rae, “Merleau-Ponty on the Sexed Body”, 168.

anatomik olarak belirli bir zevk organına ulaşıyor olsaydı, kafadaki yaralanmanın etkisi bu otomatik süreçleri serbest bırakmak olmalı ve daha da vurgulanmış bir cinsel davranış olarak kendini göstermeli”dir.³²⁶ Bu demek oluyor ki refleksin hasar görmesi onun yok olmasını gerektirmez, yalnızca işleyişini değiştirmelidir. Fiziksel ve temsile dayalı açıklamalar burada yetersiz kalmaktadır zira “patolojinin apaçık ortaya çıkardığı şey, otomatizm ve temsil arasında, hastanın cinsel imkânlarının hazırlandığı yaşamsal bir bölge olduğudur”.³²⁷ Merleau-Ponty imkânların hazırlandığı bu anlamla yüklü yaşamsal alanı biraz daha açar:

Cinsel yaşama içkin olan ve onun açılıp yayılmasını sağlayan bir işlev olmalıdır ve cinselliğin normal kapsamı, organik öznenin içsel kuvvetlerine dayanmalıdır. Özgün bir dünyayı canlandıran bir Eros veya Libido olmalıdır ve bunlar, dışarıdan gelen stimuluslara cinsel değerini veya imlemesini vermeli ve her öznenin kendi nesnel bedenini nasıl kullanacağını resmetmelidir.³²⁸

Rae, Shannon Sullivan’ın burada Merleau-Ponty’nin nötralize bir bedeni kültürel açıdan belirlenmiş bir cinsellikle örtüştürdüğü ve öz-kültür ayrımını yeniden ortaya koyduğu³²⁹ eleştirisine karşı çıkar. Rae Merleau-Ponty’nin cinselliğin yaşamsal ve içkin bir açıklamasını geliştirmeye çalıştığını ifade eder. Merleau-Ponty, yazara göre cinselliği kültürel olarak kodlanmış “tarih dışı ve boş bir özde” değil, kişinin yaşayan bedenine içkin bir şekilde bu bedenin doğasında bulunan oluştta temellendirir. Rae’a göre Merleau-Ponty Schneider vakasını doğal bir uyararla ya da zihinsel temsille açıklamak yerine yaşayan bedenin kendisini kendiliğinden “ifade ettiği” bir ifade edicilik sürecini betimler.³³⁰ Bölümün ilerleyen kısımlarında ifade edici beden tanımlamasının literatürde yol açtığı tartışmalara ve feminizm ve fenomenoloji ortaklığını nasıl sorunsallaştırdığına Butler, Heinämaa ve Stoller arasındaki tartışma bağlamında değinilecektir. Rae Merleau-Ponty’deki ifadelerin varoluşun nesnel olmayan koşullarına referans verdiğini ve iç içe geçmiş bedensel şemalara bağlı olduklarını belirtir.³³¹ Nitekim Merleau-Ponty de bedenin

³²⁶ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 222.

³²⁷ Merleau-Ponty, 222.

³²⁸ Merleau-Ponty, 222.

³²⁹ Sullivan, “Domination and Dialogue in Merleau-Ponty’s *Phenomenology of Perception*”, 8.

³³⁰ Rae, “Merleau-Ponty on the Sexed Body”, 169.

³³¹ Rae, 169.

nesnel algısında ikamet eden ve görünenin altında gizil olan bu şemaya “cinsel şema” diyecektir. Cinsel şema “tam anlamıyla bireyseldir, erojen bölgelere vurgu yapar, cinsel bir fizyonomiyi resmeder ve kendisi de bu afektif bütünlüğe katılmış olan erkek bedeninin jestlerini çağırır”.³³² Cinsel şema bedeninin cinsel yönelimini tanımlayan ve kişinin cinsel ifadesini koşullandıran içkin bir şeydir. Tikel bir cinsel beden üslubunu ifade eden cinsel şema başka bir bedene yönelik fiziksel uyarılarda kendini gösteren belirli bir duygusal “bütünlük” ile tanımlanır”.³³³

Schneider için kadın bedeninin belirli bir özü yoktur. Kadını çekici kılan karakteridir. Bedeni ise fiziksel açıdan diğer bütün bedenler gibidir. Bir kadınla yakınlaşma Schneider’de yalnızca “müphem bir duygu”ya yol açar. Ancak bu, cinselliğini harekete geçirmeye asla katkı yapmaz. Hasta kendini erotik bir duruma dahil edemez, böyle bir duruma rastladığında onu sürdürecektir ve tatmin olmasını sağlayacak gücü kendinde bulamaz. Merleau-Ponty’ye göre hastanın kendini yaptığı eyleme verememesi bir neden değil, sonuçtur ve burada nesnel algılamadan daha farklı bir algı tarzı, entelektüel anlamadan farklı bir anlamlandırma kipi vardır.³³⁴ Merleau-Ponty bu noktada erotik algı ve nesnel algı arasında ayrım yapar ve erotik algının “bir *cogitatumu* hedefleyen bir *cogitatio*” olmadığını “bir bedenden geçerek başka bir bedeni hedeflediğini” ve bilinçte değil “dünyada olup bittiğini” söyler. Erotik algı “anlama yetisinin düzenine ait olmayan” bir anlamadır. Nitekim “anlama yetisi, bir deneyimi idenin altında fark ederek anlar, arzu ise körcesine, bedeni bedene bağlayarak anlar”. Cinsellikte nesnel bir yönelimsellikten ziyade “varoluşun genel hareketini takip eden ve onunla birlikte eğilip bükülen bir yönelimsellik” vardır.³³⁵ Erotik algısını kaybeden ve afektif nötrlüğe düşen Schneider’in cinselliği³³⁶ “spontane bir hareketle değil, soyut bir kararlar kurulumu”.³³⁷ Merleau-Ponty Schneider vakası üzerinden cinsellik hakkında keşiflerini şöyle ifade eder:

Hem cinsel yaşamın özgün bir yönelimsellik olduğunu hem de algının, motor becerinin ve temsilin yaşamsal kökleri olduğunu yeniden

³³² Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 223.

³³³ Rae, “Merleau-Ponty on the Sexed Body”, 169.

³³⁴ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 223.

³³⁵ Merleau-Ponty, 224.

³³⁶ Rae, “Merleau-Ponty on the Sexed Body”, 170.

³³⁷ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 224.

keşfediyoruz çünkü tüm bu “süreçleri”, hastada eğilip bükülen, normal kişide ise deneyimin yaşamsallık ve verimlilik derecesini veren bir “yönelimsel yaya” [*arc intentionnel*] dayandırıyoruz. Demek ki cinsellik, otonom bir döngü değildir. Bütün bilen ve eyleyen varlığa içsel olarak bağlıdır, davranışın bu üç kesimi tek bir tipik yapı gösterir, hepsi karşılıklı bir ifade ilişkisi içindedir.³³⁸

Rae, Merleau-Ponty’nin Schneider vakası üzerinden cinselliğe yönelik çıkardığı sonuçları üç maddede özetler. İlk olarak cinsellik kişinin cinsel varoluşunun ifadesini bizatihi koşullandıran bir cinsel şema tarafından oluşturulur. İkincisi cinsel şema yalnızca cinsellikle ilgili olmaktan ziyade kişisel varoluşu tümüyle kapsayan beden bir niteliğidir. Kişinin bireysel anlamda edindiği bu üslup bedensel davranışlar yoluyla ifade edilir. Son olarak ifade edici bu davranışlar irade, nesnel algı ve düşünümünden önce ortaya çıkarlar.³³⁹

Merleau-Ponty’nin “Cinsel Varlık Olarak Beden” bölümündeki Schneider vakasını Gavin Rae’in yorumları ışığında ele aldıktan sonra bu bölüme ve özelinde Schneider vakasındaki Merleau-Ponty’nin analizlerine karşı yoğun ve detaylı eleştiriler yapan Judith Butler’in 1989 tarihli “Sexual Ideology and Phenomenological Description A Feminist Critique of Merleau-Ponty's Phenomenology” adlı makalesindeki argümanlara bakmak konunun feminist literatüre etkisini görmek açısından faydalı olacaktır. Butler’in bu metinde temel argümanlarından biri Merleau-Ponty’nin cinsellik teorisinin görünürde baskılayıcı normatif ve doğalcı görüşleri reddetse de aslında bu ideolojileri yeniden ürettiğidir.³⁴⁰ Butler’a göre Merleau-Ponty’nin cinselliğe dair açıklamalarının net görünmesi aldatıcıdır, zira arkasında örtük bir şekilde heteronormatif varsayımlara sahiptir. Filozofun cinsellik betimlemesi cinselliğin yalnızca heteroseksüel ilişki biçiminde olduğunu varsaymaz, ayrıca eril cinselliği bedensiz bir bakışla resmederek karşısındakini nesneleştirir ve yalnızca bedene indirger. Butler’a göre Merleau-Ponty böyle yaparak köle-efendi modelini kadın-erkek arasındaki cinsellik üzerinden kavramsallaştırır ve cinsiyetler arasındaki kültürel ilişkileri özsel ve metafiziksel bir zeminde tekrar inşa eder.³⁴¹

³³⁸ Merleau-Ponty, 225.

³³⁹ Rae, “Merleau-Ponty on the Sexed Body”, 172.

³⁴⁰ Butler, “Sexual Ideology and Phenomenological Description”, 85-86.

³⁴¹ Butler, 86.

Butler, Merleau-Ponty’de cinselliğin varoluşsal projelerin bir aracı olduğunu ve varoluşta bulunan bu doğal akımın bedenlenmiş bireylerin eylemleri ve jestleri vesilesiyle tarihsel bir bağlam içerisinde ifade edildiğini belirtir.³⁴² Ancak özne doğal bir cinselliği ifade ederken cinselliğin tarihini, geleneğini veya tabularını miras almamaktadır. Butler tarihsel bir tortulaşma tarafından dolayımınlanmamış bir “doğal” cinselliğin olanaksızlığını hesaba katarak karşılaşacağımız cinselliğin her zaman kısmen oluşturulmuş olduğunu düşünür. Bundan dolayı Butler, Merleau-Ponty’de “cinselliği aşan bir şey yoktur” iddiasına karşı analizlerinde aslında “kültürel olarak inşa edilmiş cinselliğin belirli bir biçiminin” doğallaştırıldığını iddia eder.³⁴³ Zira Merleau-Ponty’nin kendisi de “tarih ancak onu yaşayan bir özne için vardır ve bir özne, ancak tarihsel olarak konumlandığı ölçüde vardır”³⁴⁴ derken doğal cinsellikle muhatap olan özne ihtimalini göz ardı eder ve “tarihi, öznenin oluşumunun bir koşulu olarak konumlandırır”.³⁴⁵ Cinselliğin kendisi de cinsellik tarihinin tortulaşmasıyla kurulur ve burada bedenlenmiş özne bir referans noktası değildir, tortulaşma tarafından kısmi olarak oluşturulur. Bu sebepten dolayı Butler’a göre Merleau-Ponty antropolojik naifliğe düşerek varoluş ile tarihsel-kültürel anlamlandırma arasında isabetsiz bir ayrım yapmıştır. Ayrıca Merleau-Ponty cinsel arzusunun meydana gelişini organik bir fonksiyonla ilişkilendirerek³⁴⁶ kendi fenomenoloji projesiyle çelişecek biçimde natüralist bir açıklama yapar. Butler’a göre bu Merleau-Ponty’nin cinselliğin bazı “doğal” yapılarını korumak istemesinden ileri gelir.³⁴⁷ Cinselliğin bu doğal ifadeleri cinsiyetler arasındaki belirli tahakküm ilişkilerini bazı temalar üzerinden dramatize eder. Dahası Merleau-Ponty sadece cinsellikte kültürel faktörlerin etkisini görmezden gelmekle kalmaz, ayrıca belli bir cinsellik biçimini normal kabul eder. Bu noktada Butler Schneider vakasını eleştirel bir gözle okumaya başlar.

İlk olarak Butler, Schneider’e gösterilen müstehcen resimlerin onda arzu uyandırmaması durumunun anormal kabul edilmesine karşılık hangi bağlamlarda uyarılmanın normal olarak varsayıldığı sorusunu yöneltir. Butler açısından resimlerin kendisine sunulduğu Schneider, burada eril özne olarak “izleyici” bir konumdayken dişil

³⁴² Butler, 89-90.

³⁴³ Butler, 90.

³⁴⁴ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 245; Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 200.

³⁴⁵ Butler, “Sexual Ideology and Phenomenological Description”, 90.

³⁴⁶ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 222.

³⁴⁷ Butler, “Sexual Ideology and Phenomenological Description”, 91.

öznenin bedeni “izlenecek” bir nesne konumunda figürleştirilir. Sonrasında Schneider kendi rızasıyla cinsel ilişki yaşamadığı için anormal kabul edilir ve cinselliğin doğası gereği özünde arzu edilirlilik olduğu beklentisi ifşa olur. “Hastanın partneri ondan önce orgazma ulaşır ve ondan uzaklaşırsa, başlangıç aşamasındaki arzu ortadan kalkar”.³⁴⁸ Bu örnekte kadın bedeni bağlamından koparılmıştır ve konuşmada referans verilen sokaktan geçen anonim bedenin doğal bir cazibe yaydığı varsayılmıştır. Butler’a göre buradaki beden gerçek dışı, yaşamayan bir bedendir ve eril arzuya karşı tepki vermeyen olarak erkeğin solipsist bir fantezisinin ürünüdür.³⁴⁹

Butler’ın Schneider vakasında cinselliğin heteroseksüel biçiminin doğallaştırıldığı iddiasına Anna Foutier, “Schneider’in heteroseksüel olduğu varsayımının, Butler’ın inandığı gibi cinsellikle ilgili genel bir normun değil, hastayla ilgili bilinen bazı gerçeklerin sonucu olduğunu” söyleyerek karşı çıkar.³⁵⁰ Ayrıca Foutier buradaki normallik vurgusunun cinsellikte bir normallik standardı varsaymadığını yalnızca Schneider’in yaralanmadan önceki sağlıklı haline atıfta bulunduğunu ekler.³⁵¹ Rae da bu fikre katılarak Merleau-Ponty’nin, “Schneider vakasına heteronormatif bir şema dayatmak yerine, Schneider’in yaralanmadan önceki heteroseksüel arzusunu, yaralanma sonrası cinsel arzusunun değerlendirileceği standart olarak kullandığını” belirtir. Anormallik olarak adlandırılan hastanın sağlıklı haldeki cinsel arzusunun normallikinden hareketle değişen cinsel davranışındaki anormalliktir. Burada Merleau-Ponty, hastaya heteronormatif bir şema veya kültürel norm dayatmaz, yalnızca vakanın cinsel şemasındaki değişimi betimler.³⁵²

Butler’a göre Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi*’nde eril öznenin bedensiz bir röntgenciye ve görene indirgendiği bir cinsel ideoloji ortaya koyar. Merleau-Ponty’de erotik olan; dokunsal ve tutkulu olarak tanımlanmaz ve bakışın erotizmine bağlanır. Görünür beden cinsel şema tarafından koşullandırılır ve erojen bölgeleri vurgular.³⁵³ Butler’a göre burada erojen bölgelerin algılayan özne için mi yoksa algılanan özne için mi erotik olduğu belirsiz bırakılmıştır. Bu ayrımın yapılmaması Butler’a göre deneyimin

³⁴⁸ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 221.

³⁴⁹ Butler, “Sexual Ideology and Phenomenological Description”, 92.

³⁵⁰ Foutier, “Language and the Gendered Body”, 774.

³⁵¹ Foutier, 774.

³⁵² Rae, “Merleau-Ponty on the Sexed Body”, 172.

³⁵³ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 223.

algılanan özne açısından paylaşılmasına önem verilmemesinden kaynaklanır. Burada erojen bölgelere odaklanılması algılanan öznenin bedenini bir dünyaya ve bağlama sahip değilmişçesine bedenini erojen parçalarına ayırır ve indirger. Algılayan özne normal erkek iken algılanan beden ise kadındır ve kadının fizyolojisi “erkek bedeninin jestlerini çağırır”.³⁵⁴ Butler’a göre burada eril özne kendi arzusunu kadın bedenine yansıtmıştır ve kadın bedeninin yapısı zorunlu olarak erkeğin cinselliğini tahrik etmek durumundadır.³⁵⁵

Anormal bir erkek olarak Schneider için “kadın bedeninin tikel bir özü yoktur”.³⁵⁶ Butler’a göre Merleau-Ponty’nin bu cümlesi kadın bedeninin her koşulda erkeğin cinsel arzusunun ifadelerini gösteren cinsel şemada bulunacak bir öze sahip olduğunu söyleyerek onun genel argümanı olan bedeninin bir “öz”ü olmasındansa “her an varoluşu ifade ettiği”³⁵⁷ cümlesiyle çelişir. Kadın özne olamaz, o nesne olarak kurucu eril bakış kontrolünde biçimlendirilir.³⁵⁸ Butler’a göre Merleau-Ponty aslında kültürel olarak kodlanmış bir cinselliği anlatırken bunu evrensellik iddiasıyla yapmıştır. Filozof cinselliğin somut varoluşu ifade ettiğini söylerken somut çeşitliliği dikkate almayan soyutlanmış bir bedensel deneyim alanını betimlemeye çalışır.³⁵⁹ Son olarak Butler’ın eleştirileri Merleau-Ponty’deki anonim ve soyut özne anlayışına karşıdır. Bu anonim öznenin bedeni, cinsiyetten yoksun olarak bütün cinsiyetleri karakterize eder ve özneleri evrensel olarak yapılandırıyormuş gibi görünür. Butler’a göre Merleau-Ponty’nin anonim öznesi toplumsal cinsiyete bağlı farklılıkların değerini görmezden gelir.³⁶⁰ Butler makalesinin sonlarına doğru fenomenolojik bir feminizmin imkânını sorgular ve feminizmin fenomenolojiyi eleştirel bir şekilde temellük etmesi gerekliliğinin altını çizer.³⁶¹

Heinämaa, “What is a Woman? Butler and Beauvoir on the Foundations of the Sexual Difference” adlı makalesinde Butler’ın Merleau-Ponty’nin algı fenomenolojisinin bir görme rejiminin üstünlüğüne dayandığı ve bunun da misojinist ve heteroseksist bir cinsel anlayışa sebep olduğu argümanına karşı çıkar.³⁶² Heinämaa; Butler’ın eleştirisini

³⁵⁴ Merleau-Ponty, 223.

³⁵⁵ Butler, “Sexual Ideology and Phenomenological Description”, 93.

³⁵⁶ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 223.

³⁵⁷ Merleau-Ponty, 236.

³⁵⁸ Butler, “Sexual Ideology and Phenomenological Description”, 94.

³⁵⁹ Butler, 95.

³⁶⁰ Butler, 98.

³⁶¹ Butler, 99.

³⁶² Heinämaa, “What Is a Woman? Butler and Beauvoir on the Foundations of the Sexual Difference”, 28.

Merleau-Ponty'nin eserlerinin derin bir analizine dayanmamasından dolayı üstünkörü bulur. Merleau-Ponty görmeden, “görmeyi algıdaki Gestalt fenomeninin birincil örneği olarak kullanan Gestalt teorisyenlerinin fikirlerini tartıştığı bölümlerinde” bahseder. Butler, Merleau-Ponty'nin dokunma ve hissetmeden bahsettiği diğer bölümleri es geçmez ve filozofun Gestaltçılara karşı eleştirilerine değinmez.³⁶³ Butler, bu sebeple “Merleau-Ponty'nin ölümünden sonra yayımlanan eseri *Görünür ve Görünmez*'de cinsellik tartışması dokunsal deneyime odaklanır ve *Algının Fenomenolojisi*'nin görsel ekonomisinden önemli bir ayrılığı işaret eder”³⁶⁴ diyerek Merleau-Ponty'nin felsefi tasarısının radikal bir şekilde değiştiği yargısına ulaşmak durumunda kalır. Heinämaa'nın verdiği bilgilere göre Martin C. Dillon³⁶⁵ ve Samuel B. Mallin³⁶⁶ gibi yazarlar Merleau-Ponty'nin felsefesinde köklü bir değişim olmadığını düşünürler, ancak Butler bu okumaları önemsemez.³⁶⁷

Anna Foulter, “Language and the Gendered Body” adlı makalesinde Merleau-Ponty'yi Butler'ın heteronormatif olduğu iddiasına karşı savunsa da Merleau-Ponty'de cinsel şemanın cinsel anlamda bireyleşmeden önceki soyut boyuta işaret ettiğini ve bu analizin “cinsel farklılık sorunundan neredeyse hiç bahsetmemesi ya da cinsiyetlendirilmiş bedeni kendi içinde önemli bir fenomenolojik örnek olarak görmemesi bakımından şaşırtıcı derecede ilkel” olduğunu düşünerek Butler'a katılır.³⁶⁸ Iris Marion Young benzer bir şekilde filozofun açıklamalarının “dişil varoluşa özgü bedensel davranış tarzını” dikkate alamayacak kadar genel olduğunu dile getirir.³⁶⁹ Shannon Sullivan da “Domination and Dialogue in Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception” adlı makalesinde Merleau-Ponty'nin bedeni ve onun davranış örüntülerini anonim olarak betimlemesini problemli görür. Zira bu tanımlama filozofun kendini ayrıştırdığı felsefi geleneğin temel argümanı olan “insanlarda tüm kültürel (ve diğer) farklılıklarının altında yatan temel bir ‘çekirdek’ olduğunu iddiasına” hizmet eder. Bu temel çekirdeğe “akıl”,

³⁶³ Heinämaa, 29.

³⁶⁴ Butler, “Sexual Ideology and Phenomenological Description”, 99-100.

³⁶⁵ M. C. Dillon, “Merleau-Ponty and the Reversibility Thesis”, *Man and World* 16, sy 4 (Aralık 1983): 365-88, <https://doi.org/10.1007/BF01252651>.

³⁶⁶ Samuel B. Mallin, *Merleau-Ponty's Philosophy*, c. 86 (Yale University Press, 1979).

³⁶⁷ Heinämaa, “What Is a Woman? Butler and Beauvoir on the Foundations of the Sexual Difference”, 29.

³⁶⁸ Foulter, “Language and the Gendered Body”, 779.

³⁶⁹ Iris Marion Young, “Throwing like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Comportment Motility and Spatiality”, *Human Studies* 3, sy 2 (1980): 141.

“transandantal ego” gibi isimlendirmeler bazı filozoflarca konulmuştur.³⁷⁰ Sullivan’a göre Merleau-Ponty de bu çekirdeği bedende konumlandırarak bu anlayışı tekrar eder. Merleau-Ponty’de tüm bedenler evrensel olarak paylaşılan bir tür ortaklığa sahiptir. Bu açıklama Sullivan’a göre topluluğun ortaya çıkmasının imkânını açarken bunu farklılıkları yok saymak pahasına yapar ve bu farklılıklar tarafından işaretlenmemiş temel bir öz varsayar. Son olarak Sullivan’a göre “Merleau-Ponty’nin anonim bir beden varsayımıyla yalnızca öznenin kendi dünyasını anlama ve ele alma biçimini bir başkasına dayatır ve böylece başkalarının dünyalarını farklı şekilde ele alabileceklerini fark etmez”.³⁷¹

Rae Merleau-Ponty’ye yönelik cinsellik analizinde; anonim bir bedene başvurarak bedenlenmede cinsel farklılıkları görmezden gelmesi ve analizini eril bir normatifliğe dayandırması eleştirilerine karşı Merleau-Ponty’yi savunur. Savunusunu Silvia Stoller’ın “Reflections on Feminist Merleau-Ponty Skepticism” adlı makalesine referans vererek güçlendirir.³⁷² Silvia Stoller’ın bu makalesi temel olarak Shannon Sullivan’ın yukarıda bahsi geçen “Domination and Dialogue in Merleau-Ponty’s Phenomenology of Perception” isimli makalesindeki iddialara bir cevap olarak yazılmıştır. Stoller bu metinde “Merleau-Ponty’nin ‘anonim beden’inin aslında Sullivan’ın öne sürdüğü gibi ‘nötr’ olmadığını, dahası farklılıkları görmezden gelmediğini, aksine bize bir farklılaşma süreci olarak farklılık fikrini sunduğunu” iddia eder.³⁷³ Ayrıca Stoller, Sullivan’ın anonim kavramını “bilinmeyen” anlamında etimolojik olarak yanlış kullandığını, öte yandan Merleau-Ponty’nin ise anonim kelimesini Yunanca aslına uygun olarak “adı olmayan” anlamında kullandığını belirtir. Ardından Stoller, “Merleau-Ponty’nin ‘anonim’ ile bilinmeyen bir şeye değil, daha gerçek anlamda bir düşünme eyleminde adlandırılmamış bir şeye atıfta bulunduğuna inanıyorum. Henüz adlandırılmamış olanın mutlaka bilinmeyen olması gerekmez” diye de ekler.³⁷⁴ Stoller Sullivan’ın eleştirisi örneğinde “farklılık fikrinden başlamanın farklılıkların varoluş koşulları üzerine felsefi olarak düşünmeden, farklılıkları verili kabul etmeye” yol açtığını düşünür. Farklılıkların verili kabul edilmesi onları sorgulanmadan azade kılar. Buna karşın Stoller’a göre “Merleau-

³⁷⁰ Sullivan, “Domination and Dialogue in Merleau-Ponty’s *Phenomenology of Perception*”, 7.

³⁷¹ Sullivan, 8.

³⁷² Rae, “Merleau-Ponty on the Sexed Body”, 172.

³⁷³ Stoller, “Reflections on Feminist Merleau-Ponty Skepticism”, 175.

³⁷⁴ Stoller, 182.

Ponty, farklılıkların mümkün olma koşullarını sorgular. Dolayısıyla, basitçe farklılıkların (varlığını) varsaymaz. Daha ziyade, bir farklılaşma süreci olarak farklılıklara odaklanır; onu ilgilendiren şey ‘ortaya çıkma’³⁷⁵dır’.³⁷⁶ Rae bu eleştiriye bütün farklılık eleştirilerine bir cevap olarak geneller.

Stoller Merleau-Ponty’nin Husserl’deki “yargılarımıza ve iradi konum alışlarımıza ait olan” edim yönelimselliği ile “dünyanın ve yaşamımızın yüklem-öncesi doğal birliğini kuran” işleyen yönelimsellik (*fungierende Intentionalität*)³⁷⁷ arasında yaptığı ayrıma dikkat çekerek bu ayrımın “Merleau-Ponty’nin yüklem öncesi ve yüklemsel düzeydeki, yaşanmış deneyim ve düşünümsel tutum arasındaki farkı ortaya çıkarmaya yönelik ilgisiyle uyumlu” olduğuna işaret eder.³⁷⁸ Rae bu argümanlardan yola çıkarak Merleau-Ponty’nin analizinin cinsel ve bedensel şemanın düşünüm öncesi, kavramsallaştırılmamış saf oluş halinde olan deneyim boyutunu hedeflediğini iddia eder. Bu sebepten dolayı Merleau-Ponty cinselliği nesnel algı ile değil, bedenın düşünüm öncesi erotik algısıyla tanımlamıştır. Erotik algı düzeyinde “kadın” ve “erkek” gibi cinsiyet kategorileri ve kavramlar olmadığından erotik algı bu kategoriler tarafından oluşturulamaz. Erotik algı nesnel algıya dönüştüğünde nesnel algının düşünümsel olguları tarafından cinsel nesne yaratılır. Rae, Merleau-Ponty açısından farklılıkla başlamanın, nesnel algı ile erotik algı farkını dikkate almayarak nesnel algının ikincil konumunu birincil bir düzey olarak kabul etmeye neden olacağını belirtir. Rae’a göre bu metodolojik hata “düşünümsel yargının ön kabullerini düşünüm öncesi erotik algının analizine taşıyarak cinselliğin çağdaş anlayışlarını insan bedeninin temel yapılarına dönüştürme riski taşır”. Bu riske engel olmak adına cinsel şemanın başta anonim olarak ele alınması ve böylelikle özelliğın tabiatına yönelik ön varsayımların paranteze alınması gereklidir.³⁷⁹ Sonuç olarak farklılıklarla cinsellik analizine başlamak isteyenler Rae’a göre düşünüm düzeyindeki kavramsal ayrımlarla hareket ederek kavramsal şemayı kavramsal olmayan yaşanan bedene atfederler. Kavramsal şemaları askıya alan cinsel

³⁷⁵ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 585.

³⁷⁶ Stoller, “Reflections on Feminist Merleau-Ponty Skepticism”, 178.

³⁷⁷ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 24.

³⁷⁸ Stoller, “Expressivity and Performativity”, 178.

³⁷⁹ Rae, “Merleau-Ponty on the Sexed Body”, 173.

şemanın anonimliği ise düşünüm öncesi yaşayan bedeni olması istenen şekliyle değil, olduğu şekliyle ele alınmasına izin verir.³⁸⁰

Merleau-Ponty’de cinsellik ve varoluş ilişkisi, içkin olan cinsel şemanın varoluş aracılığıyla ifade edildiği bir ifade teorisine dayanır. Merleau-Ponty’de cinsellik, her bireyin olduğu şey haline gelmesini sağlayan varoluşu belirlemekten çok onunla eşdeğer olan onu şekillendiren ve ifade eden temel bir yoldur. Cinsellik, bedensel varoluşun bir parçası değildir o varoluşa yönelik³⁸¹ “bütün bir tavrı ... simgeler”.³⁸² Bu noktada Butler aslen 1981’de yazılmış ancak 1989’da yayımlanmış “Sexual Ideology and Phenomenological Description” adlı makalesinde Merleau-Ponty’nin bedeni ifade edici ve dramatik bir araç olarak tanımlama eğiliminin “somut, tarihsel ve kültürel gerçeklikler yerine varsayımsal, doğal ve metafizik yapılara öncelik veren bir 'varoluş' anlayışına”³⁸³ ön ayak olduğunu iddia etmiş daha sonra 1988 tarihli “Performative Acts and Gender Constitution” adlı makalesinde Merleau-Ponty’deki ifade teorisini özcülük tehlikesi altında olduğunu düşünerek reddetmiştir. Zira Butler’a göre fenomenoloji “bazen dilden önce gelen bir kurucu faili varsayıyor” görünmektedir.³⁸⁴

Butler’a göre fenomenolojik bedenlenme teorisi anlamın gerçekleştirildiği veya canlandırıldığı eylemlere gönderme yaparak geleneksel ve teatral edimlerle benzeşir. Merleau-Ponty bedenin doğal bir tür değil, sürekli gerçekleştirilecek olasılıklar bütünü olarak tarihsel bir fikir olduğunu söylerken bedenin anlamını dünyada tarihsel olarak dolayımlanmış ifade yoluyla kazandığını belirtir. Butler’a göre bu tür fenomenoloji, olasılıkları belirleyen bir faili varsayar. Beden anlam taşıyan bir maddesellik olarak dramatik bir biçimde onu yapan faile gönderme yapar. Kişi yalnızca beden değildir, aynı zamanda bedenini de yapandır. Butler “bedenini yapan bir 'biz' ya da 'ben' olduğunu iddia etmek, sanki bedensiz bir fail bedenli bir dışsallığı incelemiş ve yönlendirmiş gibi, açıkça talihsiz bir dilbilgisidir” diyerek bu formülasyonun özcü olduğunu ima eder. Sonuç olarak Butler’a göre olasılıklar bedenlenme sürecinin öncesinde veya dışında değildir.³⁸⁵

³⁸⁰ Rae, 174.

³⁸¹ Rae, 175.

³⁸² Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 226.

³⁸³ Butler, “Sexual Ideology and Phenomenological Description”, 98.

³⁸⁴ Butler, “Performative Acts and Gender Constitution”, 519.

³⁸⁵ Butler, 521.

Rae’a göre “Merleau-Ponty, bir temeller mantığından ziyade, cinsellik-varoluş ilişkisini bir iç içe geçme mantığı açısından yeniden düşünmemizi istemektedir”.³⁸⁶ Cinsellik, sabit bir özü ifade etmez veya bedenın bir parçasıyla temsil edilmez, o bireyin bedenine özgü ve bedenle ifade edilen bir varoluş tarzıdır. Dolayısıyla “her bireyin tüm varoluşuyla eş kapsamlıdır”.³⁸⁷ Rae’a göre Merleau-Ponty, cinsellik analizinde düşünüm öncesi fenomenal alana dönerek ve gündelik varsayımları “paranteze alarak” her bireyin cinsel varoluşunun “olduğu gibi” açığa çıkmasını betimler. Cinselliğin bireysel ve açıkça ifade edilebilir olduğunu kabul eden bu hamle Merleau-Ponty’nin cinselliği önceden belirlenmiş bir şema içine hapsetmekten kaçınmasını sağlayarak onu özcülük iddialarına karşı savunur. Rae’a göre cinsellik ve varoluşun iç içe geçmesi analiziyle Merleau-Ponty cinselliğin:

Doğrudan bir cinsel farklılık/karşıtlık yoluyla ifade edilmek zorunda olmadığını, aslında bireysel, şekillendirilebilir, akışkan ve değişebilir/değiştirilebilir olduğunu gösterir. Gerçekten de cinselliğin tamamen bireysel, dışavurumcu ve varoluşun belirsizliklerine yakından bağlı olduğunda ısrar ederek, cinselliğin çelişkilerine ve muğlaklığına da işaret eder. Merleau-Ponty, kesin analitik tanımlar ve kategoriler dayatarak bu tür bir kaosu görmezden gelmek veya açıklığa kavuşturmaya çalışmak yerine, bizi bu belirsizliği kabul etmeye ve cinselliği bedenlenmiş ve akışkan bir şekilde ifade edici olarak yeniden düşünmeye zorlar.³⁸⁸

Stoller da “Expressivity and Performativity: Merleau-Ponty and Butler” makalesinde Butler’ın fenomenolojik ifade teorilerinin özcülük tehlikesi taşıdığı bu nedenle özcü olmayan performatiflik kavramının ifade kavramı yerine ikame edilmesi gerektiği iddiasına karşı tıpkı Rae gibi Merleau-Ponty’nin ifade kavramının “kesinlikle özcülük karşıtı terimlerle anlaşılması gerektiğini” düşünür. Hatta yazar ifade ve performatiflik kavramlarını karşıt görmemekte ve post-yapısalcılık ile fenomenoloji geleneklerini “özcülük karşıtı bir toplumsal cinsiyet arayışı” noktasında benzer hassasiyetlere sahip iki gelenek olarak okumaktadır.³⁸⁹ Stoller Butler’ın ifade kavramını “önceden var olan ve eylemlerle ifade edilen bir toplumsal cinsiyete gönderme yapması”

³⁸⁶ Rae, “Merleau-Ponty on the Sexed Body”, 176.

³⁸⁷ Rae, 179.

³⁸⁸ Rae, 180.

³⁸⁹ Stoller, “Expressivity and Performativity”, 97.

sebebiyle reddetmesine ve toplumsal cinsiyetin yalnızca gerçekleştirilen performatif eylemler tarafından oluşturulduğunu öne sürmesine karşın Merleau-Ponty'deki ifade kavramının da “tanımı gereği ‘ifade’ eyleminde anlamın gerçekleşmesi” olduğunu iddia ederek iki kavramın da özcülük karşıtı bir kaygıyla ortaya konduğunu savunur.³⁹⁰ Yazar özellikle Butler’ın “Performative Acts and Gender Constitution” makalesine odaklanır. Butler bu makalede “toplumsal cinsiyet gerçekliği edimseldir, bu da oldukça basit bir şekilde, sadece icra edildiği ölçüde gerçek olduğu anlamına gelir”³⁹¹ diyerek performatif edimin tam da icra edilirken oluştuğu ve böylece eylemden önce gelen “hiçbir şey olmadığı” fikrini metninin temel argümanı olarak ortaya koyar.³⁹²

Butler, performatifliği performanstan itinaayla ayırır; zira ilki bir özne varsayarken diğeri bir özne fikrine karşıdır.³⁹³ Performans teatral bir çağrışıma sahiptir, fenomenoloji de bedenlenmede anlamın gerçekleştiği eylemlere gönderme yaparak bu teatral edimsellikle benzer.³⁹⁴ Filozof yine aynı şekilde ifade edicilik ve performatiflik arasında ayırım yapmaya çok önem vererek *Cinsiyet Belası*’nda şöyle der: “Toplumsal cinsiyet niteliklerinin dışavurumsal değil de performatif olmaları, bu niteliklerin ifade ettikleri, dışavurdukları veya ortaya koydukları söylenen kimliği aslında fiilen oluşturdukları anlamına gelir. Dışavurum ile performatiflik arasındaki fark hayati önemdedir”.³⁹⁵ Zira ifade edicilik kendisini eylemler, alışkanlıklar veya jestler yoluyla ifade eden bir kurucu faili farz eder.³⁹⁶ Oysa eylemler ya da beden “hiçbir şey ifade etmez”.³⁹⁷ Butler’ın böylece *Bodies that Matter*’da dediği gibi “bazı içsel hakikatlerin performansta dışsallaştırıldığını savunan dışavurumcu sürüklenme modelini” reddedilmelidir.³⁹⁸ Stoller’ın yorumuna göre Butler, Husserl ve Merleau-Ponty’nin fenomenolojik eylemler teorisini benimsediklerini ve dilden önce gelen bir faili varsaydıklarını belirterek iki düşünürün yaklaşımlarını problemli görür ve bu yaklaşımları Beauvoir’ın yaklaşımından ayırır. Stoller’a göre

³⁹⁰ Stoller, 98.

³⁹¹ Butler, “Performative Acts and Gender Constitution”, 527.

³⁹² Stoller, “Expressivity and Performativity”, 99.

³⁹³ Judith Butler, “Gender as Performance: An Interview with Judith Butler”, *Radical Philosophy* 67 (1994): 33.

³⁹⁴ Butler, “Performative Acts and Gender Constitution”, 521.

³⁹⁵ Judith Butler, *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, 6. bs (İstanbul: Metis Yayınları, 2018), 231.

³⁹⁶ Stoller, “Expressivity and Performativity”, 101.

³⁹⁷ Butler, “Performative Acts and Gender Constitution”, 530.

³⁹⁸ Judith Butler, *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of “Sex”* (New York: Routledge, 1993), 234.

Butler Beauvoir'ın "fenomenolojik felsefesini dışlar"³⁹⁹ ve filozofun reformcu bir hareketle "fenomenolojik gelenekten bu kurucu edimler doktrinin kendine mal ettiğini ve yeniden yorumladığını" iddia eder.⁴⁰⁰

Stoller, Merleau-Ponty'nin cinsel farklılıklara ya da cinsiyet-toplumsal cinsiyet ayrımına değinmeden genel olarak cinsellikten bahsettiğini ve feminist kuramcılar tarafından bu sebeple önemli eleştiriler aldığını kabul eder. Stoller, Merleau-Ponty'de cinsiyet-toplumsal cinsiyet gibi bir ayrım olmamasının Fransızcada bu iki terime eşanlamli olarak "cinsel kimlik" terimin kullanılmasından kaynaklanabileceğini ekler.⁴⁰¹ Ancak Stoller'a göre ilginç bir şekilde Butler da toplumsal cinsiyetten bahsederken bu kavramdan genel bir şekilde bahseder.⁴⁰² Ayrıca Butler, normların toplumsal cinsiyete etkisini oldukça fazla vurgularken; Merleau-Ponty, cinsellik ve varoluş ilişkisine odaklanır. Ancak Butler'da cinsellik ve varoluş konusu pek gelişmemiştir.⁴⁰³

Bedenin cinsel varoluşu ifade etmesi meselesine dönecek olursa Stoller, bu ifade ediciliğin özcü olmadığı ve Butler ile benzer kaygıları paylaştığı iddiasını Merleau-Ponty'nin şu cümlesine referans vererek güçlendirir: "Bedenin her an varoluşun kipliklerini ifade etmesi, apoletlerin rütbeyi imlemesi veya bir numaranın bir evi belirtmesi gibi değildir. Burada im, kendi imlemesini işaret etmekle kalmaz, imleme onda ikamet de eder, belli bir şekilde im, imlediği şeydir".⁴⁰⁴ Stoller bu alıntı üzerine şöyle bir akıl yürütmeye başvurarak ifade ediciliğin bir temsil olmadığını kanıtlar:

Eğer bedenin ifadesi onun işaret ettiği şeyse, o zaman Merleau-Ponty zaten salt geleneksel işaret kavramını yeniden kavramsallaştırıyor demektir. Bununla birlikte, eğer gösterge bir bakıma gösterdiği şeyse, o zaman gösterge ve anlamlandırma birbirinden ayrılamaz. Gösterge ve anlamlandırma arasındaki ilişki artık dışsal bir ilişki değildir. Sonuç olarak, eğer işaret ve anlamlandırma arasındaki ilişki artık dışsal değilse, ifade edilen şeyin de artık ifadeden ayrı olmadığını kabul etmek gerekir. Merleau-Ponty'nin ifade kavramının, "bilinç felsefesi" olarak adlandırılan kavramdan ve temsil modellerinden farklı olduğu artık oldukça açıktır.⁴⁰⁵

³⁹⁹ Stoller, "Expressivity and Performativity", 100.

⁴⁰⁰ Butler, "Performative Acts and Gender Constitution", 519.

⁴⁰¹ Stoller, "Expressivity and Performativity", 104.

⁴⁰² Stoller, 103.

⁴⁰³ Stoller, 105.

⁴⁰⁴ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 229-30.

⁴⁰⁵ Stoller, "Expressivity and Performativity", 106.

Sonuç olarak Stoller, Butler’ın Merleau-Ponty’de ifade edilen şeyin ifadeden önce olduğu iddiasının kesinlikle yanlış olduğunu ve bu iddianın felsefi literatürdeki tüm ifade teorilerini tek bir çatı altında genelleyerek çarpıttığını öne sürer. Stoller’ın bir diğer eleştirisi ise Butler’ın ifade nosyonunun İngilizcedeki literal anlamını baz almasından dolayı yanıltıcı bir sonuca varmasına yöneliktir. Zira İngilizcedeki “*expression*” içimizde olan bir şeyin ifade edilmesi olarak düz anlamıyla kullanılabilir. Ancak Stoller’a göre problem kelimenin kendisinde değil kullanımındadır.⁴⁰⁶ Merleau-Ponty açıkça ifade teorilerine karşı eleştireldir, ancak ifade kavramını Butler gibi toptan reddetmez onu muhafaza ederek yeniden tanımlar. Özetle iki kuramcı da “eleştirel bir ifade kavramına karşı aynı ilgiyi paylaşırlar ve anlamın ifadeden önce gelen bir şey değil de ifadenin sonucu olduğunun söylendiği bir kavramı desteklerler”. Aralarındaki en belirgin fark ise Butler’ın söylemlerle Merleau-Ponty’nin ise yaşayan bedenle ilgilenmesidir.⁴⁰⁷

Sara Heinämaa da “What is a Woman? Butler and Beauvoir on the Foundations of the Sexual Difference” adlı makalesinde Merleau-Ponty’deki cinsel kimliğin bir stil birliği olduğunu “onun tezahürleri olarak düşünülen somut eylemlerin altında veya arkasında bulunmadığına” işaret eder ve ardından devam eder: “Kişisel bir tarzın ifadeleri fiziksel veya zihinsel herhangi bir ortak neden tarafından bir arada tutulmaz. Ortak bir biçimi de somutlaştırmazlar”.⁴⁰⁸ Bunun yerine, birlikleri ilişkilerden meydana gelen bir doku (*tissue*)⁴⁰⁹ gibidir. Stil veya varoluş tarzları tamamlanmamış dinamik bir yapı olduğundan bir biçime sabitlenemez, onlar ancak somut görünüşleri ve görünüşler arasındaki birtakım ilişkiler gözlemlenerek anlaşılabilir.⁴¹⁰ Dolayısıyla Stoller ve Rae gibi Heinämaa’ya göre de ifade edilen cinsellik ifadeden önce sabit bir biçimi varsaymamaktadır.

Stoller Merleau-Ponty’nin ifade teorisi ile Butler’ın özcülük karşıtı bir toplumsal cinsiyet adına ortaya koyduğu performatiflik teorisinin benzer kaygıları taşıdığını ve dolayısıyla fenomenoloji ve post-yapısalcılık arasında bir yakınlaşma olduğunu düşünse de Heinämaa “Sex, Gender, and Embodiment” adlı makalesinde böyle bir yakınlaşma imkânını reddeden açıklamalarda bulunur. Heinämaa’ya göre fenomenoloji cinsel

⁴⁰⁶ Stoller, 107.

⁴⁰⁷ Stoller, 109.

⁴⁰⁸ Heinämaa, “What Is a Woman? Butler and Beauvoir on the Foundations of the Sexual Difference”, 27.

⁴⁰⁹ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 473.

⁴¹⁰ Heinämaa, “What Is a Woman? Butler and Beauvoir on the Foundations of the Sexual Difference”, 27.

farklılığın incelenmesi hususunda cinsiyet-toplumsal cinsiyet ayrımı gibi bir hareket noktasına başvurmaz. Örneğin toplumsal cinsiyet teorileri “gözlemlenen farklılıkları sosyal, kültürel ve biyolojik güçlerin etkileşimiyle açıklamayı amaçlarken, fenomenoloji, cinsel farklılık duygusunun ilk etapta kişisel ve kişilerarası deneyimlerde nasıl kurulduğunu inceler”. Fenomenoloji “insan gelişimine dair herhangi bir ampirik teori ya da tarihsel inşa teorisi sunmaktan” ziyade kadınlık ve erkeklığe dair üretilen tüm söylemlerin anlam temellerini soruşturur. Heinämaa ayrıca toplumsal cinsiyet teorilerinin naif bir şekilde cinsiyet-toplumsal cinsiyet olarak iki karşıt nesnelliği varsaydığını ve bu karşıtlığının deneyimsel dayanaklarını açıklamadıklarını iddia eder. Fenomenolojik bakış açısı ise cinsiyetlendirilmiş bedenlere yönelik düalist bir açıklamaya başvurmaksızın bedeni ifade edici bütünler olarak görür.⁴¹¹ İnşacı teoriler bedenin cinsiyetlenmesi sürecinde toplumsal cinsiyetin sosyokültürel koşulların sonucu olması fikrini ifade ederken inşa ve üretim metaforlarını kullanır ancak Heinämaa’ya göre bu açıklama biçiminin arkasında hala daha “biyolojik-organik bir alt tabaka fikri ve nedensel açıklama paradigması” vardır.⁴¹² Bu eleştiriler temelde Butler’a ve post-yapısalcı inşa teorilerine yöneliktir. Dolayısıyla Heinämaa’nın post-yapısalcılık ve fenomenoloji arasında bir yakınlaşma öngörmediği bu açıklamalardan çıkarsanabilir. Heinämaa’nın bir feminist fenomenolog olarak feminist fenomenoloji yapma biçiminin somut örnekleri olan ve tez boyunca bahsi geçen makalelerindeki iddialara diğer bölümde detaylıca yer verilecektir.

Bu bölümde Merleau-Ponty’nin *Algının Fenomenolojisi* adlı eseri temel alınarak filozofun yaşayan bedene ve beden üzerinden cinsellik-varoluş ilişkisine dair analizleri neticesinde literatürde ortaya çıkan tartışmalar çağdaş fenomenologlar, feminist teorisyenler ve feminist fenomenologların görüşlerine yer verilerek gösterilmeye çalışıldı. Ayrıca bu bölümde Beauvoir’da bedenlenme tartışmasına eklenen cinsiyet farklılığının yanında Merleau-Ponty ile beraber cinselliğin de bedenlenme ile ilgisi kurulmuş oldu. Merleau-Ponty’nin Schneider vakası üzerinden cinselliğe dair açıklamaları çerçevesinde bedenlenme ve cinsellik arasındaki ilişkinin otomatik süreçlerle anlaşılamayacağını kişinin cinselliğinin deneyimde yaşayan bedene içkin olarak onu ifade edici bir üslup şeklinde ortaya çıktığı ortaya konmuştur. Nitekim

⁴¹¹ Heinämaa, “Sex, Gender, and Embodiment”, 216.

⁴¹² Heinämaa, 227.

yukarıda dile getirildiği üzere cinsellik bedenın bir parçasıyla temsil edilen veya bedene deneyimden önce yüklenen bir öz olarak değil varlığını bedenle bütüncül bir şekilde ifade eden bir kapasite olarak anlaşılır. Beden ve onun olanaklarına içkin cinsel şema deneyimde kendi anlamını başka nesnelerle kurduğu ilişkisel ve motivasyonel süreçler neticesinde belirli bir ifade eylemiyle açığa çıkartır. Bu çıktı bedenlenme ve cinsel varoluşun hem deneyim itibarıyla anlaşılmasına hem de otomatik süreçlerle değil, anlamlandırma süreçlerinin bir neticesi olarak görülmesine yol açması bakımından önemlidir. Bununla beraber bölüm içerisinde literatür tartışmalarına detaylıca yer verilmesi fenomenoloji ve feminizm etkileşiminin ne kadar güçlü olduğunu göstermek amacını taşımakta ve feminist fenomenolojinin icra edilme imkânını bize açmakta ve kanıtlamaktadır. Bir sonraki bölüm bu imkânın peşine düşen fenomenologların güncel bir alan olarak feminist fenomenoloji tanımlarını ve onu yapma tarzlarını göstermeye çalışacaktır.

3. BÖLÜM: FEMİNİST FENOMENOLOJİ VE BEDENLENME

3.1. Feminist Fenomenolojinin Tarihçesi ve Feminist Kuram ile Fenomenolojinin Ayırıştığı ve Uzlaştığı Noktalar

Birinci ve ikinci bölümlerin bize gösterdiği yegâne imkân yeni bir fenomenoloji biçimi olarak feminist fenomenolojidir. Tez boyunca belirli filozoflar, feminist fenomenologların güncel yorumları ve literatür tartışmalarıyla dinamik bir şekilde ele alınarak feminist fenomenolojinin ortaya çıkma serüveni anlatılmaya çalışıldı. Her ne kadar feminist teori ve fenomenoloji iş birliğine yönelik kuşkular olsa da gelineen noktada bu kuşkuları bertaraf eden ve bu iş birliğinin kuvvetinden doğan birçok argüman dile getirilmeye çalışıldı. Fenomenolojiyi feminist teori için verimli bir kaynak olarak okuyan feminist fenomenologların argümanları feminist fenomenolojinin geçerliliği ve yetkinliği hususunda bize yol gösterici oldu. Şimdi bahsi geçen bu güncel alanın tanıtılması gereklidir. Nitekim feminist fenomenologların birçoğu feminist fenomenolojiyi tanıtmaya görevini de üstlenerek geliştirmekte olan alanın ele aldığı meseleleri, iki geleneğin uzlaşımlarını ve ayrılıklarını belirtmişlerdir. Özellikle 2000’lerden sonra feminist fenomenolojiyle ve feminist fenomenolojinin ne olduğuyula ilgili birçok kitap ve makale kaleme alınmıştır.⁴¹³ Bu durum; Emre Şan’ın “Nedir Şu Fenomenoloji” adlı söyleşisinde belirttiği üzere fenomenolojinin eleştirel bir felsefe olmasının yanı sıra otokritik bir felsefe olmasından ötürü kendi kendini yeniden tanımlamasından da kaynaklanıyor olabilir. Zira fenomenoloji de onu icra eden fenomenologlar tarafından tekrar tekrar metot

⁴¹³Fisher, “Feminist Phenomenology”; Allen, “Through the Wild Region: An Essay in Phenomenological Feminism”; Fisher ve Embree, *Feminist Phenomenology*; Fisher, “Phenomenology and Feminism”; Sara Cohen Shabot ve Christinia Landry, “The Water We Swim In: Why Feminist Phenomenology Today?”, İçinde *Rethinking Feminist Phenomenology: Theoretical and Applied Perspectives*, ed. Sara Cohen Shabot ve Christinia Landry (Lanham: Rowman & Littlefield International, 2018), 1-10; Al-Saji, “Feminist Phenomenology”; Johanna Oksala, “What Is Feminist Phenomenology?”, *Radical Philosophy* 126 (2004): 16-22; Sandford, “Feminist Phenomenology, Pregnancy and Transcendental Subjectivity”; Stawarska, “Subject and Structure in Feminist Phenomenology: Re-Reading Beauvoir with Butler”; Helen Fielding, ed., *Feminist Phenomenology Futures* (Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 2017); Sara Heinämaa ve Lanei Rodemeyer, ed., “Special Issue: Feminist Phenomenologies”, *Continental Philosophy Review* 43, sy 1 (2010): 1-140; Christina Schües, Dorothea Olkowski, ve Helen Fielding, ed., *Time in Feminist Phenomenology* (Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 2011); Silvia Stoller, “What Is Feminist Phenomenology?”, İçinde *Feminist Phenomenology Futures*, ed. Helen Fielding ve Dorothea E. Olkowski (Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 2017), 328-54; Helen Fielding, “A Feminist Phenomenology Manifesto”, İçinde *Feminist Phenomenology Futures*, ed. Helen Fielding ve Dorothea E. Olkowski (Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 2017), vii-xxii.

ve içerik bakımından tanımlana gelmiştir. Fenomenolojinin ne olduğu ve nasıl yapılacağı gibi belirlemeler bu sebeple dinamik bir sürece tabi kılınmıştır. Böylece fenomenoloji kendini de eleştiren bir felsefe olmasıyla karakterize olmuştur.⁴¹⁴ Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi*'nin önsözünde fenomenoloji hakkında şu sözleri sarf eder:

Fenomenoloji, dünyanın ifşası olarak, kendi kendine dayanır ya da dahası, kendi kendini temellendirir... Öyleyse bütün bilgilere yönelttiği sorgulamayı kendisine de yöneltmesi gerekecektir, böylece kendini durmadan ikiye katlayacak, Husserl'in dediği gibi sonsuz bir diyalog ya da meditasyon olacaktır ve tam da yönelimine sadık kaldığı ölçüde, nereye gideceğini asla bilmeyecektir. Fenomenolojinin tamamlanmamışlığı ve hep başlangıca dönmesi bir başarısızlık belirtisi değildir; fenomenoloji, dünyanın ve aklın gizemini ifşa etme görevini üstlendiğinden, bunlar kaçınılmazdır.⁴¹⁵

Dolayısıyla “Feminist fenomenoloji nedir?” başlıklı makalelerin de bu kadar fazla olması bahsi geçen yeniden tanımlama, alanın sınırlarını belirleme ve durmadan kendini de eleştiri konusu etme refleksinden ileri geliyor gibi gözükmektedir.

Linda Fisher *Feminist Phenomenology* adlı feminist fenomenolojiyle ilgili makaleleri ihtiva eden kitabının giriş kısmında feminist kuram ve fenomenoloji kesişiminin nasıllığını ortaya koymaktadır. Feminist fenomenoloji; feminist kuram ile fenomenolojinin kesiştiği ve örtüştüğü oranda ortaya çıkan bir akımdır. Fisher’a göre Simone de Beauvoir’dan beri feminist gelenekte bir fenomenolojik yönelim ve etki vardır. Beauvoir’daki “kadın doğulmaz kadın olunur” ifadesi⁴¹⁶ yaşanmış deneyime vurgu yapması ve bu mottonun tam da “*L’expérience vécue*” yani “yaşanmış deneyim” adlı ikinci kitapta geçmesi Fisher’a göre bu etkiyi bariz kılar. Bu yaklaşım Husserl’den beri gelenekselleşen fenomenolojideki “deneyim”e kadın bedeninin özgül deneyimini de içine alacak şekilde geniş bir perspektiften bakmayı bize önermektedir. Feminist kuramın fenomenolojiyle örtüştüğü noktalar “yaşanmış maddi deneyim, bedenlenme ve cinsellik” gibi ortak vurgularda görünür hale gelir.⁴¹⁷

⁴¹⁴ Emre Şan, “Nedir Şu Fenomenoloji?” (Youtube: AkademiFR, 21 Ekim 2022).

⁴¹⁵ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 28.

⁴¹⁶ Beauvoir, *The Second Sex*, 273; Beauvoir, *İkinci Cinsiyet 2. Cilt: Yaşanmış Deneyim*, 13.

⁴¹⁷ Fisher, “Feminist Phenomenology”, 4.

Fisher’a benzer şekilde Heinämaa ve Rodemeyer de “Introduction” adlı makalelerinde feminist fenomenolojinin başlangıcını 1930’lu ve 1940’lı yıllara dayandırmaktadır. Yazarlar bu yıllarda özellikle Simone de Beauvoir ve Edith Stein üzerinden feminist kaygıların fenomenolojik analizlerle buluştuğuna işaret ederler. İki filozof da yaşanmış deneyimde cinsel farklılık deneyimine dair fenomenolojik sorgulamalarda bulunmuşlardır.⁴¹⁸ Herhangi bir feminist tavır almayı reddeden bazı fenomenologlar da feminist fenomenolojinin ele aldığı temaların zenginleşmesine katkıda bulunmuşlardır. Örneğin Hannah Arendt’in yaratıcı doğallık, doğumsallık gibi kavramsallaştırmaları feminist fenomenoloji için kavramsal yenilikler sunmuştur. Yazarların verdiği bilgilere göre 70’ler ve 80’lere gelindiğinde bedenlenme ve cinselliğe yönelik fenomenolojik sorgulamalar diğer teorik yaklaşımlarla beraber okunmuştur. Luce Irigaray ve Julia Kristeva gibi feministler Sigmund Freud ve Jacques Lacan’ın bilinçdışı açıklamalarını temel alarak varoluşsal fenomenoloji ve psikanalizi aynı çerçevede ele almışlardır. Dorothea Smith, Lorraine Code ve Genevieve Lloyd gibi feministler epistemolojik evrenselliğe ilişkin feminist eleştirilerde bulunmuş ve bu eleştiriler fenomenolojiden yoğun bir şekilde etkilenmiştir. Amerikalı feminist teorisyenler Amerika’ya göç etmiş; Arendt, Schutz ve Aron Gurwitsch gibi fenomenologlar sayesinde fenomenolojiden haberdar olmuş böylece kıta Avrupa kaynaklı varoluşçu akım Amerikan pragmatist akımlarla bir etkileşime girerek yeni kadın deneyimi teorileri geliştirilmiştir.⁴¹⁹

Heinämaa ve Rodemeyer’in belirttiği üzere feminist fenomenolog Iris Marion Young, varoluşçu-fenomenolojik içgörülerini eleştirel teori ve pragmatist sosyal felsefe ile birleştiren birçok etkili makale yayımlamıştır. Young, varoluşsal ve fenomenolojik kavramları öncelikle kadın bedenlenmesini, mekânsallığını ve zamansallığını analiz ederken kullanır.⁴²⁰ Yazarın en önemli makalelerinden biri kadın bedenlenmesinin spor faaliyetlerindeki sınırlılığına değinen “Throwing Like a Girl”⁴²¹ adlı makalesidir. Young

⁴¹⁸ Heinämaa ve Rodemeyer, “Introduction”, 2.

⁴¹⁹ Heinämaa ve Rodemeyer, 3.

⁴²⁰ Heinämaa ve Rodemeyer, 4.

⁴²¹ Iris Marion Young, “Throwing Like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Comportment, Motility, and Spatiality”, İçinde *On Female Body Experience: “Throwing Like a Girl” and Other Essays*, kitap editörü Iris Marion Young, 1. bs (New York: Oxford University Press, 2005), 27-45, <https://doi.org/10.1093/0195161920.001.0001>.

ayrıca “Pregnant Embodiment”⁴²² makalesinde hamilelik, “Breasted Experience”⁴²³ makalesinde kadının memeye sahip bir özne olarak deneyimi ve “Menstrual Meditations”⁴²⁴ makalesinde kadınların regl deneyimleri gibi temaları da ele alarak kadının özgül deneyimlerine yönelik feminist fenomenolojisinin başarılı örneklerini sunmuştur.

Linda Fisher ve bir grup feminist kuramcı feminizm ve fenomenoloji kesişimini olumlar bir pozisyonadırlar. Ancak feministlerin bir kısmı bu iki alandaki örtüşmeye olumlu baksalar da fenomenolojiye belirgin bir kuşkuyla bakan feminist düşünürler de olmuştur. Daha önce Husserl ve Merleau-Ponty’nin beden fenomenolojilerinden bahsederken bu eleştirilere detaylıca yer verilmişti. Ancak yine de özetlemek gerekirse, feminist teorisyenlerce ortaya çıkan bu kuşkuların sebebi fenomenoloji yapma ediminin cinsiyeti, cinsiyet farklılığını, kadınların deneyimini ve bu toplumsal cinsiyete dayalı deneyimin özgüllüğünü ele almaktan kaçınması olarak görülebilir. Ayrıca Fisher’a göre feminist düşünürlerde genel itibarıyla fenomenolojinin özcü bir felsefe olduğu ve sosyo-politik bağlamdan ziyade fazlasıyla teorik ve soyut meselelerle ilgilendiği kanısı yaygın olduğundan feminizm ve fenomenoloji etkileşimi noktasında kuşkular ortaya çıkmıştır.⁴²⁵ Ancak Linda Fisher “Phenomenology and Feminism: Perspectives on Their Relation” adlı makalesinde daha da ileri giderek klasik fenomenolojinin betimlemeyi öznel kendilik perspektifinden yapması, eidetik ve özsel betimlemeye başvurması gibi metotlarını feminist teorinin projesiyle çatışma içinde değil, uyum içinde görür.⁴²⁶

Elizabeth Grosz, *Uçucu Bedenler: Bedensel bir Feminizme Doğru* adlı eserinde feministlerin Merleau-Ponty’den çeşitli feminist yorumlarda bir destek bulurken aynı zamanda özellikle Merleau-Ponty’nin cinsel farklılık ve özgüllük meselesine çok fazla

⁴²² Iris Marion Young, “Pregnant Embodiment: Subjectivity and Alienation”, İçinde *On Female Body Experience: “Throwing Like a Girl” and Other Essays*, kitap editörü Iris Marion Young, 1. bs (New York: Oxford University Press, 2005), 46-61, <https://doi.org/10.1093/0195161920.001.0001>.

⁴²³ Iris Marion Young, “Breasted Experience: The Look and the Feeling”, İçinde *On Female Body Experience: “Throwing Like a Girl” and Other Essays*, kitap editörü Iris Marion Young, 1. bs (New York: Oxford University Press, 2005), 75-96, <https://doi.org/10.1093/0195161920.001.0001>.

⁴²⁴ Iris Marion Young, “Menstrual Meditations”, İçinde *On Female Body Experience: “Throwing Like a Girl” and Other Essays*, kitap editörü Iris Marion Young, 1. bs (New York: Oxford University Press, 2005), 97-122, <https://doi.org/10.1093/0195161920.001.0001>.

⁴²⁵ Fisher, “Feminist Phenomenology”, 3.

⁴²⁶ Linda Fisher, “Phenomenology and Feminism: Perspectives on Their Relation”, İçinde *Feminist Phenomenology*, ed. Linda Fisher ve Lester Embree, c. 40, Contributions to Phenomenology (Dordrecht: Springer Netherlands, 2000), 29, <https://doi.org/10.1007/978-94-015-9488-2>.

eğilmediğinin de altını çizdiklerini belirtir. Bazı feminist düşünürlerin fenomenolojiye karşı temkinli davranması aynı zamanda Merleau-Ponty’de “erkeklerin deneyimlerini insani deneyimler olarak kabul etme eğilimi”nden dolayı öznelliğe dair genellemelerden de kaynaklanmaktadır. Bu itibarla da bu düşünürler Merleau-Ponty fenomenolojisiyle daha temkinli bir ilişki içerisindeyler.⁴²⁷ Feminizm ve fenomenolojinin birbirleriyle yukarıda bahsedilen sebeplerden dolayı temelde uyumsuz olduğunu düşünenler olsa da fenomenoloji ve feminist kuram arasında ilişki kurmak isteyen feminist adımlar da vardır. Fisher’ın verdiği bilgilere göre Özellikle Luce Irigaray’ın *An Ethics of Sexual Difference* adlı eserinde Merleau-Ponty’deki bedenlenme (*embodiment*) ve cinsellik çalışması feminist düşünürlerin odağını fenomenolojiye yöneltmede bir etki oluşturmuştur. Böylece yukarıda da belirtildiği gibi Merleau-Ponty’nin fenomenolojisinde yaşanmış deneyim, bedenlenme ve cinsellik vurgusu feminist kuramda da benzer yankılar bulduğundan bir örtüşme saptanmış ve fenomenolojideki bu kavramlar da düşünölmeye ve alımlanmaya başlanmıştır.⁴²⁸ Fisher’ın *Feminist Phenomenology* kitabının giriş bölümünde dediğı gibi feminist fenomenoloji isimlendirmesi “oldubittiye getirilmiş bir sonuçtan ziyade, paylaşılan tematik bir odak ve keşif; araştırılacak bir yönelim veya model, konuların, analizlerin, içgörülerin, yaklaşımların ve stratejilerin bir birleşimi anlamına gelir”.⁴²⁹ Feminist fenomenolojiyi feminizmin politik kültürel açıklamalarından farklı kılan bedenlenmeyi sosyo-kültürel faktörlerin bir ürünü olarak gören sosyal determinizm ile onu biyolojik unsurların bir sonucu olarak biyolojik determinizme indirgmeden bedenlenmenin deneyimde ortaya çıkan anlam yapılarını betimlemek ve bu çerçevede bütöncöl bir açıklama sunmaktır. Feminist fenomenoloji öznenin yaşayan bedeninin birinci tekil şahıs deneyiminde ortaya çıkan anlam temellerini birazdan Oksala’nın da dikkat çekeceğı üzere ampirik verilerden beslenerek ve normatif tarihsel koşulların öznel deneyimdeki zımni varsayımlara etkisini hesaba katarak yapılmasını teklif eder.⁴³⁰ Oksala bu dahil etmenin fenomenolojiyi kültürel inşacılıkla yaklaştırdığını kabul etse de kendisinin toplumsal cinsiyet fenomenolojisi için dediğı ancak feminist fenomenolojinin genel amacına genellenebilir olan ifadesi burada tekrar edilebilir. Böylece feminist

⁴²⁷ Grosz, *Uçucu Bedenler: Bedensel Bir Feminizme Doğru*, 158.

⁴²⁸ Fisher, “Feminist Phenomenology”, 4.

⁴²⁹ Fisher, 8.

⁴³⁰ Johanna Oksala, “A Phenomenology of Gender”, *Continental Philosophy Review* 39, sy 3 (15 Ocak 2007): 240, <https://doi.org/10.1007/s11007-006-9025-2>.

fenomenolojinin tıpkı toplumsal cinsiyet fenomenolojisi gibi hedefinin bedenlenmenin nedensel süreçlerinin bir açıklamasını vermek değil bedenlenmenin deneyimde oluşum sürecini betimlemek olduğu söylenebilir.

Helen Fielding “A Feminist Phenomenology Manifesto” adlı makalesinde feminist fenomenolojinin yeni araştırma olanakları sağlayan bir alan olarak yaklaşımındaki özgün iddiaları sıralar. Buna göre feminist fenomenoloji aktüel olanı ilişkisel, ontolojik, eylemsel, deneyimsel ve bedensel varlığında düşünmenin zor ve önemli göreviyle meşgul olur. Feminist fenomenoloji yaşanmış deneyimi anlamının birden fazla yolu olduğunu kabul eder, ancak bu kabul; deneyimi anlamaya ilişkin bütün yaklaşımları doğru ve yeterli sayan bir görecelilik anlamına gelmez. Onun yerine bu yaklaşım bedenlenmiş özneleri dünya içinde birbirleriyle ilişkili olarak anlamaya çalışır.⁴³¹ Helen Fielding’e göre feminist fenomenoloji yirmi ve yirmi birinci yüzyılda rasyonel özneye karşı kaybolan inancı hesaba katarak insanı merkeze koymayan ancak özneye ilişkin tekil değil çoğul bir perspektife sahip bir yaklaşım olarak ortaya çıkar. Buna göre feminist fenomenoloji “merkezsiz özneyi, düşünce ve duygunun içsel alanı ile siyasi, sosyal ve etik güçler ve eylemlerin deneyimsel ve dışsal dünyası arasındaki sınırdan yeniden konumlandırmak için tekil bir öznenin içsel perspektifinden uzaklaşan bir bakış açısını yeniden formüle eder”. Feminist fenomenoloji bedenlenme deneyimine yönelik ilişkisel ontolojiye sahiptir⁴³² ve bu karşılıklı ilişkisellik insanın dünya üzerinde hiçbir hakkı bulunmadığını düşünürken aynı zamanda bütün varlıkların karşılıklı ilişkiselliğini göz önünde bulunduracak şekilde alanı genişletmeyi önerir.⁴³³ Feminist fenomenolojide faillik yalnızca “düşünüyorum” ile sınırlı değildir. Faillik bedenlenmiş eylem, düşünce ve dünyanın konumlandırılmış örtüşmesi sonucu oluşan bir şeydir. Diğer bir deyişle, feminist fenomenoloji; “toplumsal, tarihsel ve somut bir alanda çoklu bakış açılarıyla başladığı için kendini zamansal ve mekânsal olarak bağımlı ve ilgili olarak kurar”.⁴³⁴

Al-Saji “Feminist Phenomenology” adlı makalesinde feminist fenomenolojinin bir tanımlamasını yapmanın ve filozofların fenomenolojinin metotlarını ne şekilde benimsedikleri hakkında konuşmanın çoğul konuşmak olacağını dolayısıyla kendi

⁴³¹ Fielding, “A Feminist Phenomenology Manifesto”, vii.

⁴³² Fielding, ix.

⁴³³ Fielding, vii.

⁴³⁴ Fielding, ix.

amacının “fenomenolojinin feminizm için nasıl faydalı olduğu hem de feminist fenomenolojilerin fenomenolojiye nasıl bir düzeltici -daha doğrusu eleştirel bir yeniden yapılandırma- sunduğu üzerine” olduğunu açıkça belirtir. Yazara göre feminist fenomenolojinin bu yeniden düzenlemesi sadece betimleme yapmakla karakterize edilen geleneğin sosyo-politik imkânlarını açığa çıkarır. Al-Saji fenomenologların büyük olasılıkla en başından beri feminist soruları alâkalandıklarına işaret eder. Al-Saji, feminist hassasiyetlerle fenomenolojik yaklaşımı benimseyenlerin yalnızca varolan fenomenolog nesliyle -Edmund Husserl, Emmanuel Levinas, Jean-Paul Sartre, Frantz Fanon ve Maurice Merleau-Ponty- sınırlı olmadığını tıpkı Sara Heinämaa ve Lanei Rodemeyer’in de yukarıda belirttiği gibi Edith Stein⁴³⁵ ve Simone de Beauvoir’ı⁴³⁶ örnek vererek göstermektedir.⁴³⁷

Al-Saji, fenomenolojinin tematik konularını bedenlenme, duygulanım, algı, zamansallık, öznellik ve öznelerarasılık olarak sıralar. Feminist fenomenolojilerin bu temalara dahil ettiği şeyleri ise baskı, güç ve ayrıcalıktır.⁴³⁸ Zeynep Direk’in işaret ettiği gibi bu listeye tahakküm ilişkileri de eklenebilir.⁴³⁹ Bu ek temalar öznenin bedenlenme deneyiminde doğallaşan normatif yapıların açığa çıkması için anahtar rol oynayabilir. Feminist fenomenologlar bu boyutları “deneyimin konumlandırıldığı ve tarihselleştirildiği toplumsal-tarihsel bağlama” duyarlı bir ufuk içerisinde ele almaya çalışırlar. Dolayısıyla feminist fenomenoloji düşünüm öncesi, kişisel ve toplumsal düzeyde yaşanan deneyimi politik olanın ne şekilde düzenlediğini ortaya koymaya çalışır. Dahası bu tür bir fenomenoloji toplumsal olanın algılanmasının yanı sıra bireyin ne yapabileceğine ve kim olduğuna nasıl aracılık ettiğini gösterir.⁴⁴⁰ Al-Saji, yukarıda bahsedildiği gibi fenomenolojik yöntemin dinamik olduğuna ve metodunun zaman içinde değiştiğine işaret eder. Örneğin fenomenolojik yöntemin ırksallaştırılmış bedenlenme, kuir (*queer*) gibi kuramlar tarafından sahiplenildiğine ve yeniden yapılandırıldığına

⁴³⁵ Edith Stein’in feminizminin fenomenolojik bir okuması için bkz. Kathleen Haney, “Edith Stein: Woman and Essence”, içinde *Feminist Phenomenology*, ed. Linda Fisher ve Lester Embree, c. 40, Contributions to Phenomenology (Dordrecht: Springer Netherlands, 2000), 213-35, <https://doi.org/10.1007/978-94-015-9488-2>.

⁴³⁶ Beauvoir, *İkinci Cinsiyet 1. Cilt: Olgular ve Efsaneler*; Beauvoir, *İkinci Cinsiyet 2. Cilt: Yaşanmış Deneyim*.

⁴³⁷ Al-Saji, “Feminist Phenomenology”, 143.

⁴³⁸ Al-Saji, 143.

⁴³⁹ Direk, *Cinsel Farkın İnşası: Felsefi Bir Problem Olarak Cinsiyet*, 230-31.

⁴⁴⁰ Al-Saji, “Feminist Phenomenology”, 143.

dikkat çeker. Nitekim Al-Saji bu değişim imkânını fenomenolojinin statik, verili veya önceden tanımlanmış bir formül uyarınca yapılmamasına bağlamaktadır. Yazar, fenomenolojinin dinamik süreç içinde yenilenmesi ve yapılanması şu cümleler ile özetler:

Fenomenolojik yöntem, aynı zamanda eğilim ve değişim olan bir hareket, dünyaya yönelmenin bir yolu, bir düşünme tarzı veya algılama biçimidir. Bu tarz dinamik olarak anlaşılmalıdır hem geçmişiyile ağırlık kazanır hem de geçmişi tarafından dönüştürülür, tarihsel ve sosyal durumuna yanıt olarak gelişir. Burada metinsel yorumlamayı “uygulama”dan ayırmak değil, fenomenolojinin sürekli bir ele alma ve yeniden icat etme biçimi olduğuna işaret etmek istiyorum.⁴⁴¹

Bu açıklama yukarıda Emre Şan’ın belirttiği üzere fenomenolojinin otokritik özellikte olduğunu destekleyen bir argümandır. Al-Saji fenomenolojinin sadece anlamı değil anlamı yapılandıran boyutları da ortaya çıkarma gayesinde olan ve deneyime katılmanın yolunu sunan bir düşünce olduğunu ifade eder. Ancak fenomenoloji yaparken kullanılan fenomenolojik indirgeme yönteminin kapsamı ve derinliği fenomenologlara göre değişkenlik arz eder. Özellikle feminist fenomenologlar neyin paranteze alındığı bu paranteze almanın hangi doğallaştırıcı eğilimleri sorguladığı ve neyi ortaya çıkarmaya yönelik olduğuyla fazlaca ilgilenirler.⁴⁴²

Al-Saji fenomenolojide her temalaştırmanın bireyin yaşayan bedeninin alışkanlıklarını ve şeylerin tüketilemez iç ve dış ufuklarını barındıran belirsiz bir ufkun arka planına sahip olduğunu belirtir. Betimlenen algısal alanının unsurları açık hale gelirken alanın kendisi bir bütün olarak tüketilemez ve verili kabul edilemez. Bu belirsiz ufuk algısal dünyanın gerçek ve zaten hep orada olduğu hissine sahip olmamızı sağlar. Algı teleolojik bir biçimde eksiklik olarak deneyimlenen şeyin ifade edilebileceğine yönelik zımni bir güven barındırır. Algının bu teolojisi “bir yandan dünyanın pratik ve algısal anlamlarının daha iyi kavranmasını sağlayan hareket ve algılama yolları olan optimal bedensel tutumlara” başvurularak anlaşılabilir. Diğer yandan Al Saji’ye göre “bu teleoloji hem duyumsama hem de duyulur olanın -beden ve dünya- dinamik bir biçim aldığı ve aralarındaki ilişkinin önceden var olmadığı açık uçlu bir doğaçlama ya da

⁴⁴¹ Al-Saji, 144.

⁴⁴² Al-Saji, 146.

senkronizasyon olarak da anlaşılabilir”.⁴⁴³ Yazara göre ilk anlaşılma tarzı belli alışkanlıklara karşılık gelen ve uygun olarak nitelendirilen algılama biçimlerinin “yeniden doğallaştırılması riskini” taşır. Buna göre normlara uygun olan belli bedenlenme tarzları ayrıcalıklı hale getirilir. Fakat Al-Saji’ye göre diğer anlaşılma biçiminin de tehlikeleri mevcuttur. Beden ve dünyanın verili olmayan dinamik ilişkisi de sosyal dünyanın normatifliğinden uzak değildir. Beden ve dünya “farklı tarihsel ve toplumsal varoluş biçimleriyle yüklüdür”. Yazara göre buradaki yeniden doğallaştırma tehlikesi altında olan şey yaşam tarzların mutlak farklılığıdır. Farklılık sanki normatif dışlamanın bir ürünü değilmiş gibi bağlamından kopartılıp doğallaştırılır.⁴⁴⁴ Özetle deneyimde var olanı betimlerken bu deneyimde örtük olarak doğallaştırılan faktörlerin farkında olarak ve betimlemeyi deneyimi yapılandırılan boyutları açığa çıkarana dek sürdürerek sözü edilen tehlikelerden kaçınılabilir.

Fenomenolojiyi feminist perspektifle uyumlu okuyan, ortak bir proje çerçevesinde birleştiren ama aynı zamanda belli konularda bu iki gelenek arasındaki ilişkiyi sorunsallaştıran feminist fenomenologlar öznenin bedenlenme deneyiminin farklı boyutlarını betimlemeye imkân bulmuşlardır. Örneğin Al-Saji’ye göre yukarıda bahsedilen doğallaştırma riskinin farkında olarak Iris Marion Young, “Throwing Like a Girl” adlı meşhur makalesinde dişil bedensel varoluşun tarzlarına ilişkin açıklamalar yapar.⁴⁴⁵ Kadınsı hareketin “muğlak bir aşkınlık, engellenmiş yönelimsellik ve çevresiyle süreksiz bir bütünlük” olmak üzere üç tarzı vardır.⁴⁴⁶ Young’a göre “tipik olarak dişil beden, hem fiziksel boyutunun ve gücünün potansiyelini hem de kullanabileceği gerçek becerilerini ve koordinasyon olarak gerçek kapasitesini yetersiz kullanır”.⁴⁴⁷ Ayrıca “dişil bedensel varoluş, kadının kendisini hareketin yaratıcısı değil de nesnesi olarak görmesi bakımından kendine atıfta bulunur”.⁴⁴⁸ Al-Saji için analizi burada yarıda kesmek kadını toplumsal dünyada öteki olarak doğallaşmasını sağlar.⁴⁴⁹ Ancak Young analize devam ederek kadın bedeninin konumsallığını, fiziksel açıdan engellenmişliğini ve

⁴⁴³ Al-Saji, 147.

⁴⁴⁴ Al-Saji, 147.

⁴⁴⁵ Young, “Throwing Like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Comportment, Motility, and Spatiality”, 31.

⁴⁴⁶ Young, 35.

⁴⁴⁷ Young, 36.

⁴⁴⁸ Young, 38.

⁴⁴⁹ Al-Saji, “Feminist Phenomenology”, 147.

nesneleştirilmesini bir kader olarak okumaya karşı çıkar. Dişil bedensel varoluşun bu tarzları ne fizyolojiden ne anatomiden ne de bir özden kaynaklanır. Bu ataerkil düzenin kadın tanımına uygun bir bedensel varoluşun sonucudur.⁴⁵⁰ Dolayısıyla Young kadının bedensel kapasitesi noktasında yaşadığı yetersizliğin kurucu koşullarını belirterek onu bir bağlama oturtur ve doğallaştırma tehlikesini bertaraf eder. Young bu makaleyi yazarken Merleau-Ponty'nin beden fenomenolojisiyle feminist teorinin kaygılarını bir araya getirmiş ve feminist fenomenolojinin yapılma biçimini uygulamalı olarak göstermiştir.

Feminist fenomenolojiye örneklik eden bir başka makale olan “Bodies and Sensings: On the Uses of Husserlian Phenomenology for Feminist Theory” adlı makalesinde Al-Saji, feminist fenomenolojinin bedenleri dikotomik bir çerçevenin ötesinde düşünme imkânını Husserl'in dokunma fenomenolojisinden hareketle düşünür. Böyle bir fenomenoloji yapmanın toplumsal konum ve bedenlenmenin karmaşık etkileşimini anlamak adına yol gösterici olduğunu belirtir.⁴⁵¹ Al-Saji bu makalede ayrıca Joan Wallach Scott'ın “Experience” makalesinde dile getirdiği “deneyimi görünür kılma projesi [ideolojik] sistemin işleyişinin ve tarihselliğinin analizini engeller; bunun yerine onun terimlerini yeniden üretir”⁴⁵² iddiasına yer verir.⁴⁵³ Scott bu makalede “deneyime tartışılmaz bir kanıt ve açıklamanın başlangıç noktası (ya da) analizin dayandığı bir temel olarak başvuran”⁴⁵⁴ görüşlere karşı eleştirel bir tutum içerisinde. Alcoff'un belirttiği üzere Scott'ın deneyim eleştirisi politik sınırlılıklara odaklanır. Scott “deneyimi görünür kılma” projelerinin özgürleştirici teoriler ortaya koyma potansiyelini kabul etse de bu tarz projelerin aynı zamanda ideolojik sistemlerin kimlikleri, deneyimleri ve farklılıkları nasıl inşa ettiğine yönelik analiz imkânını engellediğini öne sürer. Bundan dolayı Scott deneyimi görünür kılma projesinin; deneyimin tarihselliğini görünmez kıldığını, bu deneyimin üzerine kurulduğu koşulları yeniden ürettiğini ve bu nedenle deneyimin dönüşümüne katkıda bulunamayacağını ifade eder.⁴⁵⁵

⁴⁵⁰ Young, “Throwing Like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Comportment, Motility, and Spatiality”, 42.

⁴⁵¹ Al-Saji, “Bodies and Sensings”, 18.

⁴⁵² Joan W. Scott, “Experience”, *İçinde Feminists Theorize the Political*, ed. Judith Butler ve Joan W. Scott (New York: Routledge, 1992), 25.

⁴⁵³ Al-Saji, “Feminist Phenomenology”, 149.

⁴⁵⁴ Scott, “Experience”, 24.

⁴⁵⁵ Alcoff, “Phenomenology, Post-Structuralism, and Feminist Theory on the Concept of Experience”, 44.

Al-Saji de bu riski kabul ederek⁴⁵⁶ bedenlenmeyi anlamının problematize edilmemiş bir deneyim alanını olumlamadığını bunun yerine yapılan feminist fenomenolojinin “yaşanmış deneyim ve onun konumlandırılmış doğasını birlikte düşünerek yaşanmış deneyim ve söylem, beden ve toplumsal yapı arasındaki bir başka ikiliği aşma girişi” oluşunun altını çizer. Yazar feminist fenomenolojinin açtığı imkânı şu şekilde özetler:

Feminist fenomenoloji, parçası olduğumuz toplumsal ve tarihsel yapılar göz önünde bulundurulduğunda nasıl bedensel deneyimler yaşadığımızı ve bedenlerimizin ideolojik sistemlerin salt kurguları, epifenomenleri değil, toplumsallık, tarihsellik, maddesellik ve öznelliğin iç içe geçtiği (genellikle örtük olan) ipotekli ve kalın anlam bağları olduğunu gösterebilir.⁴⁵⁷

Scott “Experience” adlı makalesinde deneyimi görünür kılma projesi yerine alternatif bir açıklama ortaya koyarak şöyle der: “Deneyim sahibi olan bireyler değil, deneyim yoluyla oluşan öznelardır. Bu tanımda deneyim, açıklamamızın kaynağı, bilineni temellendiren otoriter (çünkü görülen ya da hissedilen) kanıt değil, daha ziyade açıklamaya çalıştığımız, hakkında bilgi üretilen şey haline gelir”.⁴⁵⁸ Scott daha sonra deneyimin “dilsel” olduğunu ve meselenin dilin analiziyle ilgili olduğunu dile getirir.⁴⁵⁹ Alcoff, “Phenomenology, Post-structuralism, and Feminist Theory on the Concept of Experience” adlı makalesinde post-yapısalcılık ile fenomenolojiyi aslında tamamen karşıt görmese de iki düşünüş biçimi arasında deneyim noktasındaki temel farklılıkları göstermek niyetini taşır.⁴⁶⁰ Alcoff, bu makalede Scott’ın “Experience” adlı makalesinde sunduğu deneyim açıklamasının büyük oranda feminist düşüncede etkili olduğunu ve feminist düşüncede fenomenolojinin gölgede kalmasına kısmen sebep olduğunu belirtir.⁴⁶¹ Daha sonra Alcoff, Scott’ın iddialarına cevap verir. Yazara göre Scott, deneyimi dil dolayımıyla ortaya çıkan bir epifenomen olarak bireyden bağımsız düşünür. Scott deneyimin bir kaynak ve otorite olarak kabul edildiği bir “deneyim epistemolojisi ile teorinin deneyimi sorguladığı bir teori epistemolojisi” arasında tercih yapılmasını

⁴⁵⁶ Al-Saji, “Feminist Phenomenology”, 149.

⁴⁵⁷ Al-Saji, “Bodies and Sensings”, 33.

⁴⁵⁸ Scott, “Experience”, 26.

⁴⁵⁹ Scott, 34.

⁴⁶⁰ Alcoff, “Phenomenology, Post-Structuralism, and Feminist Theory on the Concept of Experience”, 43.

⁴⁶¹ Alcoff, 45.

istemektedir. Alcoff'a göre bu yanlış bir ikilemdir. Scott bilen bilgi üretmedeki rolüne önem verir ve "öznelerin ürettikleri bilgiye konumlanışlarının"⁴⁶² incelenmesi gerektiğini savunur. Alcoff'a göre bunu incelemek için zaten yine deneyime dönmemiz gerekecektir.⁴⁶³

Alcoff'a göre Scott, deneyimin teoriyi yapılandırdığı bir açıklama ile teorinin deneyimi koşullandığı bir açıklama arasında bir ikilik ortaya koyar. Ancak teorinin deneyimi açıkladığı görüşte "teori; bedensiz, konumlandırılmamış ve deneyimle bağlantısı koparılmış saf bir düşünce süreci" olarak görülmektedir. Alcoff'un işaret ettiği üzere deneyimin görünür kılınması bazı örneklerde egemen söylemin etkisini kırabilir.⁴⁶⁴ Alcoff, deneyimin bazen dili aştığını ve anlaşılamaz ufukları olduğunu iddia eder.⁴⁶⁵ Al-Saji de bu açıklamaya katılarak deneyimin belirsiz, yoğun, dolaşık ve doğrusal olmayan bir akış olduğunu ve fenomenoloji için yöntemsel olarak düşünmeyi gerektiren bir yapıda olduğunu ekler.⁴⁶⁶ Örneğin feminizm cinsiyetçiliği kavramsallaştırırken bu kavramı eski deneyimleri anlamlandırarak ortaya çıkarmıştır, dolayısıyla yoktan var etmemiştir. Alcoff, söylemin deneyime etkisini kabul ederek Scott'ın deneyim dilsel bir olaydır ifadesinin için şöyle der:

Söylem tüm deneyimler için anlaşılabilirlik koşuludur demek, dilsel ifadeye açık olmayan tüm bu tür deneyimsel bilgileri silmek demektir. Eğer anlamlı bir deneyim söylemsel formülasyon testinden geçmek zorundaysa, anlaşılmaz olanı bilgi alanından dışlamış oluruz ki bu eğilim, egemen söylem rejimleri altında ifade edilemeyen baskı biçimlerini görmezden gelmesine izin vererek Batılı erkekliğin çıkarlarına güzelce hizmet etmiştir. Daha iyi bir bakış açısı, deneyim ve söylemi, kopuş noktalarıyla birlikte kusurlu bir şekilde hizalanmış olarak anlayan bir bakış açısı olacaktır.⁴⁶⁷

Beata Stawarska, "Subject and Structure in Feminist Phenomenology: Re-reading Beauvoir with Butler" adlı makalesinde Alcoff gibi Scott'ın deneyimi bir epifenomen olarak görmesine karşı çıkar. Yazar, öznel deneyimin eylemsel boyutuna dikkat çekerek

⁴⁶² Scott, "Experience", 28.

⁴⁶³ Alcoff, "Phenomenology, Post-Structuralism, and Feminist Theory on the Concept of Experience", 45.

⁴⁶⁴ Alcoff, 46.

⁴⁶⁵ Alcoff, 47.

⁴⁶⁶ Al-Saji, "Feminist Phenomenology", 148.

⁴⁶⁷ Alcoff, "Phenomenology, Post-Structuralism, and Feminist Theory on the Concept of Experience", 47.

onun öznelere harekete geçiren bir düşünüm, direniş ve isyan alanı olarak anlaşılması gerektiğini savunur. Stawarska feminist fenomenolojinin saf fenomenolojiden politik olana ve baskı yapılarına duyarlı olmak bakımından ayrıştığını ve feminist fenomenolojinin görevinin sadece deneyimi ifade etmek değil, deneyimi eylem vasıtasıyla dönüştürmek olduğunu iddia eder. Bu bakımdan yazar Beauvoir'ın "yerleşik kurumsal yapılarla çağdaş yaşanmış deneyimin kesiştiği" çalışmasını Butler'ın deneyimin performansla dayalı olduğu iddiasının merceğinde okuyarak fenomenoloji ve post-yapısalcılığın projelerini uyumuna dikkat çeker.⁴⁶⁸

Al-Saji de tıpkı Alcoff'un yukarıda değindiği gibi yaşanmış deneyimde bir anlamlandırma fazlalığı olacağına işaret eder.⁴⁶⁹ Ancak fenomenoloji yöntem olarak hem deneyimi açığa çıkartmalı hem de deneyimi koşullayan yapıları da göstermelidir. Sadece deneyimin anlamı değil anlamı meydana getiren görünmez normlar da dikkate alınmalıdır.⁴⁷⁰ Fenomenoloji betimlemelerini bir bağlam içerisine koyup normatif ön kabulleri tarihselleştirmeli ve dışlamaları görünür kılmalıdır. Al-Saji fenomenolojinin daha radikal bir biçimde eleştirel olması gerektiğinin altını çizer. Yazarın "eleştirel fenomenoloji" adını verdiği şey *epoché*'yi deneyimdeki toplumsal baskının doğallaştırılmasını içine alacak şekilde genişletmektir. Al-Saji, "toplumsalın patolojileri" dediği iki dışlama biçimini tanımlar. İlk dışlamada unutilan bireyin "yalnızca toplumsal-tarihsel bir ufka, kültürel ve dilsel bir ortama değil, aynı zamanda maddeselliğe, zamana ve başkalarının bedenlerine olan bağımlılığıdır". Diğer dışlama ise anlam alanı içerisinde anlam ifade etmeyen farklı olan ötekinin varoluşunun ve algısal tarzının yapısal olarak dışlanmasına dayanır. İlk başkasının bedeninin görünmez kılındığı algı düzeyini kurumsallaştırır. Diğer ise ötekini algısal alanın "kurucu dışı" ilan eder; onlar tahammül edilemeyenler ve tanınmayanlar olarak dışlanırlar ama aynı zamanda algının işleyişi için varsayılırlar. Al-Saji'ye göre bu iki dışlama biçimi kol koladır.⁴⁷¹

Fenomenoloji ilk dışlama biçimini Al-Saji'ye göre gerekli bir biçimde ele almıştır. Fenomenolojik indirgemenin tamamlanmamışlığı bu konuda fenomenolojiye yardım eder. İndirgeme durmadan yenilenen, algıyı dönüştüren ve farklı açılardan bakmanın bize

⁴⁶⁸ Stawarska, "Subject and Structure in Feminist Phenomenology: Re-Reading Beauvoir with Butler", 20.

⁴⁶⁹ Al-Saji, "Feminist Phenomenology", 148.

⁴⁷⁰ Al-Saji, 149.

⁴⁷¹ Al-Saji, 150.

bir yolunu sunar. Dolayısıyla fenomenolojik indirgemenin tamamlanmamışlığı Merleau-Ponty'nin gördüğü gibi “onun erdemi de olabilir”.⁴⁷² Al-Saji'ye göre fenomenolojik indirgemedeki bu yenileme ihtiyacı yalnızca sosyal ilişkiselliği değil aynı zamanda deneyimi yapılandıran ve dışlamaları ifşa eden bir eleştirel fenomenolojiye öncülük eder. Fakat ikinci dışlama yazara göre fenomenolojide farklı bir eleştirel eğilim gerektirir: Bu da kesişimsel yaklaşımdır.⁴⁷³ Al-Saji, bu yaklaşımda cinsiyetlendirilmiş ve ırksallaştırılmış kimlik eksenlerinin saf olarak anlaşılması gerektiğini bu kimliklerin bazen birbirini araçsallaştırdığını iddia etmektedir. Bu itibarla yazar Johanna Oksala'ya karşı çıkarak feminist fenomenolojinin bir toplumsal cinsiyet fenomenolojisi olmaması gerektiğini savunur. Al-Saji'ye göre feminist fenomenoloji saf kabul edilen kimlikleri bağlamsallaştırmalıdır. Zira feminist fenomenoloji deneyimden önce gelen bir toplumsal cinsiyet kategorisi ortaya koyarsa toplumsal cinsiyetlenmenin gerçekleştiği deneyimin karmaşık ilişkisini görmezden gelme tehlikesiyle karşı karşıya gelir.⁴⁷⁴ Al-Saji'ye göre feminist fenomenolojinin yapması gereken yalnızca yapısal analizin yanında sorgulayan ve dönüştürücü etkisi olan bir betimlemedir.⁴⁷⁵

Ancak Oksala, “Phenomenology of Gender” adlı makalesinde fenomenolojide yalnızca bedene odaklanmanın toplumsal cinsiyetin ortaya çıkma koşullarını göstermede yeterli olmayacağını savunur.⁴⁷⁶ Oksala, aşkın indirgemenin toplumsal cinsiyeti ele almadaki sorunlu doğası sebebiyle Young ve Heinämaa gibi feminist fenomenologların aşkın bilinç yerine yaşanmış deneyime odaklandıklarına dikkat çeker. Bu yaklaşım tarzı toplumsal cinsiyetin fenomenolojik analizinde dışıl bedene özgü yapıları inceler. Böylece dışıl beden varoluşsal olarak belirgin bir modalitesi vardır ve amaç dışıl varoluş tarzını karakterize eden yaşayan bedenin eidetik yapılarını göstermektir. Oksala, bu yaklaşımda bir kadının birinci şahıs betimlemesinin fenomenolojik analiz için kaynak sayılmasının analizin eidetik dışıl bedenlenmenin genelleşmiş ve özelleştirilmiş bir betimlemesine dönüştürülmesi riskini taşımasına sebep olduğunu belirtir. Dolayısıyla Oksala'ya göre “feminist fenomenolojinin bedensel okumaları bizi, kadınların durumundaki politik

⁴⁷² Al-Saji, 151.

⁴⁷³ Al-Saji, 151.

⁴⁷⁴ Benzer bir iddia Sara Heinämaa'nın “Sex, Gender, and Embodiment” adlı makalesinde de dile getirilmişti. Bir sonraki bölümde Sara Heinämaa'nın feminist fenomenolojisi kapsamında bu makale detaylıca ele alınacaktır.

⁴⁷⁵ Al-Saji, “Feminist Phenomenology”, 152.

⁴⁷⁶ Oksala, “A Phenomenology of Gender”, 233.

değişimleri potansiyel olarak engelleyen bir tür bedensel özcülüğü savunmaya geri itme tehdidinde bulunur”.⁴⁷⁷ Oksala, toplumsal cinsiyeti özcü olmayan ve iki cinsiyet ekseninde düşünölmek zorunda olmayan bir kategori olarak görür. Yazara göre toplumsal cinsiyet şemasını anlamak, dil dolayımıyla iç içe olan kültürel öğrenme ve toplumsal normatif beklentileri hesaba katarak mümkündür.⁴⁷⁸ Dolayısıyla toplumsal cinsiyet fenomenolojisinden bahsederken Oksala, Al-Saji’nin iddia ettiğı gibi verili saf kimlikleri varsaymamaktadır. Bunun yerine bu toplumsal cinsiyeti ortaya çıkan dilsel, kültürel ve normatif bağlamların göz önünde bulundurulmasına dikkat çekiyor gibi gözükmektedir.

Oksala, klasik fenomenolojideki saf aşkın öznelliğın öznelerarası doğasını da eleştirir. Öznelerarasılık öznelliğın kurucu temeli olarak evrensel bir apriori olarak anlaşılırsa bu varsayım öznelliğın cinsiyetli düşünölmesini engeller. Özne ancak öznelerarası tarihsel bir bağlamda konumlanmış olarak anlaşılırsa ve öznelerarasılığın saf ve evrensel olarak değil, tarih ve kültür tarafından koşullandırıldığı kabul edilirse bir toplumsal cinsiyet fenomenolojisi imkânı ortaya koyulur. Oksala’ya göre fenomenoloji ancak aşkın bilince yönelik fenomenolojik indirgemededen vazgeçmek pahasına “dilın ve kültürel normallığın kurucu önemine” değinebilir.⁴⁷⁹ Eğer fenomenoloji özne olmayan “öz”e veya yapıya ulaşmak için bu fenomenleri askıya almıyorsa, Stella Sandford bu tarz bir fenomenolojiyi “toplumsal cinsiyetin inşasını anlamanın diğer yollarından (örneğin Foucaultcu yollarından) ya da fenomenolojik yöntemleri kullanan toplumsal cinsiyetli varoluş deneyiminin ampirik çalışmalarından ayırmanın” ne olduğunu sorar.⁴⁸⁰ Oksala, toplumsal cinsiyet fenomenolojisinin “hala dilin kavramsal bir analizi ya da bedenın biyolojik bir incelemesi olarak değil, toplumsal cinsiyet deneyiminin oluşumunun bir araştırması olarak anlaşıldığı”nın altını çizerek bu soruya cevap vermektedir.⁴⁸¹ Ancak Oksala, cinsiyetlendirilmiş bedenın deneyimini anlamak için aşkın bilince yönelik fenomenolojik redüksiyondan vazgeçmek dışında fenomenolojik analize, normatif sınırlı birinci şahıs açısından başlamak yerine antropolojik, sosyolojik, psikolojik araştırmalar veya tıbbi raporlar gibi ampirik verilerden başlanması gerektiğini düşünür.⁴⁸²

⁴⁷⁷ Oksala, 232.

⁴⁷⁸ Oksala, 233.

⁴⁷⁹ Oksala, 237.

⁴⁸⁰ Sandford, “Feminist Phenomenology, Pregnancy and Transcendental Subjectivity”, 63.

⁴⁸¹ Oksala, “A Phenomenology of Gender”, 298.

⁴⁸² Oksala, 238.

Oksala'nın post-fenomenolojik yöntem adını verdiği şey, ilk olarak özneye uzak olan ampirik verilerden başlar. Daha sonra bu bilgiler öznenin dünyasındaki örtük varsayımları açığa çıkaracak şekilde sahiplenilir. Bu tür bir fenomenoloji klasik fenomenolojiden farklı olarak kurucu şemaların dile, tarihe ve kültürel normatifliğe bağlı olduğunu göz önünde bulunduracaktır. Post-fenomenolojide normal ve dolayısıyla doğal kabul edilen sadece dünyamızın olumsal değişkenleri olarak ortaya çıkarlar. Oksala, bu sorgulama biçiminin kültürel inşacılıkla benzeştiğini kabul etse de “kültürel insanın nesnel ve nedensel süreçlerinin ampirik bir çalışmasını savunmadığını” vurgular. Yazar kendi fenomenoloji analizinin deneyimin öznel ve perspektifsel karakterini yok saymadığını belirtir. Zira Oksala'ya göre toplumsal cinsiyeti düşünmek nihayetinde bireysel bir vazifedir. Kişi kendi deneyimini, o deneyime eşlik eden dili, pratikleri ve inançları bir toplumsallık içinde oluşturulduğunu hesaba katarak ve onlara mesafe koyarak analiz etmelidir. Bu sebeple mesafe koyabilmek için birinci şahıs perspektifi gereklidir. Kişi kendi deneyiminin yapısının radikal bir analizine girişmelidir. Sonuç olarak Oksala'ya göre toplumsal cinsiyet fenomenolojisi toplumsal cinsiyet deneyiminin oluşumunda yalnızca bedenlenmeye değil, normatif, kültürel pratiklere ve anlam yapılarına odaklanmalıdır.⁴⁸³ Beata Stawarska, Oksala'nın vurguladığı üzere toplumsal cinsiyetin fenomenolojik araştırmasının normatif yapılara ve üçüncü şahıs verilere doğru genişletilmesi gerekliliğine büyük ölçüde katılmakla beraber bir feminist fenomenolog olarak⁴⁸⁴ Beauvoir'ın çalışmalarının “cinsiyetlendirilmiş deneyimlerin normatif ve kültürel olarak etkilenmiş” bir anlayışın kaygılarına sahip bir şekilde okunabileceğini ifade eder. Dolayısıyla yazar Oksala'nın post-fenomenolojik yaklaşım dediği şeyin zaten halihazırda gelenekte varolan ve devam eden bir fenomenoloji pratiği olduğunu iddia eder. Stawarska'ya göre Oksala fenomenolojinin dar bir yorumuna başvurarak onun geleneğe içkin bu imkânını ele almaz.⁴⁸⁵

Sara Heinämaa ve Lanei Rodemeyer'in “Introduction” adlı makaleleri, Oksala'nın fenomenolojideki öznelerarasılığın, saf aşkın öznelliğin evrensel a priori bir kurucu temeli olarak alınmasının öznelliğin cinsiyetli düşünülmesine engel olduğundan aşkın bilince yönelik fenomenolojik redüksiyondan vazgeçmek noktasındaki önerisine

⁴⁸³ Oksala, 240.

⁴⁸⁴ Stawarska, “Subject and Structure in Feminist Phenomenology: Re-Reading Beauvoir with Butler”, 19.

⁴⁸⁵ Stawarska, 17.

karşı bir cevap olarak okunabilir. Yazarlar toplumsal cinsiyet fenomeninin psikoloji, biyoloji veya antropolojiye mahsus bir ampirik olgu ve sorun olarak ele alınıp onun transandantal fenomenoloji ve ontolojiden uzak anlaşılmasını eleştirmektedir.⁴⁸⁶ Hatta yazarların işaret ettiği üzere Husserl *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*'de "cinsiyetler sorununun" genetik fenomenoloji içindeki transandantal sorunlardan biri olarak addedilmesi ve bir "dünya oluşumları olarak" anlamlarının incelenmesi gerekliliğine işaret etmesine rağmen⁴⁸⁷ cinsel farklılık ampirik alanda çözümlenmeye çalışılmıştır.⁴⁸⁸ Yazarlar cinsel farklılığın fenomenolojide aşkın benlik alanına değil, dünyevi benlik alanına dahil edilmesini ve cinsel farklılığın deneyimin kurucu temeli olan transandantal analizlerde yerinin olmadığı anlayışını sorunlu bularak bu anlayışın Husserl'in yayımlanmamış el yazmaları ışığında tekrar sorgulandığını belirtirler.⁴⁸⁹ Nitekim Husserl el yazmalarından birinde aşkın tutum ile kişisel tutum arasında uçurum olmadığını şu cümle ile açıkça ifade etmektedir: "Ben, dünyadaki insan, doğal olarak sadece bu insan olarak insanca yaşayan ve kendimi bu insan olarak kişisel bir tutum içinde bulan ben, o halde kendimi aşkın bir tutum içinde bulduğum başka bir ben değilim".⁴⁹⁰

Heinämaa ve Rodemeyer Husserl yorumcularının Husserl'deki bu ve benzeri pasajlara dayanarak aşkın ego ile ampirik ego arasındaki ayrımın ontolojik olmaktan ziyade metodolojik olduğunu, transandantal egonun ampirik egodan ayrı bir varlık değil, ampirik egonun yalnızca düşünümsel bir değişkesi veya olasılığı olduğunu ileri sürdüklerini belirterek bu ayrımın ontolojik olduğu iddiasına klasik fenomenolojiden itibaren karşı çıktığını göstermeyi amaçlamışlardır. Yazarlar cinsel farklılığı yalnızca fizyolojik özelliklerle tanımlamaya karşı çıkarak onu düşünümsel faaliyetin bir parçası olarak görürler. Artık soru dünyevi yaşamın ve dolayısıyla buna bağlı olarak cinsel özgüllüğün hangi boyutlarının aşkın ve eidetik bir sürece dayandığıdır. Aşkın benlik ve ampirik benliğe dair statik ve genetik sorgulamalar yeni soruları gündeme getirmektedir. Örneğin genetik bakış açısından aşkın benlik boş bir kutup değil, bir yerleşim süreci

⁴⁸⁶ Heinämaa ve Rodemeyer, "Introduction", 1.

⁴⁸⁷ Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, 188.

⁴⁸⁸ Heinämaa ve Rodemeyer, "Introduction", 1.

⁴⁸⁹ Heinämaa ve Rodemeyer, 4-5.

⁴⁹⁰ Husserl, *Zur Phänomenologischen Reduktion*, 200.

olarak zamansal bir derinliğe sahiptir. Aşkın ego deneyimlerin üzerine inşa edildiği bu deneyimlerin tortulaştığı bir ego olarak anlaşılır. Bu süreçte araştırma gerçek ve olası farklılıkların incelenmesini de kapsar. Sözü edilen yaklaşımda daha önce transandantal fenomenolojiden dışlanan ölüm, doğum, bilinçdışı ve cinsiyet gibi olgular bu fenomenolojiye dahil edilerek tekrar değerlendirilmeye başlanmıştır.⁴⁹¹ Dolayısıyla Heinämaa ve Rodemeyer'e göre feminist fenomenoloji veya cinsiyet farklılığına duyarlı bir fenomenoloji yapmak için aşkın ego fikrinden vazgeçilmesi gerekli değildir. Aşkın ego ile ampirik ego arasındaki ayrımın metodolojik olduğu anlaşıldığında transandantal fenomenoloji cinsiyet farklılığını konuşmak için verimli bir alan haline gelmektedir.

Bu bölümde çeşitli feminist fenomenologların feminist fenomenolojinin ne olduğuna, tarihçesine, araştırma konularına, problemlerine dair görüşleri yazdıkları makaleler vasıtasıyla ele alındı. Bölüm boyunca bedenin yapılarının feminist fenomenolojide hangi faktörler dahil edilerek ele alındığını ve bu perspektifin klasik fenomenolojiden hangi bakımlardan farklı olduğu gösterilmeye çalışıldı. Feminist fenomenologlar bedenlenme noktasında tarihsel-kültürel bağlam, normatif yapılar, tahakküm ilişkileri gibi unsurların sorgulamaya dahil edilmesi gerekliliğinde büyük oradan ittifak etseler de deneyimde doğallaştırma riski taşıyan unsurlar ve bedenlenmeyle ilişkili olan cinsiyet farklılığı ve toplumsal cinsiyetin fenomenolojisinin nasıl yapılacağı hakkında görüş ayrılıkları yaşamışlardır. Oksala gibi bazı fenomenologlar, toplumsal cinsiyet ve cinsel farklılık fenomenolojisi yapmak için yalnızca bedene odaklanmaktan ve transandantal fenomenolojiden vazgeçilmesi gerektiğini vurgulamış, ancak Al-Saji, Heinämaa ve Rodemeyer gibi feminist fenomenologlar öncelikle bedene odaklamanın ve farklılıklardan başlamanın sebebinin farklılıkları kategorik olarak kabul edip onları doğallaştırmamak adına olduğunu belirtmişlerdir. Heinämaa ve Rodemeyer ek olarak aşkın ego ile ampirik ego arasındaki ayrımın metodolojik olduğunu iddia ederek transandantal fenomenolojiyi feminist fenomenolojiye dahil etmişlerdir. Bir feminist fenomenolog olarak Sara Heinämaa, "Sex, Gender and Embodiment" adlı makalesinde cinsiyetlendirilmiş bedenlere ilişkin cinsiyet-toplumsal cinsiyet söyleminin düalist ve naif olduğunu iddia ederek bu söyleme karşı klasik fenomenoloji temelinde bir alternatif

⁴⁹¹ Heinämaa ve Rodemeyer, "Introduction", 5.

açıklama geliştirmiştir.⁴⁹² Son bölümde Heinämaa'nın bahsi geçen makalesi incelenecek ve ele alınan meselelerin nasıl problematize edilip feminist fenomenoloji perspektifinde yol gösterici argümanlara ulaşıldığı gösterilecektir. Böylece bir feminist fenomenoloji icrasının güncel bir örneği gösterilmiş olacaktır.

3.2. Sara Heinämaa'nın Feminist Fenomenolojisi

Bu bölümde Sara Heinämaa'nın “Sex, Gender and Embodiment” adlı makalesi incelenerek yazarın feminist fenomenolojisinin bir örneği sunulacaktır. Yazar bu makalede toplumsal cinsiyet söyleminin kökenine inerek bu söylemin bir teorik parametre olarak insanlar arasındaki ilişkilere yönelik bilimsel, felsefi ve toplumsal araştırmaları nasıl yapılandırđıđı göstermeye çalışır. Yazar kendi amacının bu hâkim söyleme karşı klasik fenomenoloji önderliğinde alternatif bir açıklama sunmak olacağını ifade eder. Zira yazara göre toplumsal cinsiyet ve cinsiyet ayrımı ve bu ayrıma dayanan teoriler cinsel farklılıkta gözlemlenen farklılıkları sosyal, kültürel ve biyolojik unsurların etkileşimiyle açıklamayı hedeflerken fenomenoloji çok daha farklı bir başlangıç noktasına işaret ederek cinsel farklılığın ilk aşamada bireysel ve kişilerarası deneyimde nasıl kurulduğunu inceler. Fenomenoloji insana ve onun bedenlenmesine yönelik ampirik bir teori veya tarihsel inşa teorisi ortaya koymaz. Bundan farklı olarak fenomenoloji; kadın, kadınlık, erkek ve erkeklik hakkında ortaya çıkan sosyolojik, tarihsel, biyolojik, antropolojik ve psikolojik açıklamaların anlam kökenlerini sorgular ve inceler. Heinämaa, bu makalede cinsiyet-toplumsal cinsiyet ayrımının iki karşıt nesnelliği varsaydığını ancak bu ayrımda varsayılan nesnelliklerin deneyimsel kökenlerini tam açıklamadığı için bu ayrımın naif olduğunu iddia eder. Bu makalede yazar amacının cinsiyetlendirilmiş bedenlere dair düalist söylemin tersine Husserlci bedenlenme analizi rehberliğinde bedensel-ifade edici bir bütün olarak insana yönelik fenomenolojik kavrayışın sorgulayıcı ve felsefi gücüne işaret etmek olduğunu belirtir.⁴⁹³

Yazar cinsiyet-toplumsal cinsiyet ayrımında iki farklı kullanım tespit eder. İlkine “tözel”, ikincisine ise “ölçütsel” kullanım adını vererek bu iki kullanımı sınıflandırır. Bu

⁴⁹² Heinämaa, “Sex, Gender, and Embodiment”, 216.

⁴⁹³ Heinämaa, 216.

kullanımlar bazen iç içe geçmiş şekilde kullanılsa da aralarında kavramsal ayrım vardır, fakat aynı zamanda da tarihsel olarak çakışan iki fikri bir araya getirirler. Buna göre tözsel kullanıma dayanan ayrım, cinsiyet-toplumsal cinsiyet ayrımını bedensel özellikler ile zihinsel özellikler arasındaki ayrımla örtüştürür. Dolayısıyla cinsiyet; kadın ve erkeğin somatik ve fizyolojik özelliklere bağlı olarak hormonal, gonadal ve sinirsel taraflarına referansla tanımlarken toplumsal cinsiyet; iki cinsiyetin zihinsel-davranışsal özelliklerine, bilişsel, entelektüel ve duygusal kapasitelerine işaret eder.⁴⁹⁴

Yazarın ölçütsel kullanım dediği kullanımda ise cinsiyet-toplumsal cinsiyet ayrımı doğa tarafından verilen nitelikler ile sosyokültürel unsurlar tarafından yapılandırılan nitelikler arasındaki ayrıma göre tanımlanır. Bu kullanımda erkek ve kadının özellikleri zihinsel-bedensel bir karşıtlık açısından değil, özelliklerin nedensel kökenleri ve oluşumları bakımından farklılaşır ve tasnif edilir. Bu kullanımda toplumsal cinsiyet zihinsel, bedensel ve davranışsal olması fark etmeksizin erkekler ve kadınlar arasındaki farklılıkların kökenini sosyokültürel pratiklerde ve normatif uygulamalarda bulur. Bu kavrayışla tutarlı bir biçimde cinsiyet ise sosyokültürel koşullanmanın etki etmediği yalnızca biyolojik belirleme neticesinde var olan özelliklere atıfta bulunur. Ölçütsel kullanımda neyin cinsiyet özelliği neyin ise toplumsal cinsiyet özelliği olarak tasnif edileceğini tayin eden şey özelliğin nedensel temelidir.⁴⁹⁵ Bu ayrımının belirlenmesi için teorize edilen farklı nedensel köken açıklamaları mevcuttur.⁴⁹⁶

Heinämaa'nın verdiği bilgilere göre feminist teoride ise genellikle cinsiyetin toplumsal cinsiyete evrildiği süreçleri açıklamak için madde-biçim kavramsallaştırmasına başvurulur. Cinsiyetli beden sosyokültürel düzenek tarafından yapılandırılan ve toplumsal cinsiyetli hale getirilen bir maddi töz olarak anlaşılır. Heinämaa feminist teoride oldukça etkili olan Gayle Rubin'in cinsiyet-toplumsal cinsiyet tanımlamasını örnek verir.⁴⁹⁷ Toplumsal cinsiyet Rubin için "insan cinsiyeti ve üremesinin biyolojik hammaddesinin insani, toplumsal müdahalelerle şekillendirildiği bir dizi düzenlemedir".⁴⁹⁸ Heinämaa, bu iki kullanımı birleştiren açıklamalar olduğunu

⁴⁹⁴ Heinämaa, 217.

⁴⁹⁵ Heinämaa, 218.

⁴⁹⁶ Bkz. Cinsiyet-toplumsal cinsiyet ayrımına dair farklı nedensel köken açıklamaları için öğrenme teorisi ve psikanalitik kuramın açıklamalarına bakılabilir.

⁴⁹⁷ Heinämaa, "Sex, Gender, and Embodiment", 219.

⁴⁹⁸ Gayle Rubin, "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex", *İçinde Toward an Anthropology of Women*, ed. Rayna R. Reiter (Monthly Review Press, 1975), 165.

belirtse de iki kullanımın temelde farklı ancak bazı ortak noktaları da paylaşıyor olduğuna dikkat çeker. Tözel kullanımda cinsiyet-toplumsal cinsiyet kategorilerinin içeriği bellidir. Ancak ölçütsel tanımda kategorilerin muhtevası eleştirel ve ampirik araştırmalara göre belirlenir. Özetle iki kullanım cinsiyet-toplumsal cinsiyet niteliklerini farklı kökenlere göre tanımladığından her zaman sınıflandırmaları kesişmeyebilir.⁴⁹⁹

Heinämaa, cinsiyet-toplumsal cinsiyetin iki kullanımını tanımladıktan sonra bu ayrımın tarihsel arka planına değinir. İki kavramın 1950'lerden önce terminolojik olarak akıcı bir düzlemde birbirinin yerine kullanıldığına işaret eden Heinämaa; toplumsal cinsiyet kavramının 50'lerde kadın ve erkeğin davranışsal farklılıklarını belirlemek için Anglofon psikomedikal söylemde ortaya çıktığını ifade eder. Daha sonra bu yeni kavram 19. yüzyılın sonlarına doğru polimorfik anlayışın yerine ikame edilen dimorfik (kadın ve erkek) cinsiyet anlayışının üzerine inşa edilmiştir. Heinämaa'nın ifade ettiği üzere, dimorfik cinsiyet anlayışının üç yeni çıktısı vardır. İlk olarak insan bedeninin görülen cinsiyet özellikleri ile -örneğin vajina, penis vb.- ilerleyen biyobilimler sayesinde ortaya çıkan gözlemlenemeyen birtakım unsurlar -örneğin hormonlar, kromozomal yapılar vb.- arasında örtüşme olduğu varsayılmıştır. Devamında keşfedilen gözlemlenemeyen unsurlar gözlemlenebilir farklılıklardan nedensel olarak mesul sayılmışlardır. Sonrasında ise cinsiyet özelliklerinin birbirini dışladığını fikri ortaya çıkmıştır.⁵⁰⁰ Böylece kadın ve erkek vücut özelliklerini birlikte barındıranlar tıbbi anlamda anormal sayılmıştır. Diğer taraftan Heinämaa, cinsiyet kavramının oluşum sürecine ilişkin birçok çalışmaya göre 20. yüzyıldan önce erkek ve kadın cinsiyetin birbirini dışlayan özellikler olarak kavramsallaştırılmadığını ifade eder.⁵⁰¹ Her iki cinsel organı da bulunduran bireyler tıbben istisna olarak kabul edilmiş ancak fiziken anormal olarak nitelendirilmemiştir.⁵⁰²

Dimorfik cinsiyet anlayışı üzerine inşa edilen toplumsal cinsiyet kavramı ile cinsiyet arasındaki ilk ayrım 1950'lerde "prematüre ve interseks çocukların zihinsel gelişimini ve davranış kalıplarını inceleyen" psikolog John Money ve meslektaşları tarafından ortaya atılmıştır. Heinämaa, Money'nin asıl gayesinin, bu kişilerin duygusal ve zihinsel gelişiminde gözlemlenen ayrımları sosyokültürel etkenlere gönderimde

⁴⁹⁹ Heinämaa, "Sex, Gender, and Embodiment", 220.

⁵⁰⁰ Heinämaa, 222.

⁵⁰¹ Heinämaa, 223.

⁵⁰² Bkz. Alice Domurat Dreger, *Hermaphrodites and the Medical Invention of Sex* (Harvard University Press, 1998), <https://doi.org/10.2307/j.ctvjst700>.

bulunarak izah etmek olduğunu belirtir.⁵⁰³ Psikanalist ve psikiyatrist Robert Stoller, Money'nin davranışsal cinsiyet rolleri düşüncesinin kendine mal etmiştir. Stoller *Sex and Gender: The Development of Masculinity and Femininity* adlı eserinde kadın ve erkek cinsiyetlerini birbirini dışlayan ama kendi içlerinde anatomik ve biyolojik yönden birbiriyle ilişkili iki küme olarak tanımlamıştır. Buna göre dişi ve eril cinsiyet iki farklı zihinsel-davranışsal nitelikleri barındıran gruplar olarak belirlenmiştir.⁵⁰⁴ Heinämaa, başlangıçta Money ve Stoller'ın cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kavramlarını kullanma biçimlerinin tözsel kullanıma dayandığını düşünür. Zira yazara göre ilk ayrım kişilerdeki fiziksel-bedensel ve zihinsel arasındaki ayrıma denk gelmektedir. Daha sonra toplumsal cinsiyet teriminin ortaya çıkmasıyla beraber toplumsal cinsiyet sosyokültürel köken ve koşullanma temelinde anlaşılabilir olarak ölçütsel kullanıma geçilmiştir. Heinämaa, 70'lerde Kate Millett, Germaine Greer, Ann Oakley ve Nancy Chodorow gibi birçok Anglofon feministin Money ve Stoller'ın cinsiyet-toplumsal cinsiyet hipotezini kadınlar ve erkekler arasındaki ilişkilere yönelik çözümlemelerine uygulayarak onun açıklama parametresini kullandıklarına dikkat çeker.⁵⁰⁵ Bahsi geçen feministler Stoller'a doğrudan referans vererek⁵⁰⁶ ve Stoller'ın kavramsal ayrımlarına başvurarak eril tahakkümün ve kadınların ikincil statüsünün insan biyolojisinin doğal bir sonucu olmadığını iddia etmişlerdir. Böylece feminist teorisyenler tıpkı Money ve Stoller gibi, davranış örüntülerinin biyolojik ve sosyal etmenler arasındaki kompleks nedensel etkileşime dayandığını öne sürmüşlerdir. Dolayısıyla toplumsal cinsiyet kavramı başta zihinsel ve davranışsal unsurlara gönderimde bulunarak anlaşılırken daha sonra sosyal ve kültürel faktörlerin bir eseri olduğu argümente edilmiştir.⁵⁰⁷

Heinämaa, bu kavramsal ayrım ve açıklama paradigmasının arkasında iki önemli fikir olduğunu ifade eder. İlki cinsel farklılığın biyolojik bir kökeni olduğu fikridir. Bir diğeri ise nedensel açıklama yöntemidir. Hipotezlerden ilki erkek ve dişi varoluşlarını doğal iki bedensel varlık kategorisi olarak işaretlemektedir. Bu varsayımdan hareketle

⁵⁰³ Heinämaa, "Sex, Gender, and Embodiment", 223.

⁵⁰⁴ Robert Stoller, *Sex and Gender: The Development of Femininity and Masculinity* (Londra: Karnac Books, 1984), 9.

⁵⁰⁵ Heinämaa, "Sex, Gender, and Embodiment", 224.

⁵⁰⁶ Germaine Greer, *The Female Eunuch* (New York: Harper Collins, 2002), 33; Ann Oakley, *Sex, Gender and Society* (Gower: Maurice Temple Smith, 1985), 158; Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender* (Berkeley and Londra: University of California Press, 1978), 151; Kate Millet, *Sexual Politics* (Urbana ve Chicago: University of Illinois Press, 2000), 29.

⁵⁰⁷ Heinämaa, "Sex, Gender, and Embodiment", 225.

sorunsallaştırılan “neden ve nasıl erkeklerin eril, kadınların ise dişil varlıklara dönüştüğüdür”. Ancak Heinämaa’ya göre kategorik anlamda erkek ve kadın cinsiyetinin iki doğal tür olması varsayımının kendisi sorgulanmamıştır. Ek olarak bahsi geçen ilk feminist analizlerde bedenin cinsiyetlenme süreci nedensel olarak yani erkeklik ve kadınlık sosyokültürel ve biyolojik nedenlerin birleşimi olarak anlaşılmıştır. Bu nedenle, Money, Stoller ve ilk feminist kuşak zihinsel ve davranışsal farklılıkların biyolojik farklılıklar tarafından belirlendiği varsayımını sorgularken nedenselci perspektifin yeterliliğini sorgulamamışlar, “toplumsal cinsiyetin oluşumuna dair kendi açıklamalarında bu çerçeveyi yeniden kurmuşlardır”. Heinämaa nedensellik teorisinde Hume’un eleştirisinin geçerli olduğunu belirterek bu analizlerde nedenlerin etkilerden bağımsız olarak tanımlanabileceğini ifade eder. Toplumsal cinsiyet doğal cinsiyetin üzerine üretilen ya da inşa edilen ve ataerkilliği koruyan bir ürün olarak ele alınarak güçlü argümanlar üretilmiştir.⁵⁰⁸ Heinämaa bu söyleme örnek olarak Beauvoir’ın “kadın doğulmaz kadın olunur”⁵⁰⁹ mottosunu örnek verir.

Heinämaa, doğal ikili cinsiyete ilişkin 1970’ler ve 1980’lerde üç önemli eleştiri ortaya atıldığını belirtir. Öncelikle ilk eleştiri kadın ve erkeğin entelektüel ve davranışsal olarak birbirinden ayrı fakat kendi içlerinde benzer iki küme olmadıklarına yöneliktir. Teorisyenler davranış biçimlerinin kültüre, eğitim seviyesine, dinsel inanışa, yaşanılan döneme, cinsel yönelime göre değiştiğini iddia etmişlerdir. Ayrıca cinsiyetler de kendi içlerinde oldukça farklı psikolojik ve davranışsal özellikler göstermektedirler. İkinci eleştiri ise dimorfik cinsiyet kavramsallaştırmasına yönelik geliştirilmiştir. Heinämaa’nın verdiği bilgilere göre feminist biyologlar ikili cinsiyet algısının temelini sorgulamışlar ve cinsiyetin dimorfik olarak anlaşılmasının davranış biliminin -büyük ölçekli nüfus araştırmalarını daha düzenli olması adına- çıkarları doğrultusunda olduğunu iddia etmişlerdir. Görünen niteliklerle görünmeyenler arasında bir mütakabiliyet olduğu fikrine karşı çıkmışlardır.⁵¹⁰ Anne Fausto-Sterling, bu argüman çizgisini şöyle özetlemektedir: “Ya/ya da yoktur. Daha ziyade farklılıkların tonları vardır”.⁵¹¹

⁵⁰⁸ Heinämaa, 225.

⁵⁰⁹ Beauvoir, *The Second Sex*, 273; Beauvoir, *İkinci Cinsiyet 2. Cilt: Yaşanmış Deneyim*, 13.

⁵¹⁰ Heinämaa, “Sex, Gender, and Embodiment”, 226.

⁵¹¹ Anne Fausto-Sterling, *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality* (New York: Basic Books, 2000), 3.

Son olarak Butler tarafından *Cinsiyet Belası*'nda daha radikal bir eleştiri dile getirilmiştir. Butler kimliğin ontolojik iddialarının dil ve siyaset alanının dışında herhangi bir konumunu olmadığına dikkat çeker.⁵¹² Bu çıkarım cinsiyet ve toplumsal cinsiyetin kültürel bir üretim olduğu fikrine yol açar.⁵¹³ Butler, cinsiyet-toplumsal cinsiyet ayrımının altını oyarak “toplumsal cinsiyetin aynı zamanda, cinsiyetleri tesis eden üretim mekanizmasının ta kendisi” olduğunu iddia eder. Buna göre:

Toplumsal cinsiyet bir yandan da “cinsiyetli doğa”nın ya da “doğal bir cinsiyet”in üretilmesinde ve bunların “söylemsellik öncesi”, kültür öncesi bir şeymiş gibi, siyasi olarak tarafsızken kültürün gelip üzerinde etki ettiği bir yüzeymiş gibi tesis edilmesinde kullanılan söylemsel/kültürel araçtır.⁵¹⁴

Butler'ın öne sürdüğü bu fikirlerle beraber cinsiyetli beden de tıpkı toplumsal cinsiyet gibi doğal olarak verili sayılmamakta sosyokültürel faktörlerin bir ürünü olarak kuramsallaştırılmaktadır. Öte yandan Heinämaa, cinsiyet-toplumsal cinsiyet kavramlarını inşa ve üretim metaforlarıyla açıklamanın kendi başına masum bir fikir olmadığını bu fikrin beraberinde insan bedenlenmesinin doğasına dair birtakım ön kabulleri barındırdığını iddia eder. Heinämaa'ya göre bu tür bir açıklama sosyokültürel etmenlerden tamamen arınmış saf bir cinsiyet fikrini yadsıya bile daha önce bahsedilen cinsiyet-toplumsal cinsiyet tanımlamalarının iki asli açıklayıcı çerçevesini muhafaza eder. Birincisi “biyolojik-organik alt tabaka fikri” ikincisi ise “nedensel açıklama paradigmasıdır”. Heinämaa'ya göre üretim ve inşa gibi metaforlar bedenin cinsiyetlenmesinden önce ondan bağımsız bir hammadde veya biyolojik organizma olduğu fikrine atıfta bulunur.⁵¹⁵

Heinämaa'ya göre kadın ve erkeğin dahi sosyokültürel inşanın bir sonucu olduğu varsayımı bu inşadan önce gelen kültürün ikili kategorilerinden ve normlarından bağımsız bir organizma fikrini gerektirir. Heinämaa'nın vardığı sonuç şu şekildedir: “Doğal olarak verilen ile kültürel olarak üretilen arasındaki çizgi insani nitelikler stoku içinde yeni bir şekilde çizilse de doğal olanın önceliği ve bağımsızlığı hakkındaki geleneksel

⁵¹² Butler, *Cinsiyet belası*, 48.

⁵¹³ Heinämaa, “Sex, Gender, and Embodiment”, 227.

⁵¹⁴ Butler, *Cinsiyet belası*, 52.

⁵¹⁵ Heinämaa, “Sex, Gender, and Embodiment”, 227.

epistemolojik ve ontolojik varsayımlar hala oradadır”.⁵¹⁶ Yazara göre üretim, mekanizma ve inşa gibi kavramlar ayrıca beden ile kültürün normatif pratikleri arasında bir etkileşim olduğu ve bu etkileşimin de nedensel veya işlevsel olduğu varsayımında bulunur. Bir başka deyişle bu fikir, organik ögeler ile cinsiyet-toplumsal cinsiyetin iki ayrı mekanizma olarak birbirinden bağımsız olarak tanımlanmasını ifade eder. Heinämaa, Butler’ın daha sonra *Bodies That Matter*’da önceki açıklamalarındaki nedensel imayı reddederek “inşa ne tek bir eylemdir ne de bir özne tarafından başlatılan ve sabit etkiler kümesiyle sonuçlanan nedensel bir süreçtir”⁵¹⁷ ifadesinde bulunduğunu kaydeder. Ayrıca Heinämaa Butler’ın Foucaultcu öznel olmayan ancak yönelimsel cinsiyet inşası kavramsallaştırması için “tortulaşma, tekrarlama, yineleme, varyasyon ve ten” gibi fenomenolojik kavram setine başvurduğunu ekler. Heinämaa’ya göre cinsiyetin bile sosyokültürel etmenlerin bir sonucu olduğunu söylemek ve bu itibarla cinsiyet-toplumsal cinsiyet ayrımının altını oymak hala daha hammadde ve biçimlendirici güç, neden ve sonuç, olgu ve üretim gibi ayrımların mantığını korur. Heinämaa alternatif olarak, Husserlci fenomenolojinin bedensel varoluşun bir boyutu olarak cinsel farklılığı anlamada felsefi anlamda yol gösterici olduğunu iddia eder.⁵¹⁸

Heinämaa, klasik fenomenolojiden çağdaş fenomenolojiye doğru bedenlenme ve buna bağlı olarak cinsel farklılığın nasıl ele alındığına yönelik örnekler verir. Husserl ile başlayan fenomenolojik bedenlenme analizinde yaşayan bedenin çeşitli duyuları arasında zengin bir kavramsallaştırma yapılmıştır. Daha sonra Sartre, Levinas, Merleau-Ponty ve Beauvoir gibi Fransız fenomenologlar bu analizin alanını genişleterek duygusal ve erotik ilişkilerinin betimlemesini yapmışlardır.⁵¹⁹ Örneğin Merleau-Ponty cinsellik ve cinsel arzuyu hareketlilik, duyarlılık ve duygulanımın ile ilişkilendirmiş; Beauvoir ise cinsel hiyerarşi ve kararsızlık problemlerini ele almıştır. Bu söylem Fransız feministlerden Irigaray ve Kristeva’nın çalışmaları aracılığıyla da çağdaş cinsel farklılık teorisini etkilemiştir. Fenomenolojinin bedenlenme analizinde açtığı yeni imkânla beraber cinsel farklılık birleşik bir yapı ya da bir karşıtlık gibi ele alınmaktan ziyade birbiriyle ilişkili olguların çokluğu olarak ele alınmıştır. Cinsel farklılıkta bedensel farklılık tek bir oluşum

⁵¹⁶ Heinämaa, 228.

⁵¹⁷ Butler, *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of “Sex”*, 10.

⁵¹⁸ Heinämaa, “Sex, Gender, and Embodiment”, 228.

⁵¹⁹ Heinämaa, 228.

olarak değil, “duyarlılık, hareketlilik, şeylik, maddesellik, algılanabilirlik, duygusallık ve ifade edilebilirlik” gibi ögeleri ve tabakaları barındırır. Bu anlayışa göre zihin-beden, doğa-kültür gibi geleneksel ikiliklerden kaçınılabilir. Bu ikilikler öznel ve nesnel arasındaki korelasyon bağlamında ele alınır. İkiliklerin varsaydığı iki ayrı nesnellik alanı yerine hem duyuşal hem yönelimsel belirleyicileri olan zengin bir olgular alanı karşımıza çıkar.⁵²⁰ Heinämaa fenomenolojik bedenlenme anlayışını şu pasajda detaylıca ifade eder:

İnsan bedeni sadece maddi bir şey ya da bir biyomekanizma olarak kavranmaz, aynı zamanda maddi dünya ve tüm dünyevi nesnelerle temel ilişki kurma biçimimiz olarak anlaşılır. İnsan zihni kendi içine kapalı saf bir ruh değildir; zorunlu olarak bedensel jestlerle ifade edilir ve diğer “bedenlenmiş zihinler” ya da “zihinlenmiş bedenlerle” bedensel olarak ilişkilidir: Doğa sadece fizik bilimlerinin bir nesnesi değil, aynı zamanda tüm algılayan, hareket eden ve eyleyen bedenlerin ortak alanıdır. Kültür de yalnızca değişen anlamlar ve kümülatif üretimler sistemi değil, daha temelde ölümlülük bilincine dayanan üretken bir yaşam biçimidir. Geleneksel zihin ve beden kavramlarından farklı olarak, fenomenolojik bilinç ve nesnellik kavramları karşılıklı olarak birbirini ima eder: yönelimsel bilinç her zaman bir şeyin bilincidir ve amaçlanan nesnellik her zaman birisi için geçerlidir. Bu da tüm bedensel olguların hem öznel hem de nesnel faktörler içerdği anlamına gelir.⁵²¹

Heinämaa doğal bilimlerden biyolojinin bireyi bir biyokimyasal yapı olarak nedensel-işlevsel perspektifte ele aldığına işaret eder. Yazar doğa bilimlerinin bedenlenmeyi bu şekilde ele almasının birtakım bilimsel açıklamalar ve gelişmeler için gerekli olduğunu ancak bu tutumun “bedenlenmenin duyularını tüketemeyeceğini” vurgular.⁵²² Heinämaa açısından bedenleri nedensel-işlevsel bağıntılar içinde ele alan cinsiyet kavramları, cinsel farklılığının felsefi analizi için kapsamlı değildir. Bedenlenmenin fenomenolojik açıdan ele alınması ise bedenlerin “motivasyonel, yönelimsel ve ifade edici olarak” tezahür ettiği zengin deneyim alanını açığa çıkarır.⁵²³ Heinämaa, Husserl’in bedenlenme fenomenolojisinde deneyimden hareketle bedenlenmenin kökenini, ruhsal ve fiziksel örgütlenmesini ve sınırlarını ortaya çıkaran felsefi bir çözümleme imkânı bulur. Bununla beraber düşünüre göre bedenlenme

⁵²⁰ Heinämaa, 229.

⁵²¹ Heinämaa, 229.

⁵²² Heinämaa, 230.

⁵²³ Heinämaa, 231.

fenomenolojisi cinselliğin, cinsel farklılaşmanın, ifade ve motivasyon kavramlarının tematikleştirilmesi ve analizi için alternatif bir dizi kavram seti ortaya koyar. Dahası, Husserlci fenomenoloji, bedenlenmede biyomekanik ele alışın ontolojik önceliğini sorgulayarak yaşayan bedenin ifade edici ve pratik bedenlere tabi olduğunu vurgular.⁵²⁴

Heinämaa, bedendeki cinsiyete özgü deneyimsel farklılıkların detaylı bir fenomenolojik analizini yapar. Buna göre fenomenolojik perspektifte cinsiyet olgusu öznel ve nesnel olmak üzere çok farklı deneyimsel boyutları bir araya toplar.⁵²⁵ Bedenin çeşitli bölgeleri farklı deneyim imkânları sağlar. Cinsiyet fenomeni görünen ve görünmeyen katmanlarıyla farklı verilme tarzlarını içerir. Fenomenolojik çözümleme ayrıca algılanabilir iç ve dış organların kişiye farklı şekillerde verildiğini açığa çıkartır. İlk olarak kişi dış cinsel uzuvlarını (meme, klitoris, penis gibi) bir aracı olmaksızın dokunup görebilirken iç organlarını (testis, vajina gibi) görmek için araçlara gereksinim duyar. Cinsel organlara özgü verili olma biçimleri diğer iç organlardan deneyimsel anlamda farklılık arz eder. Örneğin kişi akciğerlerinin veya safra kesesinin konumunu ve hareketi algılayamaz, ancak iç cinsel uzuvlarınınkini algılayabilir. Cinsel organların verilme biçimleri de çeşitlidir. Örneğin vajina, testisten farklı olarak “bir deri torbasının” içinde değil, bedende gizli olarak etten bir katmanın içinde bulunur. Bedende bulunan vajina bu nedenle dokunulabilir ve görülebilirdir. Dolayısıyla iki genital organın görüntülenmesi için farklı materyallere ihtiyaç duyulur: Testisi görmek için deriyi kesmek gerekirken, vajinayı görmek için bir ayna yeterlidir. Heinämaa’ya göre “bu deneyimsel farklılıklar, insan bedenini kendini çevreye açabilen ve kendini çevreye kapatabilen ve bunu birkaç farklı şekilde yapabilen tamamlanmamış bir bütün olarak algılamamız için çok önemlidir”.⁵²⁶

Heinämaa, dış genital uzuvların bireye hep iki biçimde verildiğini ifade eder. Kişi genital uzuvları algılamanın yanında onların takribi konumlarını ve hareketlerini hissedebilir. Dolayısıyla bu uzuvların nerede olduklarını “bilmek” için duyu-algısına müracaat edilmesine lüzum yoktur. Örneğin kişi memelerinin konumu bilmek için onlara bakmaz veya onlara dokunmaz; ellerin ve ayakların konumları gibi onlar da “benzer bir

⁵²⁴ Heinämaa, 232.

⁵²⁵ Heinämaa, 233.

⁵²⁶ Heinämaa, 234.

algı dolaysızlığı içinde sürekli olarak bilinirler”.⁵²⁷ Heinämaa, bu algı dolaysızlığının görünüşte felsefi anlamda önemsiz görünebileceğini ancak patolojik deneyimler söz konusu olduğunda, özduyumun ve kinestezinin nesneleri ve dünyayı mümkün eylemler alanı olarak deneyimleme olanakları açısından önemini açıklığa kavuşturmaya yardımcı olduğunun altını çizer. Kişi uzuvlarının öz ve kinestetik duyumlarını veya haz ve acı hissetme yetilerini kaybedebilir. Heinämaa’nın işaret ettiği üzere bu gibi vakalar üzerine yapılan çalışmalar bedenlerin duysal ve duygusal yönlerinin dünyasal ilişkileri bir bütün olarak şekillendirdiğini göstermektedir.⁵²⁸ Heinämaa, bedenin erotik kısımlarının dünyanın nesneleştirilmesine yardım etmese de pratik hayatta değerlerin oluşturulmasında ciddi bir katkısının olduğuna dikkat çeker.⁵²⁹

Heinämaa’ya göre cinsiyet-toplumsal cinsiyet ayrımına dayanan perspektiflerin yoğunlaştığı konular cinsel uzuvlar, bu uzuvların işlevleri ve bunların biyo-bilimsel karşılıkları ile sınırlıdır. Ancak yazara göre “yaşanan deneyimde, erkekler ve kadınlar bize her zaman ya da ağırlıklı olarak cinsel organlara sahip olarak verilmez ya da bu şekilde tanımlanmazlar”. Daha ziyade, bireyler hareket etme tarzları ve çevreye karşı bedensel uyumları ile karakterize olurlar. Bireyler, insan hareketinin ve davranışının iki farklı eklemelenmesi olarak canlı hareketinin diğer varyasyonlarını teşkil eden hayvan ve çocuk hareketinden farklılaşırlar. Heinämaa, canlı varoluşların uzayda hareket etme tarzını salt maddi nesnelerinkinden ayırarak canlı varlıkların kendiliğinden, duyarlı ve güdülenmiş şekilde hareket ettiğini belirtir. Heinämaa’ya göre kadınlar ve erkekler işte bu kendiliğindenlik ve tepkiselliğin iki farklı stilini ifade ederler. Heinämaa şöyle der: “Bu dinamik biçimler geleneksel töz ya da organizma kavramlarıyla karakterize edilemez, ancak stil, varyasyon ve modifikasyon gibi fenomenolojik kavramlar tanımlama için temel çerçeveyi sağlar”.⁵³⁰

Heinämaa’nın makalesinde öne çıkardığı tarzın fenomenolojik kavramları, yazara göre cinsel kimlik ve farklılık mevzusunu alternatif bir şekilde ele alma olanağı

⁵²⁷ Heinämaa, 234.

⁵²⁸ Heinämaa’nın verdiği referanslar için bkz. Shaun Gallagher ve Jonathan Cole, “Body Image and Body Scheme”, İçinde *Body and Flesh: A Philosophical Reader*, ed. Donn Welton (Massachusetts ve Oxford: Wiley-Blackwell, 1998); Shaun Gallagher, *How the Body Shapes the Mind* (Oxford ve New York: Oxford University Press, 2005), 45-55, <https://doi.org/10.1093/0199271941.001.0001>; Shaun Gallagher ve Dan Zahavi, *The Phenomenological Mind: Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science* (New York: Routledge, 2008), 143-47.

⁵²⁹ Heinämaa, “Sex, Gender, and Embodiment”, 235.

⁵³⁰ Heinämaa, 235.

yaratmaktadır. Heinämaa'ya göre cinsel kimlik ve farklılıkları açıklamak için hormonlar, genler, işlevler, sosyal roller ya da tarihsel gerçekler gibi ampirik olgularla yetinilmesine gerek yoktur. Yazarın öne sürdüğü alternatifte göre cinsel farklılık, iki farklı yönelime veya nesneler tarafından farklı motive edilme biçimlerine dayalı yaşam tarzlarına atıfta bulunur. Heinämaa, cinsel farklılığı bir töz olarak veya onu farklılığa özgü bir faaliyete bağlayarak ele almaz, düşünöre göre cinsel farklılık daha ziyade bir üslup olarak “nesnellikle ilişki kurmanın, nesneler üzerinde hareket etmenin ve onlardan etkilenmenin iki farklı yolu olarak verilir”.⁵³¹ Bu bakış açısına göre, cinsel farklılık iki ilişki tarzı arasındaki bir farklılığa delalet eder. Heinämaa, cinsel kimlik sorusunun “bir 'ne' sorusu değil, 'nasıl' sorusu” olduğunu altını çizerek ekler:

Dahası, üslup kavramları tekleştirici ya da karşılaştırmacı değil, insan varoluşunun çok sayıda değişkenlik ve sınırsız çeşitlilik olasılığı içerdiği fikrini ifade eder. Erkek tarzı ve kadın tarzı yönelimsel deneyimleme arasındaki ayrım, bu iki tarzın dışlayıcı ya da uyumsuz olacağı anlamına gelmez. Aksine, bu ayrım insan varoluşunun iki temel jestte iki yönelimsel tarih ve tarih öncesi ile ortaya çıkmasını gerektirir. Bunlar paralel olarak gelişebilir ama aynı zamanda çözülebilir ve birbirine karışabilir. Bu açıdan bakıldığında, erkek ve kadın kavramları temelde, gerçeklikler ya da fiiller tarafından değil, eylem ve tutku olasılıkları tarafından tanımlanan insan kavramına benzer.⁵³²

Heinämaa, “Sex, Gender and Embodiment” adlı makalesinde bedenlenmenin önemli bir parçası olan cinsel farklılığı feminist ve fenomenolojik bir çerçevede ele alarak farklılığı düalist söylemin aksine bütüncül, dinamik ve bir üslup birliği içinde okumuştur. Düşünür somut deneyime başvurarak feminist teorinin temalarından olan cinsel farklılık ile fenomenolojinin temalarından biri olan bedenlenme analizini feminist fenomenolojik bir perspektifte bir arada düşünmüştür. Bu uğraş bizi cinsel farklılığın ampirik veriler ve biyobilimsel tanımlamalar çerçevesinde ne olduğu sorusu yerine bedenin cinsiyetlenme sürecinde farklı verilme tarzlarının nasıl deneyimlendiği sorusuna götürür. Bu sorunun açtığı imkân bedenlenme ve cinsel farklılık deneyimini herhangi doğal bir yapıya atıfta bulunmak durumunda kalmadan ilişkisel, motivasyonel ve ifade edici bir bütün olarak anlamımıza izin verir. Bedenlenmeyi böyle bir fenomenolojik kavram setinden

⁵³¹ Heinämaa, 236.

⁵³² Heinämaa, 236.

yararlanarak ele aldığımızda deneyimde doğallaşan, toplum tarafından normatif hale getirilen ve zımnın belirli varoluş biçimlerini dışlayan bir cinsel farklılık ekonomisinden kurtulmuş oluruz. Ancak cinsel farklılık tarihsel olarak iki farklı tarzı içeriyor olsa da farklılık şimdi ve gelecek olasılıklar adına çoğul, belirsiz ve geçişli bir çerçeveye doğru genişletilmelidir. Söz gelimi kendini kadın veya erkek olarak tanımlamayan, herhangi bir cinsiyetin baskın özelliğini hissetmeyen, bedensel jestleri herhangi bir cinsiyete uyumlanmayan veya kendini iki cinsiyet üslubuna da ait hissedenden bireylerin deneyimlerinin feminist fenomenolojik betimlemesi yapılmalı, kadın ve erkek kavramları kategorik bir belirlenim olarak değil benzer tutumların bir araya getirildiği kapsayıcı ve işlevsel ifadeler olarak anlaşılmalıdır. Bu ifadelerin altına düşen özelliklerin dinamik, değişken ve geçişli olduğu ise unutulmamalıdır.

SONUÇ

Araştırma konusunun ortaya çıkışını “bedenin doğalcı ve özcü belirlenimleri var mıdır? Var ise bu beden hakkında düşünmemizi nasıl etkiler?” soruları belirledi. Bu sorular bizi bedenlenme hakkında çeşitli perspektiflere bakmaya sevk etti. Felsefe tarihinde bedene yönelik doğalcı perspektifin eskilere dayandığı bilgisini veren Sara Heinämaa’nın açıklamalarına dayanarak bedenin akıl ve ruhun karşısında alt seviyede kabul edilmiş ve kadınla özleştirilmiş olduğu görüldü. Heinämaa’nın işaret ettiği isimlerden biri olan Platon’un ruh ve bedene belirli bir doğa fikrini atfetmesi ve bu iki unsurun doğaları gereğince hareket ettikleri fikrinin yol açtığı doğallaştırma pratiklerinin toplumsal, bedensel ve cinsel sonuçları feminist fenomenologların görüşleri çerçevesinde incelendi. Böylece doğalcı varsayımların kadın ve erkek bedenlenmesinin yalnızca doğalarının izin verdiği ölçüde belirli bir biçimde yaşanması gerektiği normunu üretmesi sonucunda kadın ve erkek arasında hiyerarşik ve eril tahakküme hizmet eden bir toplumsal pratiğin ortaya çıktığı görüldü. Elbette felsefe tarihinde bu yaklaşım bütün düşünürlere genellenemez ve istisnalar bulunabilir. Ancak çalışmamız felsefe tarihinde bedene yönelik bütün yaklaşımların kapsamlı bir araştırması olmadığından burada sadece doğalcı perspektife feminist fenomenologların işaret ettiği kadar yer verilmesi amaçlandı. Bedeni doğalcı ve özcü belirlenimler altında ele alan yaklaşımlara karşı alternatif bir perspektif ve açıklama imkânı -beden hakkında felsefi literatür oldukça geniş olduğundan- 20. yy. ve sonrasında geliştirilen argümanlarda arandı. Yapılan literatür taraması sonucunda ilgili sorulara yönelik zengin tartışmalara ve tatmin edici cevaplara feminist teori ve fenomenoloji geleneğinde ulaşılabileceği düşünüldü. Yapılan okumalar sonucunda bedenlenme problemi yörüngesinde bu iki felsefi kavrayışı ortak bir proje kapsamında birleştiren ve feminist fenomenoloji adında yeni bir fenomenoloji yapma biçiminin doğduğunu ilan eden birçok makaleye erişildi. Bu yeni ve güncel felsefi bakış açısı bedenlenmeye yönelik araştırmamızda yol gösterici oldu. Böylece bedenlenme sürecine dair sorulara hem feminizmin hem fenomenolojinin hem de feminist fenomenolojinin ayrı ayrı düşünsel ve yöntemsel kaygıları hesaba katılarak bir cevap aranmaya çalışıldı. Feminizm ve fenomenolojinin ortak kaygılarını paylaştığı bedenin doğalcı ve özcü belirlenimi olmaması temel argümanından hareketle bedenlenme ve bedenlenmeyle ilgili cinsiyet ve cinsel farklılık gibi konular ele alındı ve literatür tartışmalarına yer verildi. Böylece başta

ele alınan “bedenin doğalcı ve özcü belirlenimleri var mıdır?” genel sorusu fenomenoloji ve feminist kuramın argümanları ışığında “belirlenim altında düşünülmeyen bir bedenlenme, bir öznenin belirli bir üslubuna nasıl dönüşür?” problematiğine dönüştü.

Ardından ortaya çıkan problematik, “bedenin özcü ve doğalcı bir belirlenimi yoksa, beden yönelimsel ilişkide bedenlenme algısı (*embodiment cognition*) tarafından bir imkânlar bütünü sonucunda mı edinilir?” sorusuyla beraber okunarak bizi hesaplaşmamız gereken şu felsefi sorulara yöneltti: Bedenin kadın-erkek gibi türlere ayrılması tarihsel midir, doğal mıdır? Değişen duyumsanır beden; değişmeyen bir ruhu ve özü mü temsil eder? Bilinç ve beden etkileşimi hangi çerçevede düşünülmelidir? Bedenlenmede tarihsel, toplumsal, zamansal, mekânsal ve biyolojik koşulların etkisi nedir? Bedenlenme bir öznenin belirli bir ifadesi haline nasıl gelir? Bedenin ifade edici olması ifadeden önce var olan bir öz fikrine atıfta bulunur mu? Feminist fenomenoloji için beden kavramı hangi içerimlere ve tanımlara sahiptir? Beden ile cinsiyet, cinsiyet farklılığı ve cinsellik ilişkisi nasıl ele alınmalıdır? Bedenin cinsiyeti ve cinsel yönelimi tarihsel ve toplumsal bağlam tarafından koşullandırılır mı? Feminizm ve fenomenoloji hangi bakımlardan beden konusunda uzlaşır hangi açıdan uzlaşmaz?

Çalışma boyunca bedenlenme konusunu irdelemenin yanı sıra bedenlenmede bizi güncel tartışmalara taşıyan ve bize özgün bir perspektif kazandıran feminist fenomenolojinin nasıl mümkün olduğunu sistematik olarak göstermek ve alanı Türkçe felsefe literatürüne tanıtmak amaçlandı. Bu amaç doğrultusunda feminist fenomenoloji literatür tartışmalarının yer aldığı makaleler bölümlere eklenilerek çalışmanın güncel problemlerle ilişkisi kuruldu. Feminist fenomenolojide bedenlenme probleminin ele alınışında görüşlerine ağırlık verilen başlıca isimler Edmund Husserl, Simone de Beauvoir ve Maurice Merleau-Ponty idi. Bu sebeple çalışmanın ilk bölümünde feminist fenomenologların atıflarına dayanarak feminizm ve fenomenolojinin kesiştiği ilk isim olarak Beauvoir’ın beden anlayışına yer verildi. Beauvoir’a gelene kadar feminist fenomenologların makalelerinden hareketle bedenin akıl karşısındaki ikincil konumuna yönelik felsefe tarihinden bazı örneklerle değinildi. Böylece Beauvoir’a gelindiğinde beden anlayışının nasıl bir değişim momenti teşkil ettiğine dikkat çekildi. Beauvoir’ın *İkinci Cinsiyet* adlı eserinde ünlü “kadın doğulmaz, kadın olunur”⁵³³ ve beden “bir şey

⁵³³ Beauvoir, *İkinci Cinsiyet 2. Cilt: Yaşanmış Deneyim*, 13; Beauvoir, *The Second Sex*, 273.

olmamakla birlikte bir durumdur. Dünyaya tutunuşumuz ve tasarılarımızın taslağı”dır⁵³⁴ ifadeleri hem bedenın tüm doğallaştırma pratiklerinden bağımsız halde dinamik ve tamamlanmamış bir oluş şeklinde olumsal ve tarihsel bir durum olarak ele alınması gerekliliğine vurgu yapması, hem de buna bağılı olarak bedenin cinsiyetlenmesi ve cinsel bir varoluşu ifade etmesinin bir doğa veya öz kavramına atıfla değil, öznel ve nesnel süreçlerin bir arada bulunduğı deneyimsel sürece başvurularak açıklanma hamlesini içermesi bakımından bedene dair temel argümanımızı güçlendirdi. Böylece Beauvoir’da bedenin belirli bir varoluşun ifadesi haline gelmesinin deneyimden itibaren bir anlamlandırma süreci neticesinde mümkün olduğı gösterilmeye çalışıldı. Diğer yandan, düşünürün kadınların özgöl yaşanan deneyimi üzerinden bedenlenmeyi yeniden düşünmesinin arkasındaki fenomenolojik etkiler ise feminizm ve fenomenoloji ilişkisini kurmamıza olanak sağladı. Elbette Beauvoir’ın feminist kuramcı olduğı bilinen bir nokta olsa da filozofun eserindeki fenomenoloji etkisi özellikle Sara Heinämaa, Linda Fisher, Beata Stawarska ve Debra B. Bergoffen gibi feminist fenomenologların makalelerinde bu ilişkiye dair güçlü argümanlar baz alınarak vurgulanmaya çalışıldı. Beauvoir’ın bedenin olumsallığı ve olguların ancak varoluş aracılığıyla ortaya çıkması gibi fikirleri Merleau-Ponty’ye referansla eserinde dile getirmesi, bu etki adına güçlü bir bulgu olarak karşımıza çıktı.⁵³⁵ Yapılan literatür tartışmaları sonucunda kadın varoluşuyla özdeşleştirilen bedenin; eril ve kurucu akıl karşısındaki ikincil konumunu sorunsallaştırmaya ve bedene atfedilen doğal özelliklerin feminizm perspektifinde; tarihsel, siyasal ve kültürel koşullanmaların ürettiğı sahte nesnellik olarak⁵³⁶ fenomenolojide ise bedenin doğa bilimsel tutumun nesnesi olarak değil, öznenin yaşayan bedeni olarak görülmesi ve varoluşta anlam kazanan bir oluş olarak ele alınması bizi bedene dair belirlenimin tarihsel ve olumsal olarak okunması sonucuna götürdü.

İlk bölümde Beauvoir ile Merleau-Ponty arasındaki ilişki, feminizm ve fenomenoloji arasındaki köprüde ilk örneklerden biri olarak ele alındıktan sonra feminist fenomenologların metinleri bizi bedene yönelik değişim momentinin köklerinin Merleau-Ponty’nin de selefi olan Husserl’de bulunacağı fikrine sevk etti. Bu sebeple ikinci bölüm feminist düşünceye belirgin olarak Merleau-Ponty üzerinden etki eden ancak kökenini

⁵³⁴ Beauvoir, *The Second Sex*, 61; Beauvoir, *İkinci Cinsiyet 1. Cilt: Olgular ve Efsaneler*, 64.

⁵³⁵ Beauvoir, *The Second Sex*, 36; Beauvoir, *İkinci Cinsiyet 1. Cilt: Olgular ve Efsaneler*, 44.

⁵³⁶ Stawarska, “Subject and Structure in Feminist Phenomenology: Re-Reading Beauvoir with Butler”, 23.

Husserl'in metinlerinde bulduğumuz beden anlayışının fenomenolojik kaynaklarına ayrıldı. Bölümde sırasıyla Husserl ve Merleau-Ponty'nin yaşayan beden anlayışlarına yer verildi.

“Husserl’de Yaşayan Beden” başlıklı bölüme ilk olarak Husserl’in fenomenolojisine ve bedenlenme anlayışına yönelik Alia Al-Saji, Debra B. Bergoffen, Linda Martín Alcoff ve Stella Sandford gibi feminist fenomenologlardan gelen birtakım çekinceler dile getirildi. Bu çekincelerden en çok dile getirilen husus Husserl’in bedensiz bir bilinç felsefesi yapmasına⁵³⁷ ve cinsiyetlendirilmiş bedeni hesaba katmamasına⁵³⁸ yönelik feminist eleştiridir. Ancak yine de feminist fenomenologlar Husserl’de bedenlenmenin önemli bir fenomenolojik tema olduğunu kabul ederler ve filozofun zamansallık, bedenlenme, duyumsama ve duygulanım gibi fenomenolojik kavram setini feminist teori için verimli bulurlar.⁵³⁹ “Husserl’de Yaşayan Beden” bölümü Husserl’in bedenlenme analizini zengin ve feminist projeyle oldukça ilgili olarak okuyan Heinämaa’nın, *Toward a Phenomenology of Sexual Difference: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir* kitabındaki açıklamaları baz alınarak şekillendirildi. Bölümde Husserl’in yaşayan beden kavramını salt maddi bedenden ayırmasına ve yaşayan bedeni doğalcı tutumun nedenselci açıklamalarına alternatif olarak, kişiselci tutumda ruh ile ilişkili kapsamlı bir birlik olarak görmesine⁵⁴⁰ ve böylece ruh-beden düalizmine meydan okumasına değinildi. Kişiselci tutumda bedenin davranışının bir açıklamasının veya tahmininin değil, bedenin ifade ediciliğinin, hareketlerinin ve jestlerinin önemli olması⁵⁴¹ yaşayan bedenin varoluşsal anlamının deneyimde oluşturulduğu fikrini savunmamıza imkân sağladı. Zira Husserl’in bedenlenme fenomenolojisi, hem insan bedenindeki psişik ve fiziksel unsurları biraradalık içinde ele alarak analiz edilmesini böylece birinin diğerinden üstün sayılmamasını sağlar hem de bedenin ifade ve motivasyon kavramları ile anlaşılması cinselliğin ve cinsel farklılaşmanın çözümlenmesi için bir alternatif olarak karşımıza çıkar.⁵⁴² Bu iki çıktının feminizm beden anlayışıyla uyumlu olduğu gösterildi.

⁵³⁷ Alcoff, “Phenomenology, Post-Structuralism, and Feminist Theory on the Concept of Experience”, 48.

⁵³⁸ Bergoffen, “From Husserl to Beauvoir: Gendering the Perceiving Subject”, 66.

⁵³⁹ Al-Saji, “Feminist Phenomenology”, 146.

⁵⁴⁰ Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy / Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*, § 56, 248.

⁵⁴¹ Heinämaa, *Toward a Phenomenology of Sexual Difference*, 31.

⁵⁴² Heinämaa, “Sex, Gender, and Embodiment”, 232.

Nitekim iki gelenek de beden anlayışını dinamik, ilişkisel ve motivasyonel bir zeminde ele alarak bedenlenmeyle ilişkili unsurları bu zeminden hareketle işlemektedirler.

Husserl’de yaşayan beden teması işlendikten sonra diğer alt bölümde Al-Saji’nin Husserl’in dokunma fenomenolojisini bir toplumsallık ve öznelarasılık imkânına doğru genişletme önerisini içeren yorumlarına yer verildi. Dokunma yoluyla oluşan yaşayan bedeninin nasıl özne-nesne, etkenlik-edilgenlik gibi ikiliklerin altını oyduğu ve özcü olmayan dinamik bir bedenlenmeye imkân tanıdığı Al-Saji’nin yorumları temelinde analiz edildi. Ardından “Husserl’den Merleau-Ponty’ye Geçişte Beden” bölümünde Taylor Carman’ın analizi çerçevesinde, Merleau-Ponty’nin *Algının Fenomenolojisi* eseriyle beraber Husserlci çizgiden ne bakımdan farklılaştığı dile getirildi. Böylece Merleau-Ponty’de yaşayan bedeni ele almak için gerekli arka plan sağlanmış oldu.

“Merleau-Ponty’de Yaşayan Beden” bölümüne yine çeşitli feminist fenomenologların makalelerindeki tartışmalar anons edilerek başlandı. Merleau-Ponty’nin bedenlenme analizine yönelik heteronormativite,⁵⁴³ özcülük,⁵⁴⁴ tahakküm yapılarını ve cinsel farklılıkları göz ardı etme, cinsiyetsiz anonim bedene vurgu yapma⁵⁴⁵ gibi birtakım yaygın eleştirilere değinildi. Eleştirileri dikkate almakla ve tartışmaya açık görmekle beraber çalışmada dahil olunan pozisyon Merleau-Ponty’nin bedenlenme fenomenolojisinin bedeni merkeze koyarak ampirizm ve entelektüalizmin atomizme dayanan düşünüş biçimini geride bıraktığını⁵⁴⁶ ve geleneksel ikiliklerini aştığını iddia eden dolayısıyla da feminist teorinin projesiyle uyumlu okuyan⁵⁴⁷ feminist fenomenologların pozisyonu olmuştur.

Eleştirilere yer verdikten sonra, Carman’ın yorumuna dayanarak filozofun *Algının Fenomenolojisi*’ndeki felsefî projesinin genel anlamda bedeninin algısal deneyimdeki merkezi rolüne yönelik olduğu belirtildi.⁵⁴⁸ Yaşayan bedeninin dünyayla ilişki kurmanın biricik yolu ve ifadesi olması, filozofun *Algının Fenomenolojisi*’ndeki “Beden” adlı birinci bölümün alt başlıkları olan “Cinsel Varlık Olarak Beden” ve “İfade Olarak Beden

⁵⁴³ Alcoff, “Phenomenology, Post-Structuralism, and Feminist Theory on the Concept of Experience”, 50.

⁵⁴⁴ Butler, “Sexual Ideology and Phenomenological Description”, 98; Sullivan, “Domination and Dialogue in Merleau-Ponty’s *Phenomenology of Perception*”, 8.

⁵⁴⁵ Sullivan, “Domination and Dialogue in Merleau-Ponty’s *Phenomenology of Perception*”, 7.

⁵⁴⁶ Rae, “Merleau-Ponty on the Sexed Body”, 166.

⁵⁴⁷ Heinämaa ve Rodemeyer, “Introduction”; Grosz, “Merleau-Ponty and Irigaray in the Flesh”; Stoller, “Expressivity and Performativity”; Alcoff, “Phenomenology, Post-Structuralism, and Feminist Theory on the Concept of Experience”; Fisher ve Embree, *Feminist Phenomenology*.

⁵⁴⁸ Carman, “The Body in Husserl and Merleau-Ponty”, 208.

ve Söz” bölümleri incelenerek ortaya koyuldu. Merleau-Ponty’deki dünyaya yönelik arka plan tanışıklığı olarak⁵⁴⁹ algıyı bilgilendiren beden şeması kavramsallaştırmasının kişinin kendine dair bedensel anlayışını dinamik bir şekilde nasıl yapılandırdığına işaret edildi. Ardından Merleau-Ponty’de dokunma fenomenolojisinin etkenlik ve edilgenlik ikiliğini beslemesi ve belirli bir dokunuş biçimini norm haline getirmesi riskine dikkat çeken Al-Saji’nin argümanlarına yer verildi. Böylece Husserl ve Merleau-Ponty’nin dokunma fenomenolojilerinin feminist fenomenolojik bir perspektife tabi tutulduğunda nasıl çıktılar elde edilebileceği Al-Saji’nin yorumları üzerinden örneklendirildi. Daha sonra Merleau-Ponty’nin ünlü Schneider Vakası üzerinden bedenlenmenin cinsellikle ve cinsel şemayla ilişkisini ele aldığı bölüme geçildi. Burada filozof, Schneider’in hasar sonrası cinsel eylemlerindeki değişimi bir uyaran ve temsil kaybı ya da biçimsel bir bozuklukla değil vakanın yaşama içkin cinsel anlamındaki değişimle açıklar.⁵⁵⁰ Bu vaka örneğinde Merleau-Ponty, bedenlenme ve cinsellik arasındaki ilişkinin otomatik süreçlerle anlaşılamayacağını kişinin cinselliğinin yaşayan bedene içkin olarak onu ifade edici bir üslup şeklinde ortaya çıktığını ortaya koyar. Düşünür, cinsel şema tarafından koşullandırılan ve bedensel davranışlar yoluyla ifade edilen cinselliğin nesnel bir yönelimsellikten ziyade “varoluşun genel hareketini takip eden ve onunla birlikte eğilip bükülen bir yönelimsellik” olan düşünüm öncesi erotik yönelimselliğe ait olduğu sonucuna varır.⁵⁵¹ Dolayısıyla cinsellik, sabit bir özü ifade etmez veya bedenin bir parçasıyla temsil edilmez, o bireyin bedenine özgü ve bedenle ifade edilen bir varoluş tarzıdır.⁵⁵² Bu sonuç araştırmamız açısından cinselliğin bedene içkin olarak deneyimde öndüşünümsel bir anlamlandırma süreci tarafından oluştuğu ve bedensel bir üslup olarak açığa çıktığı argümanına yol açar. Bu fikir bedenin cinsiyetlenmesinin deneyimsel sürecin ötesinde bir kaynağı olmadığı önermesini de içerir. Dolayısıyla bedenin deneyimden önce gelen doğal bir belirlenimi yoktur, bedenin kişinin belirli bir üslubu haline gelmesinden ancak deneyimden itibaren varoluşa ortaya çıkan bir anlamlandırma süreci nihayetinde bahsedilebilir.

⁵⁴⁹ Carman, 221.

⁵⁵⁰ Rae, “Merleau-Ponty on the Sexed Body”, 169.

⁵⁵¹ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 224.

⁵⁵² Rae, “Merleau-Ponty on the Sexed Body”, 179.

Merleau-Ponty'nin bedenlenme fenomenolojisine yer verdikten sonra, bölümün başında anons edilen eleştiriler detaylı bir şekilde ele alındı. Judith Butler tarafından Merleau-Ponty'nin bedenlenme analizinde ifade teorisinin özcü bir arka planı olması⁵⁵³ ve Schneider vakasında eril öznenin heteronormatif şemayı dayatması⁵⁵⁴ gibi literatürde verimli tartışmaların fitilini ateşleyen eleştiriler Silvia Stoller, Sara Heinämaa, Anna Foutier gibi feminist fenomenologların ve Gavin Rae gibi düşünürlerin karşıt argümanlarıyla tatmin edici bir biçimde bertaraf edilmeye çalışıldı. Anna Foutier'ın yorumu sayesinde Schneider'in heteroseksüel varsayılmasının bir heteronormativite dayatmadığını yalnızca hastanın hasar öncesi "normal" halinin bilinen cinsel arzusuyla ilgili olduğu ifade edildi.⁵⁵⁵ Diğer eleştiri için de Heinämaa'nın, ifade edilen cinsel kimliğin ifadeden önce bir öze gönderme yapmadığını onun bir stil birliği ve kişisel tarzın bir ifadesi olarak anlaşılması gerekliliğini belirten⁵⁵⁶ açıklamalarına yer verilerek "Feminist Düşüncedeki Beden Anlayışının Fenomenolojik Kaynakları: Husserl ve Merleau-Ponty" bölümü nihayete erdirildi. Böylece ikinci bölümün çıktısı artık doğalcı belirlenimler altında düşünülmeyen bedenlenmenin deneyimde bir anlamlandırma süreci sonucunda oluştuğu ve böylece kişinin belirli bireysel üslubunu ifade ettiği şeklinde olmuştur.

Araştırmanın bu raddesine kadar feminizm ve fenomenoloji ilişkisinin ne kadar güçlü olduğu ve bedenlenme hususunda benzer düşünsel hareket noktalarına sahip oldukları feminist fenomenoloji makalelerindeki argümanlarla beraber gösterildiği için son bölümde feminist fenomenolojiyi tanıtmak için yeterli zemin sağlandı. Üçüncü bölümde feminist fenomenolojinin yeni bir alan olarak tarihçesi, bedenlenme analizine yaptığı katkılar, felsefi projesinin ne olduğu, yol açtığı yeni imkânlar, fenomenoloji ve feminizmle uzlaştığı ve ayrıştığı noktalar ve literatüre kazandırdığı yeni bakış açılarına yer verilerek alana dair kuşatıcı bir bilgilendirme yapılması hedeflendi. Son bölümün son alt başlığında bedenlenmeye baskı, güç ve ayrıcalık gibi ek temalar ekleyen feminist fenomenologların fenomenoloji yapma biçimleri Sara Heinämaa'nın feminist fenomenolojisinden örnek verilerek gösterilmeye çalışıldı. Bu örnekte yazarın, "Sex,

⁵⁵³ Butler, "Sexual Ideology and Phenomenological Description", 98; Sullivan, "Domination and Dialogue in Merleau-Ponty's *Phenomenology of Perception*", 8.

⁵⁵⁴ Butler, "Sexual Ideology and Phenomenological Description", 86.

⁵⁵⁵ Foutier, "Language and the Gendered Body", 774.

⁵⁵⁶ Heinämaa, "What Is a Woman? Butler and Beauvoir on the Foundations of the Sexual Difference", 27.

Gender and Embodiment” adlı makalesinde cinsel farklılığı cinsiyet-toplumsal cinsiyet ayrımının dayandığı nedenselci ve düalist çerçevenin ötesine taşıyarak feminist fenomenolojik perspektifte cinsel farklılığı herhangi doğal bir yapıya atıfta bulunmadan, cinsel hareketin iki farklı üslubu şeklinde ilişkisel, motivasyonel ve ifade edici bir bütün olarak okuması ele alındı. Bu feminist fenomenoloji örneğiyle beraber, bu fenomenoloji yapma biçiminin uygulanabilirliği ve literatüre özgün katkıları olduğu kanıtlanmış oldu.

Feminist fenomenolojide bedenlenmeye yönelik araştırma, bedeni anlama hususunda bize bir dizi yol gösterici argüman öne sürme imkânı verdi. Buna göre, feminist fenomenoloji için bedenlenme üzerine düşünülmesi, aynı zamanda bedenin ruhtan ayrı bir varlık olarak değil, Husserl’in dediği gibi “ruhla dolu”⁵⁵⁷ bir olasılıklar bütünü olarak düşünülmesi anlamına gelir. Dolayısıyla bedenlenme, feminist fenomenolojide ruh-beden düalitesinin ötesinde ruh-beden kesişiminin bir ürünü olarak anlaşılmalıdır. Heinämaa’nın işaret ettiği üzere, bedenlenmede cinsel farklılık, özsel farklılığa özgü bir faaliyet olarak değil, bir üslup olarak ortaya çıkar ve nesneler tarafından farklı motive edilme biçimlerine dayalı yaşam tarzlarına atıfta bulunularak anlaşılır.⁵⁵⁸ Beden, hem birinci tekil şahsın deneyiminin bir parçasıdır hem de zamansal ve mekânsal belirlenime tabii olduğundan anonim bir nesnedir. Beden hem öznel deneyimin hem de nesnel deneyimin kesiştiği bir yaşayan beden olarak cinsiyeti ve cinsel yönelimin farklılığını yönelimsel ilişkisinde ortaya koyar. Öznenin bilinci ile öznenin bedeninin bütün varoluşsal imkânını yönelimsellik koşullandırır. Bu bakımdan beden doğal olarak belirlenmiş değil, yönelimsel ilişkide Al Saji’nin de belirttiği üzere söylem, temsil, maddesellik ve tarihsellik gibi unsurların iç içe geçtiği⁵⁵⁹ ve bu unsurlar tarafından koşullanan öznenin deneyimlerinin tortulaşmasıyla edinilmiş bir varoluş tarzına işaret eder. Ancak yine de o ne biyolojik determinizme ne de sosyal determinizme indirgenerek anlaşılır.⁵⁶⁰ Bedenlenme süreci daha ziyade, öznenin yaşanan deneyimindeki anlam dinamikleri irdelenerek ele alınır. Beden bir olanaklar bütünü olarak, Beauvoir’ın dediği gibi “kendini olduğu şey yapan bir varlık olarak tanımlanır”.⁵⁶¹ Feminist fenomenolojik

⁵⁵⁷ Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy / Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*, § 56, 252.

⁵⁵⁸ Heinämaa, “Sex, Gender, and Embodiment”, 236.

⁵⁵⁹ Al-Saji, “Bodies and Sensings”, 33.

⁵⁶⁰ Heinämaa, “Sex, Gender, and Embodiment”, 228.

⁵⁶¹ Beauvoir, *The Second Sex*, 61.

perspektifte beden nedensel ilişkilerle değil tamamlanmamış ve dinamik varoluş tarzının somut görünümünde ortaya çıkan⁵⁶² motivasyonel ilişkilerle belirlenir.⁵⁶³

Bu önemli sonuçların yanı sıra fenomenolojik betimlemede başvurulmuş bazı açıklamaların yol açacağı olası riskleri belirtmekte fayda görmekteyiz. İlk risk, bireysel deneyimde doğallaşmış unsurların tüm öznel deneyimine genellenerek öznel ve spekülasyon yorumların fenomenolojik bir analiz olarak nesnellik iddiasında bulunmasıdır. Nitekim Beauvoir'ın hamileliği bir dram ve yabancılaşma deneyimi⁵⁶⁴ bebeği ise anne için bir tür parazit olarak⁵⁶⁵ nitelendirmesi bu genelleme riskine bir örnek teşkil eder. Başvurulan birinci tekil şahıs analizinin tüm mümkün deneyimler için geçerli olması için Johanna Oksala'nın da dikkat çektiği üzere ilk adımda ampirik verilere başvurmak önemlidir.⁵⁶⁶ Fakat bu birinci tekil şahıs deneyiminden vazgeçildiği anlamına gelmez. Oksala'nın dediği gibi, fenomenolojik betimleme nihayetinde "bireysel bir vazife" olarak kişinin kendi deneyimine eşlik eden dilin, pratiklerin ve inançların toplumsallıkta oluştuğunun farkına vararak ve ona mesafe alarak mümkündür.⁵⁶⁷

Tespit edilen ikinci risk, Heinämaa'nın cinsel farklılık fenomenolojisinde kadın ve erkek olmak üzere iki farklı tarz olduğu iddiasında görülmektedir.⁵⁶⁸ Her ne kadar Heinämaa, Beauvoir'da bedenlenmenin kadın ve erkek olmak üzere iki varyasyonda düşünüldüğünün ikiliği güçlendirdiğini ve kadın/erkek tanımlamalarına sığmayan farklı bedenlenme sahibi bireylerin deneyimini betimlemeden dışladığını ifade etse de⁵⁶⁹ yazar aynı şekilde cinsel farklılık fenomenolojisinde farklılığın iki temel jestte ortaya çıktığını⁵⁷⁰ ifade ederken bu iki temel üslupta tanımlanan cinsel farklılığa uymayan bireylerin (örneğin kendini cinsiyetsiz olarak tanımlayanların) deneyimlerini görünmez kılınması tehlikesine kapı aralar. Nitekim cinsel farklılığın iki temel modu olduğunu öne sürmek, Al-Saji'nin toplumsalın patolojileri dahilinde söz ettiği; anlam alanı içerisinde

⁵⁶² Heinämaa, "What Is a Woman? Butler and Beauvoir on the Foundations of the Sexual Difference", 27.

⁵⁶³ Heinämaa, *Toward a Phenomenology of Sexual Difference*, 25.

⁵⁶⁴ Heinämaa, 71.

⁵⁶⁵ Beauvoir, *İkinci Cinsiyet 2. Cilt: Yaşanmış Deneyim*, 239; Beauvoir, *The Second Sex*, 476.

⁵⁶⁶ Oksala, "A Phenomenology of Gender", 238.

⁵⁶⁷ Oksala, 240.

⁵⁶⁸ Heinämaa, "Sex, Gender, and Embodiment", 236.

⁵⁶⁹ Heinämaa, 145.

⁵⁷⁰ Heinämaa, "Sex, Gender, and Embodiment", 236.

anlam ifade etmeyen farklı olan ötekinin varoluşunun ve algısal tarzının yapısal olarak dışlanmasına dayanan dışlama biçimini ortaya çıkarabilir.⁵⁷¹

Son olarak Heinämaa, kadın ve erkek kavramlarını özcü bir perspektifi reddederek kullansa da⁵⁷² nihayetinde kadın ve erkek kavramları birbirinin farklılıklarına referans vererek tanımlanan ve dolayısıyla çağlar boyu farklılık temelinde ortaya çıkan doğal cinsiyete yönelik tarihsel, kültürel ve normatif belirlemelerle yüklü kavramlar olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Bu normatif yüklerin farkında olarak kavramların zihinde uyanan tarihsel ve kültürel olarak koşullanmış anlamlarını güçlendirmemek adına kadın ve erkek kavramına dahil olan bireylerin yalnızca bazı cihetlerden birbirine benzediği için bu iki kavram altında kümelandiklerini belirtmek gereklidir. Bu kavramları bireylerin fenomenolojik betimlemeye konu olması bakımından işlevsel olarak kullanmak bu yüklü çağrışımların etkisini kırabilir. Ayrıca kadın ve erkek dışında bu iki kümelenmeye indirgenemeyen geniş bir spektrumu göz önünde bulunduran ara kavramlara da ihtiyaç varmış gibi gözükmektedir.

Özetlemek gerekirse, feminist fenomenolojinin bedenlenme noktasında temel argümanlarının çalışmamız için yol gösterici olması amaçlandı. Doğalcı yaklaşımların bedenlenmedeki farklılıkları belirli bir doğa fikrine referansla açıklamaları sorunsallaştırılarak bedenlenmenin doğalcı belirlenimleri feminist ve fenomenolojik argümanlar neticesinde reddedildi. Böylece araştırmanın başlangıcı için ilk temel soruyu teşkil eden “bedenin doğalcı bir belirlenimi var mıdır?” sorusu bedenin doğalcı bir belirlenimi olmadığı yönünde cevaplanırken bu sorunun bu şekilde cevaplanması bizi “belirlenimleri olmadan düşünülen bir bedenlenme nasıl belirli bir öznel üslubu ifade eder?” problematiğine götürdü. Bu sorun ise feminist fenomenoloji literatürünün sıkça başvurduğu fenomenolojik kavram setinin sağladığı imkâna dayanarak ele alındı. Nihayetinde yaşayan bedenin cinsellik ve cinsiyet açısından öznenin belirli bir bedensel üslubunun ifadesi haline gelmesinin deneyimde kişinin öndüşünümsel süreçteki bedensel ve cinsel şemalarının onun bedensel ifadesini koşullandırması ve kişinin yönelimsel ilişkide farklı nesneler tarafından farklı motive edilme biçimi gibi öznel unsurlar ile bedenlenme sürecini yapılandıran toplumsal, kültürel, tarihsel faktörler gibi nesnel

⁵⁷¹ Al-Saji, “Feminist Phenomenology”, 150.

⁵⁷² Heinämaa, “Sex, Gender, and Embodiment”, 235.

unsurların iç içe geçtiği ve tortulaştığı bir anlamlandırma sürecinin neticesinde mümkün olduğu gösterilmeye çalışıldı. Bedenlenmeye motivasyonel ve ilişkisel bir perspektiften bakıldığında bedenlenmeyle ilgili olan cinsellik ve cinsiyet gibi faktörlerin de olumsal bir nitelik olarak ortaya çıktığı tespit edildi. Çalışma boyunca bedenlenme konusunda zengin olanaklara sahip olarak görülen feminist fenomenoloji Al-Saji'nin de vurguladığı üzere bedenlenmede ikilikleri aşma potansiyeline sahip bir fenomenoloji yapma biçimini haber verse de örneğin Sara Heinämaa'nın cinsel farklılığa dayalı feminist fenomenolojisinin hala daha ikilikleri besleyen bir karakterde olabileceğine dikkat çekildi. Bu sebeple cinsel farklılık fenomenolojisinin betimlediği bedenlerin ikili cinsiyet üslubuna sığmayan çok farklı bedenlenme deneyimlerine sahip bireyler olduğu vurgulanarak cinsel farklılık fenomenolojisinin betimlediği deneyim alanının bu bireylerin deneyimine doğru genişletilmesi gerektiği önerildi.

Son olarak araştırmamızda hamilelik, memeli olma deneyimi, cinsel bozukluk deneyimi, cinsel organların deneyimi, kadınların spor deneyimi gibi çok farklı türde deneyimlerin betimlendiği kaynaklara yer verilse de ikili kategorileri aşan ve örneğin kuir (*queer*) bedenlenme ve cinsellik deneyimini esas alan cinsel farklılık fenomenolojisinin nasıl olacağı sorusu çalışmamızda açık bir soru olarak bırakılmıştır.

KAYNAKLAR

- Alcoff, Linda Martín. “Phenomenology, Post-Structuralism, and Feminist Theory on the Concept of Experience”. İçinde *Feminist Phenomenology*, editör Linda Fisher ve Lester Embree, 40:39-56. Contributions to Phenomenology. Dordrecht: Springer Netherlands, 2000. https://doi.org/10.1007/978-94-015-9488-2_3.
- Allen, Jeffner. “Through the Wild Region: An Essay in Phenomenological Feminism”. *Review of Existential Psychology & Psychiatry* 18, sy 1-3 (1983 1982): 241-56.
- Al-Saji, Alia. “Bodies and Sensings: On the Uses of Husserlian Phenomenology for Feminist Theory”. *Continental Philosophy Review* 43, sy 1 (Nisan 2010): 13-37. <https://doi.org/10.1007/s11007-010-9135-8>.
- . “Feminist Phenomenology”. İçinde *The Routledge Companion to Feminist Philosophy*, editör Ann Garry. Routledge Philosophy Companions. New York; London: Routledge, Taylor & Francis Group, 2017.
- Aristoteles. *Politika*. Çeviren Özgüç Orhan. 2. bs. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020.
- Beauvoir, Simone de. *İkinci Cinsiyet 1. Cilt: Olgular ve Efsaneler*. Çeviren Gülnur Savran. 1. bs. C. 1. 2 c. İstanbul: Koç Üniversitesi, 2019.
- . *İkinci Cinsiyet 2. Cilt: Yaşanmış Deneyim*. Çeviren Gülnur Savran. 1. bs. Koç Üniversitesi, 2019.
- . *The Ethics of Ambiguity*. Çeviren Bernard Frechtman. Princeton, N.J.: Recording for the Blind & Dyslexic, 2006.
- . *The Second Sex*. Çeviren H. M. Parshley. 2. bs. Londra: Jonathan Cape, 1989.
- Bell, Linda A., ed. *Visions of Women: Being a Fascinating Anthology with Analysis of Philosophers’ Views of Women from Ancient to Modern Times*. Totowa, NJ: Humana Press, 1983. <https://doi.org/10.1007/978-1-4612-5304-4>.
- Bergoffen, Debra B. “From Husserl to Beauvoir: Gendering the Perceiving Subject”. İçinde *Feminist Phenomenology*, editör Linda Fisher ve Lester Embree, C. 40. Contributions to Phenomenology. Dordrecht: Springer Netherlands, 2000. <https://doi.org/10.1007/978-94-015-9488-2>.
- Butler, Judith. *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of “Sex”*. New York: Routledge, 1993.
- . *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*. 6. bs. İstanbul: Metis Yayınları, 2018.

- . “Gender as Performance: An Interview with Judith Butler”. *Radical Philosophy* 67 (1994): 32-39.
- . “Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory”. *Theatre Journal* 40, sy 4 (Aralık 1988): 519. <https://doi.org/10.2307/3207893>.
- . “Sex and Gender in Simone de Beauvoir’s Second Sex”. *Yale French Studies*, sy 72 (1986): 35. <https://doi.org/10.2307/2930225>.
- . “Sexual Ideology and Phenomenological Description”. İçinde *The Thinking Muse Feminism and Modern French Philosophy*, editör Jeffner Allen ve Iris Marion Young, 85-100. Bloomington: Indiana University Press, 1989.
- Carman, Taylor. “The Body in Husserl and Merleau-Ponty”. *Philosophical Topics* 27, sy 2 (1999): 205-26. <https://doi.org/10.5840/philtopics199927210>.
- Chodorow, Nancy. *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley and Londra: University of California Press, 1978.
- Dillon, M. C. “Merleau-Ponty and the Reversibility Thesis”. *Man and World* 16, sy 4 (Aralık 1983): 365-88. <https://doi.org/10.1007/BF01252651>.
- Direk, Zeynep. *Cinsel Farkın İnşası: Felsefî Bir Problem Olarak Cinsiyet*. 3. İstanbul: Metis Yayınları, 2021.
- Dreger, Alice Domurat. *Hermaphrodites and the Medical Invention of Sex*. Harvard University Press, 1998. <https://doi.org/10.2307/j.ctvjsf700>.
- Eflatun. *Phaidon*. Çeviren Suut K. Yetkin ve Hamdi R. Atademir. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989.
- Fausto-Sterling, Anne. *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*. New York: Basic Books, 2000.
- Fielding, Helen. “A Feminist Phenomenology Manifesto”. İçinde *Feminist Phenomenology Futures*, editör Helen Fielding ve Dorothea E. Olkowski, vii-xxii. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 2017.
- Fielding, Helen ve Dorothea E. Olkowski, ed. *Feminist Phenomenology Futures*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 2017.
- Fisher, Linda. “Feminist Phenomenology”. İçinde *Feminist Phenomenology*, editör Linda Fisher ve Lester Embree, C. 40. Contributions to Phenomenology. Dordrecht: Springer Netherlands, 2000. <https://doi.org/10.1007/978-94-015-9488-2>.

- . “Phenomenology and Feminism”. İçinde *Feminist Phenomenology*, editör Linda Fisher ve Lester Embree, 40:17-39. Contributions to Phenomenology. Dordrecht: Springer Netherlands, 2000. <https://doi.org/10.1007/978-94-015-9488-2>.
- . “Phenomenology and Feminism: Perspectives on Their Relation”. İçinde *Feminist Phenomenology*, editör Linda Fisher ve Lester Embree, 40:17-38. Contributions to Phenomenology. Dordrecht: Springer Netherlands, 2000. <https://doi.org/10.1007/978-94-015-9488-2>.
- Fisher, Linda ve Lester Embree, ed. *Feminist Phenomenology*. C. 40. Contributions to Phenomenology. Dordrecht: Springer Netherlands, 2000. <https://doi.org/10.1007/978-94-015-9488-2>.
- Foultier, Anna Petronella. “Language and the Gendered Body: Butler’s Early Reading of Merleau-Ponty”. *Hypatia* 28, sy 4 (2013): 767-83. <https://doi.org/10.1111/hypa.12040>.
- Gallagher, Shaun. *How the Body Shapes the Mind*. Oxford ve New York: Oxford University Press, 2005. <https://doi.org/10.1093/0199271941.001.0001>.
- Gallagher, Shaun, ve Jonathan Cole. “Body Image and Body Scheme”. İçinde *Body and Flesh: A Philosophical Reader*, editör Donn Welton. Massachusetts ve Oxford: Wiley-Blackwell, 1998.
- Gallagher, Shaun, ve Dan Zahavi. *The Phenomenological Mind: Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*. New York: Routledge, 2008.
- Greer, Germaine. *The Female Eunuch*. New York: Harper Collins, 2002.
- Grosz, Elizabeth. “Merleau-Ponty and Irigaray in the Flesh”. *Thesis Eleven* 36, sy 1 (Ağustos 1993): 37-59. <https://doi.org/10.1177/072551369303600103>.
- . *Uucu Bedenler: Bedensel Bir Feminizme Doğru*. Çeviren Kevser Güler. 1. bs. İstanbul: Notabene, 2020.
- Haney, Kathleen. “Edith Stein: Woman and Essence”. İçinde *Feminist Phenomenology*, editör Linda Fisher ve Lester Embree, 40:213-35. Contributions to Phenomenology. Dordrecht: Springer Netherlands, 2000. <https://doi.org/10.1007/978-94-015-9488-2>.
- Heinämaa, Sara. “Embodiment and Feminist Philosophy”. İçinde *The Routledge Companion to Feminist Philosophy*, editör Ann Garry. Routledge Philosophy Companions. New York; London: Routledge, Taylor & Francis Group, 2017.
- . “Sex, Gender, and Embodiment”. İçinde *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*, editör Dan Zahavi, 1st ed., 216-42. Oxford Handbooks. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- . “The Soul-Body Union and Sexual Difference From Descartes to Merleau-Ponty and

- Beauvoir”. İçinde *Feminist Reflections on the History of Philosophy*, editör Lilli Alanen ve Charlotte Witt, 137-51. Dordrecht: Springer Science + Business Media, Inc., 2005.
- . *Toward a Phenomenology of Sexual Difference: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir*. Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers, 2003.
- . “What Is a Woman? Butler and Beauvoir on the Foundations of the Sexual Difference”. *Hypatia* 12, sy 1 (1997): 20-39.
- Heinämaa, Sara ve Lanei Rodemeyer. “Introduction”. *Continental Philosophy Review* 43, sy 1 (Nisan 2010): 1-11. <https://doi.org/10.1007/s11007-010-9130-0>.
- Husserl, Edmund. *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*. eviren Dorion Cairns. 7. bs. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1982.
- . *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Editör S. Strasser. C. 1. Husserliana. Dordrecht: Springer Netherlands, 1991. <https://doi.org/10.1007/978-94-011-3029-5>.
- . *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy / Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*. eviren Richard Rojewicz ve André Schuwer. [Herdruk]. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989.
- . *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology*. eviren F. Kersten. The Hague: M. Nijhoff Publishers, 1980.
- . *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*. eviren David Carr. Evanston: Northwestern University Press, 1970.
- . *Zur Phänomenologischen Reduktion*. Editör Sebastian Luft. C. 34. Husserliana. Dordrecht: Springer Netherlands, 2002. <https://doi.org/10.1007/978-94-010-0574-6>.
- Lloyd, Genevieve. *The Man of Reason: “Male” and “Female” in Western Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.
- Mallin, Samuel B. *Merleau-Ponty’s Philosophy*. C. 86. Yale University Press, 1979.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Algının Fenomenolojisi*. eviren Emine Sarıkartal ve Eylem Hacımuratoğlu. İstanbul: İthaki Yayınları, 2016.
- . *Phenomenology of Perception: An Introduction*. London: Routledge, 2002.
- . *Signs*. 6. bs. Illinois: Northwestern University Press, 1978.
- . *The Structure of Behaviour*. eviren Alden L. Fisher. Boston: Beacon Press, 1963.

- Millet, Kate. *Sexual Politics*. Urbana ve Chicago: University of Illinois Press, 2000.
- Oakley, Ann. *Sex, Gender and Society*. Gower: Maurice Temple Smith, 1985.
- Oksala, Johanna. "A Phenomenology of Gender". *Continental Philosophy Review* 39, sy 3 (15 Ocak 2007): 229-44. <https://doi.org/10.1007/s11007-006-9025-2>.
- . "The Method of Critical Phenomenology: Simone de Beauvoir as a Phenomenologist". *European Journal of Philosophy* 31, sy 1 (Mart 2023): 137-50. <https://doi.org/10.1111/ejop.12782>.
- . "What Is Feminist Phenomenology?" *Radical Philosophy* 126 (2004): 16-22.
- Platon. *Gorgias*. Çeviren Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- . *Kratylos*. Çeviren Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- . *Phaidros*. Çeviren Furkan Akderin. 1. Baskı. İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Rae, Gavin. "Merleau-Ponty on the Sexed Body". *Journal of Phenomenological Psychology* 51, sy 2 (20 Kasım 2020): 162-83. <https://doi.org/10.1163/15691624-12341376>.
- Rubin, Gayle. "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex". İçinde *Toward an Anthropology of Women*, editör Rayna R. Reiter, 157-210. Monthly Review Press, 1975.
- Sandford, Stella. "Feminist Phenomenology, Pregnancy and Transcendental Subjectivity". İçinde *Phenomenology of Pregnancy*, editör Jonna Bornemark ve Nicholas Smith. Huddinge: Södertörn, 2016.
- Scott, Joan W. "Experience". İçinde *Feminists Theorize the Political*, editör Judith Butler ve Joan W. Scott, 22-40. New York: Routledge, 1992.
- Shabot, Sara Cohen ve Christinia Landry, ed. *Rethinking Feminist Phenomenology: Theoretical and Applied Perspectives*. Lanham: Rowman & Littlefield International, 2018.
- . "The Water We Swim In: Why Feminist Phenomenology Today?" İçinde *Rethinking Feminist Phenomenology: Theoretical and Applied Perspectives*, editör Sara Cohen Shabot ve Christinia Landry, 1-10. Lanham: Rowman & Littlefield International, 2018.
- Stawarska, Beata. "From the Body Proper to Flesh: Merleau-Ponty on Intersubjectivity". İçinde *Feminist Interpretations of Maurice Merleau-Ponty*, editör Dorothea Olkowski ve Gail Weiss, 91-106. Re-Reading the Canon. University Park, Pa: Pennsylvania State University Press, 2006.
- . "Subject and Structure in Feminist Phenomenology: Re-Reading Beauvoir with

- Butler". İçinde *Rethinking Feminist Phenomenology: Theoretical and Applied Perspectives*, editör Sara Cohen Shabot ve Christinia Landry, 13-32. Lanham: Rowman & Littlefield International, 2018.
- Stoller, Robert. *Sex and Gender: The Development of Femininity and Masculinity*. Londra: Karnac Books, 1984.
- Stoller, Silvia. "Expressivity and Performativity: Merleau-Ponty and Butler". *Continental Philosophy Review* 43, sy 1 (Nisan 2010): 97-110. <https://doi.org/10.1007/s11007-010-9133-x>.
- . "Reflections on Feminist Merleau-Ponty Skepticism". *Hypatia* 15, sy 1 (2000): 175-82.
- . "What Is Feminist Phenomenology?" İçinde *Feminist Phenomenology Futures*, editör Helen Fielding, 328-54. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 2017.
- Sullivan, Shannon. "Domination and Dialogue in Merleau-Ponty's *Phenomenology of Perception*". *Hypatia* 12, sy 1 (1997): 1-19. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.1997.tb00168.x>.
- Şan, Emre. "Nedir Şu Fenomenoloji?" Youtube: AkademiFR, 21 Ekim 2022.
- Weiss, Gail. *Body Images Embodiment as Intercorporeality*. Londra: Routledge, 1999.
- Young, Iris Marion. "Breasted Experience: The Look and the Feeling". İçinde *On Female Body Experience: "Throwing Like a Girl" and Other Essays*, kitap editörü Iris Marion Young, 75-96, 1. bs. New York: Oxford University Press, 2005. <https://doi.org/10.1093/0195161920.001.0001>.
- . "Menstrual Meditations". İçinde *On Female Body Experience: "Throwing Like a Girl" and Other Essays*, kitap editörü Iris Marion Young, 97-122, 1. bs. New York: Oxford University Press, 2005. <https://doi.org/10.1093/0195161920.001.0001>.
- . *On Female Body Experience: "Throwing Like a Girl" and Other Essays*. 1. bs. New York: Oxford University Press, 2005. <https://doi.org/10.1093/0195161920.001.0001>.
- . "Pregnant Embodiment: Subjectivity and Alienation". İçinde *On Female Body Experience: "Throwing Like a Girl" and Other Essays*, kitap editörü Iris Marion Young, 46-61, 1. bs. New York: Oxford University Press, 2005. <https://doi.org/10.1093/0195161920.001.0001>.
- . "Throwing Like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Comportment Motility and Spatiality". *Human Studies* 3, sy 2 (1980): 137-56.
- . "Throwing Like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Comportment, Motility, and Spatiality". İçinde *On Female Body Experience: "Throwing Like a Girl" and Other*

Essays, kitap editörü Iris Marion Young, 27-45, 1. bs. New York: Oxford University Press, 2005. <https://doi.org/10.1093/0195161920.001.0001>.



ÖZGEÇMİŞ

Adı, Soyadı	Sümeyye	YILMAZ EMİN
Doğum Yeri ve Yılı		
Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi	İngilizce	
	Arapça	
Eğitim Durumu	Başlama-Bitirme Yılı	Kurum Adı
Lise		
Lisans	2015-2020	Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi
Yüksek Lisans	2021-2024	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Doktora		
Çalıştığı Kurumlar	Başlama-Ayrılma Yılı	Çalışan Kurumun Adı
1.		
2.		
3.		
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar		
Katıldığı Projeler ve Toplantılar		
Yayınlar:	Yılmaz Emin, Sümeyye. “Frege ve Saussure’de Anlam: İlişkisellik ve Sabitlik Boyutları”. İçinde <i>XII. Mantık Çalıştayı Kitabı</i> , editör Şafak Ural, İbrahim Halil Çetres ve Muhammed Nasih Ece, 190-210. İstanbul: Mantık Derneği Yayınları, 2024.	
Diğer:		
İletişim (e-posta):		
Tarih	05.04.2024	
İmza		
Adı Soyadı	Sümeyye YILMAZ EMİN	

