

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

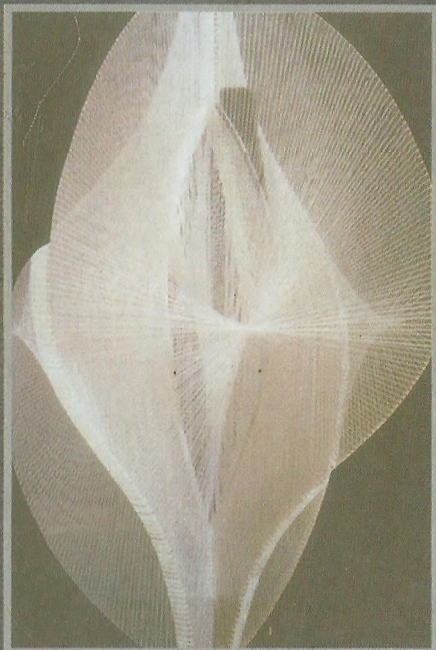
<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Cathryn Vasseleu



İŞIĞIN
DOKUSU



ÖTEKİ YAYINEVİ

Batı düşünce tarihinde varoluş
ve ışığın doğası birbiriyle iç içe
gelişir. Bu geleneğin temeli,
ışığın anlaşılabilir bir dünyayı
açığa çıkaran bir görünmeyen
ortam imgesidir. Yunan
düşüncesinde, görünebilirlik
görsellikle onaylanması gereken
bir gerçekliğin kesin
doğruluğudur. Işığı görmek,
görünebilen içindeki
görünemeyeni görmenin ya da
beraber varolan şeylerin
kavranılabilir fakat kendi
halinde duyumsanan
niteliklerden yoksun olan
biçimin içinde görmenin
metaforudur.

ISBN- 9 789755 841519



9 789755 841519





ÖTEKİ YAYINEVİ

Öteki
FELSEFE

Yapım
ÖTEKİ AJANS

Kapak Tasarımı
KORAY ARIKAN

Redaktör
SEVAL BOZKURT

Baskı ve Cilt
ÖTEKİ MATBAASI

Birinci Basım
ARALIK 1999

YÖNETİM YERİ
Mediha Eldem Sokak 52/1
06420 Kızılay/ANKARA
Tel: 312 435 38 33
Fax: 312 433 96 09

ISBN 975-584-151-2

Cathryn Vasseleu

İŞİĞİN DOKUSU
(IRIGARAY, LEVINAS ve MERLEAU-PONTY'DE
GÖRÜŞ ve DOKUNUŞ)

Türkçesi
Aydın SARIKAYA



İÇİNDEKİLER

ÇEVİRMENİN ÖNSÖZÜ	7
BÖLÜM I	
DOĞRU IŞIK.....	15
GİRİŞ	15
Gören Işık	15
Işığın Dokusu.....	31
BÖLÜM II	
ŞEHVETLİ IŞIK.....	43
MERLEAU-PONTY'E BAŞLANGIÇ	43
YAŞATAN ET.....	50
Et.....	50
Tersinebilirlik - Çapraz Oluş.....	55
Şehvetlilik	67

ETTEKİ GÖRÜNTÜ	74
Görüngübilimsel Işığın Dokusu.....	74
Yansıtıcı Beden.....	90
DOKUNAN ET	104
Verilmiş Olarak Beden.....	104
Dokunulan Görünmezlik:	111
 BÖLÜM III	
AKSİ İŞİK	125
LEVINAS İÇİN BAŞLANGIÇ	125
HARİKA AYDINLANMA	130
Işığın Duygusalılığı	130
Gecenin Huzursuzluğu.....	136
Anlatıcı Beden - Yüz.....	145
DOKUNUŞUN AYDINLIĞI.....	161
Yakınlık - Anneliğe Özgü Dokunuş	161
Okşayış.....	170
AYDINLATICI TUTKU	178
Üretkenlik ve Etik.....	178
Suskunluğun Işığı	185
 BÖLÜM IV	
EROTİK İŞİK	196
SONUÇ	196

ÇEVİRMENİN ÖNSÖZÜ

Yüce akıl ve yüce beden ikilemini aşıp insanın insanla ilişkisini en insancıl boyutuyla kavrayıp açıklamaya yönelmenin bir çabası... İnsanlığımızın en insancıl boyutu genelde bir acıma duygusu olarak alışkanlık yapmış ise de bu çalışma açısından konu, akıl ve beden ikileminin cinsellik değeriyle aşılması, ki buna bağlı olarak da kadın ve erkek ilişkisinin değerlendirilmesi... Kaçınılmaz olarak da, bu ilişki devinimleri olarak sevişme-deki okşama ve birleşmenin varlıkbilimsel olarak çözümlenmesi. Çalışmanın önemi ve toplumbilimin akademik söylemi açısından etkinliği, cinsel güdü ve yönelimlerin toplumsal olarak yapılaşması ve dinamiğini açığa çıkarması olurken, birey olarak kazandırdığı etiksel değer bilincinin de ‘kendi cinsel güdümüz ve cinselliğimiz’ söyleminin içeriğindeki gibi olmayıp ‘kendimizin’ bedenimize toplumsal ilişkiler tarafından bir hisse sene-di gibi nasıl ödünç olarak verilmiş bir ‘armağan’ olduğunu – cinselliği– vurgular. Ve böylesi bir ilişki ağını bir taşıyıcı gibi yüklenen ve gerektiğinde, dilbilimsel bir terim olarak bu ilişkilerin bir zamiri gibi işlev gören ‘öteki’ sözcüğünü ve ‘ötekileş-

meyi' kullanır. Vurgunun daha yalın olması açısından şöyle belirtmek de mümkün: Kesinlikle bir alışveriş. Mağazaya girip size sunulan iç çamaşırlarını alıyorsunuz. Oysa cinsel rolünüz uyarı programları ile size çoktan satılmıştır bile.

Bunu keşfetmek, en doğal ve saf olan cinsellik gerçeğini keşfetmek için bir arayışı gerektirmiyor. Fakat kurgusallığını keşfetmek, toplumsal değerler adına insancıl olabilmenin özgürlüklerine doğru birden fazla seçenekleri çoğaltmaktadır. Özellikle de, en yoğun olarak ideoloji sistemlerindeki değişmez düşünce yasaları ve beden davranışları değerlerini aşabilmenin yolunu, cinselliğe dair değer ve ilişkilerin sorgulanmasına bağlıyor. Bu çerçevede hem ideoloji sistemlerinin yöntemsel söylem ve yaklaşımlarıyla, hem de flört ve sevişmelerin düşünsel ve bedensel aşamalarıyla iç içe geçen bir anlatı çıkıyor karşımıza. Böylesi bir anlatı, aynı anda, geçmişte unutilan ve köretilen olarak bu ilişkiyi anımsatıyor. Yazarın terminolojisi olan 'unutulmuş vajina', felsefe tarihindeki yerini sorguluyor. Ancak, bu unutilmuşluğun unutan taraf olarak 'penis' için de geçerli olup olmadığı ise yapılan tartışmalardan biri. Çünkü, Merleau-Ponty'nin söylemiyle dokunan el aynı anda dokunulmuş olan ise, unutan da aynı anda unutilan olmaktadır...

Çevirinin de bu anlamda sağlıklı olması adına üstünde durulması gereken belli başlı kavramlar söz konusu: *Flesh*, *alterity* ve *specular*.

Specular:

Ele aldığımız bu terim, McMillan (1983) sözlüğünde, bir sıfat sözcüğü olarak, '*bağlı kılmak, bir aynaya benzetmek*' anlamlarıyla verilirken, sözcüğün kökenine, Latin dilinde, bir sıfat olarak *specularis* sözcüğü kaynak verilmiş. Bu sözcüğün Latin

dilindeki isim hali olan, *speculum* sözcüğü ise, ‘ayna’ olarak verilmiş.

Bu tanımlar çerçevesinde, özellikle ‘Specular Body’ bölümü için geçerli olan başlık, bedenın toplumsal ilişkiler içinde, pasif değil aktif bir rol ile ele alındığını gösteren, yansıtıcı terimi iledir. Yani, ‘Yansıtıcı Beden’. Metnin içinde geçen, specular karşılığını, ‘yansıtıcı’ olarak belirtirken, olumsuzluk ön eki ‘a’ ile başlayan aspecular terimini ‘yansıtıcı olmayan’, specularity terimini de, ‘yansıtmacılık’ olarak belirttim.

Alterity:

Bu sözcüğün tanımlarında, karşımıza çıkan durum ise şu çerçeveye içinde kalmaktadır. Sözcük iki yapıdan oluşmaktadır. Birincisi, kök yapı olarak, ‘alter’, ikincisi kök ek olarak ‘ity’. Kök ek olan ity’nin işlevi, isim sözcüklerinde kullanılan ve kök sözcükteki anlamı bir özel nitelik olarak içeren, anlamını verir. Örneğin, to regulate, düzenlemek olurken, kök ek almış durumuyla regularity, düzenlilik anlamına gelir. (Longman Dictionary..., 1995). Bu konumda, alterity sözcüğü, kök olarak alter ile anlaşılması gerekir. Sözcüğün anlamını ele aldığımızda, W.D. Halsey derlemesiyle 1983 tarihli birinci baskı olan, Macmillan Contemporary Dictionary içinde, geçişli ve geçişsiz eylem sözcüğü olarak verilmiş olan tanımlarını buluruz: 1. (geçişli eylem olarak) Bazı ayarlarda farklılık yapmak (yani bir nesneyi veya ayarlarını farklılaştırmak -ç.n-). 2. Kısırlaştırmak. (Geçişsiz eylem olarak) farklı olmak; değişim. Aynı sözlük, sözcüğün eski dönem anlamlarını şöyle veriyor: Ortaçağ Fransızca diline göre, ‘alterer’; değiştirmek. Bu anlamın kaynak yaptığı dönem ise Ortaçağ Latince dili olup, ‘alterare’ sözcüğünü kullanmıştır. Bu sözcüğün özgün Latince dili içindeki konumu ise ‘alter’ olup anlamı İngilizce olarak ‘other’, yani Türkçe dilinde ‘öteki, diğeri’ olan, biçiminde verilmiştir. Diğer

sözlükler açısından bakıldığında, belirtilen bu anlamların dışında bir anlam yoktur. Yani, biraz değiştirmek için etkilemek, farklı olmak. Kısırlaştırma konusu açısından özellikle belirtilen bir detay ise, Longman sözlüğündeki tanımıdır: Erkek kedi veya köpeğin kısırlaştırılması.

Böylesi bir feminist bakış açısında olan bir çalışma açısından, temel olan bir kavramın genelde evcil olan erkek hayvan cinsiyetine dair böyle bir yan(?) anlamıyla karşılaşmak, dolaylı (?) bir rastlantıdır (!) umarım.

Sonuç olarak, *alterity* terimini, İngilizce karşılığı olarak verilen *other*'ı temel alarak, '*başkalaşım*' olarak belirtiyorum.

Flesh:

Terimin kendi dili içindeki anlam çizelgesine baktığımız zaman, çok anlamlı ve kapsamlı bir içerik karşımıza çıkmaktadır. Bunların Türkçe karşılığını dört ayrı sözlük açıklamasına gönderme yaparak aşağıda belirtiyorum. Bu durumun getirdiği bir diğer zorluk, bu geniş yelpazeye eş olabilecek bir Türkçe sözcüğün tartışmaya açık bir konumla zorlanacağıdır. Akademik çevrelerin yanı sıra, bu duruma tanıdık olanların genel tespiti ise, Türkçe dilinin hem felsefe hem de genel anlamda toplum bilimleri dili açısından yetersiz olduğudur. Ancak konu itibarıyla burada bunu neden ve sonuç ilişkileriyle ele almak olası değildir. Ve böylesi bir durum karşısında özellikle *flesh* sözcüğünün karşılığını belirtirken belli bir açıklama yapmak ve gerekçesini belirtmek gerekli olmaktadır.

Flesh sözcüğü, 1959 tarihli L.M. Adams derlemesi olan Webster Sözlüğü içinde, isim sözcüğü olarak dört anlamda verilir: 1: bir hayvan bedeninin kas kısımları, 2: ruhtan ayrı olarak ele alınan insan bedeni, 3: bir bitki veya kökünün yenilebilir kısmı, 4: beyaz insan derisinin rengi (Color of white person's

skin). Aynı sözlük, dilbilimsel açıdan bir sıfat sözcüğü olarak, fleshly sözcüğü için, ruh veya maneviyattan ayrı olarak bedene özgü kılmanlar, biçiminde bir tanım vermektedir. Ele aldığım ikinci sözlük olan, A.S. Hornby derlemesiyle, 1982 tarihli 4. baskı olan Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English içinde ise, gene dört tanım verilir. Bu tanımlar yukarıdaki ilk üç tanımı içermekle beraber, bunlara ek olarak, özellikle akıl ve ruha karşıt anlamda olan bedensel duygu, arzu ve duyumsamalarını da içerir: the flesh: fiziksel veya bedensel arzular. 'flesh and blood': zaaf ve duygusal yanları ile ele alınan insan doğası. Üçüncü sözlük, W.D. Halsey derlemesiyle 1983 tarihli birinci baskı olan, Macmillan Contemporary Dictionary içinde ise, bu terim söylem biçimleriyle beraber, on bir madde halinde açıklanır. Bu açıklamalardan beş tanesi, yukarıda belirtilen beyaz insan derisinin rengi dışındaki tanımları içermekle beraber, bunlara ek olarak belirttiği farklı tanımlar şunlardır: 2. insan bedeninin yüzeyi; deri. 7. Toplumsal olarak (collectively) insanoğlu, insanlık, insan türü. 8. Açık pembemsi, sarımsı tan ışığı. 9. One's (own) flesh and blood (birinin kendisine ait olan flesh ve kanı): Yakın ilişkileri, aile bağları ve diğer akrabaları. 10. To be (only) flesh and blood (yalnızca flesh ve kan olmak): İnsan duygularına, zayıflıklarına ve sınırlarına sahip olmak, insan olmak. 11. In the flesh: Göz ile kendisinin fiziksel olarak görünür halde olması. Söz konusu bu sözlüğün açıklaması içinde, Eski İngilizcede sözcüğün tanımı, bedende kemikleri ve eti kaplayan kısım olarak belirtilmiştir. Ele aldığımız dördüncü sözlük olarak, 1995 baskılı Longman Dictionary of Contemporary English içinde, isim sözcüğü olarak verilen tanımların yanı sıra ayrıca eylem sözcüğü olarak da bir tanım verilmiştir. İsim sözcüğü olarak ve ağırlıklı olarak bir deyim söylemine göre yapılan on adet tanım, genellikle yukarıda belirtilenleri kapsamakla beraber, ayrıca şunları içermekte-

dir: 8. Put flesh on: Bir şeyi daha açık ve ilginç yapmak için daha da detaylı duruma getirmek. İsim sözcüğü olarak bu tanım içinde kullanıldığı gibi, eylem sözcüğü olarak belirtilen ‘flesh stg. on’, sözcüğü de, ilginç ve anlaşılır kılmak için detaylandırmak, olarak tanımlanmış.

Flesh’in kapsamlı içeriğinin, varlıkbilimsel bir anlayış açısından getirdiği belli başlı sıkıntılar ve kaçınılmaz olarak yansıyan anlam bulanıklığı, çalışmanın içerisinde ele alınan tartışmaların bazı boyutlarını da yapılaştırmaktadır. Bu anlamda, Türkçe karşılığını belirlerken, metnin bu noktasını göz ardı etmemek gerekir. Ancak, gerek canlılık, gerek insan bedeni gerekse de cinsellik gibi bir ilişkiler ağını, varlıkbilimsel açıdan da sorgulayan ve tartışan bir metnin Türkçe dili içerisinde bir anlam ve işlev bütünlüğüne ulaşabilmesi açısından da, bir karşılığının olmasını gerekli görüyorum ve öz eleştirisi ile beraber, *flesh* sözcüğünü ‘*et*’ olarak çeviriyorum. Bununla birlikte, *et* sözcüğünün felsefe ve toplumbilimlerinden öte, tat duyusuna yönelik mutfak ve kasap ilişkisini daha fazla çağrıştırdığı göz önüne alınırsa, başlangıçta yadırgayıcı kalmaktadır. Ancak, bu anlamdaki sorunun, *et* sözcüğünün kendisinden değil, ışık metafiziğinden kaynaklanan ve Türk siyaseti ve düşüncesinde henüz devam etmekte olan, ışık metafiziğinin etkilerinde aramak gerektiğine inanıyorum. Çevirisi yapılan bu çalışmanın özellikle ilk bölümünde yer alan ve ışığın metafiziğine yönelik eleştirel noktalarında, bu metafiziğin Türkiye’deki toplumsal düşünce, bilinç ve ideoloji değerlerindeki izleri açısından, önemli ve de gerekli olduğuna inanıyorum.

Et sözcüğünün gerek bir terim gerek bir kavram olarak, Türkçeleştirilen bu çalışmadaki, ‘*flesh*’ sözcüğüne denkliği ile ilgili bir destekleyici boyutu, TDK yayınları arasında yer alan Derleme Sözlüğü içindeki ‘*et*’ sözcüğü ile ‘*et*’ sözcüğünü kök yapan veya onun bir isim tamlaması durumuyla ilgili olarak ya-

pılan şu tanımlarda bulmak mümkün: (Bu tanımlara dikkat ederken, bunların çok anlamlı boyutlarıyla, flesh terimiyle ve diğer terimler ile [alterity ve specularity], çok anlamlı boyutlar arasındaki ortak çağrışımlara da, özellikle dikkat edin!)

Et ben olmak: Rengi atmak, bozulmak, utanmak.

Et bet: Soy sop, hısım akraba.

Et bicik: Büyük memeli ve az sütü hayvan.

Et demiri: Derinin içini temizlemekte kullanılan rende.

Et elması: Yazın yetişen yeşil renkli bir çeşit elma.

Et et üstüne koymamak: Kilo almamak.

Etine gitmek: Kilo almak, şişmanlamak.

Et kabağı: Asma kabağı, bol et, sarımsak, nane ve üzüm suyu ile pişirilen bir çeşit yemek.

Etgafa: Anlayışsız, kalın kafalı, ahmak.

Et gibi olmak: Yağmurdan çok fazla ıslanmak.

Eti kopmak: Ödö kopmak, çok korkup ürpermek.

Et ilmesi: Kesilen hayvanın budu.

Etinden kesmek: Az vermek, cimrilik yapmak

Etirengi: Ten rengi.

Etirikli: Nazlı.

Etışmek: Yetişmek. (ulaşmak –ç.n.)

Etiştirmek: Yetişmek. (büyütmek –ç.n.)

Et itmek: Hareketsiz, baygın hale getirmek.

Et toprak: Yumuşak ve tavlı toprak.

Et üzümü: Dolgun, sulu üzüm.

Etde: Ötedeki, ilerideki.

Etyan: Öte, öte taraf.

Eteğiki: Öteki.

Etlenmek: Güvenmek.

Et kırmak (et kırılmak): Çok yorulup terledikten sonra kol ve bacakları sızlamak.

Eterik: Çok tatlı ve kırmızı renkli bir çeşit erik.

Eter: 1-Haber, 2-Kullanılmış giyecek eşyası, kirli eşya 3-Çocuk kokusu.

Eterin kesile: Ocağın söne, evin bata anlamında ilenç.

Eten: Sebze ya da meyvelerin yenilebilen kısmı.

Etren: Çıplak, elbisesiz.

Etrenk: Et gibi açık kırmızı renk.

Etek: 1- derinin karın tarafı 2- çocuk kundağı 3- kadınların önlerine bağladığı örtü 4- saçak, sallanan uç 5- *efek:*(v) bereketli 6- *eten* 7- Namus 8: Kasık.

BÖLÜM I

DOĞRU IŞIK

GİRİŞ

Gören Işık

Batı düşünce tarihinde varoluş ve ışığın doğası iç içe gelişir. Bu geleneğin temeli, ışığın anlaşılabilir bir dünyayı açığa çıkaran bir görünmeyen ortam imgesidir. Yunan düşüncesinde, görünebilirlik görsellikle onaylanması gereken bir gerçekliğin kesin doğruluğudur. Işığı görmek, görünebilen içindeki görünemeyeni görmenin ya da beraber var olan şeyleri kavranılabılır fakat kendi halinde duyumsanan niteliklerden yoksun olan biçimin içinde görmenin metaforudur.¹ Platon, bu metafor bi-

¹ Görünen ve görünmeyen ışığın arasındaki ayırım, 'lux' ve 'lumen' olarak da bilinir, antikiteden kalan ve bulanık terimlerdir. 'Lumen', mükemmel çizgileri aydınlatmanın özünü oluşturan ve görmek için görme organı gerektirmeyen, ışığa ait görünemeyen dalgaların fiziksel devinimleri anlamına gelir. Lumen'in geçişi algılanamaz ve şeffaftır. Diğer taraftan 'lux', ışık görüngüsüne, veya görüşte yaşanıldığı gibi renkler, gölge ve görünebilen özelliklerden oluşan ışığa referans yapar. Genel olarak konuşan lux ışığın

çimini kullanarak, varoluş ve doğru arasındaki doğal ilişkiyi, ya da görünüşe yönelerek açığa çıkartılabilecek bir oluşun özgün olarak kendini sunuşuna dayanan bir gerçeklik kavramını belirtir.

Anamnēsis, ya da derlemeler, doktrinde, Platon eternal Forms (mutlak biçimler) ile bunların insan algılamalarında yansımaları arasında bir ayırım yapar. Biçimlerin doğrusu ruh tarafından kendi kutsal oluşu içinde görülmüş olan bir ışıktır, ve işte bu, cisimleşen ruhun yeniden derlediği veya duyumlara yönelerek etkinleştiği dünyada hatırlanmakta olan, biçimlerin içindeki oluşun unutulmuş bağı ya da varlığıdır. Ruhun biçimlerle birliği bilgiyi oluşturmaktadır, tıpkı gözden giren ışığın, görmeyi sağlayan gözden çıkan ışıqla bütünlüğü gibi. Platon ruhun bilgiyi yeniden derlemesini, doğru için çaba gösterenlerin mağaranın gölgeli ve kurgusal aydınlatılmış dünyasından bilinebilenin temelini oluşturan güneşe dönmeleri gerektiğine dair mağara alegorisinde canlandırır.¹

önel yaşantıdır. Vasco Ronchi optiğin tarihinde bu terimlerin kaderini anlatır (Ronchi, 1957: 3-23). Fiziksel, fizyolojik ve psikolojik aşamalara sahip olarak ışığı ele alan bir tarihsel çalışma için, bkz. Ronchi (1970).

¹ Görünebilen ve görünemeyen ışık arasındaki bölünme, Tanrıbilimciler, felsefeciler, sanatçılar ve bilimciler tarafından farklı biçimlerde yeniden yapılandırıldı. Genişletilerek tanımlanırsa eğer, görünemeyen ışık, düşüncelerin, spekülasyonun, soyut genelleştirmenin, gelişmenin ve kutsal aydınlığın ışığı olurken, görünebilen ışık insan tarafından yapılanın, gözlemin, keşfin, yaşantısal olayın ve bilginin ışığıdır. Farklı felsefi geleneklerin ışığın bir biçimini diğerine göre daha değerli kılmış olmasına rağmen, her iki biçimde doğru ve görüntüyü birbirine bağlamada genelleşmiş etkilere sahiptir. Martin Jay, Batı'da göz bakışı merkeziliğinin veya görüntünün öncelliğine ait, en güçlü kaynağın, karşıt terimlerden birine ait olan üstünlüğün güvensizleştiği anlarda sağlanan kesinlik olduğunu belirtir (Jay, 1993b: 105-6). Lux ve lumen terimlerinin artan karmaşıklığı çözülmemeyen karışıklıkların zamanı aşan kaynağı oldu; ve çağdaş fizikte, örneğin, görünebilen ve görünemeyen ışık, elektromanyetik tayf dalgalarının sürekliliği içine karıştı. Çağdaş dillerin Latin dilinin yerini almasıyla, her iki terim de

Batı metafiziği geleneğinde ışığın doğru için metafor olarak önemini ele alan çalışmasında Hans Blumenberg, Platon'un metaforik kullanımında, ışığın doğadaki şeylerin görünebilirliğini sağlaması olan uyarıcılığının farklılaştığını gözlemler (1993: 30-62). Platonik ışık görünemez ve sadece görünür yapılan veya varoluşa doğru getirilen şeylerin içinde 'eidos' (bir idea, veya biçimle beraber bir ışık) olarak 'görünür'.¹ Işık, görünebilirliğin bir parçası olmaktan öté, kendi öznelliğine sahiptir: Işığa gelen şeyin veya oluşun görünmeye başlamasıyla açığa çıkar. Platon'un formülasyonunda ışık, doğrunun tamamı örnekleştirilen doğasını ifade etmenin veya fiziksel dünya ve tarihini geride bırakan farklı bir aşkınlığın anlamıdır.²

Blumenberg ışığın öneminde, modern aydınlanma düşüncesi ile oluşan bir değişiklik saptar. Bu değişiklikte içerilen, ışığın örneksenen doğasının daha fazla güvenceleştirilemeyeceği fakat kendisinin karanlığa doğru geçişini veya yeniden oluşmak için duyumsanabilir oluşunun donuk cisimselliğini yadsıması gerektiği, ışığın tarihi düşüncesinin oluşumudur. Bu tarihte ışık ya tamamlanan ya da öznenin kullanımında bir nesne olur. Doğru kendisini daha fazla metaforik olarak ışığa yönelip göstermez. İnsan artık ışığın içinde kendisi için bir bütünlük ya da nesnel olarak algılanan dünyanın değişmeyen yapısını bulamaz:

basit terimler ile kullanıldı, *luce* (İtalyan), *light* (İngilizce), *lumiere* (Fransızca), *luz* (İspanyolca) ve *Licht* (Almanca) (Ronchi, 1957: 17-18). Lux/lumen ikiliğindeki karışıklığın tarihsel olarak gösterilen konumu için, bkz. Jay (1993a: 21-82).

¹ Bkz. *Cumhuriyet*, Bölüm-2 (Platon, 1955: 316-25).

² Burda, aynı zamanda, Yunan ve Musevi entelektüeller arasındaki gerginlik de vardır. Susan Handelman doğru ve dil arasındaki metaforik ayrım ile Yahudi İbranisi geleneğinin ikinci planda kalması arasında bir ilişki kurar. İbrani düşüncesinde doğru ve söylemin öznel bütünlüğü, Yunan Aydınlanmasının yıprattığı asıl şeydir. İbranice sese dayalı olarak sözcüğün üstünde yoğunlaşma, sunuşun doğruluğu ile değil, doğru sözcüğün yorumlanması ile varsayılır (Handelman, 1982: 4).

İnsanın kendisi artık yayılan bir güç olmuştur. Modern aydınlanma düşüncesinde ışık, insanın dünyayı dönüştürmesinde oluşun içine kattığı kendi doğasının gerçekleşmesidir.

Descartes'in '*lumen naturale*' veya doğal ışık kuramında, doğal ışık kendi kaynağına Tanrıda sahip olur ve akıl ile mükemmel bir simetriye sahiptir. "Bana bağışladığından daha güçlü olan bir doğal ışık veya zekâyı bana vermedi diye Tanrıyı şikâyet etmemi gerektiren hiçbir nedenim olmadığı için."¹ '*lumen naturale*' nin bütünlüğü ile, Descartes duyumların anlaşılmamış davranışlarını çözümlemeyi umut eder. Dioptrics üzerine olan çalışmasının dayanağı olan nokta, duyumsal olmayan kutsal kaynağın birimi, lumen veya akıl ışığının devinimlerine neden olduğudur.² Doğal ışık karartıcı * kameranın deviniminde görünür ve bu görünüşte dışsal nesnelerden gelen ışık kameranın karanlık olan içinden, lens ve ekrandaki yıpranmasına rağmen, ekrana yansıtılabilir. Jacques Derrida, Descartes'ın Tanrıyı şüphe içinde tutmasına rağmen doğal ışığı hiçbir zaman şüphe konusu yapmadığını aksine şüphenin yok olduğu bir ortam içinde tuttuğunu vurgular (1982: 266-7).

Blumenberg'e göre, Descartes yöntem düşüncesinde, görüngüsel olayın izlendiği bir açıklayıcı ortam olan ışıktan vazgeçer. İncelemeye konu olabilecek görüngüsel olayın anlamıyla bir neden aracı olması yerine, konunun içinde yerleştirilen ve uzaklığı ayarlanabilen olarak ışığı değerlendirir. Bir araç olarak ışık imgesi teknik bir keşif olmaya eğilimlidir: "Işık 'doğrudan aydınlatmanın' ölçülen ve üzerinde yoğunlaşılan dalgalarının

¹ 'İlk Felsefe Üstüne Meditasyonlar', *The Philosophical Works of Descartes*, Cilt.1 (Descartes, 1931:177).

² Kendisinin de onayladığı gibi, lux ve lumen arasındaki bu ilişkiyi yeterince açıklamak için, Martin Jay Descartes'ın başarısız olduğu noktayı tartışır (Jay, 1993a:73-9).

* Obscura.(Ç.N.)

daha da kapsayıcı ortamına doğru dönüşür" (1993: 53). Aynı zamanda Hiedegger'de, orman 'temizliği' benzerliğiyle çağrıştırdığı ışığın önceki açıklığına karşıt anlamda 'biçimlendirmenin' düzenleyici ışığı diye belirttiği ışık ile görüntü arasında teknikleştirilmiş bir ilişki saptar.¹

Blumenberg aydınlatmadan idealleştirmeye veya ışıklandırmaya doğru dönüşümün Platon'un mağarasını hatırlatan yapay bir dünyaya doğru dönüşümle sonuçlandığını düşünür. Geceye ait olan uzayın modern tekniklerle ışıklandırılması sonucu, görünebilirliğin kendi genel ortamı ile beraber çevreye bakmak özgürlüğünün yitirildiği ve modern insanı daha fazla zorlanmış görüntü biçimleriyle onaylayan 'tak-kullan optikleri' geliştirilmektedir (1993:54). Blumenberg ışığın tarihine bir son olasılığının sinyallerini verirken, formüle edilmemiş ilk anlamlarda ve çokyönlü nüanslarındaki kavramlarda kararsız bir sezgi veya ihtiras değişimleri ve farklılaşmalarıyla, antikite döneminden beri kullanılan bir anlatım modu ögesi olarak, ışığın metaforuna özlem ve ilgiyi² açıklamaktadır: "Başlangıcından beri, metafiziğin tarihi somut terimlerle daha uzun süre istene-meyecek olan bu karakterleri amaçlanan konusuna uygun referanslar vermek için kullanmıştır" (1993 :31).

Somut olmayan kavramların iletişim anlamları olmaktan öte, Derrida ışığın metaforlarının felsefe dilini yapılaştırdığını savunur.³ Metafiziğin ışığın metaforları üstündeki güvenilirli-

¹ Martin Heidegger'in bu kavramları tartışması için bkz. Sanat Eserinin Kaynağı, İnsanlık Üstüne Mektuplar, Teknolojiyi İlgilendiren Sorun, Düşünmenin Kalıbı ve Felsefenin Sonu, *Basic Writings*, içinde (Heidegger, 1977a).

² Blumenberg bu terimin Latin kökenini, çağdaş anlamıyla nedensiz duyum-sama olan sezgiden farklılaştırarak, *intueri* (bir şeye yönelik dik bakmak)-to gaze upon- olduğunu vurgular (Blumenberg, 1993: 54fn.).

³ Bkz. 'Beyaz Mitoloji: Felsefe Metnindeki Metafor', *Margins of Philosophy*, içinde (Derrida, 1982: 207-71).

ğini ön plana çıkarırken, Derrida Batı felsefesinin metaforunu metafizik olarak temellendirecek şekilde karanlığın ve ışığın ya da 'kendini gizlemek ve kendini açığa vurmak metaforu' adlandırmasını yapar: "Sadece fotolojik bir şey olduğu için değil –ve bu anlamda bizim felsefe tarihimizin hepsi fotolojik bir şey, bir ışık tarihine, ya da bilimsel bir teze, verilmiş addır" (1978: 27). Derrida felsefe tarihini bir fotoloji olarak açıklarken ışığın metaforik karmaşıklığını önemle vurgular. Felsefe olasılığının etkin olan koşulu metafordur, ya da daha açıkçası bir metaforikleşme devinimidir. Derrida bu devininin idealleştirme ya da anlamlaştırma deviniminden ayrı ele alınamayacağını tartışır. Bu devinimi, metaforu unutmak ve duyumsanabilene ait temelin yerini değiştirmek olarak her ikisini içeren ikili bir yok oluş devinimi diye açıklar (1982: 211-29).

Felsefenin metaforu temel almasına rağmen, metafor kavramı kendiliğinden metafiziğe bağlıdır: "Metafor..... bir çerçevenin içinde ya da uygun bir zeminde bırakılması gereken ve kendi doğrusunu yeniden keşfederek bitmesi gereken metafizik ile ele alınır" (1982: 268). Derrida felsefeyi kendilerinin oluşturduğu felsefe alanından çıkartılamayacak olan, kullanıldıktan sonra atılmaktan öte daha bütünsel olanın bile yerini alamayacağı, araçlar olarak kavram-metaforlarının karmaşık bir karşılıklı oyunu diye açıklar (1982: 228). Derrida için ışık bilinçte doğruyu var etmek veya oluşturmak anlamı ile bir kavram-metafordur. Işık, güneş anlamıyla oluşturulur:

Oluşun ve olmayışın, *phainesthai* ve *alētheia*'nın bütün sözlüğü, gece ve gündüzün, görünüş ve görünmeyişin, varlık ve yokluğun bütün etkin karşılığı- hepsi yalnızca güneşin altında olasıdır. Güneş felsefenin metaforik uzayını yapılaştırdığı derecede felsefi dildeki doğal olanı yansıtır. (Derrida, 1982:251)

Güneşle yazılan metaforik uzayın yapısı ayna gibi bir daire ya da bambul otudur. Bambul otunun devinimi kendiliğinden güneşe doğru yönelen bir devinimdir ve güneşin devinimindeki dönüştür (1985: 251). Bu dönüş içerisinde, bambul otu kendine doğru yönelerek kapanır; anlam ve gider kaybı olmaksızın içselleştirilir. Bambul otu, metafiziğin olasılık koşullarını yeniden düzenleyerek işlem yapan haliyle metafizik yasasını açıklamaktadır.

Derrida bu metafor ekonomisinin önemini, tartıştığı bütün Batı felsefe tarihini karakterize eden bambul otu “*philosopheme*”ine doğru uzatır: ‘Batıcı olanın yüreğinde ve gözünde Doğu’dan yükselen duyumsanan güneş kendi gezintisinin akşamında içe yönelişle kapatılmıştır. O insanın özüne özetleyerek, varsayarak ulaşır, “doğru ışık aracılığı ile gösterilmiştir” (1982: 268). Metafizik ‘beyaz mitoloji’ olarak kendi içinde kendi olası üretim koşullarını veya *logos*’unu yok eden rol karakteridir. Bu rolü içerisinde sadece Batı felsefesini yansıtmakla kalmıyor, üstelik Neden’in evrenselliği olarak kendi kendisinin mitoloji biçimine doğru yükseliyor (1982: 213). Işık ‘beyaz’ insanın veya *logos*’un altında kalanların tümünü belirsiz bir karanlık olarak düşünüp bunun genel ışığın (güneş) doğrusuna getirilmesi ve üstesinden gelinmesi gerektiğini düşünen metafizik aydınlanma insanının emperyalist kültürel amaçları ile ilişkilidir.

Güneş bütünüyle algılanabilir ve duyumsanabilir olan modelleşmiş bir doğal nesnedir. Ancak bir paradoks halinde, bambul otunun güneş ışığı da her zaman parça halinde yapaydır. Bir taraftan, bambul otu bir paradigmatik metafor veya duyumsal güneş modeli olur. Güneş duyumsal olarak varoluşu tekrar edilemeyen ve yetersizce bilinen bir şeydir. Diğer taraftan da güneş felsefi dilde en doğal özellik olarak her şeyi temsil eden oluşuyla da her zaman metaforik olmuştur. Güneş kötü bir me-

metafor olmayan yapay bir yapılaşmadır, fakat sonsuza değin katıksız olarak doğal ışık metaforunun yerine kullanılabilir: "doğada en fazla doğal olan şey kendisiyle beraber kendiliğinden oluşmanın varlığıdır; kendini 'yapay' ışığa uyumlulaştırır" (1982: 251). Derrida'nın açıklamış olduğu ilişki gibi metafor ile şeyleri hem duyumlar için kabul edilebilir hem de soyut anlamda duyumsanabilir olarak duyumsatabiliriz (1982: 209).

Güneş merkezçiliğinin görünen ve görünmeyen ekonomisi Derrida tarafından hayırlı evlat ilişkisine göre çizilir. Görünebilen güneş, *logos*'un gizlenmiş aydınlatıcı kaynağı olan anlaşılabilir baba güneşin bir benzeri veya oğludur. *Logos* yasası kendi alanından bakını hem körleştirici hem de koruyucu kapasitede olabilmektedir.¹ Heidegger'da aynı ikili görünümü *eidos* veya *idea*'nın yeniden yapılan Platonik tanımında tespit eder. İlk olarak şeylerin dışsal görünebilirliği kısmından öte, 'Platon bu sözcüğü... kesinlikle sıra dışı bir şey olarak tamamlar: Fiziksel gözle dikkatlice algılanamayan ve asla algılanamayacak olanın adıdır'. İkinci olarak, fiziksel görünebilirliğin duyumsal olmayan yanını adlandırdığı kadar, o 'her durumda onaylanabilecek olan her şeydeki duyulabilenin, tadılabilenin, dokusalın özünü oluşturduğu gibi aynı zamanda onların kendisidir de'.²

Derrida sadece ışığın değil ama aynı zamanda metaforik doğrunun ve metafiziğin bütün sisteminin temellendiği bir metaforun varlığını da tartışır. Luce Irigaray, *Speculum of The Other Women* (1985a) çalışmasında, felsefe tarihinde ışığın öneminde tespit ettiği bir diğer sapmayı açıklar. Derrida gibi, Irigaray da bu çalışmasında ışığı metafiziğin metaforu olarak temellendirir. Platon'un *Republic*'inin 7. kitabının ilk kısmındaki 'bir tartışmaya adanmış olan *Hystera*'sında Platon'un ışık

¹ 'Platon'un Pharmacy'si', *Dissemination* içinde, (Derrida, 1981a: 71-84).

² Bkz. 'Teknolojiyi İlgilendiren Sorun', *The Question Concerning Technology and Other Essays*, içinde (Heidegger, 1977b: 20).

ve boşluğu yapılaştırmasını bambul otunun *photo-logic*'ine göre düşünür (1985a: 243-364). Fakat metafiziğin ışığın metaforuna bağlı olduğunu vurgulamaktan öte, Irigaray'ın yöneldiği nokta, Derrida'nın önermeleştirdiği gibi kendisini metaforik ışık olarak gören bir bütünlük halindeki felsefede cinsiyet farklılıkları arasındaki ilişkidir. Irigaray felsefenin metaforik labirentlerinde oynanmış olan gizlemek ve gizlememek canlandırmasını, metafizik kavramsallıkta yansıtıcı olan anneliğe özgü temelin gizliliğini saf dışı bırakmak olduğunu tartışarak vurgular. Irigaray'a göre, güneş merkeziliğin desteklemiş olduğu fantezi erkek merkezli bir yeniden temellendirmedir, veya ışık meditasyonu ile kendi reflekslerinden ele geçirilmiş olan birine doğumunu vermenin oluşudur. Bu anlamıyla felsefe her anlamıyla bedenselliğini dışta bıraktığı bir kendinlik-imgesini genelleştirir. Irigaray bambul otunun ışığını, dilde hiçbir zaman var olmayan bir arabulucu noktadan ışığın dönüşü ile farklılığı iyileştiren 'Aynı'lık olarak adlandırır. Yalnızca görünemez veya olmayan olarak figürleştirilen farklılık, son amaç olarak, içinde her şeyin özdeş halde olduğu ezici ve karışık bir ışığa indirgenir.

Irigaray'ın analizi, metaforun, Derrida tarafından vurgulanmış olan, bir yanını belirteceği yeni bir adlandırmaya kadar irdeler; metafor özel bir anlama doğru geçişe ulaşmanın kaçınılmaz bir sapa yolu veya geçişi sağlayan bir anlam kaybı olarak her ikisidir.¹ Fakat Irigaray dışarıdaki saf ışık ile yapay aydınlatılmış Platonik mağaranın içselliği arasındaki geçişle

¹ Metafor, bu nedenden dolayı, felsefe tarafından, uygun anlam, kelimenin tam anlamıyla bir çember biçiminde kendini yineleyen sahiplenme, ufku içinde, onarılmayan zararı olmayan bir uygunluk ekonomisi diye, geçişi sağlayan anlam kaybı olarak belirlenmiştir, kesinlikle kaçınılmaz olan bir dolambaçlı yol, fakat aynı zamanda, dayatılan bakış açısıyla bir tarih (Derrida, 1982: 270).

ilişkilendirerek, geçiş/sapa yol metaforunda farklı bir vurguya yer verir. Irigaray'ın karşı geldiği, böylesi bir devinime izin veren geçişin, tamamıyla metaforik olarak dışlanmasıdır.¹ Platon'un diyalektiğinde, adlandırılamayan biçim olarak, bu dışlamanın tekrar ettirilen uyumuna referans ederek, bu geçişin caddesine 'unutulmuş vajina' adını verir. 'Unutulmuş vajina', 'artı ve eksi arasındaki, iç ve dış arasındaki, tezgâhta terk edilen, kaybolmuş olan geçiş'tir (1985a: 347).

Derrida, Platon'un *Timaeus*'ta bu fazlalığı, hem anlaşılmaz hem de duyumsanamaz oluşuyla, henüz *logos*'un mantığından ayırt edilmemesine rağmen bu mantığa meydan okuyan bir özelleştirilemeyen *khōra* olarak ele aldığını belirtir. *Khōra* varoluşundan ve duyumsanabilirliğinden mahrumdur. Anlaşılabili olana yabancı kalmasına rağmen, *khōra* onun oluşturulmasına hem katılır hem de onu yıpratır.² Irigaray'ın 'unutulmuş vajina'sı Heidegger'in bu terimi yorumlamasında da yansır: "*Khōra* şunu ifade etmesin mi: bir şey için 'mekânı oluşturup' onu çekerek ve bu nedenden dolayı tamamıyla içine alıp kendisini her detaydan soyutlayan?" (Heidegger, 1961: 50-1, Derrida tarafından alıntısı yapılmıştır, 1995: 147fn). Irigaray 'Aynı'lığa göre sadece var olanı ve yok olanı düşünen bir 'aradaki iç'in felsefede bir isme sahip olmadığını ele alır. Platon mağaranın içindeki gölgeler hakkında, foto-oyunu ve karışmış bozuk biçimlerde ışık kaybı dışında konuşabilme durumunda değildir. Bir aynanın yansması, gölgeleri oyunculaştıran bedenler, suyun yansıtıcı yüzeyi, kumaş kesicisi veya mağaranın duvarları gibi yeniden ele alınamayan somut engellerden şüphelenerek farklılaştırılan duyumsanabilir dünyada, anlaşılabili ışığın

¹ Örnek olması için, yirminci yüzyılın pencerelerindeki mimari biçimlendirmelerde, 'ışığı veren' bir geçiş olarak işte bu 'izin' ön plana çıkartılır. Bkz. (Derrida, 1982:270).

² Bkz. 'Khōra', *OnThe Name*, içinde (Derrida, 1995: 89-127).

mükemmel yalınlığına, ışığın yeri değiştirilerek, süreklileştirici bir keşif gibi ulaşılır.

Irigaray, Platon metafiziğinin bir dölyatağına benzeyen mitolojik mağarada işleyişini daha fazla ögeleştirirken, bir dışı bedenın dölyatağını içerdığı gibi kırlık zarı, vajına'yı da içeren farklı morfolojik özelliklerin Platon'un mitinde temel özellikler olduğuna dikkat eder. Irigaray için aynı derecede önemli olan metafiziğın boşluğunda somutun metaforik olarak yeniden yerleştirilmesidir. Platonik dramanın madde desteğini gerektirmeden oluşmasına rağmen, söz konusu destek bir kadın bedeni ile güvence altında tutulur veya daha açıkçası kadının bedeni bu destek için kandırılır. Irigaray için *logos* aracılığı ile benzerliğin yeniden üretimine yoğunlaşılın bir yönelişle, cinsel farklılık başka bir farklılık olarak kullanılır: "Bu anlamdaki farklılığı sağlama bağlayan her ne olursa olsun, farklılığın çok yönlü etkinliğine ya da daha başka farklılıklara her zaman zaten yabancı olmuştur, çünkü o, her zaman zaten kendisini bir gerçekmiş gibi göstermiş olacak olan nitelikler* içinde, önce boyun, koridor, unutulmuş olan geçişmiş gibi, çoktan paketlenmiş olacaktır" (1985a:247). Sınırlılığın bu etkin işleyişi iledir ki *hystera* metaforu, kendiliğinden geçiş anlamını içermeyen oyuna katılır. Metafor, boynun veya geçişin yok edilişiyile yer değiştirir ve benzerliğin desteği ile bu yerinden etme perde arkasında bırakılır.

Geçişin nesnelliliğini yerinden etme güneş ve oğul arasındaki benzerlik ailesinin dönüşümündeki olasılığın bir koşuludur. Bir eşitlik sistemi ile bütün farklılıkların konumunu gösterme durumunda, güneşe ait ürünün/imgenin/ışınların/parlaklığın bütün maddi süreçlere bağımlılıkları, derece derece daha da görünmez olmaya başlar. En sonunda ışığın yeniden üretiminin maddeliği

* verisi-militude (Ç.N.)

gündüzün şeffaf ışığında bütünüyle yitik bir görüntüdür.¹ Benzerliğin metaforu olan ışık kendi kendini yerinden eder. Büyük mağaranın oyuğu, önce dik bakış tavrını koşullandıran duvarlarla bir göz yuvası olup sonra kaybolur. Görüntü insan gözünü daha fazla gerektirmeyen bir dünyaya dönüşür. Eskiden bir

¹ Zoe Sofoulis, aydınlık metaforunun cisimsel temeline dikkati çekmek için, Irigaray'ın hakkında konuşmuş olduğu 'unutulmuş' vajina üstüne daha detaylı bir açıklama olarak 'lumen' üstüne bir oyuna başvurur. Sofoulis'in anlattığı şekilde, fizikte bir 'lumen'; ışık akışının birimidir. Anatomide, Sofoulis'in gözlemiyle, bu terim, kan damarları, glandular orifices veya hücre duvarlarındaki stoplazma örneğinde olduğu gibi, bedensel oyukları ve alanları anlatır. Burada ışık, hem ışık alanı hem de oyuğu veya deliği anlatmak için genişletilmiştir. Bu ikili anlamı veya alan ve lumen benzetmesi içinde, alanın kendisi ışık olarak, ışığın kendisi de alan olarak düşünülebilir. Metaforik anlamına ulaşmak için aracı olan kendi maddi anlamını yerinden eden ışık sahipsiz kalmış karşılıklı destekteki dişil (feminine) kısımların üstüne kapanır. Bu ışıkta, ki bambul otunun kaynağına ait, erkek önünde sonunda, kendisine ait olan bir alan veya öznel olan bir yerleşke bulur (Sofoulis, 1988: 280-300).

Sofoulis, Irigaray'ın bambul otu okuması üstüne yüklenmesiyle beraber, onun 'lumen' ve 'unutulmuş vajina' arasındaki ilişkiyi ihmal etmesini de, kaçırılmış bir fırsat olarak belirtir. Sofoulis, Irigaray'ın *hysteria* (rahim) olarak mağara ve fotoloji düşüncesiyle ilgilenmesinin, bambul otunun değişik tarihsel biçimler içindeki dışsal gerçekliğini daha açık belirleyebilecek olan 'lumen'in açıklanmasına doğru yönlendirilebileceğini tartışır. Kendi kendine bu eğilimi solar sistemdeki ışık saçan beden -ay-ışığına kadar uzatır. Gün ışığı ile olan herhangi bir denklem, bu arada bulunan lunar (ay) terimi veya anlamı ile yapılmaktadır, ki, Sofoulis'in vurguladığı nokta, bu fotoloji tek bedenden fazlasını gerektirir. Ay bir benzetme veya yarım ışık örneğidir. Güneşe daha yakın olarak, ve onun kör edici ışıklarını eleyerek: 'Ay, nedenin ışıyla yinelenmiş öznellikteki "mecaz anlamı"yla, duyumsanabilir güneşin "ilkel uygunluk anlamı" arasında ortada kalmanın tam bir örneği olabildi" (Sofoulis, 1988: 280). Sofoulis tartışmasında, Irigaray'ın Platon'un *Hystera*'sındaki tartışmasıyla ışığa ait dışsal gerçekliği detaylı olarak açıklamaya yönelmediğini vurgular. Ben, her nasılsa, şunu öneririm ki, bambul otu içeriğinde bunu amaçlamak, solar sistemin sabitleştirilmiş bedenler inancıyla dışsal gerçekliği birbirine bağlamak riskini içerebilir.

ayna olan ruh gün ışıyla içeriye sızdığı zaman camlarını ve sırrını kaybeder.¹

Irigaray'ın Batı felsefesini fotoloji olarak adlandırması, kendi tartışmasının ağırlığını ışığı metafiziğin kurucu metaforu olarak detaylandırmasına düşürmemektedir. Onun tartışması fotoloji veya metafiziğin dili ile imgesel erkek bedeni arasındaki kargaşayı biçimlendirmeye yönelmiştir.² O, bu kargaşanın ses-merkezciliğinde eşit olarak oluştuğunu tartışır. Metafiziğin bir imgesel erkek bedenini sürekli kıldığını tartışmasına rağmen, Irigaray biyolojik veya özsel erkek bedeni ile felsefe arasında amaçlı veya niyetli bir ilişkiyi savunmaz. O beden hakkında konuşurken, onun morfolojisine –veya hem maddi hem kültürel belirlenime indirgenmeyen bir yüzeysel gerçekliğe– gönderme yapar. Morfoloji, kültürel olarak yaşatılan ve yorumlanan haliyle değerlendirilen ve sunulan olarak bir beden biçimidir. Ana, eril-dişiliği* bu bedenin nesnel koşullarını korumaya rolü için kullanırken, felsefenin kendisi için yapılaştırdığı eşbiçimli imgesel bedeni, Irigaray 'Platon'un *Hysteria*'sında açığa çıkartır. Bu karmaşık üretim bölümünde, her türlü dişil kimlik ilgiden uzak tutulur. Kendi imgesinden yoksun olarak ana eril-dişilik biçimsizliğe, dilsizliğe, belirsizliğe, Erkeğin aletlerine pasifçe eğilim gösteren görünemez bedensiz bir nesneye indirgenir.

Irigaray'ın fotoloji analizi, anneliğe özgü her türlü kaynağa ait doğuşun asla ışığa gelmeyeceğini güvenceleştiren metaforiklik hakkındadır. Yeniden üretim nesnellüğünün silintisindeki

¹ Bu gelişimi Margaret Whitford'dan ödünç aldım (1991a:108-9).

² İmgesel beden ve onun politiksel-kültürel olarak olumsuz etkilenimlerinin genel çizgilerini görmek için, bkz. Moira Gatens (1991: 115-18). Onun, *Imaginary Bodies: Ethics, Power and Corporeality* (1996), adlı çalışmasında, eğilim uzun uzun tartışılır.

* Maternal-feminine.(Ç.N.)

cinsel farklılığı unutmak sürekliliği, metafizik olasılığının kesin koşuludur. Anneliğe özgü temelin metaforik yer değişimine doğru yeniden temellenen söylem ile birlikte, yeniden üretime dışıl katılımın sunuluşu, erkeksi kendiliğinden oluş fantezisinde eklenti olarak kalacağı, ayırıcı erkek egemen ekonomisiyle birlikte yüceltilir. Ayrımcılığa biçim ve madde arasındaki farklılıkla ulaşılır ve madde konu edilemeyen maddelik alanı olarak kalır. Erkeksi kimlik maddeye göre karşıt olarak tanımlanmasına rağmen, bir madde olarak dışıl düşünemez. Judith Butler'in anlattığı gibi; Irigaray için hiçlik varlıkbilimine katmaya yönelik herhangi bir şey olduğu söylenemeyen “dışı”, herhangi bir varlıkbilimini olası kılan imkânsız bir gereksinim olarak silinti altında bırakılmıştır (1993: 39).

Irigaray, varlığa ait metafiziğin onaylanmasında, sistematik yolla yadsınılan görünemeyen nesneliliğin izini takip eder. Irigaray, güneş merkeziliğindeki bu işleyişin anlatılmasını, Derrida'nın kadını yazı veya *différance* olarak adlandırmasına doğru detaylandırır ve bu detayda kadın kişiliği bir hiçlik olur fakat anlama karar verilemezliği nedeniyle bir eklenti olarak sabitleştirilir. Irigaray güneşin felsefeye yönelik metaforik olarak anonimleştirilmesi gibi, dışıl kimliğin kadın tarafından her türden savunulmasını saf dışı bırakmasına rağmen *différance*'nin bir eki olarak kadın, dışılığı sahipsizleştirir. Kadın eki herhangi bir nesnel referans yapandan bağımsız olan bir sonsuz erteleyici kimliktir. Güneş merkeziliğin idealist nedenselliği içinde, ‘kadın’ özellikle herhangi bir kadına gönderme yapamaz.

Söylemin anneliğe özgü temelini metaforik olarak yerinden etmeye doğru yeniden temellendirildiğini içeren Irigaray'ın iddiasında nostalji yoktur. Özlem, dil ve deneyim arasındaki sürecin belirtileridir veya modern Batı kültüründe bir nostalji gibi olan, iletinin krizinde ifade edilen gösteren ve gösterilen

arasındaki boşluktur. Derrida ve diğerleri bu krize Batı metafiziğine ait varlığın miti tanısını koyarlar.¹ Karşıt bir yaklaşımla, özsel olanda *logos*'un maddesel olarak düşünülmesi veya yeniden üretimi, Irigaray'ın fotoloji analizine yönelerek açıkça ortaya koyduğu bir temel savunmadır. Her nasılsa, metafiziğin tarihinde bu yeniden üretimde annelikle ilgili herhangi bir katılımın ifadesi görünemeyen olur veya benzerliğin metaforik yeniden üretimiyle birlikte maddesiz olur:

Herhangi bir söylemin veya herhangi bir metnin hatta yasal metnin *dişi kalıbını* anlatacak uygun bir anlam, uygun bir isim, uygun bir gösterge yoktur. Onun üretim ve yeniden üretiminin gereksinimi, onun ortaya sermiş olduğunda yoktur. Göstermeyişi ve hatta yadsıyışi, babaya atfedilmiş mutlak oluşu destekleyici kalan karanlıktaki ane, karanlıkta tutulan mekân (oluşun mekânı) olur. O daha fazla desteğe sahip değildir ve bütün başlangıçlardan sonradır. Bu iki uçurum —hiçlik/oluş— arasında anne bir kez boşaltılmıştır, dil kendi yolunu yapar, morfoloji şekli çizer. (Irigaray, 1985a: 307)

Irigaray'ın Platon'un *Hystera*'sını okumadaki son amacı fotolojinin kendi cisimselliğinin silinti oluşunun açığa çıkartılmamış olduğudur veya annenin dilde sembolik olarak dönüştürmek için olabilecek her durumunun yadsınmasıdır. Bu durumdan dolayı gereksinim, fotolojinin tekil olarak gösterebildiği arzunun aşkı veya Eros'u olarak kendisi hakkında konuşan tutkunun dilidir. Irigaray için bu dışlamayı *logos*'un içsel hatası olarak bilgilendirmek yetersizdir, ve sonuçta, Rodolphe Gashé'in eylemin anlamlılığını nesnelleştirilmesine ön açıklama yaparken detaylandığı gibi, mükemmel bir şanslılık ö-

¹ Örnek olarak, Susan Steward'ın bu krizi ele alan çalışması, bkz. (1993).

nermesinin asla eğlencelik olmadığını belirtir.¹ Irigaray'ın tutarlı tartışması, kendi maddesel yeniden üretim doğasını yadsıyarak var olan bir şey için böylesi bir tutku dilinin hem kadın tutkusunu hem de cinsel farklılıkla her türden karşılıklı yolu veya erotik bağlantısı anlatmada yetersiz olduğunu vurgular.

Silinmiş cisimselliğin ödünç alınmış ışıyla birlikte, Irigaray aydınlatmanın olduğu kadar etin varlık olarak dönüşümü, yıkımı ve tutuşması gücüyle yanan güneşin *alchemic* ısını yayar.² Irigaray'ın sözcüklerinde, fotoloji, hâlâ 'organik olan gözün zarı: ateşli bir yıldızın parıltısını algılamaya uygun olmayan canlı doku' için bir felaket olan Platonik güneşin sabitleşmiş ışığı ile 'heliogami' veya ölümcül tek eşlilik ilişkisi olarak geçer (1985a: 305). *Speculum*'daki Irigaray'ın projesi, ışığın yayılmasında kaybolan cisimsel soyağacı olasılığının devinimini takip ederek kaynağına gidecek olmasına rağmen, fotolojide felsefenin temelini sorgulamış olan iki filozof, Maurice Merleau-Ponty ve Emmanuel Levinas ile beraber yaptığı çalışmasındaki vurgusunda, ışığın 'soyağacı' denebilecek yapıda, kadının ortaklığını düşünmek mümkündür. Işığın temellendiği veya mitolojik kaynağı olarak dikkate alındığı olaylardaki ışığın tarihi, ışığın oluşumuna göre anlaşılabilecek bir olaylar grubuna gönderme yapar. Işığın soyağacı, her zaman için hazır olmuş olan 'ilk ışık' olarak ışığın kökenine, veya bir doğal olay gibi ışığın sürekli yenilenen nedenselliğine, kaynak olur. Soyağacı ışığın bildirilerine ait tarihle ilgilenmekten öte, onun net söylemine ait nesnel koşulları veya izleriyle ilgilenir.

¹ Örnek olarak, bkz. *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*, (Gasché, 1986).

² Irigaray'ın Platon'un *Hystera*'sını analizinin, felsefenin metaforik güneşine ait güçler üzerine yinelenen bir bakış olarak, yorumlanmasına dair, bkz. Phillipa Berry (1994: 229-46).

Işığın Dokusu

Irigaray'ın analizindeki, metafiziği temellendiren bir beden dili olan cinsel farklılığın silinmesi, fotolojii yapmamaktır; güneşten metaforik veya doğallıkla kaynaklanan hem ideal hem fiziksel bir ortam olarak ışığın değeriyle ilişkili olmaktan öte, ışığın dokusundaki düğüm noktası olarak açıklanabilir. 'Doku', hem basitçe örtülen hem de yapılmayan niteliklerin veya öğelerin bir karışımını içeren ve kumaşa örülen herhangi bir şeyin özelliği veya kişiliğidir. Doku ilk önce bir elbisedir, ipliklidir, düğümdür, örmedir, detaylandırılmış yüzeydir, cisimseldir, şekillendirendir ve çerçevevidir. Bu anlamda ele alındığı zaman, ışık görünüş ve görünebilirliği birbirine bağlayıcı olan şeffaf ve geçirgen bir ortam değildir. Işığı hem bir nesne olarak duyumsanabilen, hem de nesnelerden ayırt edilebilen ortam olan bir doku gibi düşünmek uygun değildir. Kendi dokusu içinde, aynı zamanda örgünün boşluklarına doğru yayılıp orarlardan geçen bir derinliğin yüzeyi, bir örgüdür ışık. Görünebilen ve görünemeyen arasındaki karşıtlık, kendiliğinden ışığa dokusunu veren fotolojinin çerçevesidir. Bir doku olarak ışığın doğasızlığı, kendi tarihi ve karıştırılmış olan süreçlerinden ayırt edilemez. O ne görünebilir ne de görünemez, ne metaforik ne de metafizikselidir. O dil ile cisimsel olan görsel deneyimlerin her ikisi, ya da görünebilenin örgüsünü biçimlendiren farklılıkların, görünemeyen karşılıklı yayılmalarıdır.

Işığın dokusunun önemli olan yanı, görüşün içindeki dokunun olumsuzluğunu belirtirken, fotolojinin algılanabilirlik/anlaşılabilirlik ikiliği içindeki bu iki duyumun geleneksel farklılaşmasını etkileyip değiştireceğini vurgular.¹ Fotolojideki

¹ Örnek olarak, görüntünün cisimsiz ve böylece mutlak nesne anlamını vermesi kıstasını temel alan, ışığın değerlendirilmesi tartışmasını içeren Hons Jonas'ın 'The Nobility of Sight' yazısına bakınız (Jonas, 1954, 507-19).

bu ikiliğe göre düşünöldüğünde, dokunuşla duyumsanan etkiler bölümündeki ilişkinin öznel yakınlığı, niteliksel değıştirmeyi ve sezgisel olarak yalanlanamayışı verirken, görüş duyumu kuramsal bilgi için gereken bir uzaklığa sahip olur, ve nesnel kesinlik ile özgürlük duygusunu verir. Kendisinin duyumsanabilen belirlenmemişliği içinde, hisseden özne ile hissedilen nesnenin her ikisi olarak dokunuşla duyumsanan algılama, görünüş alanının sonsuzluğu ile ilişkili biçimde, nesnelliğin kaybolması olarak tanımlanır. Işığın yayılımına yönelen görüntü ile gelen iç görüntü ve yansıtma için olan alan ve uzaklık, görme duyusunun dokunma duyusuna geçişiyle kaybettirilir. Işığın erkeğın cinsel birleşme sonrasındaki hali, çekicilik, şehvet ve acı gibi duyguları oransızca kontrol eden niteliğiyle yaşandığı bir ortamda, ışığın göz ile temasındaki görsel iddia noktasının nesnelliği, farklılığın varlığına ait gözlem olur.

Görüş ve dokunuşun hiyerarşik farklılaşmasına karşıt olarak, ışığın dokunuşuyla etkilenen veya ona karşı açık olan bir görüntü kavramını çizmek, Irigaray'ın çalışmasında mümkündür. Görüş ve dokunuş arasındaki ilişkiyi kuramlaştırırken, dokunuş olmadan görmenin mümkün olamayacağını tartışır. Dokunuşta bedenın açığa vurulmaması, erotik olarak yapılaştırılan görsellikteki başlangıç noktasının temelidir. Bu sonuca göre dikkate alındığı zaman, dokunun yalnızca dokunuşa dair bir örgü duygusu ya da onun niteliklerini ele geçirme anlamına gelmeyip fakat aynı anda görüntüye ait alandaki nesnel ve ideal kısımların dalga dalga yayılmasını oluşturan ilişkinin noktaları veya izleri anlamına da geldiği yerde, dokunsallık ışığın dokusuna ait özsellik olur. Görenin bir nesneden uzak tutulduğu anlamın veya görüntü öznesine bağımsızlığı garantileyen anlamın iddia ettiğı kadar görmenin sunuluşunu etkileyerek değıştirmeyi, dokuya göre ışığın detaylandırılması da iddia eder.

Nesnel veya cisimsiz görsel durumu temellendirmekten öte, kendi dokusu içinde ışık, görünüş alanının doğmasını oluşturan bir cisimselliğe sahiptir. Irigaray'ın çalışmasının devamı, yazılarından bu akımın geliştirilebileceği iki tanesinin içeriğinde yapılaştırılır. Bu yazılar, başlangıçta bir giriş yazısı ile birlikte, *An Ethics of Sexual Difference*'de son bölümü oluşturan Love of the Other'dır (1993a). İlk yazı, The Invisible of the Flesh: A Reading of Merleau-Ponty, *The Visible and The Invisible*, The Intertwining-The Chiasm (1993a: 151-184), ve ikincisi The Fecundity of the Caress: A reading of Levinas, *Totality and Infinity*, The Phenomenology of Eros, (1993a: 185-217).¹ Benim bu yazıları okumam, aşkın bir bakış açısının önermelerine dayanan görüntü kavramını eleştiren her iki düşünürün çalışmasındaki, Merleau-Ponty'nin 'şüphenin felsefesi' ve Levinas'ın 'anarşinin felsefesi', dokunuş ve görünüş arasındaki ilişkinin Irigaray tarafından yeniden okunmaları üzerinde yoğunlaşacaktır. Merleau-Ponty bedenin, dokunuş ve görüntünün sarmal oluşumundaki, şüpheli belirlenimini algılayanın dili ile detaylandırarak onu varlıkbilimsel bir soru halinde yeniden oyunculaştırır. Levinas ise görüntünün bütünlüğüne uzanan bir farklılık veya ötekilik düşünür ve böyle yaparak, ışığın öznesine ait öncelliği değiştirerek etkiler.

Irigaray'ın *Speculum*'da erkek cinselliğinin kimliği ile göz-bakışı merkezliği* arasındaki suç ortaklığı üzerine olan daha önceki analizi ile *This Sex Which Is Not One* (1985:b) adı altında toplanan yazılarına görece olarak, görüntü ve dokunuşu farklılaştırmasındaki vurgusu, son çalışmalarında daha fazla ön plana çıkar. Irigaray'ın görüntüyü kuramsallaştırması üstüne

¹ Irigaray'ın Levinas üstüne olan yazısının, son olarak basılmış olan iki çevirisi var. İlk çeviri, Alphonso Lingis tarafından yapıp *Face to Face with Levinas* içindedir (Cohen, 1986: 231-56).

* Ocularcentricism. (Ç.N.)

yapılan yorum, kapsamlı olarak onun bu önceki çalışmasıyla sınırlıdır. Çok iyi bilindiği gibi, Fransa’da feminizm konusu üzerine savunmalar yapan, Le Doeuff, Cixous, Wittig, Montrelay, Duras, Clement, Kristeva ve Rosa’yı içeren birçok kuramcı, erkek cinselliğinin kimliğiyle göz-bakışı merkeziliği arasındaki ilişki yapılaşmasını açığa çıkarmıştır. Evelyn Fox Keller ve Christine R. Grontkowski, Irigaray’ın çalışmasını, duyumların Batıcı yapılaştırılmasında görüntünün geleneksel öncelliği olarak gözlenmiş olan duruma karşıt olan anti-görsel duyarlılığının içinde tutar (1983).¹

Keller ve Grontkowski bu eğilimi Batı düşüncesinin mantığı için sorumlu olmanın görselliğini suçlamak şeklinde tanımlar. Batı düşüncesinin tarihinde görüntünün egemen ayrıcalığındaki varsayımı değiştirerek etkiledikleri kadar, aynı zamanda, kadınlar tarafından tercih edilmiş olan anlamıyla, kazandıran dokunuş köktencilliğini –ki bu üstünlüğün, görüntünün genellikle daha yüksek ve dokunuşun daha aşağı bir statü olarak belirlenimini içeren eski bir geleneğe sahip olduğu noktasının verilmesiyle– sorunsallaştırırlar. Keller ve Grontkowski, görselin bazı özsel mantığı olduğunu düşünen kuramcılarının, herhangi bir böylesi mantığın, dokunuş ve görüntü hazzının bir etkisi olduğunu kabul etmemelerini tartışırlar. Görsel olanla anlaşılabilir olan arasındaki herhangi bir karşılıklı etkileşim, metaforik bir ilişki(siz)leştirme işlemidir; aklın gözü ile bedenın gözü arasında, güneş ile kutsal ışığın saflığı arasında, duyumsanan şeylerin algılanabilmesi ile soyut doğruların bilgisi arasında... Keller ve Grontkowski, görsel olana göre olmaktan öte, görsel olanın nesnelleştirebilirlik ve bilebilirlik ile ilişkisini bu ikiliğe göre yorumlar. Fiziksel bedenın pasif mekanikliğinden başlangıçta

¹ Psikanaliz, kendiliğinden, görüntüyü temel alan vurgusu üzerinde yoğunlaşır. Helene Cixous, örneğin, bunu “bir röntgencinin kuramı” olarak adlandırır (Cixous, 1980: 95).

ayırılmış olan bilen öznenin anlayabilen eylemleriyle beraber, Descartes'in akıl ve bedeni köktenci bir tavırla bölmesi, metaforik bir ilişki(siz)leştirme mantığının sonuç olan anlatı-mıdır. Nesnelliği içinde, dünya gözlemci için zorlaştırılmış; bilebilirliği ile, ortak katılım ışığın ortamına yönelerek yeniden yapılaştırılmıştır.

Keller ve Grontkowski'nin felsefi doğru ve bilimsel görüntü arasındaki ilişkiyi analizi, aynı zamanda, metaforikleştirmenin eylemi içindeki görüntünün erotikleştirilmemesi hakkında bir-kaç tane hazırlayıcı önermeler yapar. Onların analizlerine göre, görüntünün 'nesnelleştirici' fonksiyonu olarak adlandırılan hakkındaki önemli vurguya, iletişimsel veya erotik işlevin, dışa vurulan düşünce ufuklarına gönderilmesiyle ulaşılır. Alternatif bir yol ile, dokunuşun metaforunu temel alan bilginin kavramı "hem Platonik Biçimlerin cisimsizliğini, hem de modern bilim-sel girişimin 'nesnelliğini' amaçlayamaz; en azından daha fazla bir varlıkbilimi ortamına gereksinim duymuş olmalıydı" (1983: 221). Görüşün önsel egemenliğine karşıt olmaktan öte, dokunuşun daha fazla bir varlıkbilimi aracılığına yönelik bu çağrışımı, Irigaray'ın görüş ile dokunuş arasındaki zıtlığı yeniden yapılaş-tırdığını iddia eden genel eleştiriden çok, Irigaray'ın dışı cin-sellik ile dokunuş arasındaki ilişkiyi ele alan konumuna daha yakındır.

Martin Jay, görüşün çağdaş yetkisi hakkındaki çalışmasında, *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*, (1993a), Irigaray'ı anti-görsel kuram-cı oyunculuğunun akışı içinde tutan bu genel eleştiriye yansıtır. Jay, görüntü ve yapı bozumu hakkındaki bölümde, Irigaray ve Derrida'nın görüş üzerine analizini onların göz-bakışı merkez-ciliği üzerine okumalarının içinde tutup her iki felsefeciyi bir arada sınıflandırır. Göz-bakışı merkezliliği sorunsalı, Jay'ın açıkladığı şekliyle, feminizm ve yapı bozumunun arasındaki

ilişkiye göre oyunculaştırılır. Bu ilişkiyi yapı bozumuna yönelik bir feminist duyarlılık¹ veya tam tersi, olarak kavramaktan öte, Lyotard'ın, bir yapay söylem halinde sembolik olana feminizmin saldırısı hakkında bilgi verirken önerdiği gibi (Lyotard, 1978), Jay her iki felsefecinin görüş hakkındaki analizini, onların göz-bakışı merkez ciligi üzerine okumalarının içinde düşünür. Derrida'nın çalışması görüntünün karalanması olarak değil, fakat yapı bozumu konumu ile yorumlanır: 'Göz-bakışı merkez ciliginin direk eleştirisi olan Batı kültüründe, görüşün üstünlüğünü ele alırken Derrida'nın yaptığı gibi şüpheli yaklaşımı kullanmak bir dikkatsizlik olmalı' (Jay, 1993a: 496). Diğer taraftan, Jay, Irigaray üzerine tartışmasının genel yörüngesini, göz-bakışı merkez ciliginin yapı bozumu olmaktan öte, Irigaray'ın 'yapı bozumunda anti-görsel kısımlar' köktenciliginin keşfi olacağı diye belirtir (1993a: 498).

Irigaray'ın yapmış olduğu eleştirilerde ağırlığın, ele aldığı erkek cinselliğinin tek yanlı öznelliğine ait cinsel birleşme eylemine bağlanmış olan Batı kültüründeki görüşün ayrıcalığı üstüne olması, boşuna değildir. Bundan dolayı, kendi kendine tümleyici varsayımlara veya erkek cinselliğini önemlileştiren ayırıcı ekonomiye dayanan genellemeler yaptığı için eleştirilir.² Irigaray'ın vurgularını yorumlamanın bir tehlikesi var,

¹ Burada Jay, asıl olarak, Alice A. Jardine tarafından yapılan, feminizmin yapı bozumculuğuna bağlılığının eleştirisini kaynak gösterir (Jardine, 1985). Bu konuyu da ele alan birçok diğer eleştiriler içinde Gayatri Chakravorty'ninki en kapsamlı ve detaylı sorgulamaya girişendir (Spivak, 1983: 169-95; 1987: 134-53; 1989: 206-23).

² Örneğin, Judith Butler, kendi içinde kapalı kalan bir söylem sonucu diye Irigaray'ın cinsel simetrisizliği kuramlaştırmasıyla genel bir ilişki içinde tutarak şunu sorar: "Cinsel farklılaşmanın içinde yer aldığı kültürel ve tarihsel içeriğin dizilişini değiştirerek karşıtlayan bir erkek ekonomisinin kendi içinde kapalı kalan mantığını belirlemek kadar, onu, yıkılması çok zor olan bir anıt olarak da belirlemek mümkün mü?" (Butler, 1990: 13).

örnekte görüldüğü gibi, kadının görüş ile ilişkisinin belirtecindeki değişmezlik gibi:

Bakıştaki kuşatma erkekte olduğu kadar kadında da ayrıcalıklı değildir. Diğer anlamlardan daha fazla olarak, göz nesnelleştirir ve ustalaşır. Bir mesafede oluşur ve bir mesafeyi ister. Bizim kültürümüzde bakışın koku, tat, dokunma ve duyma üzerindeki yoğun etkinliği bedensel ilişkiyi ilerleten bir gelişmeyi getirmiştir.¹

Fakat, daha farklı bir okuma ile, Irigaray'ın görsel olanı kuramsallaştırmasında, erkek cinselliğini merkez alan* ekonomideki dik bakış ayrımcılığının etkilerini analizden daha fazlası var.

Yapı bozumundaki belli akımları köktenleştirmesinden öte, yapı bozumculuğuna indirgenemeyecek olan bir feminist konum ile yapı bozumunun her ikisini ele almaktadır. Irigaray bu ikisi arasında bir seçim yapamayacak durumdadır. Birine meta-fir için içine ve dışına devinim edebileceğini önermek, onun dayatmış olduğu kesin bölünmeyi tekrarlatacaktır. Irigaray'ın *Speculum*'un dipnotunda açıklamış olduğu stratejisi kendiliğinden her iki konuma da yönelmektir.² İkili okuma ile bu dipnotu, kaçınılmaz bir sistemleşmeyi, Irigaray'ın yöntemsel stratejisi

¹ Jay, Irigaray'dan yaptığı bu alıntıyı, editörlüğünü Marie Françoise Hans ve Gilles Lapogue'un yaptığı *Les Femmes, la pornographie et L'érotisme* adıyla yayınlanan bir görüşmeden alır (Paris, 1978), p.50 (Jay, 1993a: 493).

* Phallocentric. (Ç.N.)

² "Kuramın işleyişiyle ilişkili olduğu için, bir belirli/belirsiz kadın (the/a woman) bir işlevin iki katını yerine getirir –bütün sistemliliği ayakta tutan dışarıdaki sessizlik; bütün temeli besleyen annelik ve hâlâ sessiz olan yüzey durumunda– kendisi için dayatılmış olan kodlar kuramını (codes theory) onaylamak zorunda değildir. Bu yolla, kadın, 'özne'nin imgeselliğini –erkek cinsiyetli alıntılarıyla beraber– ve dışının imgeselliği olabilecek veya olacak nitelikte bir şeyi, karşı tavrı olarak açığa çıkartır (Irigaray, 1985a: 365).

olan olumsuz temellendirmeyi çözen bir anahtar olarak okudum. Irigaray, birlikteliğin söylemde gerekli bir içerik olması vurgusunun en belirgin olduğu kendisine ait önceki kültürel analizindeki yaklaşımı ile, birliktelik biçimi ayrıntılı bir çözümlemeye yönelik yaklaşım içinde tutulamayacak olan, *An Ethics of Sexual Difference* arasında bir ayırım yapar.¹

‘Bir kadın kuramı’nı altüst eden bir kadın olması hakkında, kendisine yöneltilen bir soruyla ilgili olarak, Irigaray şu yanıtı verir:

‘Bir kadın kuramı’na veya yalnızca onun yapısını bozmaya doğru yöneldiğimi söylemek doğru değildir. Çünkü, bu alışveriş havası içinde, söyleyecek hiçbir şeyim yok. Yalnızca değişim ve tüketimin bir nesnesi olarak giden ticareti korumak için desteklendim. Zor olan veya hatta hayal edilmesi imkânsız olan şey, aynı mantığı dinlememe olasılığını içerebilecek bazı farklı değişim türü veya türlerinin de olabileceğidir. (Irigaray, 1993b: 158)

Irigaray’ın cinsel farklılığı ele alırken dışı için olan alanı yadsımasına rağmen, bu alanı erkek cinselliği paradigmasına karşıt olarak yeniden sınıflaştırıp ışığın yokluğunu, görünemez olanı ve özsel olarak dışıyı arıyor olmanın hoşnutsuzluğunu yadsımaya çalışmıyor. Cinsel farklılık üzerine uzmanlaşma denemeleriyle Levinas’ta başkasının etiği üzerine değiştirici etkisi yüzünden böylesi bir yadsıma konuma açık olmaya daha yakın olan Derrida üstündeki Irigaray’ın çabaları karşılıksız kalmaz. Derrida, Levinas’ın uzmanlığına, onun sözcüklerini kendisinininkinin yerine koyarak kadının kökenini güvenceleştiri-

¹ Bkz. ‘The Three Genders’, *Sexes and Genealogies* (Irigaray, 1993b: 177).

ren bir yazınsal hokkabazlık ile, bir portre çizer (Derrida, 1991b).¹

Jay'ın her iki filozofu kıyaslamasında, Derrida'nın görüntüye yönelik şüpheciliği ve Irigaray'ın görüş karşıtı tavrı diye kavrayıp gösterdiği gibi olmasından öte, Irigaray görüş hakkında daha değişken ve Derrida ise Irigaray'da Diğeri'nin metafiziğini kabul etmeyi yadsıyışa yakınlık duymada daha değişkendir. Jay sonuçta, Derrida'nın gözün geleneksel ayrıcalığına karşı saldırgan olmasına rağmen, göz-bakışı merkeziliğini kökten yadsıyışa veya duyumların herhangi bir hiyerarşiyle biçimlendirilmesine karşı da aynı derecede saldırgan olduğunu vurgular. Diğer taraftan, Jay, görüş için olumsuz katkısı hakkında farklılaştırılmamış nesneye ait önermelerin Irigaray tarafından yeniden yazılması hakkındaki düşüncelerini sınırlandırır.

Genel bir bakışı sağlamaya yönelik niyetine bağlı olarak, Jay'ın Irigaray'ı görüş karşıtı kuramcı olarak açıklaması onaylanabilir olmaktan uzaktır. Onun analizi Irigaray'ın tamamıyla bu olduğu hakkındaki önermenin ağırlığını tekrarlar. Fakat kendi analizi, görüş ile ilişkili olan Irigaray'ın tavrındaki bütün farklı okumaların yokluğunu da belirtir. Görüşün özgürlüğü uğruna yok edilemeyen bir tutku için karşı geldiği görsel karşıtı kuramcılardan biri olarak Irigaray'ı ele alan Joy'un ironisi, Irigaray'ın yok edilemeyen bir tutku biçiminde yapılan açıklamaya yapmış olduğu referans kıstasını düşünmek için hiçbir çıkış bırakmamaktadır.²

¹ Derrida, kendi ifadesiyle, Irigaray'ın eleştirisine açıktır, o bir hiçlik olarak anlamın karar verilemezliği için bir eklenti olan kadın kimliğinde 'uzmanlaşmaktadır'.

² Irigaray, Andrea Nye tarafından, anti-görsel düşüncenin içinde farklı bir yolla tutulur (1993). Irigaray'ın spekülative metafiziği eleştirmesine sadık kalan bir yazıda, felsefi yakınlığından dolayı Irigaray, anti-görsel kuramcı olarak konumlandırılır. Nye, Irigaray'ın kopmak için yöneldiği metafiziğin olumsuzluğu içinde yakalandığını savunur. Nye'nin yazısı, Irigaray'ı yaşa-

Işıktaki dışı keşiflerin varlığına ait bir söylem yoktur. Daha da açıkçası, kadın destanında ışığın hiçbir yeri olmadığı açığa çıkabilir. Batı düşüncesine ait çıkarımcı mantığın içinde dışı arzusunun var edilemeyeceğini iddia eden Irigaray'ın yargısını göstermek için sürekli olarak alıntısı yapılan paragraf şudur:

Bu mantığın içinde, görselliğin, ayrımcılığın ve biçimin tekleştirilmesine dair ağırlık, kadın erotizmine yabancı-

yan görüntüden koparılmış olan bir kuramcı olarak konumlaştırır. O, Irigaray'ın metafizikle uğraşısı ve felsefe tarihi bir eşbiçimci imgeselliği diyen gösterisi üzerinde yoğunlaşır. Nye, kendi halindeki mutlak bir eşzamanlılık içinde fiziksel drama olarak felsefeyi oyunculaştıracak olan Irigaray'ın, belirtmiş olduğu noktalarla bizi yaşanmayan bir imgeyle baş başa bıraktığını iddia eder. Karşıt bir yolla Nye, uzaklarda susturulmuş olan bütün eti ile beraber metafiziksel görüntüye yönelen en son nefes olarak Wittgenstein'in foto-mantıkçılığının (photo-logicism) portresini çizer, 'sonuç olarak fiziksel varlığa yönelik herhangi bir kaynaktan sökülüp alınmıştır'. Felsefenin merkezci görüşüne karşıt bir tartışma olarak Nye'nin noktası, Irigaray'ın bir felsefecinin benzerlikler aynasından geçmeye dair kendi çabasıyla tutarlı olacak biçimde bir geçerliliği sergiler. Irigaray'ın kendisi göz-bakışı merkezçiliğine, körleştirici ışıklar, ayna görüntüsü ve henüz ölmüş olan erkeklerin gözleri ile dolu olan bir anti-görsel tarih olarak yaklaşım ilgilenirken, Irigaray'ın tasarısının metafiziksel görüntü mantığı ile eşzamanlı olduğunu iddia etmek çok zordur. Nye'nin yazısı, Irigaray'ı görüntü'nün tekilliği ile kendiliğinden doğuş metaforu olan bir felsefi sisteme yardım eden ortadaki kadın olarak sunar. Irigaray *Speculum* metninde, Platonik destanı geçersizleştirmek için kullanmış olması gereken erken Yunan yaşamının birçok farklı versiyonlarının varlığına dair psiko-analitik terimlere ait yeterli göstergeleri kendiliğinden verirken, Nye, bu terimler içinde metafiziği yeniden oyunculaştırmak için Irigaray ile beraber konuları inceler. Nye, kendi yaşantılarını mutlaklık üstüne yoğunlaşmış gözleriyle yaşamamış olması gereken söz konusu Yunanların günü birlik toplumsal etkileşimlerini Irigaray'ın düşünmüş olduğunu varsayarak, böylesi bir tek taraflı seçime dayanan ve güvensiz olan görüntüyü yalnız başına bırakanın ne olduğunu sorar. Fakat, Irigaray'ın Yunanların metaforik görüntüsü yerine gerçekten ilgilenmesi gerektiğini tartışmak, benzerliğin mantığına bağlı kalmaktır ve onun yeniden öznelleştirilmesi için ona yönelmenin ta kendisidir.

dır. Kadın bakmaktan çok dokunmaktan haz alır ve onun baskın olan faydacı ekonomiye girişi, pasifliği yeniden onaylamasını gösterir: Tasarımın bir güzel nesnesi olacaktır. Onun bedeni kendisini erotikleştirilmiş olarak bulurken, ‘öznenin’ güdülerini uyarmak için gösteri ve namus döngüsü ile ikili devinime yönlendirilecektir, onun cinsel organı, *hiçbir şeyi görememenin dehşeti**’ni anlatacaktır. (Irigaray, 1985b: 25-6)

Irigaray, dokunuş dışı erotizminin özsel bir konusu diye iddia ediyorsa eğer, kendi vurgusu, yıpratmayı arzuladığı ekonomi kadar emredicidir, biçiminde bir çıkarım tartışmaya açıktır. Fakat, bu paragrafı Irigaray’ın dışı erotizmi hakkındaki düşüncelerinin bir yansıması olarak yorumlamak, bunu vurguladığı yazılarını yadsımak olur. Faydacılığın *baskın kılındığı* bu ekonomi ile birlikte, erotizm eşbiçimsel imgeli mantığa teslim edilmiştir. Bu imgeselliğin yansıtılması ile dışta bırakılan kadın değildir; onun erotizme katılımıdır. Onun bedeni böylece erotikleştirilir, kadın görünemeyen bir şey için bir arzuyu somutlaştırıp dışavurur.

İşte bu çerçeve içerisinde Irigaray’ın iddiası –bir kadın bakmaktan çok dokunmaktan haz alır– söz konusudur. Kadının her ikisinden birini seçemez –seçmemeli– olgusu, Irigaray’ın, kendi tartışması olarak yükselttiği, görselin baskınlığı eşbiçimsel imgeseli destekler konusu kadar önemlidir. Dokunuşun görüntüye görece ayrıcalığı olmaktan öte –faydacı ekonominin ortamına bir kaynak olarak dokunuş– görüntüye göre kavrandığını, kendisinin Merleau-Ponty ve Levinas tartışmaları ile gösterir. Kendi yazılarının her birinde Irigaray, Merleau-Ponty ve Levinas projesini detaylandırır ve her iki filozofun da, Batı felsefesinin görünebilen/görünemeyen temellerinden koparma-

* The horror of nothing to see. (Ç.N.)

ya dair niyetlerine rağmen, imgeselleştirmeyi hazırlatamadığı veya yapamadığı şeklinde geliştirir. Karşıt bir yolla, Irigaray dokunuşu, görüntünün ayrımcılığına indirgenmeye meydan okuyan bir duyu olarak inceler. Bu Irigaray'ı görsel karşıtı bir kuramcı yapmaz. Irigaray, dokunuşun belirsizliği için görüntünün oluşumunu yeniden düşünmeye davet eden bir niyete sahiptir.

Irigaray'ın fotolojiye yaklaşımı, onun mantığını veya ışığın dilini sorgulamadan yeniden üretimini yadsıyıcı olarak yorumlanabilir. Irigaray, görünebilen/görünemeyen arasındaki sarmal oluşumu dönüştürmektense, etkin bir politik yazını seçer. Sembolik düzende görünebilir dışının politik olarak daha fazla açığa anlatılması ile ilgili olan , *An Ethics of Sexual Difference*'de, görselliğe yönelik bir olumlu anlatımı belirlenebilir. Irigaray'ın çalışmasında sabit olan temel noktanın süreklileşen gelişmesini, Margaret Whitford şöyle açıklar: "O bağlanmamak veya yapmamak (Patriarkal yapıları yapmamak) vurgusundan bağlanmak (toplumsallığın yeni biçimlerini yapılaştırmak) vurgusuna geçti" (Whitford, 1994: 381). Anlaşılabilir ışıktaki, basitçe kadının politik katılıma ait yerini aramak yerine, Irigaray'ın bu ışığı köktenci bir şüphayle temalaştırdığını tartışmak daha uygun olur. Eğer kadının düşünceleri anlaşılmaz olarak görünüyorsa, o zaman fotoloji hiçbir zaman var olmamış anlaşılabilirliği iddia eden bir dilin tarihi ile ayakta durmaktadır. Irigaray'ın fotolojiyi yeniden okumalarında ısrarla devam eden konu arzular ve politik katılımların cinselleştirilmiş doğasının nasıl cisimleşerek insanlaştırıldığı veya ışığa nasıl getirildiğidir.

BÖLÜM II

ŞEHVETLİ IŞIK

MERLEAU-PONTY'E BAŞLANGIÇ

Merleau-Ponty'nin görüntü hakkında yazdıkları kendi savunduğu içeriğe göre ele alınmalıdır; duyumsal yaşantıların, bir dış dünya gerçekliğiyle tanımlanan gerçeği içermesi, beden ile onun algılamadaki dünyası arasında kalan karşılıklı ilişkileri inceleyen deneyci ve bilinç-kökenli anlatımlarda kaybolur. Deneycilik, tepkimelere neden olduğu sürece algılamada nedeni oluşturuca bir rolü bedene yükleyerek onu anlamlaştırır. Bilinç-kökenli formülleştirmelere göre algılama, sentezleyebilecek ve yansıtabilecek kapasitede bir dışsal seyirci olan düşünen aklın eylemine indirgenebilir. Kavramları, ilişkileri ve yargıların ideal görüş noktası ile beraber konuyu ele alarak, Merleau-Ponty, yansıtıcıyı, cisimsel ve toplumsal içerik ortamında üretilmiş, bu ortama bağlanmış ve özsel olan canlılığın başlangıç gerçeği olarak dikkate alır (1968: 235). Merleau-Ponty'nin görüntüyü değerlendirmesi anti-platoniktir. Bu değerlendirme, görüntünün yıpranmış olduğu kadar yıpranmış olan bir mekân-

da yerleşir ve bütünleştirilmiş, kendini yansıtan veya panoptik olan bir bakış noktasına karşı dirençlidir. Bilginin temeli olarak nesnel düşünüşe verilen ayrıcalıktan temel bir kopuş yapmaya karar verişinde, Merleau-Ponty görüşü diğer duyumlardan daha etkisiz olarak nitelemez. Hatta, onu bilincin nesnel veya bedenden ayrılmış modlara indirgenmeye meydan okuyan bir yapılaştırma ile algılamanın genel değeri içinde bulundurur. Bu nedenden dolayı, Merleau-Ponty'nin, algılamanın ayrıcalığı üzerine olan ısrarıyla beraber, daha sonraki çalışmasıyla, dil ve algılama arasındaki ilişkiyi sorguluyor olması, hem görsel algılamanın doğası, hem de Batı felsefesinin görüntüye teslim oluşunun temeli olarak iki noktayı hedefleyen detaylı bir sorgulama ve yeniden yorumlamayı kendiliğinden dayatır.

Görsel düzenin görüngübilimsel olarak yeniden planlanması içerisinde, Merleau-Ponty'nin görüntüyü metafizik spekülasyonun konumu diye etkileyip değiştirmesiyle bütünsel olan iki temel yaklaşımı belirlemek mümkün. Bunlardan ilki, metafiziğin görünebilen/görünemeyen ikiliği ile beraber olan sistemsel idealleştirmeye direnen bir görüngü olarak, ve ikincisi, doğasının yansıtıcı veya öznelcilik-arası olmaktan öte, kökeniyle sahipsiz veya kişisiz olarak ışığın değeri. Bu yaklaşımlar Merleau-Ponty'nin çalışmasında tekrar eder, fakat *The Visible and the Invisible* (1968) olarak ölümünden sonra yayınlanan derlemesi tamamlanmamış son çalışmasında, bu yaklaşımların anlamı, olabilecek en açıklığı ve özgünlüğüyle belirtilir. Bu derlemede dikkati çeken Sarmal Oluş-Çapraz Oluş başlıklı yazıda, Merleau-Ponty genel olanda bir olgusal tasarı ile bir konuda deneyimin dış dünya gerçekliği, hakkındaki değerlendirilmesinde köklü bir değişim yapar.

Bu çalışmasında bilinç ile cisimsellik arasındaki ilişkiye dair daha önceki anlatımlarını yeniden ele alır. En önceki görüngüsel değerlendirmesine göre, Merleau-Ponty için beden, bütün

bilinçli deneyimlere öz olan niyetsellik için merkezi bir ortamdır. Bu çerçevede, niyetsellik, önder olan bir bilinçliliğin etkinliği olarak değil, bedenin kendisini yönlendirebilmesi, ilişkiler ağını kurabilmesi, veya bir dünyaya yönelik ilişkide kendi kendine etkinleşip yerleşebilmesi yeteneği olarak anlaşılır. Merleau-Ponty, bedeni, onu bir özne olarak gören Husserl'in görüngüsel anlayışına kadar detaylandırmayı bir tarafta tutsa da, Husserl'in cisimlendirilmiş bilincin kendiliğinden-varoluşundaki aşkıncı doğasına karşı eleştireldir.¹ Lyotard'ın görüngüyü 'bilince yönelerek açığa çıkan, verilmiş olan' şeklindeki tanımına göre ele alındığında, Merleau-Ponty, dünyadaki cisimsel hale gelişinden ayırt edilebilen bir niyetsellik olarak bilinçliliği kabul etmez: "Benim bedenim her şeyin bağlı olduğu bir kıstasa aittir: *Boyutsal bir bu*. Evrensel olan şeydir" (1968: 260). Bu açıklama, Merleau-Ponty'nin bilinçlilikte yadsıdığı aşkıncı ayrıcalığı bedene yönelttiği anlamına gelmez. Onun yaklaşımı bu ikisi arasında bir seçim yapmaktan daha fazlasını içerir, kısacası Platon'dan beri Batı düşüncesinde temel olan çatışmacı yapıyı sürdürmektir.²

Merleau-Ponty'nin metafiziği değiştirici etkisi, karşıt terimlerin göz ardı edilen temelini etkinleştiren içinde-ikisi arasında veya *entre-deux* kavramının gelişmesiyle başlar. Daha önceki çalışmalarında, bu yaklaşımı, çatışmalı terimlere ait kararsızlığın temelini göstermenin biçimini içerir. Örneğin, *The Structure of Behaviour*'da (1963), *Gestalt* kavramıyla hem fizyolojide nesnel niyetselliğe, hem de psikolojide öznel varoluşa

¹ Merleau-Ponty'nin felsefesinin Husserl'la beraber, Hegel, Heidegger ve Lacan'la ilişkisine dair genel bir tartışma için, bkz. Mark Taylor (1987: 61-81).

² Bernard Charles Flynn, Merleau-Ponty'nin Derridacı terimlerdeki bilince olan yaklaşımını, duyumsanabilen ve anlaşılabilen (görülebilir ve görülmeyen) arasındaki karşıtlıktan veya metafiziğin temel beden dillerinden birinden kopuş olarak kişilikleştirir (Flynn, 1984: 164-79).

yönelik bir karşı çıkış yansıtılır. Dünya ve bilinçlilik terimlerini çatıştırmak yerine, Merleau-Ponty, her ikisi arasında belirsiz ve bulanık bir senteze yönelir. Öznel ve nesnel ilişkilerin olumlu terimlerle iç içe geçmelerini, bir şüphecilik felsefesi olarak anlatır.

Sonraki çalışmalarında, *entre-deux* kavramını, *et* kavramı olarak yeniden biçimlendirir. Et olarak, dilin ve algılamadaki nesnelliğin iç içe geçişmişliği, kendinlik anlamı için gerekli olan yalınlaştırılamayan karışıklık biçiminde oluşturulur: "Et bir olasılık veya kaos değildir, kendine doğru yönelen bir dokudur ve kendisini olumlar" (1968: 146). Merleau-Ponty'ye göre, *The Phenomenology of Perception*'da belirttiği olgunun projesi olan sorunlar çözülemez, çünkü çalışmasındaki başlangıç noktası, bilinçlilik ve onun nesnesi arasındaki ayrımdır (1968: 200). Bu ayrım, algılayan özneyle algılanan nesneyi algılanabilir bir alan içinde özgün kılmak yerine, onları varsayar. Merleau-Ponty, kendi görüngüsünün terimlerini, bir olgunun kendi aşkını görüşünü dönüştürebilecek kadar dikkatli bir incelemeye ele alınması gerektiğini onaylar.

The Visible and the Invisible'a dair çalışma notlarında, Merleau-Ponty, aşkını öznelciliğin özne, nesne ve anlam gibi inançlarını yerinden edecek haklara sahip bir kendinliğinden varoluş çalışması veya varlıkbiliminin detaylandırılması olan kendi tasarısını yeniden ele alır (1968: 167). Bir et olarak varlıkbilimin değeri, algılama diline göre kendinlik ile öteki ve kendinlik ile dünya arasındaki ilişkiye büyük bir başarının ürünü olarak yeniden rol verir. Bu dil yalnızca oluşturma ve yaşantının değişebilirliğine değil, fakat felsefeye kendisini algılamanın savunabilirliğini kazandıracak bir yola da yeniden rol

yükler.¹ Algılamanın deneysel şeklinin yeterliliğini dönüştüren filozoflara karşıt olarak, Merleau-Ponty algılamayı, kendisine ait dil ile var olan şeklinde tanımlamaya çalışır. Fakat, Jean-Paul Sartre'ın görüntüye dair her türlü deneysel şekli eleştirisi ise şöyledir; "O benim dileğim kadar deneysel yeterlilikte olabilir, fakat anlamakta olduğum temel olgu için hiçbir değerlendirme yapamaz." (1958: 403-4). Merleau-Ponty bu olgunun temel doğasını, kendisinin ikili olmayan varlıkbiliminde başlangıç noktası olarak geliştirir (1968: 3).

The Phenomenology (1962) ve *The Structure of Behaviour* (1963) adlı eserlerinde, Merleau-Ponty, algılama sürecine fizyolojik ve psikolojik öğelerin kendiliğinden nasıl katıldığını vurgular. *The Visible and the Invisible*'daki vurgusu, önsel-düzen-siz olan yaşantının düzenliliğine veya onun kendisine gönderme yapmış olduğu nokta olarak "yaşantılarımıza olumsuzlaştırılarak katılan sessiz 'düşüncelerin' derinliğe yerleşmiş konumu"na, geçiş yapar (1968: 3). Amaç, kendiliğinden algılamanın koşullarını duyumsayarak detaylandırmaktır. Bu amaç algılamanın ham verisini veya algılanabilir dünyanın zenginliğini ve zamansal yakınlığını yeniden keşfetmeye yönelmek değildir. Irigaray ve Lacan'ın yaptığı gibi, Merleau-Ponty, asla dilin bir ham malzemesi olarak değil, bir şeyin varlığına dair hayali veya gerçekleştirilemeyen bir varsayım olarak, önsel-düzensizliği kuramlaştırır.

Emmanuel Levinas, algılamanın saf yenilikçiliğinde gözden kaçırılan, pozitivizmdeki bir şey için yapmak veya aydınlatmak

¹ "Bizimle kendi etimiz hakkında konuşmakta olan şeylerin etidir ve ötekinin eti hakkında da bizimle konuşur – Benim 'bakışım', 'duyumsana-bilir' olana, vahşi ve başlangıçta varolana verilmiş olanlardan biridir, ki, oluşa ve hiçliğe yönelik, bilinçlilik olarak varoluşa, ve bir varlık olarak varoluşa yönelik analizlere meydan okur ve felsefenin yeniden yapılanmasının tamamını gerektirir" (Merleau-Ponty, 1968: 193).

olan yönelişe kadar Platonizm'den başlayarak gelen felsefeler geleneği içindeki algılamaya yönelik Merleau-Ponty'nin yaklaşımıyla bir karşıtlık içindedir.¹ Merleau-Ponty için, algılama, izlenimleri alan pasif bir kapasite olmaktan öte bir yaratıcı yenilikçiliktir. Bu yaratıcılık kendi dış dünya gerçekliğinden ayırt edilemez; bunun gibi, dünyadaki cisimleştirip insanlaştırma da böylesi bir etkinlik için kendi kapasitesinden ayırt edilemez. Onun tanımlanamaz olan ilişkisini dikkate almaktan öte, Merleau-Ponty algılamada '*Lebenswelt logos*' veya yaşamının dilini, algılanabilir dünyayı yeniden keşfedecek olan diye belirtir: "Bu mantığın sorusu olan şey, duyumsanabilir olan her bir şeyin içinde kendini sessizce belirtir....yalnızca onun anlamında bedensel katılımlarımızla, yalnızca onun "anlamlaştırmak" sorunsalını bedenimizle destekleyerek bir düşünce sahibi olabiliriz" (1968: 208).

Merleau-Ponty, algılamanın öncelliğini, yaşantısal doğurganlığa göre veya kendi hakkı içindeki bir üretken anlamlandırma sistemine göre açıklar (1968: 207). Saussure'de dilin görsel-eleştiri değerinin kavranmasıyla modellendirilen bu varlık-bilimi, etin saydam olmayan farklılıkta mantığıyla oluşan nesne ve özne gibi terimlerin mitolojik saydamlılığını gösterir. *The Visible and the Invisible* adlı eserinde, oluşturma deneyimi etin kıvrımlarında kendiliğinden biçimlendirilir. Görüngübilimsel düşüncelerin tekrar gözden geçirilmesi, Merleau-Ponty'e cisimselliği dokusal olarak, çok yönlü tarihi-kültürel, ideal veya cinsel arzulardan ayrı veya aşağıda bir şey olmaktan öte, bunlara dayanan boyutları bir arada tuttuğu iddiasını açıklamak için bir yol açar.

¹ Bkz. 'Meaning and Sense', *Collected Philosophical Papers* içinde (Levinas, 1987a: 75-80)

Cisimleştirmenin nesnel bütünlüğü ile kopuşta, başlangıçta başarılı olamamasına rağmen, kavramlılığında köktenci olan cisimleştirilmiş deneyime yönelik Merleau-Ponty'nin değerlendirmesi birçok noktayı içerir. Fiziksel cisimselliğin ve fizikselin dışsallığı ve içselliği arasındaki bölünmenin ve buna bağlı olarak, dışsal ve içsel olarak uyarılamayan, fakat her ikisinin belirlenmemiş karşılıklı oyunu olarak varolan beden imgesine ait değerın etkilerle değişimi vardır. Merleau-Ponty cisimselliği görünebilirliğe ve algılamanın diğer modlarına göre düzenlenleştirir ve önsel olarak bedene verilmiş olan (cinsellik dahil), özelliklerin varlıklarını etkileyerek değiştiren bir anlamın temel sürekliliği düşüncesini başlatır. Kısacası, cisimsellik, önsel duyarlılıkla oluşmuş sentezin etkileri veya 'sarmal oluşum' olarak formülleştirilir. Bazı ciddi eleştirmenlerin sınırları içinde kalarak, Merleau-Ponty'nin görüngübilimsel tasarımı, bu alanda onun çalışmasıyla ciddi çıkışlar yapan kuramcılara özgün ve uyarıcı bir cisimsel oluş analizini getirmiştir.¹ Merleau-Ponty bu sorunsalı kendi kendine derinleştirmemesine rağmen, onun bedenden ayrı kılınan bilince karşı gelişi, aynı zamanda, nesnelliğin ve dilin indirgenemeyecek bir bağı olarak ışığın dokusunu kuramlaştırmının başlangıç noktasıdır.

¹ Michel Foucault'un çalışması genellikle, Merleau-Ponty'nin yaşatılan oluşturmak yargısına karşı çok eleştirel karşıtlığıyla derinden etkilenir. Hubert L. Dreyfus ve Paul Rabinow *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (1982)'deki kapsamda iki düşünürün arasındaki ilişkiyi tartışır. İngilizce-konuşan kuramcılardan Merleau-Ponty'nin yaşatılan oluşturmayı açıklamasından, eleştirel ve taraf tutan yorumlarıyla, tek yanlı üretken kuramsal konumlar geliştirmiş olanlardan bazıları, Alphonso Lingis (1985); Iris Marion Young (1990); Vivian Sobchack (1992); Jeffner Allen (1982-3); Judith Butler (1989; 1993); ve Elizabeth Grosz (1993; 1994).

YAŞATAN ET

Et

Merleau Ponty'nin bütün özne-nesne ilişkilerine ait yapının ilk modeli (başlangıcı) için terimi Et'tir. Bu ilişkinin bütün aşamalarında, et hem özne (bir öznel gerçeklik) hem de nesne (diğeri için nesnelleştirilebilen) olan bir konumu yansıtır ve aynı zamanda kendiliğinden, kendi kendineliliği ile içselleşerek ayrılan bir özneliktir. Diğer bir ifadeyle, et, aynı ile beraber ve onun içinde olan farklının özgünlüğünü anlatır.¹ Merleau-Ponty, bu terime ait hem sarmal oluşum hem de ayrışımı iyice kaplamasının bir örneği olarak bedene ait bir elin diğer ele dokunuşu anlamıyla, bu terimi sunar. Dokunuşla duyumsanan bir dünyanın başlangıcı ve ona katılım, iki el arasındaki karşılıklı oyunun içinde başlar, her biri içinde'likten ve kendiliğinden ulaşılabilen içindesiz'liğe (içinde olmayışa), veya bir diğeri için kendisinin dokunulabilir oluşunu hissetmiş olur. Böylece, her bir el gelişmenin içinde dokunulabilen bir oluş olarak, dokunduğu nesneler ortamında kendi yerini alır: 'Onaylatarak sorgulamış oldukları evrenin içine doğru, kendi kendilerini yapılaştıran onun devinimleri olarak dokunmanın ve dokunulabilir olmanın çaprazlığı, bu çaprazlık içindeyken ve bu çaprazlığa yönelerek, aynı konum üstünde o olarak kaydedilir' (1968:133).

Bu ilişkiyi koşullandıran faktör, özne ve nesnenin tersinirliğidir. Dokunan el, diğeriyle bağlantılı olarak, kendiliğinden dokunulmuş olan nesne olur. Her iki el, hem algılayan özne hem de algılayanın nesnesi konumunu oluşturacak olan bedenin kapasitesini sağlar. Dokunsal algılayanın tersinirliğine dair bu örnek, genelde duyarlılığın bir örneği olarak dikkate alınır.

¹ Et'in bu terimlerle açıklanışı için, bkz. Gary B. Madison (1990: 27-34).

Fakat, bu çift dokunuştan sorumlu olan şey beden değildir. Çift dokunuş bir algılama dilidir. Beden et ile beraber olan bir terimdir -o katılımında sadece algılanan/algılayan olarak yapılaşmaya yöneldikçe, algılanabilir olur. Beden kendiliğinden bir şey olarak, algılama dilinden bağımsızca, kendisini asla algılayamaz. Kendisi, ne algılanan şeyden bağımsız var olabilir ne de bu şeye indirgenebilir:

Bedenin kendisine dayatmış olduğu bu yansıtma her zaman son anda yanlış yerdedir: Sağ elimle sol elimi hissetmiş olduğum zaman, tepkisel olarak sol elimle sağ elimle dokunuştan vazgeçiyorum. Fakat bu son andaki vazgeçiş, kendi kendime dokunuşa, dokunabilir oluşuma dair -önceden hissetmiş olduğum- önseziye ait bütün doğruları işlevsiz kılmıyor: Bedenim algılamıyor fakat ona yönelerek açığa çıkan bir algılamanın etrafında yapılaştırılmış gibidir. (Merleau-Ponty, 1968: 9)

Merleau-Ponty, bedenın algılamış olduğumuz şeydeki basit bir alan olmadığını ısrar ederek, bilinç için bedeni aracı kılan öznelci aşkın kuramlarla olduğu kadar, kendisine ait algılama olgusuyla da konuyu irdeler.¹ Daha da önemlisi, bedeni algılamanın özgünlüğü olarak sunmak yerine, bedenın kendi özgünlüğünü algılamanın terimleri içinde varlıkbilimsel bir soru olarak sunar. Konunun içindeki, kendisini cisimsel oluşuyla anlatan bir oluş olarak veya kendisine ait 'kendinlik'-üretimi içinde olarak, bir varoluştur.

¹ Merleau-Ponty'nin gözlemi bedenın aşkını bir özne olduğu kadar, bir özne olarak da düşünselliğini çürütür. M.C. Dillon, -ikincil çalışmalardaki eleştiriler- genellikle Merleau-Ponty'nin sonraki çalışmasında yer alan yaşatılan beden düşünselliğini, Kant'ın ereksel algılamanın aşkını düşünselliğiyle eşleştirerek, yanlış sunduklarını, eleştirerek belirtir. Böyle bir nokta eğer ki gerekiyorsa, Merleau-Ponty'nin, Husserl'in aşkınılığıyla konuyu ele aldığını vurgular (Dillon, 1990: 14-26).

Yaşatan et duyarlılık içinde yazılmış olan bir beden şeklidir. Bu beden, içsel veya dışsal olan bir aydınlatıcı değildir, fakat içinde yaşadığı dünyadan çekip çıkartılamayacak bir duyarlılıktır: "Şeyler bedenimin bir uzantısıdır, bedenim dünyanın bir uzantısıdır, bedenime yönelerek sarmalar dünya beni" (1968: 255). Diğer bir anlatımla, Merleau-Ponty, içlilik ve dışlılığın kavramlarını, bir Möbius şeridinin belirsiz yüzeylerine doğru dönüştürür. Alphonso Lingis bunu, kendisini uzatarak dışarıdaki yüz olan içerdeki yüz diye açıklar. Bedenin her kısmı, değişik bir dış tarafa kendiliğinden sahiptir (Lingis, 1977). Merleau-Ponty, beden/akıl bölünmesini yadsıdığında, akıllı bedenin öteki tarafı olarak tanımlar (1968: 259). Bedenselliğinden dolayı, ideallik bir uzanti¹ olur ve onun ideallikinden dolayı, duyumsanabilirlik öznenin içinde yer alır. Duyarlılığa doğru (ikili dokunuş), bedenimin yaprakları arasında kendi-kendinelik içinde yaşanmış olduğu bir dünyanın iki yaprağı arasında, bedenim kendi-kendinliğini içseler (1968: 264). Beden bundan dolayı bir dayanak noktasıdır, dünyanın açıklanışıdır; bir *entre-deux*'dür. İçinde yaratıldığı farklılığa hiçbir zaman indirgenemeyecek olan, seçenek olarak bir kıvrımdır beden.

Dünyada algılanan ve algılayan olarak bizim ikili yüklememizin bir kaplayıcısı olan duyarlılık, *res cogito* (cisimleştirilemeyen düşünce) ve *res extensa*'nın (konumlaştırılmış biçim) Kartezyancı farklı boyutluluğuna meydan okur. Örneğin, Emanuel Levinas'ın acı ve haz hakkında söylediklerine göre, her ikisi de net olmayacak biçimde akılsal ve fiziksel olarak da konumlaştırılabilecek deneyimdir (Levinas, 1990a: 61). Merleau-Ponty resim örneğini, içinde görünürlüğün boyutluluğunu oluşturan bir öz olarak, özne ve nesneye göre değil, et

¹ Emanuel Levinas'ın beden ve aklın et olarak birbirine nasıl karıştırıldığı hakkında vurgu yapmak için kullandığı bir örnek; 'akılsal uzaklaşma'nın kendisi de insan bedeninin bir devinimidir (Levinas, 1990a: 61).

olarak anlamın oluşumunu verir.¹ Resimde, görüntü bir idea veya nesne hakkında anlatıcı değildir; görüntü kendisi-kendi eti hakkında anlatıcıdır. Resimde, içinde her şeyi –‘görünemez’ ideallikler veya renk, çizgi, zıtlık, aydınlanma gibi– gördüğümüz boyutlar – kendilerine ait doğrular içinde görünebilir olurlar.² Bir resim ancak böylece anlam yüklü olur, çünkü görüntü, boyanmış yüzeye imge indirgeyen bir bakışa göre anlatılamaz. Dahası, yalnızca görünebilene giderek veya görünebilen ile devam edebilen bir boyutluluğa resmi konumlaştırarak, resmin görünürlüğü yaşanabilir. Bundan da öte, resmi analizi içinde, Merleau-Ponty ette, bedensel ve kültürel olanın yoğun sarmal oluş noktalarını vurgular. Dışarıda olanda içerde olanın anlatılması olarak yaşanan et kültür olarak bir yaşamdır (Levinas, 1999a: 61). Resim genellikle, görünürlüğü kendi şehvetliliği içinde temellendirerek, biçimleşmemiş izleyicinin hayalini yıpratır; yani açığa çıkardığı nokta şudur, görenin görüşü, onun (dişi veya erkek) kendisine aitmiş gibi olmasına rağmen, görülenin etidir.

Merleau-Ponty’nin sınırladığı düşüncelerden biri, sahihsiz olarak verilmiş olan karşılıklı cisimselliğin geçişkenliğine dayanan algılamaya dair ortaklık anlatısının sağlanmasıdır. Bu anlam içinde, Merleau-Ponty yaşatılan bedeni fiziksel bedenden

¹ Bkz. ‘Eye and Mind’, *The Primacy of Perception and Other Essays*, içinde (Merleau-Ponty, 1964a: 159-90). Aynı zamanda bkz. ‘Cezanne’s Doubt’, *Sense and Non-Sense* (Merleau-Ponty, 1964b: 9-25). Jaques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis* adlı çalışmasında Merleau-Ponty’nin resmin işlevi hakkında detaylı olarak açıklamalarda bulunur (Lacan, 1979). Merleau-Ponty’nin resimde görünebilir olanın boyutsallığını anlaması üstüne yapılan bir tartışma için bkz. James Gordon Place (1976: 75-91), Edward S. Casey (1991:1-29).

² Véronique M. Foti, Merleau-Ponty’nin renkle ilişki içinde ideallilik olarak boyutsallığı anlamasını açıklar. İdeallilik, duymasal ağırlıktan ayırt edilemez, fakat, Merleau-Ponty’nin tartıştığı gibi, duyarlılığa ait net bir açıklama anlamıdır (Foti, 1990: 13-28).

ayırır. Tartıştığı konu, yaşatılan beden karşılıklı tepkilerin iç içe geçerek karmaşılaşmasıyla algılanabilir bir alanı ortaklaşa üreten bir sistem ile üretilir, diğeri ise biyolojinin bir nesnesidir. Yaşatılan beden kendisine yönelerek doğan algılamalar ile birlikte üretilen kültürel bir kimliktir, kendisini biyolojiye sunan beden ise kendisini bir nesne olarak sunar, et olarak değil. Biyoloji, zaten soyut olan bir anlama yönelerek, konulaştırılabilen nesne olarak ‘bir beden’e yaklaşır. Et, bir bedeni, karşıt bir anlam içinde, bir bakış açısı anlatımının koşulu olarak bir şeye görece varsayılması gereken bir varoluş veya yaşayan bir aracı olarak gösterir.

Ne özne ne de nesne, fakat her ikisinde de vurgulanan, kendi bedenini biyolojiye konulaştırılabilen bir nesne veya sanata estetiksel mantıksal bilinç olarak sunan etin kendisidir: ‘Benim bedenim bir varlık mı yoksa bir idea mı? Şeylerin bir ölçeni olarak, her ikisi de değildir. Bu nedenden dolayı et’e rotasını, derinliğini, boyutlarını vererek ona yabancı olmayan idealliliği onaylamak zorunda kalacağız (Merleau-Ponty, 1968: 152). Merleau-Ponty et’in felsefede hiçbir adı olmadığını yazdığı zaman, onun bir düşünce veya kuramsala indirgenmiş olarak yaşanamayacağını anlatmak ister (1968: 147). Bilinç yansıması ya da kavrama yönelen bir yayılma anlamında olmayan fakat herhangi bir önsel kavram veya bütünlüğe gerek duymadan bir uyumluluğa sahip süreçler olarak et’in duyumsaması, veya da yaşananın idealliliği vardır (1968: 152). ‘Görünemezlik’, ideallik, et’in kendilik bilinci olmadan önceki veya varoluşu dilin duyarlılığına bağlı olmadan önceki kavramdır. Düşüncede uygunca kavranamayan, bütünüyle konulaşamayan ve yeniden üretilmeyen beden ‘et’tir.

Tersinebilirlik–Çapraz Oluş

Et somut veya soyut olarak tanımlanamaz olan bir bedeni kaynak yapar fakat onun tersinirliği veya ayrılabilirliğine göre. Et'in bu iki yanı, birbirine yönlendirilmiş, veya her biri ile ve her birinin içinde bir diğeri ele alınarak detaylandırılmıştır. Tersinirlik, kendiliğinden olan, bedenın, algılamanın öznesini ve nesnesini algılama yetkisini açıklar. Etin tersinirliği, kendi refleksliliği içinde, tamamlanmış olmadan 'kavranabilir' veya 'yeniden derlenebilir'. İki elin birlikte dokunuşu, refleksliliğin temelini veya varsayılarak derletilmiş duyarlı bir sentez içinde kendindelığe yöneltilmiş bir algılama ikileşmesini oluşturur. Kendi farklılığı içinde belirlenebilirlikle birlikte, el bedeni yapılaştırır: "Oluşla beraber olan her ilişki *kendiliğinden* bir almaktır ve alınmış olmaktır; tutuş tutulmuş olur, bir şekil içinde onunla temas halindeki bir diğerkşillenmedir ve aynı oluşun içinde şekillenir, bağlanmayı sağlar" (Merleau-Ponty, 1968: 266). Dokunuşu bu açıklamanın bir modeli olarak kullanmasına rağmen her iki el kendi reflekslilikleri içinde birbirlerini yansıtırılar. Daha doğrusu, Merleau-Ponty birbiriyle yüzleşen iki yansıma figürüne başvurur:

Her birinin öbürünün yeniden birleştiricisi olmasından dolayı, imgelerin iki tanımsız serisinin bir olduğu yerde her ikisine de bağlı olmayan bir diğeri oluşur, bir çift her birinden daha gerçektir. (Merleau-Ponty, 1968: 139)

Bu imge kendini yeniden düzenleyen imgesel bedene denk gelir veya ikililiğe yönelmeye devam eder; tıpkı kendine yönelen bir eldiven gibi veya aynı döngüsel rotanın iki yanı gibi: Üst taraftayken soldan sağa doğru, alt taraftayken sağdan sola doğru (1968: 138).

Et tersinir oluşunun kavranıp tutulması değil, farklılığın bir çapraz geçişli olan ikiye katlanış/karşılıklı çakışma içinde şekillenmesidir. Çapraz oluş kendi sarmal oluş ve tersinirliği içinde ettir ve kendi sapmasıdır veya kendisi ile bir uyumsuzludur. Et'in bu boşluklaşması veya boşluk oluşturması, refleksliliğin 'yeniden derlenişine' ait özgün bir 'el koymadır':

İkiyi, çifti düşünün, bu iki eylem, iki sentez değildir, oluşunun parçalarıdır, ayırıştırmanın olanağıdır (ses işaretlerinin kullanımı, ayırt etme olanağı için, iki göz, iki kulak), farklılığın görsel oluşudur (benzerliğin konumu içinde...). (Merleau-Ponty, 1968: 217)

Kendi tersinirliği içinde et yalnızca hep uygunsuzca açıklanmışlıktır. Kendi varlığı kendisi ile/kendinden sapsın bir algılamanın dağınıklığı içinde kendini var etme olasılığı anlam-sızca hırpalanır. Merleau-Ponty bunu 'kendi kendine açılma ile et tarafından kurumsallaştırılan doğurgan olumsuzluk' diye adlandırır (1968: 263). Bu olumsuzluk hiçlik değildir. O, -ruhsal veya görünemez veya dokunduğumuzdan, gördüğümüzden ve duyduğumuzdan daha az olmayan sessizlik olarak- görünebilenin içinde anlatılabilip gösterilemeyen anlamdır.

Merleau-Ponty için, çapraz geçişin meydan okuyuşu, hiçlikten, geçersiz olandan çıkan şeyin görünüşü, gelişi her neyse, eğer tamamlanmamışsa onu derleyip toplamaktır. Çapraz oluş, içinde algının anlık da bir oluş olarak anlaşıldığı, kesintisiz dağınıklığın devinimi için Merleau-Ponty'nin kullandığı isimdir. Varlıkların uyumluluğunu belirleyen önsel düzen veya öznel bir sentezin nesnesi olarak anlaşılmış algıdan bir kopuştur. Merleau-Ponty dağınıklığı, meyvelerin, tohum zarının sertleşen ayrışmasına, organların kendilerine ait olan etten farklılaşan bir eti ileri doğru çıkarmasına gönderme yaparak biyolojiden alınmış her anlamla genelleştirme yapan bir terim olarak kullanır (Stensad, 1993). 'Et ile beraber oluş'un bir de-

rinliği veya içsellliği vardır, algılanabilen dünyanın bir açılışı biçiminde çapraz geçiş içinde yüzeye doğru gelir. Duyumun ortaya çıkışı, kendi kendini farklılaştırma içindeki bedensel anlamını ve tutarsızlığını ya da tutarlılığını kapatan etle birlikte, somut bir biçimde dışlaşmış varlığın 'ayrıntıyı derlemesi'dir.*

Merleau-Ponty, et'in anlamı ile beraber algılama dilinin ortaklığını anlatır, kendisine ait algılamayı sahiplenme durumundaki kendi idea'sını altüst eder. Reflekslilik bedendir, her zaman kendi tersinirliği ile ötekidir. Tersinirlik aynı zamanda bu refleksliliğin örgütlü bir cisim olarak dönüşümüdür. Merleau-Ponty yazınsal olarak bu bedeni ve onun *entre-deux*'ünü, ikili dokunuş motifinin nesnel bir dünyaya geçiş durumuyla, kendi ile öteki arasındaki dayanışma ve ortaklığa kadar uzatır:

Her bir *monocular* görüş, tek bir elle yapılan her bir dokunuş kendi görünebilirliğine, kendi dokunulabilirliğine sahipse de, her biri bütün diğer dokunuşlara ve görüşlere bağlıdır; tek bir dünyadan önce tek bir beden yaşantısını oluşturmak için bu şekilde bağlanırlar tersinirlik için, kendilerine yönelik dilin eskiye dönüşü için, dönüşüm için, tersinir... Bütün hepsi genelde duyumsanabilir olmandan önce genelde bir Duygudur. Şimdi benim bedenimin bütünlüğünü yapılaştıran bu genellik, bedenimi diğer bedenlere niçin açmasın? Tokalaşma da bir tersinirliktir; dokunduğum kadarıyla ve aynı anın içinde kendimi de dokunulmuş olarak hissedebilirim. (Merleau-Ponty: 1968: 142).

Bu uzatılmış tersine çevrilebilirlik içinde hissettiğim veya gördüğüm gibi hisseden ve gören öteki alternatif ego değildir. Gören ya da hisseden ben değilim, fakat hissetmek ve görmek her ikimize de yerleşmiş olan sahiplenilemeyen bir duyarlılık-

* 'Fleshing out'. (Ç.N.)

tır. Ötekine ait olan beden ve bana ait olan beden somut işleyişleri, ortak bir dünyada algılanabilir bağıllığı destekleyen tek karşılıklı-cisimsellik oluşturmaktadır. "Benim gözümün önündeki bu çimenin doğal yeşili, benim görüşümü silmeden kendi görüşünden vazgeçer, onun yeşilini kendi yeşilimin içinde tanırım" (1968:142). Tersinirlik ile sonuna kadar açılmış olan bu ön varsayım veya imgesel ağırlığı temel alarak, Merleau-Ponty, bedenler arasındaki ilişkinin örgüsü içindeki belirsiz bir tutarlılığı benimseyen 'tek et' olarak, insanlığın ortak bir dünyasını kuramsallaştırır.

Merleau-Ponty için, et'in ses işaretleriyle oluşan yapısı, görüntüde kök salmıştır. Çapraz oluş, optik çapraz geçişle bir çağrışım içinde ilişkilendirilmiştir. Bu, görüntü fizyolojisinde, özsel bir yapılaştırıcı öğedir; özellikle stereoskopik bir imgeyi oluşturma anlamında. Fizyolojik bir giriş olarak optik çapraz geçiş, iki optik sinire ait liflerin çarpı biçiminde üst üste geliş noktasıdır, ve böylece, her bir gözün paylaştığı görsel alan beden için karşıt taraflarını kontrol eden beyin kısımlarına bağlanır. Merleau-Ponty algısal alanın bulanık ideallliğini ve fizikselliğini açıklamada görsel algılamayı anlatan bu isim üzerinde yoğunlaşarak düşüncelerini ortaya koyar. Şehvetli görüş özde üç boyutludur, tek boyutlu değil. Tek boyutlu görüş, mekanik gözün veya dışsallaşamamış aşkinci öznenin teknikleşmiş, düzleşmiş görüşüdür:

İki gözle yapılan algılama, iki tane tek gözle yapılan algılamanın üstünde durmayla oluşmaz; o bir diğer düzenlidir. Tek göze ait olan *imgeler*, her iki gözle birden algılanan *tek imge* ile aynı anlamda değildir. Onlar yanılmalıdır ve o gerçektir; onlar önsel-varlıktır ve o varlıktır. (Merleau-Ponty, 1968: 7)

Her iki gözle birden algılanan şey, çapraz geçişin ayırt edici gerçekliği olan, duyarlılığın boyutsallığı kadar gerçektir. Fiz-

yolojikel açıdan, tek gözle uzaklığı hesap etmek olası olsa da (genellikle bunu yapmak için tek gözümüzü kapatırız) derinliği algılamak (nesne ve yüzeye göre ilişkili bir görsel anlam veren) üç boyutu gerektirir; yani bir çapraz geçişir veya görüntünün çift alanının çarpı biçiminde üst üste gelişidir. Bu basit bir biçimde iki gözün karışımıyla oluşmuş bir görüntü değildir, farklı bir düzenin etkisidir, her ikisinin içi/arası içinde yaratılır. Deneysel olarak, kurgusal anlamıyla üç boyutlu bir etki oluşturmak için, tek değil, çift uyarı dağılımı gerekir. Sonuçta, elde edilen etki birleşik bir alan ürünü değildir, fakat onun yerine olan şey, böylesi bir etkinin ('üç boyutlu' bütünlük duygusu), birden fazla olan uyarıların eşzamanlı uyumu* ile başlangıcıdır. Fizyolojik olarak derinlik duygusu veren bu ikilileşme, Merleau-Ponty'nin algılama dilindeki boyutun idealliği ile eşanlamdadır.¹

Paradoksal olarak, her nasılsa, çapraz geçiş görmenin dışındadır. O görünebilirliğin içi/arası olup sonraki aşamaları belirleyen bir yarılmadır, yani ne görüntüde olmayandır ne de uygun olarak görünebilendir. Derrida, Mallermé'nin 'Mimique' yazısını analiz ederken çapraz geçişin kıvrımını kızlık zarı olarak

* Synergically. (Ç.N.)

¹ Sidney Üniversitesi Fizyoloji Bölümünden Profesör Anne Sefton'a, görüntünün fizyolojisine dair benim de burada ele alıp geliştirmiş olduğum tarihsel ve teknik aşamaları benim için açıklayıcı kıldığı için şükranlarımı borçluyum, özellikle Peter Bishop'un uzman stereopsislerle yapmış olduğu deneylere. Tarihsel bir yanı olduğu içindir ki şunu da eklemem gerekiyor, Merleau-Ponty'nin ölümünden sonra, görsel algılama içindeki fizyolojik ilgi alanı optik çapraz geçişin etkilerinden retinadan kaynaklanan uyarının beyindeki paralel gelişimine sıçramıştır. Paralel gelişimin referans olduğu keşif: Tekil retina hücreleri varlığa ve yokluğa göre yalnızca ışığa tepki göstermiyorlar, fakat görsel algılamanın farklı yanları, her bir retina hücrelerine denk gelecek şekilde görsel kortekste ayrı ayrı kaydediliyor. Diğer bir ifadeyle, görseiliğin fizyolojisindeki ilgi, beynin sonradan ilişkilendirmesini temel alan çokboyutlu bir görsel alan haritasını çıkarmaya yönelmiştir.

okur.¹ Kızlık zarı olarak çapraz geçiş'in anlattığı, kapanmak için kesintisiz bir direnç olan yaşayan bedenin bütünlüğüdür; şekil ve yüzey arasındaki anlam sızıntılarına karşı gözenekli bir özne (Merleau-Ponty, 1968:265). Kızlık zarı, (aynı zamanda pharmakon, supplement, gram) anlamın eklenerek tamamlanmasındaki temel olan yarılarak açılmayı, boşluklaşmayı, dünyevileşmeyi adlandıran kararsızlanabilirliğin şeklidir: "O içinde karşıtların karşıtlaştığı ortamı oluşturur, kendi aralarında onları bağlayan devinim ve oyun, onları tersine çevirir veya bir tarafı diğer tarafa doğru çaprazlayarak geçirir (ruh/beden, iyi/kötü, iç taraf/dış taraf, hafıza/unutkanlık, konuşmak/yazmak vb.) (Derrida, 1981a: 127).

Merleau-Ponty ve Derrida çapraz geçişi anlama konusunda birbirlerinden farklılaşırlar. Çapraz oluşun konusunu ele alan bir okumada, Mark Yount, ikili karşıtlık mantığı aşma konusunda her iki filozofun karşılıklı ilişkisini ve farklılaşmasını ortaya koyan bir nokta olarak tersinirliği ele alır (Yount, 1990). Merleau-Ponty, duyumsanabilen 'oluş' muammasının bir ortamı olarak, çapraz geçişi cisimsel anlar. Derrida çapraz geçişi yazınsal olarak, kararsızlığın bir parçası veya biçimi olarak anlar. Derrida için rahmin veya çapraz geçişin olgusu diye bir şey olamaz. Grammatological bir yapıya indirgendiğinde, et aşkınıclığı anlatan özelliğinden veya Merleau-Ponty'nin 'vahşi' veya duyumsanabilir anlamından yoksun olur. Her iki filozofun farklılaşmalarını açığa çıkaran bir diğer yol ise, Derrida için çapraz geçişin, bir metnin arasındaki anlatı alanlarının açığa çıkışı olmasıdır: Kendisi olmadan bir anlam üretilmeyecek

¹ Bkz. 'The Double Session', *Dissemination* içinde (Derrida, 1981a: 173-286).

olan boşluk bırakma veya boşluktur (kesintili süreklilik)*. Merleau-Ponty için çapraz geçiş, anlam ile birlikte olan ayırt eden boşluktur ve böylece sonuç olan anlam tanımlanamaz (*entre-deux*). Yount'a göre, Derrida bize, vazgeçilebilecek en son şeyin önemsenen bir özgünlük rüyası olduğunu hatırlatırken, Merleau-Ponty yaşantının kendine özgü işleyişini açıklamak için araştırmaya hiçbir zaman ara vermez.

Çapraz geçiş konusu ile birlikte tutarak, iki filozof arasındaki ayrım bu kıyaslamayla gerçekte çözülemez. Derrida şunu vurgulamıştır: Eğer birisi *The Phenomenology of Perception*'un var olma metafiziğine düştüğünü veya oluş ile bilinç arasındaki rastlantı olasılığına dair bir inanışa düştüğünü, *The Visible and the Invisible*'la tartışacaksa, 'bir şeyler söylemek daha da zordur'.¹ Yargılamaktan uzak bir konu olarak, iki felsefecinin arasını –olgusalcılığın alansal metni ile yapı bozumculuğunun metinsel alanı arasını– iyice açan dil ile somut oluşu arasındaki sorunsal bağ, çok provokatör bir noktadır. Merleau-Ponty için anlam, dünyanın hiç bitmemiş ve ekleyerek devam ettiği anlatılarına yönelik bedensel anlatım olan bir beden dili –bedensel anlatı– biçiminde dışsal gerçekliğe bağlıdır. Yapı bozumculuğu, algının varlığına dair gerçeği onaylamak² için yetersiz olduğu anda olguya kaynak göstermesi Merleau-Ponty'nin varlığın ve bilincin doğal rastlantısı olan algılama kavramından kopuşuna borçlanır. Diğer taraftan, bu açıdan konuşmak gere-

* *Deferral*: *defer*: Sonraya bırakmak, ertelemek/erteleyici/: Fakat amaçlanan anlama uygunluğu açısından kesintili süreklilik terimini daha açıklayıcı gördüm.(Ç.N.)

¹ Bu, Nancy J. Holland tarafından ilişkilendirilip Derrida tarafından yapılan bir söylem vurgusudur (1986: 111).

² Bernard Charles Flynn, Derrida'nın söylediğini tartışır: "Algılamanın ne olduğunu bilmiyorum ve algılama gibi başka bir şeyin olduğuna da inanmıyorum" (Flynn, 1984: 164).

kirse, yapı bozumculuğunun bakışı açısından çapraz geçiş yazınsaldır; sonuçta daha fazla okumaya ve bölünmeye de açıktır.

Merleau-Ponty duyarlılığı ‘deneysel doğurganlık’ diye ele aldığı zaman, eti kendine-neden olmanın dili olarak ele alır. Merleau-Ponty doğum olan bir et imgesine sahiptir. Claude Leforts’un paragrafta belirtmiş olduğu gibi: "Et diye söylediğimiz şey, bu içselleştirilerek tekrar ettirilen kütle... felsefede bir isme sahip değildir" (Merleau-Ponty, 1968: 147), ‘*travail-lée*’ sözcüğünün [tekrar edilmiş, yapılmış, detaylandırılmış] Fransızcada tek yan anlamı vardır, ‘bir anneye doğum yaptırmak üzere olan an’ (Lefort, 1990: 5). Et böylece hem doğum yaptırmamanın hem de doğum yapmanın ikili anlamıdır. Duyarlılık kendiliğinden kendi aşkınlığının anlamıdır, kendisine ait oluşun anlamıdır.¹

Çapraz geçişin metaforik olarak annelikle ilişkilendirilmesine rağmen Merleau-Ponty çapraz geçişin dışı bedenine indirgenmesine karşıdır. Merleau-Ponty’nin konumu, şehvetli bedeni asla özel olmayan, fakat ‘saf özne ile saf nesne arasındaki oluşun birkaç türünden meydana gelen bir üçüncü cins (tür veya cinsiyet) olduğunu belirten açıklaması ile tutarlıdır’(1962: 350). Bu tür, duyumsanabilir oluşun genel bir cinsiyetidir veya tek et. Ne özne ne de nesnedir, ne erkek ne de dişidir, çapraz geçiş ‘anlamın saklı olduğu’ bir yapıdır (1962: 149), veya karışıklıkları bir arada tutmadır ve böylece, onlar sessizce tersine çevrilirler. Bu ikili katlayış veya iç içe geçiş her birindeki farklılıkların sessiz bir ‘tersine katlanmasıdır’*(Taylor,1987: 71).

¹ Doğum yapma anında annenin kendisi pasif bir katılımcı olarak sunulur, yani, kendi bebeğinin ‘doğurtulması hakkında’.

* Tersine katlanma: replication. Yazar bu terimi kullanırken farklılaştırıcı bir vurgu yapar. Bu vurgu söz konusu replication sözcüğünün yapısıyla ilişkilidir: ‘re-plication’ [plier: to fold] (Texture of Light, pp.33). Bu açıklama-

Farklılıkların tanımı, anlamın bu ikiye-katlanışı/karşılıklı-oyunu ile asla oluşturulmaz. Çapraz geçişin rastlantısallığı, hem imkânsızlığı yarıp geçişini saklaması hem de yaşamaya devam edişine göre, kendine gelmekten öte bir şey değildir.

Derrida çapraz geçişi cinsel farklılığa ait kararsızlanabilirlik şekli olarak işler. Cinsel farklılığı içeren değişmeyen zıtlıkların yokluğu olarak çapraz geçişin anlamıyla bir tutarlılık içinde bu işleyişi yapar. Çapraz geçiş bir iç içe geçiştir, yani kendi kendine her ikisi/hiçbiri, iç/dış olandır ve var olabileceğini söyleyemeyiz, yalnızca bir varlığa sahiptir ki bu da kadına atfedilir. Kızlık zarı ayırt edilebilir bir özellik değildir, ve sonuçta, bir kadını, bir erkeği ve hatta bir insanı ayırt eden özellik değildir.¹ Bu terimlerle açıklandığında, çapraz geçişin kendi türü, Heidegger'in öznel olan ve cinsellik dışı tarafsızlığın varlıkbilimsel farklılığını kişilikleştirmesindeki terimlerle geçersizleşen bir imkânsızlık olur. Bu tarafsızlık bir cinsellik yokluğu değildir. Bu, cinsel farklılığı dikkate almayı göz ardı eden bir cinselliktir. Bir arzu olarak cinsellik düşüncesidir. Derrida bu yansızlığı, varlıkbilimsel farklılıkları ve cinsel farklılıkları düşünme çabasının en can alıcı sorunsalı olarak adlandırır (Derrida ve

siyla sözcüğün ikinci hecesi olan 'pli'deki anlamın 'to fold', yani 'katla(n)mak,sarmak' olduğunu belirtir. (Ç.N.)

¹ Derrida kendi tartışmalı konumunu şöyle açıklar: 'Birisini tamamiyle tutarlı olarak şunu diyebilir ki Kızlık zarı yoktur. Varoluşu oluşturan her türlü değer, 'Kızlık zarı'na yabancıdır. Ve eğer Kızlık zarı olmuş olsaydı, -burda Kızlık zarının varoluşu olabileceğini söylemiyorum- sizin referans etmiş olduğunuz metnin içinde vurgulamış olduğum nedenlerden dolayı, özel değeri ona daha fazla uygun olamazdı. Birisi daha fazla nasıl kadına özgü Kızlık zarının varlığını niteleyebilir? Kuşkusuz ki, o her nasılsa bir erkeğin ayırt edici özelliği değildir, bu noktadan dolayı, insan yaratılışının da özelliği olamaz. 'İç içe' geçiş terimi içinde aynı şeyleri söyleyebilirim, o, daha da fazla, her zaman için bir *chiasmus* (şehvetlilik) içinde yeniden şekillenen, bir ikili katlanış, yeniden ikilenen ve tersine çevrilen, vs. (Derrida ve McDonald, 1988: 181-2)

McDonald, 1988: 180). Merleau-Ponty, şehvetliliği açıklarken, sorunsala dair bir gönderme yapmaya yönelmez. Çapraz geçiş, ne varlıkbilimsel olarak ne de cinsel olarak ayırıcıdır; o varoluşun içi/arası olur.

Çapraz geçişin cinsel olarak ayırısız olmasından öte, Irigaray tartışmayı şöyle bağlar; etin içinde cisimleşen bir konuşulmamış cinsel farklılık tablosu, varlıkbilimsel farklılığın bütünselliğini darmadağın eder. Irigaray için varoluşta kadının alanı olmadığından dolayı, varoluşun bölünmüşlüğü kadının durumu için kendiliğinden okunamaz. Bundan farklı olarak, Irigaray'ın üstünde durduğu nokta, kadının her bir oluşu kendisiyle ilişkisinde farklılaşan bir nesneleşmesidir, bundan dolayı farklılığın biçimlenmesi olasılığının olmadığıdır:

“Böylece, kadın kendine ne zaman (tekrar) dokunsa, ‘kaldın’ ve ‘kendisi’ kimdir? Ayırt edilemez. ‘Kadın’ ve ‘kendisi’, sonsuz bir biçimde biri diğerine ait olan parçalardır. Onlar, gerçekten ayırt edilmiş olamazlar, ne dışı aynılığı ne de erkek aynılığı olan bütünlük için değildirler. (Irigaray, 1991a: 90).

Irigaray'ın Merleau-Ponty ile tartışmasında altını çizmiş olduğu şey, farklı oluş(lar)a ait içsel ilişkili varoluşların görüngüsel olarak görünemez olmadığıdır. Bu içsellik farklılığı, et'in artan tutar(sız)lılığını kapatmaya yönelik bir direnmedir.

Irigaray'ın vurgulamış olduğu sorun, Merleau-Ponty'nin biçimlendirmiş olduğu farklılığın onun önermiş olduğu kadar köktenci olup olmadığı veya onun ikili olmayan varlıkbiliminin köktencilik uğruna diğer varoluş şekilleri için hiçbir noktaya izin vermemesinin eleştirilip eleştirilemeyeceğidir. Merleau-Ponty, şeyleri karşı taraf açısından veya kendisi belirtildiği gibi olmayan bir varlığın konumundan görmenin imkânsızlığına rağmen var olan, çıkarıma dayalı yüce egemenlik olarak algılamaya dayalı inancı veya ‘enigma’ diye adlandırılan kişilik-

leştirir. Bu biçimlendirme, şeyleri farklı açılardan görmeyi soursallaştırır, fakat kendiliğinden farklı olan yaklaşımları değil. Merleau-Ponty, duyumların da bu potansiyelde değiştiğinin altını çizmesine rağmen –örneğin, ses düzeyindeki tersinirliğin görünebilirliğe göre, daha kıvrak olduğunu düşünür (1968: 144)– onun ilkesel düşüncesi görünebilirliğe göre çapraz geçişin değişebilirliğini açıklaması içinde kalır. Diğer bir anlatımla, algılamaya dayalı inancın yüce egemenliğini ortaya çıkaran görünebilirliğin tersinirliği sorunsal olanın kendisidir, yani, şeyleri karşı taraf açısından görmenin imkânsızlığıdır. Genelde şeyleri farklı görmek olarak değiştirmenin biçimlendirilmesi, ilk oluşundan daha az zorunlu bir kararlılıktır. Merleau-Ponty’nin kendisinin de gözlemlediği gibi, ses düzeyindeki ‘sesliliğin’ tersinirliği, örneğin, şeyleri karşı taraf açısından görmenin imkânsızlığı ile sınırlandırılmaz.¹

Öteki’nin değişimi sorunsalının referansını ‘aşkinci şiddet’ –bu aynı zamanda etin asimetrik tersine çevrilemezliğinin başlangıcı olurdu– olarak seçmekten öte, Merleau-Ponty olgusal işbirliğini kabul eder. Buradaki önsel çıkarımlara dayalı karşılıklı cisimsel katılım olarak tersinirlik motifi, benim gözlerimin çapraz geçişi ile bir diğerinin gözlerindeki çapraz geçiş arasındaki bağlanma olarak sunulur. Benim kendi dik bakışımla bir rekabet halinde olmaktan öte, her iki dik bakış eşsiz bir bedene ait olan iki belirli organ olarak karşılıklı işlevleşir (Merleau-Ponty, 1968: 215). Merleau-Ponty’nin bir bedeninin optik çapraz geçiş biçimine yaklaşımı, yaşantının tersinirliğinin, toplumsal olan karşılıklı cisimsel yaşantısı ile birlikte olan denklemine, karşılıklı bir destek verir. Lefort, Merleau-Ponty’nin karşılıklı cisimselli tersinirliğini, Freud’un öteki ile bir organın işlevleşmesine yönelik, yani yalnızca fiziksel olarak ilişkili olmayıp

¹ Görünebilirliğin tersinirliği ile ses yüksekliğinin kıyaslanması olan bir tartışma için, bkz. Wayne J. Froman (1990: 98-110).

aynı zamanda bir uyarının çalışmasını da sağlayan, ilişkilerin yoğunlaşmasıyla eşit kılar. Freud'un örneğinde, yemek yemek dışsal olanı bütün halinde yutmanın, yutulmuş olmak riskinde olmayı hissetmek ile yapılaşan, uyarısını destekler (Lefort, 1990: 10). Diğer bir ifadeyle, çapraz geçiş cisimsel yaşantıyı, karmaşık fakat tersinirliğin, hırpalanıp dağılabilirliğin ve birleşip bütünleşebilirliğin etiksel olarak karışılmasına izin verilme-yen devinimi olarak açıklar.

Levinas, bir tokalaşma içindeki farklı bedenlere ait ellerin köktenci ayrışımının uygunsuzluğu olarak aynı bedene ait olan ellerin kendi-yansıması içinde ortak cisimselliği tartışır. Et, özelliği evrensellik için yeterli olmayan bir duyarlılığa değil sahipsiz bir duyarlılığa referans yapar. Levinas'ın Merleau-Ponty için yaptığı eleştiri, Merleau-Ponty'nin bilgiye göre kıl-mış olduğu karşılıklı öznelciliğin asillliği üzerinedir. 'İnsanoğ-lu', etin tersinirliği içindeki bilgiye göre yapılaştırılır. Şehvetin sahipsiz kavranılabilir niteliklerinin nesnel ilişkilere yönelik yaygınlığı, şeylere yönelik olarak tarafların yapmış olduğu sözlü anlaşmaların içinde kalır. Bu, ötekinin bilgisindeki bir yetersizlik durumunda oluşur. Şeylerin onlar için ne anlama geldiğini bilemem; şeyleri onların açısından göremem. Merleau-Ponty için bu durum etkisi fazla olan bir yetersizlik olmaktan öte, bilgi yetersizliğinin algılama için olumlu bir öz-zellik olduğudur: 'Kendimi başkalarından ödünç alırım; diğer-lerini de kendime ait olan düşüncelerden yaratırım' (Merleau-Ponty, 1964c: 159).

Levinas, Merleau-Ponty'deki etin insanlığına, 'fakat bir an veya anlaşılabilirlik olayına ait bir yapılaşma, insanoğlu ile birlikte daha fazla düzenlenemeyene ait olan bir yürek' olarak referans yapar (Levinas, 1990b: 57). Sosyal girişkenliğin, sahipsiz bir duyarlılık dili içinde yapılaşmasına rağmen, onun bilinci insan bilgisinin düzenine aittir. Bu denklemleştirme,

karşılıklı öznelciliğin yapılaşmasını önsel olarak varsayar ve şeylerin bilinebilirliğini sorunsallaştırır. Aynı zamanda tutkuların kişisel oluşu veya farklılığı içinde sürekli onaylama yapan bir sosyal girişkenlik değildir (Levinas, 1990b: 57). Merleau-Ponty için, kendi algılama alanı başkasına ait olanla hiçbir zaman örtüşmeyecek olan ötekinin zorla araya girmesi, kendisi tarafından varoluş için yapılan köktenci bir karşı çıkış değildir, fakat anlamı, insan varlığının bütün yanlarına ait yapının kendi belirlenimleri içinde çekinik kalmak ve farklılaşmaya yönelik bir açıklık içinde yaşanmak zorunda olduğudur. Bir başkasının kendisini ötekinden ödünç almak niyetliliğinin çerçevesinde konuyu ele alan Levinas, kendi dayatmaları emir olup başkasının baskın gelen ve onları yapmayan bir ötekine rehin oluşa göre ilişkiyi kişilikleştirir. Her nasılsa, Edith Wyschogrod'un vurguladığı gibi, rehineyi ve cesareti algılamaya dair ön varsayımlarında Levinas'ın etiği hâlâ gereksiz ve zararlıdır. Merleau-Ponty'nin, bedeni dünyadaki insanlar arası ilişkilerin bir koşulu olarak açıklaması, öteki oluş türlerine bir olanağı temelden vermiyorsa, beden de basit bir hırpalanabilirlik değildir.¹ Et olarak beden, temalaştırılabilir olmayan bir farklılıktır, yani dünyadaki yapılaşma türüyle karşılıklı bir süreklilik içindedir.

Şehvetlilik

The Phenomenology of Perception içinde, Merleau-Ponty bedenin doğal bir gelişim olmaktan öte, tarihsel bir etkinlik içinde olduğu düşüncesinin durumunu tartışır: "Beden varoluşun sonucunu anlatır, varoluşa yönelen dışsal bir eklenme olduğu için değil, varoluşun kendine gelişi kendi bedeniyle olduğu

¹ Levinas, Merleau-Ponty'e bir borç olarak minnet duyularını belirtir (Levinas, 1979: 205-6).

içindir" (1962: 166). Varoluş, ne aşkıncı bir bilincin ne de bedenin önsel bir öncelliğidir, fiziksel ve psikik olanın karşılıklı benzetilmiş eylemlerine yakın olan bir türdür.¹ Niyetliliğin varoluşsal anlatısı olarak düşünülürse eğer, cinsellik bu bedenin ayrılmaz ve bütünleyici bir parçasıdır. 'Cinselliğinin oluşumu içindeki beden' adlı bölümde (1962: 154-73), Merleau-Ponty cinselliğin ne deneysel ne de akılsal olarak nasıl belirlenemeyeceğini, bir katılım türü olarak arzu ve sevgiye yönelmeyle var olmaya başladığını açıklar. Cinsel deneyim kapasitesi içinde kendi etkileyici yaşamımız, bir önem ve bilinçle seçilmeyip fiziksel olmayan, fakat bir '*de facto* durumunu onaylayarak tutma eylemi' (1962: 169) nin modeli olan veya her birimiz için çok özel ve öznel bir insan olan bir gerçeklik içerir.

Merleau-Ponty, cinselliğin kendi varoluş tasarımıından yalıtılmasını tartıştığı, nedensel cinsellik kuramlarıyla konuyu ele alır. Ya içkin doğal niyetlerle veya güdülerin kendilerine ait gereksinimiyle yönetilen bir refleksler ve güdüler sistemi olarak dikkate alındığı durumlarda cinsellik, dışsal bir dünyanın sınırları aşan etkisinden ayırt edilir. Cinselliği öğrenilmiş bir tepki olarak dikkate alan kuramlarda da cinsellik, yalın bir yapı veya sunum konumuna indirgenerek dışsal gereksinimden ayırt edilir. Merleau-Ponty için, cinsellik insanın varoluşundan ayırt edilemez. Cinsellik bir güdünün gereksinimini kendi kendine-belirlemeye veya bir doğal mekanizmaya ya da tasarlanmış bir düşünceye indirgenemez. O, yalnızca kendi cinselliğini dünya ile bağlantısı içinde etkinleştiren bir beden niyetliliğine indirgenebilir.

¹ Dorothea E. Olkowski, Merleau-Ponty'nin varoluş kavramını 'beden ve bilincin her ikisine de değer veren ve her ikisinin beraber yaşanabileceğine dair bir olanağı bize veren birbirinden ayırt edilemez bir varoluş süreci olarak bütün insan etkinliklerinde işleyen' bir kavram olarak açıklar. (Olkowski, 1982-3).

Merleau-Ponty, kendi cinselliğinin oluş sürecinde beden tartışmasına, motor ve düşünce etkinliklerinde belli oranda bir zayıflık yansıtan ve farklı psikologlar ve psikanalistlerin beden imgesine yönelik dokunma veya görselliğe dayalı rahatsızlıklara göre açıklamaya çalıştığı, beyin-hasarlı bir hastanın durumuyla ilgili Schneider'ın notlarının kritik bir eleştirisiyle başlar. Onun semptomları içinden, Schneider cinsel etkinliği başlatmanın veya etkili olarak katılımın kaybolduğunu gösterir, ki Merleau-Ponty bu durumu bir görsel veya bir dokunuş rahatsızlığına göre açıklanamayacağı yanıyla tartışır. Onun ısrarla vurguladığı nokta, bundan farklı olarak, cinsel etkinlikte görünü, dokunuş ve soyut devinimlerin birbirinden bağımsız var olarak açıklanamayacağı, fakat içsel olan bazı karşılıklı ilişki biçimlerine dayanan birbirleriyle karşılıklı bir varoluşun olduğudur. Schneider'ın kendisinin erotik bir konumu ele alamamasında etkili olan neden, dokunuşa dair bir uyarıyla cinsel arzularla etkin olan bir başlangıcın olmadığını sergiler ve psikolojik körlük veya ilk dokunulma kargaşası örneklerindeki gibi, herhangi bir yalnızca tek kişilik deneysel anlatıya meydan okuyan erotik imgelerde cinsel niyetinin olmadığını gösterir. Bu kuramların hiçbiri, Schneider için görsel ve dokunuş algılamalarının öncel ve cinsel önemlerini niçin kaybettiğini açıklayamaz. Schneider görsel ve dokunuş durumlarının içinde bir cinselsizlik gösterir, ki bu durumu Merleau-Ponty erotik bir algısal tasarımın yitirilmesi olarak açıklar.

Yaşayan bedenin bir söylem düzenine girmesiyle beraber, Merleau-Ponty için cinsellik fonksiyonlarının gerçekleşmesi cinsellik dilinin oluşmasına bağlıdır. Cinsel anlam işlemseldir, eğer olmazsa, dünya ile beraber oluşturulmuş ilişkisi içinde genelleştirilmiş olan algılanamayan bir duyarlılık boyutu olarak kalır. Merleau-Ponty cinsiyet içgüdüsünü (libido), anlamsızlıktan anlama doğru kendi geçişi içinde et olarak kavramlaştırır.

Bu denkleştirilmede, bilinçaltı duyumsanabilir veya et olanla eşit tutulur. ‘İçkin* algılama’ gibi, cinsiyet içgüdüğü dışsal bir gerçek olup içtenlikle katıldığımız bir dil olarak algılama ile eşanlamdadır. Cinsellik ve canlanmanın başlangıcı birbirinden ayırt edilemeyecek kadar iç içedir. Cinsel bir arzuya katılım ve deneyim yeteneği diğer algılama yapılaşmalarına da açık olan bir algılama tasarımı gerektirir. Duyu organlarıyla bir beden, gerektiği için arzulayan bir bedendir.¹ Duyarlılığın yapısını devinimsizleştirmek ve etkilenim yaşantısına yönelik anlamları yitirmek olan anestezi durumu dışında, yaşayan bir beden cinsellik boyutunu kapatabilmek mümkün değildir. Cinsel güdülü beden etin kişiye ait olmayan dönüşümleri içinde, anlamın oluşumuna dair bir modeldir. Ne bilinç ne de bilinçaltı cinsel arzusunun kaynağıdır. Aksine, her ikisi de cinsel deneyim içinde karşılıklı olarak bağlanmış durumdadır, tıpkı canlılık başlangıcının yapısındaki deneyimde olduğu gibi.

Kendi oluşu içinde yaşatılan beden, kendiliğinden bir yitirme ve yeniden derlemedir. Cinsel güdülü beden bu belirsizlik kargaşasını bir erotizm macerasına doğru dönüştürür. Erotizm, birinin kendi gerçekliğinin çırılçıplak bırakılmasıdır veya birinin cisimsel yapısının ötekinkine açılmasıdır. Alphonso Lingis kişiye ait olmayan biçime doğru geçiş olarak erotik bir ilişki içinde bulunup aşılması gereken bu belirsizlik kargaşasını açıklar. Lingis’i onaylamak gerekirse eğer, bilinç ve cisim daha fazla ayrı kalmazsa şehvet duyusu oluşur. Bilinç kendi nesnesiyle saplantıya düştüğü zaman, erotik olanın kendineliliği yeni ve farklı bir kölelik içinde tehlikeli bir noktaya yakın olur. Bu

* *Intimate perception*: İntimate terimi etik açısından samimiyet ve içtenliktir. Burada vurgulanan noktanın etik olmaktan öte psişik boyutu önemli olduğu için ‘içkin’ diye çevirdim. Ancak aşkıncılığı çağrıştırmaması gerekir. (Ç.N.)

¹ Bu kavrama yönelik kapsamlı bir tartışma için bkz. Alphonso Lingis (1977; 1985: 58-73).

saplantılı ilişkinin öteki kişiyle beraberken, birine ait duyguların kontrol edilemez ve anlaşılamaz bir biçimde hissedildiği durumda, tek bir uyarı duyumu denge sınırına doğru keskin bir değişim yapar. Bu durum, bir yabancı oluşun açıklanışdır, birinin tutulmuş olduğu ve karar verilemeyecek kadar zor bir duruma yönelen bireysel varoluşuna dair sonuç anlatısıdır. Anlama yönelik iddialarını bir tarafa bırakan bir yoğun süreç içinde, cinsel güdülü beden anlamlılığın anlamsızlığını olumlayarak varolur, ki Merleau-Ponty bu durumu etin metafiziksel boyutu olarak adlandırır (Lingis, 1977: 344-75).

Lingis, Merleau-Ponty'nin cinsel güdülü bedeni et olarak açıklamasındaki görüngüsel dayanak noktasına bir eleştiri geliştirir. Lingis'in eleştirisi erotik duyarlılığın ve duyumsal duyarlılığın şehvet sıcaklığında ayrımlaşamayacağına yöneliktir.¹ Merleau-Ponty'nin görüngüsünde kalıcı olan niyetlilik cinsel güdülü bedenin açıklanmasında vardır. Lingis, cinsel güdülü bedenin olanağını devam ettirmek için elinden geleni yapmaya hiç ara vermeyeceğini, başka birinin kendini açmaya hiç niyeti olmadığı halde bir hayal tarafından tutulmuş olduğuna dair bir senaryoyu hiçbir zaman tasarlayamadığını belirtir. Lingis'e göre, Merleau-Ponty şehvetlilik ile duyumsal anlamlılığı birbirinden ayırt etmede yetersiz kalır, ki bu duyumsanamaz olmaktan öte imkânsız olan tarafından büyülenmiş olmaktır. Bu sorunu ortaya koymanın bir diğer yolu daha var. Merleau-Ponty'nin cinselliği açıklaması, bir et olarak oluşun toplumsal deneyimi içinde, bir olumsuzlaşmayı kabul etmez. Cinsellik bir farklılaşmamış duyarlılığın kimliğini saklamaya yönelik bir geçiştir, fakat tersinirlik ve sapma kurgusu çerçevesinde, tekil olduğu süreç içinde bu kimliğini saklayışta ısrar eder. Merleau-

¹ Elisabeth Grosz, Lingis'in orgazm olacak bedenin çözülüşü hakkındaki açıklamasında yalnızca erkeğin orgazm olmasından sonra erkek bedeninin çözülüşünü tartıştığı cinsel özelliği yorumlar.

Ponty'nin cinsel deneyimdeki duyarlılık kimliğinin saklanması, canlılığın başlaması yapısının evrensel bir deneyimdir. Duyarlılık boyutu olarak cinsellik varoluşun kimliksiz bir biçimidir. Cinsel içgüdümlü beden, cinsel farklılaşması olmamış şehvetlilik, yani kendine egemen oluşunu kendiliğinden kaybeder ve bulur.

Merleau-Ponty cinselliği somut tarihsel ve cisimsel terimlere göre açıklamaya yönelse de, onun çalışması Judith Butler tarafından, dişil cinsiyet ile ilişkili olan nesnel bir dayanak noktasının bağlanması için eleştirilir (Butler, 1989). Merleau-Ponty'nin cinselleştirilmiş bedenin görüngüsel açıklamasına yönelen cinsel kimlik politikasında değer kazanabilecek bir müdahale oluşturmaya rağmen, Butler, onun cinsel arzu türünü açıklamasında, insan anlatısının evrensel ve doğal biçimi olan daha köktenci bir doğacılık için bir ters çevrimi tespit eder. Butler'ın Merleau-Ponty'nin cinselliği açıklamasına yönelik eleştirisi, cinsel farklılığın sabitleştirilmiş bütünlüğüne dair varsayımı temel alan yanını önemseyerek vurgular. Merleau-Ponty'nin dolaylı anlatımında, 'içkin algılama' olarak adlandırması içindeki dişil bedenin erkek öznenin uygun bir tepkiyi açığa çıkaran doğal bir niyetini yansıttığına dikkati çeker. Butler'ın savunduğu nokta, Merleau-Ponty'nin kapsamlı eleştirel tasarısının öznesi olan nesnel algılamadan daha çok, nesneleştiren bir dik bakış erotizmine indirgenen içkin algılama ile zoraki bir biçimde bedenin nesneleştirilmesidir.¹

¹ Elisabeth McMillan Butler'a, onun Merleau-Ponty'nin cinselliği tartışmasına getirdiği yoruma benzer bir eleştiriyi yapar, ki vurguladığı nokta, onun tartışmasında önce 'varoluş ile beraber cinselliği karşılıklı bir durum yapan cinselleştirilmiş beden ile flört' yaparken, kendisini böylesi bir konumdan çıkarmak için kritik olan noktada bir boyacı-gözlemci gibi kendisini açıklamakla nesnelci bir bakış açısına doğru sapma yapar (McMillan, 1987). Karşıt bir biçimde, Rosalyn Diprose, Merleau-Ponty'nin erkek öznesini oluşturulmuş bir maceracı diye niteleyen Butler'ın sonucu için, Schneider'a

Cinselliğin içeriği içinde, Butler, bedenın tersinirliğini şu şekilde denklemlleştirilebildiğini açıklar: Beden arzu edildiğı durumun nesnesidir ve arzu ettiğı durumun da öznesidir. Fakat, Butler sonuç olarak şunu vurgular ki, kendi tarihselliğı içinde bedeni keşfetmiş olmasına rağımen Merleau-Ponty, dişil bedenın karşıt-cinsiyetli nesnelliliğine dayanan somutlaştırılmış cinsellik dünyasına yönelik cinselleştirilmiş bedene dair varoluş tasarısını kendiliğinden sınırlar. Merleau-Ponty'nin içkin algılama şekliyle ilişki içinde tutarak, Butler, dişil bedenın bir doğıal nesneyi gösterdiğini ve bedenın genel olarak varoluşu gösterdiğini öne sürer. Merleau-Ponty'nin bedeni kendinde olarak görüngüsel açıklaması ile Butler'ın bedenın cinsel oluşuna dair açıklaması arasındaki tutarsızlık olarak, Butler'ın tespit etmiş olduğı nokta, tersinirliğin bedene dair genelde bir toplumsal özellik olmasına rağımen, kendi cinsel oluşu içinde *dişil* beden için bunun geçersizliğıdir.

Butler'dan farklı bir biçimde, Irigaray, Merleau-Ponty'nin erotik algılamada cinsel farklılık değışmezliğini detaylı olarak irdeler. Butler'ın analizi, Merleau-Ponty'nin Schneider'ın 'cinselliğinin oluşumu içindeki beden'de cinsel(sız) bedenli olumlu davranışa dayanır, fakat Irigaray, canlılık başlangıcının yapı-sındaki tekrar edilen deneyim olarak içkin algılamada dokunuş ve görünüşün karşılıklı olarak birbiriyle bağılantılılığının öneme dair Merleau-Ponty'nin vurgusunda yoğunlaşır. Merleau-Ponty'nin kendi tersinirlik olasılığı ile dişil bedenın somutlaştırılmasına bağılayan erotik şekil detaylandırmasına dair bir okuma olmaktan öte, erotik şekil içinde etin kalıcı olan tersinirliğı,

yönelik kapsamlı tartışmanın içeriğıyle ele alındığında biraz aceleci olduğunu açıklar. Diprose, cinselliğı nesnelleştirmenin yalnızca normal erkekleri korumak olduğunu varsaymaktan öte, Schneider'ın nesnelleşmeye dair genel güçlerinin indirgenmesi veya farklılaştırılması yaklaşımıyla Merleau-Ponty'nin anlaşılması gerektiğini, vurgular (Diprose, basılacak olan eseri).

Irigaray için kendiliğinden daha detaylı yoğun incelemeyi gerektiren bir konudur ve Merleau-Ponty'nin Sarmal Oluş-Çapraz Oluş içinde dokunulabilirliği detaylandırışına dair kendi tartışmasının akışında bu yaklaşım uzun uzadıya izlenir (beşinci bölüm bu tartışmayı içerir). Merleau-Ponty yalnızca dolaylı olarak bu çalışmasında kendi cinsel biçimiyle bedene, kendi arzusunun boyutlarıyla önceden oluşturulmuş 'kütlesel cisim' olarak referans yapar (1968: 144). Bedenin erotik boyutsallığı, algısal alanın yaşatılarak sürdürülmesi içinde bir fiziksel etkinliğe geçmemiş bir durumdur. Görünebilen ve görenin karşılıklı olarak içi içe geçişinde, her biri birlikte/içinde tüketen bir çözümlüğün olmasından öte, Merleau-Ponty onlar arasında sonsuza dek süreklileştirilecek bir niyetliliği şöyle açıklar: 'Bizim görünüşümüz görünebilenin yüreğinde biçimlenmiş gibi veya onun ve bizim aramızda bir deniz ile kıyısı kadar birbirine yakınlığı olan bir niyet varmış gibi' (1968: 130). Görünebilen dünya ile görüşün öznesi, her birinin şehvetle koruyarak diğerine yansıtıp etkinleştirdiği bir karşılıklı varoluşa sahiptir; belirsiz bir bütünlüğü içi/arası ile beraber tutup korurlar.

ETTEKİ GÖRÜNTÜ

Görüngübilimsel Işığın Dokusu

Merleau-Ponty'nin algının öncelliğine dair açıklaması ışığın çapraz geçişli olarak yeniden düzenlenmesini –metafizik düşüncenin temel almış olduğu görünebilen ve görünemeyenin ikiye bölünmüşlük mantığını aşmayı– içerir. Görsel olgu deneyimindeki ışığın özü, Merleau-Ponty'nin bütün bilinç deneyimine ait cisim önermesi ile karmaşa halinde bırakılır. Görüne-

bilen (duyumsanabilen deneyim veya algılama) ve görünemeyen (anlaşılabilir düşünce veya yasa) ayırım alanı içinde, Merleau-Ponty, her iki görünemeyen ve görünebilen ışığın oluşturulan doğasının açıklanmasını sağlar. Anlaşılabilir ışık fantezisi, görme organı gerektirmez ve herhangi bir cisimsel destekten bağımsız olarak kendi terimleri içinde varolur. Karşıt bir biçimde Merleau-Ponty şunu dayatır; bilinç yansıması ve gösteriminin ışığı, yaşanan bir olgu olarak kendi deneyiminden ayırt edilemez.

Merleau-Ponty, bedene eşgüdümlü bir bütünlük olarak veya ışığa yüklediğimiz anlamı gösteren organize edici bir ilke olarak rol yüklediği *The Phenomenology of Perception*'da, ışığın gören özne ile yaşandığını düşünür. Merleau-Ponty sonradan varlıbilimsel olarak yönelttiği tasarımı, ışığın *de facto* varoluşu –kendi duyumsanabilir açıklığı içinde anlamlı yapılan veya ele alınan–kendiliğinden bir ilgi yoğunlaşmasıdır. Onun görüngübiliminin terimlerini yeniden düzenleyişiyle bağlantılı olarak, sahipsiz bakıştaki yalın duyumsanabilir et ile, veya görünebilen ile, beraber olan görünemeyen karşılıklı varoluşu açıklayışında, Merleau-Ponty kendisinin metafizikten dönüşünü haber verir. ‘Sarmal Oluş-Çapraz Oluş’un açılış paragrafında, ön saflarda yer alan algısal deneyimlerin yerinden kaydırılması tutkusu içinde, Merleau-Ponty ‘kalan her şeyi göstererek, kararlık bir belirsizlikte onun kaynağı olarak kalan ışığa ait olup anlatılmadığı için bir gizemin ısrarla anımsatıcısı olan’ algısal deneyimlere yönelik ilişkide akışkan bir ön çıkarımlar ortamı olarak ete yönelik kendi uyarılarına başlar (1968: 1310). Merleau-Ponty burada, herhangi bir şeyin rastlantısallığı veya açığa çıkışı olmaktan çok, bakışta bir yaşamış gerçekliğe sahip olan çaprazvari ışığa gönderme yapar. Algılamayı şeylere yönelik olarak kılmaya çalışan deneycilerle onun düşüncede yeterli olarak konulaşabileceğine inanan entelektüellerin her iki-

sine yönelik kendi eleştirisinde gözlemlediği gibi: "Bir şeyi 'yaşa'mak o şeyle ne rastlantısal bir karşılaşmadır, ne de düşüncece onu tamamıyla oluşturmaktır" (1962: 325). Merleau-Ponty için ışık, kendi eşgüdümüne sahip olan veya genel bir konumda her şeyi gösteren bir düzenleyici ilkeye sahip olan ya da duyumsanabilir şeylerde kendisi görünmeden kendisini açıklıyandır; düşünce ve şeylerin arasındaki rastlantıyla değil, kendisinin yaşanmış olduğu bir biçimde; şehvetle.

Merleau-Ponty'nin görüntüye yönelik genel yaklaşımı, on dokuzuncu yüzyıl optik araştırmaları dalgası içinde, ışığın gö-rüngüsel olarak yeniden derlenişiyle desteklenmiş ve onun bir eleştirisi olmuştur. Burada, ışığın doğasını kuramlaştırmada en derin ve kapsamlı değişim, ışığın yer değiştiren tanecikli optik yaklaşımından ışığın dalga kuramına geçiştir. Öncekinde ışıık bir kaynaktan ayrılan ve optik bir alanı uzunlamasına geçen dalgalardan oluşur. Fresnel'in çalışmasında özgünleşen sonraki kuram, ışığın radyant olmadığını belirtir. Işığın dönüşümü parçacık akışı değildir, fakat ışıık dalgalarının ardışık uyarımıyla yaratılan karışımları karşılıklı olarak dönüştürür. Üstünde durulup tartışılan bir nokta var ki o da, yalnızca fizikte değil, genellikle on dokuzuncu yüzyıl görüntüsü içinde de ışığın dalga kuramının ikili bir sıçramayı içermesidir. Işığın dalga kuramı için savunulan en önemli değişimler, ilk olarak, düzlemsel bakış açılı sunuş biçimlerine dair optik açıdan gerçeğe yakınlığın bir temele sahip olamayacağıdır, ikincisi, 'bir uzaklıktaki eylem' olan dünya görüşünün kesin olarak zorla farklılaştırıldığıdır (Frankel, 1976).

Fakat bu tartışmanın dayanakları için Fresnel'in çalışmasının en önemli sonucu, ışığın kendi varlıkbilimsel öncelliğini yitirmesidir. Önceden optiğin özel bir korumasıyken, Jonathan Crary'nin gözlemlediği gibi, ışıık şimdi manyetizma ve elektrik ile eş tutulabilecek bir olgudur (Crary, 1990: 88-96). Işıık, Pla-

ton'dan beri görünebilirlik ile görüşü beraber tutan o asil bağ, görünebilirlik ve görünüş ile amansızca işbirliği yapmaya başlar. Crary'nin çalışmasında belirlediği ışığın fiziğe yönelik ayrışımında, ışık önce elektromanyetik olarak anlaşılır ve görüntünün fizyolojik optikteki ayrışımı, gözün özsel olan duyumsal kapasitesine yönelik, Goethe ve Schopenhauer'in ilk olarak yaymış olduğu, çalışmaları izler. Johannes Muller'in duyumlara yönelen fizyolojik açıdan çalışmaları içinde, ışığın varlıkbilimsel asil öncelliği kendisini sıradan bir araç konumuna getiren sonucu kabul etmektedir. Görme duyusuyla ilişkili olarak, Muller, elektrik uyarısı, mekanik akış veya sürtünme, kimyasal öğeler ve artırılmış kan akışı olan durumların tümü için, ışık duyumsamasını üretecek bir kapasitede olduklarını çalışmasında gösterir. Fizyolojik deneylerde ışık dışsal bir öğeden, onu üretecek olan bir bedenın kapasitesinde kalacak olan bir duyuma dönüştürülür.

Merleau-Ponty'nin görüntüyü görüngüsel olarak yeniden derlemesinde, ışık hem deneysel fizyoloji araştırmaları, hem de kuramsal terimler için yetersizce açıklanan bir algısal egemenlik içindeki olgu olarak tespit edilir. Merleau-Ponty, ilk görüngübilimsel çalışmasının *-The Structure of Behaviour-* giriş kısmını, bilimsel yaklaşımın adlandırdığı 'gerçek ışık' ile niteleyici bir deneyim olarak 'görüngüsel ışık' arasında yapılan ayırışma ile başlatır (1963: 7-10). Işığın bu iki yanını ayırt etmekten öte, Merleau-Ponty'nin bu önceki çalışmasında yer alan modeli, ışığın doğasının her ikisi arasında nesnel olarak bir ayırışmı yapamayacak biçimde, kendi sürekliliğini içerdiğini gösterir.¹ Merleau-Ponty bilimsel ve doğal bakış arasında bir ayırışmı yapmanın mümkün olmadığını iddia eder, çünkü her

¹ Merleau-Ponty'nin önceki çalışmalarındaki algılama bilmeccesini çözmeye dair çıkışlarıyla sonraki çalışmalarında yer alan algılamaya dair çalışmaları için, bkz. Martin Jay (1993c: 143-85).

ikisi de aracı olan cisimle temellenir. Bu temel yaklaşım kendi çalışmasının akışı içinde geliştirilir. Şehvet ışığı, Kartezyan metafiziğinde düşüncelerin ‘anlaşılabilir ışığı’na dönüşen algılayan özneye ait ‘doğal ışık’tan ayırt edilmek zorundadır.

Kartezyan metafiziğinde ışığın değeri, nesne-siz algılamaların derlenebildiği bir aracı ortamdır. Gördüğümüz ışık neden mantığının ilgilendiği şey değildir. Bizim gözlerimiz, kendi görüşümüze buyruklar veren bir ışığı gözlerimiz olmadan gören aklın basit araçlarıdır. Kartezyan metafiziğinde, renk, ışık ve şeffaflık gibi duyumsal nitelikler, görme duyusuna göre ikincil olan şeylerdir, çünkü, değişebilir nitelikler olarak, şeylerle ilişkili deneyimlerimiz hakkında bizi yargılama hatasına sürüklerler. Nedenin ışığı siyah ve beyazdır (Foucault, 1970: 133). İkincil ve özsel niteliklere yönelik ışığın bu ayrışımında, Merleau-Ponty’nin ilgisini çeken şey, Descartes’ın genellikle görünebileni açıklamaya yönelik zorlamasıdır.¹ Descartes’ın görmeyi dokunma duyumuna indirgemesiyle, görsel algılama için gereksinimi büyük bir dikkatle yok ettiğini savunmak için Merleau-Ponty bu yaklaşımında ısrarlı bir biçimde durur.² Descartes’in *Dioptrics*’i içinde, ışığın eylemine temas ile ulaşılır. Bir kör, göz için olan çubuklarla veya elleriyle şeylere dokunarak onları görebilir. Merleau-Ponty’e göre, böylesi bir eylem görsel algılamaya ek bir yetenek daha yüklemektedir. Işık, yansımacı yansımalar, ışın kırılmalarından ve renklerden arınmış bir aydınlıksız alana doğru ters çevriltilir. Merleau-Ponty yansımalar, kırılmalar ve renkler olan bu ek nitelikleri, Descartes için yalnızca görme idea’sını veren doku-

¹ ‘Eye and mind’ içinde, Merleau-Ponty Kartezyan optiğini genel durumuyla tartışır, *The Primacy of Perception*, bkz. (1964a: 169-78).

² Dalia Judowitz, Descartes’ın sistematik olarak görsel rolü ve onun algısal egemenliğini hem bilimsel hem de felsefi spekülasyonlarla nasıl hasır altı ettiğini detaylı bir biçimde gösterir (Judowitz, 1993: 63-86).

nuş aracılığıyla düzenlenmiş düz doğrusal özellik gibi olmayıp görsel eyleme belli bir uzaklık katan veya ona kendi alanını sağlayan belli başlı özellikler olduğunu tespit eder. Merleau-Ponty'nin Descartes'ı eleştirisi, onun görseli açıklamasında dokunuluşu içermesine değil, algılamadaki uzaklık görselliği için onu kullanmasına dayanır. Görsel egemenliği dokunuşa veya imgeleştirilmiş bir temasa göre oluşturmaktan öte, Merleau-Ponty algılamayı, özsel ve özgün yapılaşmış bir egemenlik diye açıklar ve bu egemenliğin içinde algılama biçimlerinin belli özelliklerine göre isimlendirilerek karşılıklı olarak ilişkilendirilmesi gibi, diğer duyumlarda olduğu kadar görüş ve dokunuş da birbiriyle karşılıklı durumdadır.

Merleau-Ponty ışığı bir görsel değişkenliği içeren görüngü olarak düşünür. Işığı ve rengi birincil ve ikincil niteliklere ayırmak yerine, tıpkı Descartes'ın yaptığı gibi, o her ikisini de görüngüsel olarak birbirine bağlı varolan nitelikler olarak değerlendirir. O aynı zamanda rengi algılama biçimimize dair çağdaş nesnel anlatımlara karşı da eleştireldir. Ona göre, deneyciler ve bilinçlilik-temeline dayanan renk algılamalarına dair açıklamalarla yapılan yanlışın, şeylerin her durumda değişmez olan belli bir doğru renkleri olduğuna dair önyargı olduğudur. Her iki yaklaşımda da genel olarak kendini gösteren sorun, bir şeye ait olan doğru rengin nasıl bilinebileceğidir.

Merleau-Ponty için renk ve aydınlığın birbirine bağlantınlılığı, algılanan şeylerle birlikte ayırt edilebilen belli bir öğeler listesi diye yaklaşım yapılamayacak olan niteliklerdir. Merleau-Ponty'nin yaklaşımında, bir şeyin rengi o şeyin kendi deneyimlerinden soyutlanamaz, fakat, 'yaşayan algılamadaki renk şeylere yönelik bir yoldur' (1962: 305). Şeyin rengine dair kendi deneyimimiz, görsel deneyime dair bir bağlayıcılığı içerebilir, şeye dair diğer algılamalarımızı da içeren bir dokuya sahiptir, örneğin koku, ses düzeyi ve dokunuluş boyutları gibi.

Bu doku, deneysel değişkenlere dair bir alanla anlatılamaz. Örneğin bir şeyin ışıktaki oluş biçimi, ışığın türü, onun diğer şeylerle ilişkili olarak konumu gibi. Algısal ilişkilerin farklı öğeleri olarak, bunların belirlenebilirliğinin yalnızca algılama faktöründen sonra olabilirliğinin yadsınması ile bütün bu ilişkilerin önsel olarak tespit edilebilirliğine dair bir inanç geliştirildi. Merleau-Ponty'nin tartıştığı, algılamanın açıklığa çıkmasını sağladığı noktanın, şeylerin özelliğine dair birinin deneyimlerini vurgulayan bir eşgüdümlü bütünlüğün olmasıdır. Algılamada ışık, görsel olgu olarak şeylerin şeffaf 'aydınlanma'sını veya arka planına dair düzenlemeyi oluşturmak için temellendirilir, fakat o aynı zamanda algılamanın nesnesi de olabilir, örneğin bir parlaklık gibi, anlamlı bir atmosfere sahip olmak gibi, bir renk elde etmek gibi. Bir algısal alandaki şeylere dair boyutsal ilişkiler, renk ve aydınlığın birbiriyle ilişkiliği, açıklanabilir öğelere bölünebilecek yalın bir biçimde nesnelleştirilebilen görüngü değildir, fakat algısal özelliklerin, görüngü ile karşılıklı varolan bir özne tarafından yaşanan bir niyet-selliğe yönelik açıklanışını içerir. Merleau-Ponty için algılama gerçekliği herhangi bir şeyle belirlenebilir bir temele sahip değildir; gerçekleştirilen daha fazla duyusal açıklamalar, bir şeyin olması için algılanmasıdır.

Merleau-Ponty gören kişiyi bir uzaklıktan nesnelleştirilemeyen veya uyumlulaştırılamayan bir ışığın dünyasına çevirir; ışık yalnızca kendi içinde(n) nesnelleştirilebilir ve uyumlulaştırılabilir. Işık etin *diacritical* yapısına sahiptir. Işığın ideal oluşu ışığın şehvet deneyiminden ayırt edilemez. Onlar karşılıklı bir içkin bağa sahiptir: "Işığın aşkınlığı beyine yönelen ışık-nesnesinin etkilerini yorumlayan ve bir beden içinde sanki hiç yaşamamış gibi bunu çok iyi biçimde yapabilen bir okuyucu akıl için aracı kılınmamıştır" (1964a: 178). Şehvet ışığı kendi açıklığıyla şeffaf bir ortam değildir. Sahipsiz bir duyarlılığın örül-

müş bir yapısı veya örtüsüdür. Işığın deneyimi, her duyarlılıkla beraber, Merleau-Ponty'nin iddia ettiği gibi, 'benim bedenimin tanımı olan dünyayla ilişki içindeki belli başlı kurallar çerçevesi içinde' oluşmaya başlar (1962: 303). Kendi konumu içinde bu sıçrama ışığın görsellik içinde yaşandığı biçimi dönüştürür.

Görsel algılama, ışığa yönelik olarak anlamlı ve farklı biçimlerde tepki gösterebilen bir mekanizmayı önsel olarak varsayar. Diğer bir ifadeyle, ışığı kesin anlamayı sağlayan bir duyarlılık olarak görsel düzeni veya dil düzenliliğini varsayar. Işığı görmekten çok, bu ışık duyumunu yapmak dik bakışın kendisidir.¹ Algılama yasalarıyla açığa çıkmayan, fakat bir dünya içinde bedenler olarak kinestetik tutulmalarıyla şeylerin oluşması arasındaki karşılıklı tepkilerle açığa çıkan bir ışık bilgisidir (1962: 310). Merleau-Ponty şunu önerir; görünebilen bir dünyanın gören öznesine dair deneyimlerle görsel alanın yapılaşması, düşünce veya nedensel çıkarımlarla bilinebilecek olan önsel-varoluşlu ilişkiler değildir. Onlar, bir şey veya duruma göre bir bedensel yapılaşmayla fark edilebilir, uyumlu bir yapılaşma halinde bir düşünüş olmadan bütünleştirilebilecek kapasiteye sahiptir. Hakkında düşünmek veya ilgimize sahip olması bu ilişkilere dair kendi bilimizin cisimsel temeline doğru yönelir.

Görsel algılamanın içeriği içinde, göz ışıkla olan kendi araçsal ilişkisini yitirir. Merleau-Ponty göz'ün bir araç değil bir organ olduğunun altını çizer. Araçlar ayırılabilir organlardır,

¹ Jean-François Lyotard, Merleau-Ponty'nin bu kavramı Cezanne'nin tablolarına uyarlamasını tartışır. Lyotard, Merleau-Ponty'nin analizine eleştirel kalarak, şunu gözlemler: 'Gerçekte yanıltıcı olan nokta; birinin görmesini sağlayıcı açıklamadır, görünebileni değil... bu ressam için yanıltıcı olmuş olan etkilemenin içinde algılamayı ölçülendirmek ve oluş aşamasında bırakmak; algılamadan 'önceki' algılama; 'o oluşu-yor'un heyecanı' (Lyotard, 1984: 41).

tersinir değil (1964a: 178). Gözün görsellikteki katılımı ışığın şehvetliliğinden ayırt edilemez. Işığı görmek kalan her şeyi görmektir. Göz görselliğin bir aracı olarak belirtildiği zaman, yanlışlıkla varsayılan nokta, gözün kendi dik bakışının ‘aydınlığını’ açıklayıcı olduğudur:

Göz akıl değildir, fakat maddi bir organdır. Nasıl her şeyi ‘açıklayıcı’ olabilecek? Bunu yapabilmesi ancak nesnel olan bedenın yanı sıra görüngüsel bir bedeni başlatırsak, eğer onun bilen-bedenini yaparsak, ve eğer, bir bedene yönelik dünyanın içindeki oluşun, algılamanın veya varoluşun öznesi olarak, yalnızca, bilinç için var edersek mümkündür. (Merleau-Ponty, 1962: 309n)

Merleau-Ponty için ışığın oluşumu ile şeyleri gören göz, aydınlığın koşulu olan bilen-beden ile değiştirilir. Aydınlık gördüğümüz şeyin ne olduğunun çizilmesidir, kendi dik bakışımızı belli bir oranda desteklediği veya yönlendirdiği varsayılır. Biz görmüyoruz. Zaten görmüş olan ve bilen bir şehvet ışığı ile bir onaylama içinde algılıyoruz, çünkü o gördüğümüz şeylerden ayırt edilemez. Aydınlık, duyarlılığımızın arka planı olarak kendi dik bakışımızı destekler.

Dünyadaki oluşun içine gelışte, bedenın girmiş ve ulaşmış olduğu bir katılım duyumu içinde varsayılan bir ışıktır aydınlık. Biçimsel bir niteliği veya sürekli bir varlığı olmayan bir potansiyel olarak yapılaşmış olan bir eşgüdümlülüktür:

Aydınlık ne renktir, hatta ne de, kendinde, ışıktır, renkler ile parlaklığın arasındaki ayırimlaşmada bir ara geçiştir. Bu, bizim için onun neden hep ‘nötr’ olmaya eğimli olduğunu açıklar. İçinde en doğal halle kaldığımız yarı aydınlık bile, onu yarı aydınlık olarak algılamamıza rağmen her zaman öyle değildir. (Merleau-Ponty, 1962: 311).

Başlangıçtaki ilkesel aydınlanma ile desteklenmiş olarak, bütün görünebilirlikler için genel olacak biçimde, ışık bir nötr özellik olarak oluşur.

Merleau-Ponty ışığın, başka durumlarda görüntüde hataları başlatan niteleyici yanlarına dair yeni bir sorunsalı geliştirir. Işık, duyumumuzda bir değişkenliğe gerekçe olan bir yapılaşma içerir: "Değişmezliğin karşılıklı olarak ilişkili olduğu gösterilen şeyler ve aydınlık, bizim bedensel durumumuza doğrudan bağlıdır" (1962: 310). Merleau-Ponty karşılıklı olarak ilişkili olan faktörlerin, görsel algılamaya bağlı olan niteleyici unsurlar değil, sonradan kazanılanlar olduğunu düşünür. Değişmezlik görüngüsünü, kendi farklılıklarına yöneltilecek yapılaştırılan ışığın değişmezliği olarak açıklar. Gözlemiş olduğumuz ışığın parlaklık farklılıkları, bizim onun içinde oluşumuzla doğrudan ilişkilidir. Lambadan gelen bir beyaz disk, daha fazla göremeyeceğim bir ışığa dönüşür, fakat beni sarar ve onun içinde kaldığım sürece şeyleri görmemin bir koşulu olur. Işık gibi renk de, şeylerin renkleri değiştirdiği zaman bile, bu şeylere bağlı olan bir değişmezliğe sahiptir. Bir ışığın onun rengini farklılaştırmasına rağmen, bir masanın rengi hâlâ kahverengi olarak kalabilir, ki bu rengi anımsamam, benim renginin ne olup olmadığını da bilirim sayesinde (1962: 304). Merleau-Ponty, imgeler-sonrası sürecindeki ışık değişimlerine yönelik olarak, deneysel gözlemlenmiş yüzeysel etkilerden gelen şeffaflık, parlama ve ısınma örneğindeki ışık değişkenlerinin geniş kapsamlı değişimini tartışır. Bütün bunlar, kendi çokyönlü ve değişebilir görüngüsel boyutu içinde, ışığın değişmezliğini yineler.

Işığın değişmezliği, bir alan örgütlemesi içinde açıklanır. Işık içindeki karşıtlıklar, bir alanın ön planı veya arka planıyla doğrudan ilgili kılınır. Merleau-Ponty bir ışık değişmezliği içindeki farklılıkları, merkezi ve yan görüntü, *monocular* ve *binocular* görüntü, renklendirilmiş ve renklendirilmemiş gö-

rüntü, kısa ve uzayıp giden görüntü etkilerine göre açıklanabilir, olarak listeler. Bu gözlemlerin önemi, aydınlık görüngüsü, değişmezlik görüngüsü ve bir alanın açıklanması arasındaki işlevsel bir ilişkiyi kanıtlaması değildir. Daha da önemlisi, kendi iç yapısı içinde görsel dünyanın doğasını açığa sermiş olan ve anlatan bir mekanizmayı açıklamasıdır. Merleau-Ponty diğer duyumlar içinde olduğu kadar dokunuluş içinde işleyen aydınlık için yine benzer bir mekanizmayı anlatır. Bir alan içindeki ışığın değişmezliği, aydınlanma alanının göstergesidir; ışığın bir kavramıyla, gösterişli bir biçimde soyut bir boşluğu dönüş-türecek biçimde, karşıt kılınabilecek bir olasılığın alanı veya amacı olarak.

The Visible and the Invisible içinde, Merleau-Ponty, beden-bilinçliliğini bütünleştirme konusundan öte, algılamaların bir toplumsal duyarlılık fonksiyonları olarak, karşılıklı varoluşlarını ve değişebilirliğini yeniden yorumlar. Bir sınırsızlaşmış etin ilişkinli genelliliği, bütün duyarlılık biçimlerine uzanan eşgüdümlü bir bütünlük olarak kendiliğinden önermeleştirilir. Buradaki aydınlık, oluşun toplumsal duyumuna ait bir içerik listesidir veya şeyleri duyumsama olarak bedenler arasında tersinirleşebilen bir gerçekliktir:

Eğer her biriyle birlikte olası ise, neden farklı organizmalar arasında eşgüdümlülük olmasın? Onların yaşamsal alanları birbirini bütünler, tutkuları ve eylemleri tam olarak birbiriyle örtüşür: Duyarlılığın başlangıçtaki tanımı olan tek ve aynı ‘bilinçlilik’e ait kılmaktan bir an önce vazgeçersek ancak bu durum olasıdır, ve bir an önce, görünebilir olanın kendine yönelişi olarak duygusal olanın duyumsanan şeye ve duyumsanan şeyin duygusal olana şehvetle bağlanımını anlamaya yönelirsek. Tıpkı üst üste çakışma ile bölünerek ayrışma gibi, farklılık ve benzerlik için, o yalnızca bana ait olanı değil, bütün etleri gösteren

bir doğal ışığa dair ışının doğumunu sağlar. (Merleau-Ponty, 1968: 142)

Merleau-Ponty ışığı, kendi metafizik veya nesnel kavramlığı içinde kaybolmuş olan bir şehvet önemiyle yeniden keşfeder. Işık, şeylerin bilinçliliği veya düşünce olarak gerçekleştirilebilen olmaktan öte, ışığın gerçekliği kendi duyumsal açıklığıyla beraberdir. Göstermek bu dünyaya ait olan genel olanın bilgisi-
dir ya da bütün deneyimleri birleştiren bir bütünleştirici anlaş-
manın varsayımdır. Bu bir bilgidir ki görüngüden ayırt edile-
mez, fakat duyumsanmış olan bir gerçektir veya onlarla birlikte
açıklayıcıdır ve açıklanmıştır. Aydınlik kendinde bir ışık değıl-
dir. Aydınlik ışığın çapraz geçişidir veya et olarak ışıktır. Ay-
dınlik, yadsınamaz kargaşası, algılanabilir dünyanın ışığına bir
geliş olabilen kişiye ya da içinde ayrı duyumlara sahip kişiye,
karşı bir açılış olan ‘beden’e ait olandır. Merleau-Ponty bu
görünebilirliğin çapraz geçişli temellendirilmesine ‘görüntü-sel
sonrası ayrışım’* olarak gönderme yapar (1968: 152)¹ veya
aydınlatılmış şeylerin dışsal ufku ile duyumsama olarak ışığın
içsel ufku arasında bir geçişi yapan/bölen bir sonralıktır: "Du-
yumlar nedir=Benim etimden süzülmüş, etimden ayrılmış ola-
rak tespit edip önermeden bir yalın duyumsanabilirini öneremem,
benim etimin kendisi, bütün diğerlerine ait bir açıklamayı için-
de içeren duyumsanabilir olanlardan birisidir" (1968: 259).

Işığı bir şehvet önemi ile yeniden keşfetmesine rağmen, ‘ay-
dınlik’ dünyadaki şeylerin saf niyetselliğinin bir görüntüsünü
cesaretlendiren bir ‘ilk ışık’ olarak eleştiriye açıktır. Foucault,
Merleau-Ponty’nin çapraz geçişli gizemindeki kendi inancına
eleştirisini, deneysel deneyimi bir yeni aşkıncılık gibi bir yerle-

* ‘Pro-vision-al partitioning’ (Ç.N.)

¹ Bu heceli yazım Mark Taylor’a ait (1987: 72).

re koymaya çalışmak diye açıklar.¹ Bu yalın niyetsellik kargaşasına karşıt olarak Foucault, dilin imge dünyasıyla ışığın imge dünyasını iki düzen olarak birbirinden ayırır; söylem ve görünümlü. Bedenin imge dünyasıyla beraber olmaktan öte, bu iki dünya arasındaki karşılıklı ilişki ve yapılaşma, bilgiye özel imge dünyasıdır. Foucault'nun bu ayırımı, bilgilerin işlevselliğini temel alacak biçimde görme biçimlerinin tarihine bir açıklama getirmesini sağlar.² Böylece, örneğin tıp bilgisi, hastalık için görünebilirliği sağlayan bir 'ilk ışık' modellendirmesini yapabilecektir.³

Fakat, görüngüsel inanca yönelik soğukluğu içinde, Foucault, Merleau-Ponty'nin 'ilk ışık'ını çok çabuk gözden çıkarır. 'Aydınlık' onunla beraber doğal ışığın toplumsal (insan) oluşa yönelik başlangıcının açıklanışını içerir (1964c: 239). Foucault, hastalık için görünebilirlik alanının yapılaşmasına, örneğin göz için üç boyutluluğun algılanması ve acı için ses niteliğinin kullanılmasına göre, gönderme yaptığı zaman, bu 'ilk ışık'ın evrensel biçimlendiricisi olarak algının toplumsal dili içindeki bir inanca tıp dilinin nasıl dayandığını gösterir. Daha olumlayıcı bir okuma, bedenin algılarına dair karmaşık bir düzenleyişten öte dokusundaki açık-sonsuzluğu önemseyip vurgulayarak, bedenin anlamı içselleştirmesinde köktenci tarihselliğe dayanmasına dair Merleau-Ponty'nin ısrarı üstünde yoğunlaşabilir. Merleau-Ponty'nin derleyişi içinde, durağanlaştı-

¹ Bkz. Micheal Foucault, 'Man and His Doubles', *The Order of Things* içinde (1970: 303-43), ve Gilles Deleuze, *Foucault* (1988: 58). Foucault'nun Merleau-Ponty ile ilgili eleştirisi ve ondan etkilenmesine dair bir tartışma için, bkz. Hubert L. Dreyfus ve Paul Rabinow (1982); Martin Jay (1986: 184); ve Richard A. Cohen (1984).

² Foucault ve Deleuze arasındaki representational yaklaşımlardan imgeye yönelik ayrışımına dair karşılıklı tepkilerinin açıklanması için, bkz. D.N. Rodowick (1990).

³ Bkz. Michel Foucault (1973a: 65-172).

rılabilen bir yapının ‘ilk ışık’ı gibi bir şey yoktur, yalnızca tarihsel olarak yaşatılan ‘aydınlık’ın ‘ilk ışığı’dır. Tıp bilgisinde inanca dair ‘ilk ışık’, toplumsal tıp dünyasına yönelen bir cisim olarak içselleştirilmemize dair bir mekanizmanın yeterli bir örneği olabilir. Bu, yalnızca ve yalnızca, tıpsal algılamının nesne-bedeni ile genelde kendini-algılamayı veya bir bütünlüğü yaşadığımız müddetçe, bizim bir niyetle belirtildiğimiz veya kendimizi açıklayabildiğimiz bir dünyadır. Bu inanç, birine ait bir beden başlangıçta asla kendisine ait kılınmadığı sahipsiz algılamaya dair bir dünyanın içindedir, fakat oluşun anlığı ile iç içe olmaya ve değişimin içeriğine eğilimli bir gerçekliktir.¹

Aydınlığın bir koşulu olarak bilen-beden’in Merleau-Ponty tarafından yapılan anlatısına farklı biçimlerde eleştiri yapılabilir. Bilen-bedenin aydınlığı, kendisiyle beraber tanımlanamayan cisim anlamını isteksizce açıklayıcı kılan bir niyetliliği taşır. Merleau-Ponty’nin ‘bir yalnız Cylopean görüntüsü’ olarak gönderme yaptığı (1968: 141) duruma yönelik görüntünün örgütlenmesi nedensel düşünceyi dikkate almayan güçleri veya zorlayıcı potansiyeli azaltan bir et’tir. Karşıt bir biçimde, Georges Bataille’in ‘pineal’i veya ‘üçüncü’ gözü, yükseltilmiş bir görüntü ile yüklenir, ki bu görüntü, onun refleks kapasitesinde, nedensel olarak bilinemeyecek bir sapkınlık eğilimi ile şeylerin bütün hallerini görebilecek kapasiteyi içeren bir ‘duyulmayan duyarlılığın cinsel organıdır’ (Bataille, 1986: 77). Merleau-Ponty’nin kendi açıklaması içinde bilen beden duyumsayışı veya ‘duygulu olanın duyumsanmış olana ve duyumsanmış olanın duygulu olana şehvetle bağlılığı’ ‘doğal ışığın bir ışınıdır ve yalnızca bana ait olanı değil bütün etleri gösterir’ (1968: 142). Bataille’nin açıklaması içinde şehvet görüntüsünün kontrol edilemez çifteleşmesi, nedenselliğe karşı

¹ Bu ilişkiyi bedene yönelik tıpsal algılamalarla daha detaylı olarak ‘The Mouth and the Clinical Gaze’ içinde tartıştım. *Vital Signs* içinde.

yıpratıcı olan bir işemedir. Nedensel görüntünün hiper-refleksi, karmaşık bir kederin metafiziksel katılımı değildir. Kedere yönelik bir sezgisel reflektir. Pineal göz, kendi gösterisinin biçimi olarak, kan ve gözyaşlarını kıskırtır. Onun görüntüleri, herhangi bir niyetsel biçimlenmeye bağlı olmaktan uzak olarak, nedenselliği bir dışkı veya kismuk haline getiren, tutarlılıklarının terbiyesiz üretkenliği içinde iç içe karışmış bir bulanıklıkla, özellihsiz bir bedenın abartılı gösterimleridir.¹

Bataille ve Merleau-Ponty'nin her ikisi de, nedenselliğın ışığı içindeki kör bir spota gönderme yaparlar, fakat bu körlük her ikisi açısından farklı olarak ele alınır. Merleau-Ponty için kör spot, bütün nesnel spekülasyonların görünemez olan cisimsel bir uzantısı olarak veya gözünün biçimlendirilmesine rağmen kendisini göremeyen ettir. Bataille için kör spot, nedensel görüşün gözünü kiralayan bir cisimsel gösterimin etkisidir. Bataille'nin projesi, ona ait otoritenin ayırt edici spekülatif düşüncesini, nedensel göze ait terk edici bir reflekse yönlendirmeyi amaçlar, Merleau-Ponty'ye ait olan bilen-beden, gözün refleks eylemlerindeki niyetsizliğe detaylı olarak bakmaz. Merleau-Ponty göz kırpmaya görüngüsünü tartışır: "Göz, kirpiklerimi her kırpışımda belli bir yükseliş ve alçalışın her biriyle, şeylerin kendilerine yönelik bu engellemeye dair bağlayıcı olan gerekli bir noktayı düşünmemiş olmama rağmen, boşluğu ben-den önce süpüren gözlerimin her bir devinimi ile şeyleri kısa bir an için kendime de yönelttiğim bir ikileştirmeye yıpratırım" (1968: 7), fakat, o aydınlık niyetselliğine göre göz kırpmaya komutu için bir açıklama yapamaz.

Merleau-Ponty göz kırpmayı, akışkan duruma yönelen etin bir yansıtıcı olmayan çözülüşü olmaktan öte, görüş alanının

¹ Bataille'in pineal gözüyle ilişkili olarak *grotesque*'in tartışması için, bkz. Mark Taylor, (1987: 115-48).

yapılaşmasıyla ilişkilendirilen bir refleks eylemi olarak ele alır.¹ Göz kırpma, görsel alanı açığa çıkartan bir algılama sürekliliği içinde başlangıçta tanımlanmış olan bir ayrışmadır. Görüntü, içsel ve dışsal alan arasındaki parçalanmada bölen beyin zarının içinde/arasında biçimlenir (1968: 152). Fakat göz kırpma, görüntü alanını bölen/yeniden açan dik bakışın kendi bakışını kaybettiği bir nokta veya kendi kör spotuyla görüntüyü olumlamanın bir anlığı olmaktan daha fazladır. Merleau-Ponty'nin kendi kendine, ışığı duyumsamayla gözü kamaşan, ışık duyumsamasını yapamayacak olan, dik bakmayan veya pasif olan bir bakışa gönderme yapar. Bir görüş alanı başlatmaktan öte, görenin onunla ilişkisinde belirlenebilir bir yapılaşmanın yitilmesiyle, ışık saldırgan bir yabancı beden haline gelir ve göz yabancı bir temas ortamında duyarsızca sulanarak acı içinde irkilir (1962: 315). Burada Merleau-Ponty, basit bir fiziksel karşılaşma olmaya başlayan noktadaki görsel görüngü olarak ışığın kesilmesini açıklar, yani artık bir *de facto* aydınlığı değildir.

Merleau-Ponty dünya ile temas durumunda olan bir bedenin özgün olan 'aydınlığı'nı temel alan ışığın tersinirliği hakkında konuşur, fakat görünebilenin içsel ve dışsal ufukları arasında, dokunan/bölen göz kapakları arasında kendini tekrar yenileyen akışkan bir çevre olan bir nemli alan vardır.

Görüntü-sel sonrası özne/nesne bölümünün aydınlığından gelen bir farklı doğanın geçmiş oluşudur. Görüntü alanının bir niyetsizce çözülüşü, veya içindeki gözyaşındır. Merleau-Ponty'nin daha fazla içine girmediği şey, çapraz geçişli aydınlığının geçişinde veya en belirgin eti içinde, bir alanı olmayan bir akışkanlık içinde kendini yeniden derleyemeyecek bir oluşu içererek, her şeyi dağıtmak olan görüşün terk edilmesi olarak

¹ Göz kırpma her iki anlamıyla birden hem refleks dayalı bir eylem hem de bilinçle kontrol edilen bir eylemdir.

göz kırmaktır. Onun görsel geçişlerine rağmen, Merleau-Ponty beden-bilinçliliğinin görsel tavır alışlarını korur, yani onun açıklamasıyla, 'kendini algılama için hazırlanmış' (1968: 9) veya imgesel bir belirlilikle, yani başlangıçta bakışını yitirmeyen, refleksle dayalı bir önsel oluşumdur.

Yansıtıcı Beden

Merleau-Ponty ikili olmayan öznelcilik biçimlendirmesini, öznelcilik arası ya da yansıtıcı bir görüntü doğasından öte özgülüğü içeren bir sahihsizlikle temellendirir. Bu temellendirme, nedensel bir bakış açısından kendi bedenini ve eylemlerini görebilecek veya yönlendirebilecek bir yalıtılmış ego olarak insan öznesinin Kartezyan biçimlendirilmesini dikkate almayan bir yaklaşımdır. Kartezyan öznenin bedeni, birine ait duyguların, arzuların ve algılamaların yansıtılmasına dair kapasiteyle veya kendi dünyasına ait iç gözlemlerle yaşanır. Buna karşıt bir biçimde, Merleau-Ponty, bilincin içeriğini, birinin bedenine ait bir bilince yönelik olarak, yani tavırsal bir tasarı olarak ya da dünyayla ilişkisi içinde bedensel yapılaşmayı algılamak olarak dışa ait olana doğru yönlendirir. Benzer bir biçimde, diğerlerini algılamayı ve algı deneyimini ortaklaşa yaşamayı olası kılan neden, diğerlerine ait olan bedenlerin, birinin kendine ait bedeni için aydınlatıcı olması değil, bedenler arasında çevrimleşebilecek nitelikte ilişkiler olarak algılanabilir bir niyetselliğe ve davranışa diğerlerinin sahip oluşudur. Öznenin dünyada açıklanabilirliği olan bir tasarı olarak, cisimlendirilmişlik deneyimi, bütün nesnel ve öznel arası ilişkiler için olasılığın dünyası olur. Diğerlerinin bedeni nesneler değildir; onlar, birinin kendine ait olan bedeniyle karşılıklı duran bir görüngüdür (Merleau-Ponty, 1964: 118).

Merleau-Ponty, Descartes'ın akıl/beden ikililiğini, sonraki çalışmaları içinde daha detaylı bir yaklaşımla, 'belki de ruh ve beden bütünlüğüne dair en kapsamlı düşünce' diye gönderme yaparak (1968: 234) yeniden okur. Descartes bu beklenmedik övgüyü, insan bedenini kapatıl-mayan, veya kendinde bir bedene indirgenemez olarak kavramlaştırdığı için kazanır. Descartes'ın tasarımı bir insan bedeni içinde bulunduğu durumlara açıktır, çünkü düşünce onun varoluşunu öncel olarak belirleyicidir. Bir hayvan bedeninin kapalı ve doğrudan var olan biçiminden farklı olarak, insan bedeninin biçimi, yalnızca kendisinden farklı bir biçime sahip olur. Descartes'ın açıklaması içindeki insan bedeni düşüncesine, bir 'kendine ait olan görüş' veya 'kendine ait olan düşünce'* ile ulaşılır. Merleau-Ponty'nin açıklamasında ise, insan bedeni düşüncesi toplumsal bir içerik içinde yaşanır, yani diğerlerini algılama veya görüşle.

Merleau-Ponty, çocukluğun en erken çağları içinde çocuğun kendisi ve diğerleri arasında bir ayırım duyumuna sahip olmadığı, farklılaşmamış bir genel ortaklıkla kişilikleştigi dair psikanalitik bir genel öncülü çağrıştırarak bağlar.¹ Kendi-öteki ayrışımının oluşması, çocuğun ve ötekilerin her ikisine dair yansıtıcı bir imgeye yönelik ilişki içindeki kendine-yabancılaşmanın süreklileşen deneyimi ile çizilir. Kendisine ait olan kendine-yabancılaşmak** veya nesnel olabilmek olayı olarak beden-imgesini, çocuk, ötekiler imgesi ve doğrudan bir deneyim arasındaki ayrışım ile keşfeder.²

* 'View of itself' or 'thought of itself' (Ç.N.)

¹ Bkz. "The Child's Relation with Others", *The Primacy of Perception and Other Essays* içinde (Merleau-Ponty, 1964a: 96 - 155).

** His or her own self-alienation. (Ç.N.)

² M.C. Dillon Merleau-Ponty'nin beden-imgesini kuramlaştırmasını, bir yetişkini öteki ve kendinin *syncretic* belirsizliği dışında tutan kendine-yabancılaşmaya göre önemini vurgular (Dillon, 1990: 14-26).

Merleau-Ponty yansıtıcı bedenın özğün bir biçimde ‘benim’ olan olmadığını vurgular. Benimkinin açığa çıkışı boyunca değil, fakat ben olmadığım bir süreç boyunca bana verilenin içinde, ilk önce olanın ‘benimki’ imgesi olduğunu vurgular. Örneğin, bedenimin diğerleri tarafından görülebilen, fakat benim görmediğim, kısımları vardır. Algılayan öznenin bedeni, nesneleri sarıp çevreleyen kendi deneyimine yönelik bir verilmiş biçim ve içeriktir. Bu nesneleri sarıp çevrelemeler bir bu karşılıklı etkinleşmelere yönelerek yeterli bir biçimde yapılaştı- rılmış olan beden tasarımını olumlar ve yansıtırlar; birbiriyle ilişkili olan beden ve sarıp çevrelemelerin her ikisine ait bir konum çizimi. Yansıtıcı imgenin –aynada keşfedilen imge– kazanımı çocuğu görünebilir dünyaya doğru yönlendirir, ötekisi ve kendisi tarafından görünüyor olmanın kapasitesi. Diğer bir anlatımla, beden tasarımı başlangıcından itibaren içsel olan bir yapı değildir, dışardan görüldür; bir aynada veya ötekisi tarafından.¹ Merleau-Ponty’nin ‘The Child’s Relation with Others’

¹ Merleau-Ponty ve Lacan, çocuğun ayna imgesiyle özdeşleşmesini diğerle- riyle birlikte kendisinin birey olarak var olduğu bir dünyaya doğru geçişin başlangıcına bir dayanak noktası olduğunu varsayar. Lacan ‘ayna aşama- sı’nda oto-erotizmden nesne sevgisine geçişin açıklanması anlamını varsay- ar. Freud’un narsistik özdeşliği olası kılan bir ego biçimlenmesi kavramına karşıt olarak, Lacan’ın ayna aşaması, bir narsistik yapının kendiliğinden yansıtılması olan bir ideal egonun biçimlenmesini belirler. ‘*İmago*’ terimi bu yansıtılmış veya imgesel ikililiği biçimlendirmek için kullanılır; aynanın içinde görmüş olduğu figürü kendisinin imgesi olarak içselleştirmesi. *İmago* bir çocuğun kendisini-aydınlatmasının ürünü değildir. O, çocuğun onu can- landıran çok yönlü düzenlenmemiş eylemlerini içinde bütünleştirdiği bir *Gestalt* veya bir biçimi sağlayarak biçimlendirici bir kapasite içinde davra- nır. Çocuk kendi bedenini kendisine sunmayı bu *imago*’yu kullanarak sağ- layabilir, sonuçta bir yüzey yapılaşmasına ve kendisiyle diğer nesneler ara- sındaki fiziksel ilişkilerde yetkinleştirici bir yeri oluşturmuş olur.

Lacan, *cerebral cortex*’te bir yüzey tasarımını biçimlendiren bir ayna için- deki nöroloji aşamasında *imago*’nun bütünleştirildiğini önerene kadar de- vam eder. Anatomik olmaktan öte imgesel bir *Gestalt*’ın tasarım-

içinde yazdığı gibi, yansıtıcı beden önermesi durağanlaştırılmış olmaktan uzaktır. Yaşama doğru yönelerek direnen bir büyü olarak kalır. Yaşamın kendisine doğru gelişmeye devam eden bireysellik duygumunu bir çocuk yeterli bir düzeyde kazanmasına rağmen, bu duyum, başlangıcından itibaren hiçbir zaman tamam değildir. Ortak bir dünyanın parçası olarak diğerlerinin birlikte algılandığı yetişkin yaşamı içinde, eşzamanlı durumları ve belirsizliği direnmeye devam eder.

The Visible and the Invisible adlı çalışmasında Merleau-Ponty, şehvetli ve genele ait olan et'e dair kendi açıklamasında, tavrısal durumun çevrimleşebilirliğine dayanan eşzamanlı kılınabilir toplumsallık düşüncesini yeniden ele alır. Burada, algılayan ve algılanan arasındaki ilişki, görmenin, onun içinde, hem görünebilir bir dünyada diğerleriyle karşılıklı durumda olan veya onlara açık olan bir beden içinde olduğu, hem de bireysel ya da canlılık başlangıcı deneyimi olduğu genel bir görünebilirlik ile aracı kılınır. Görselliğin özünü oluşturan şey, diğerlerini görmemin koşulu onlar için görünebilir olmam gerektiğidir. Bir tersinirlik ilişkisi tanımı ile görünebilirlik:

Gören kişi, şeylerle birlikte bakmanın açıklanmasıyla gerçekli olana göre olma ilkesiyle, onları görmenin yalın bir tersinirliğiyle, eğer görünebilenlerden biri olmazsa, eğer *görünebilirliğe ait olmazsa*, eğer görünebilirlik tarafın-

laştırılması, rüyalarda beliren beden kısımlarının *hysteria* semptomları, hayali uzantıları, garip bölünmeleri ve birleşmelerini daha yeterli bir düzeyde açıklar. İmgesel *Gestalt* başlangıcından itibaren, bütün toplumsal belirlemeleri önceden var eden ve simgeselleştirmeye yönelik bir direnç olan bireysel bir cisim imgesi olarak kalır. O, çocuğun kendisini açığa çıkararak bir başkasını canlandırdığı, çocuğa ait kişisel fantezidir. Fakat o bir gerçek oluşla bir imge arasındaki imgesel olan bir karşılıklı tepkileşimdir ya da dışı vurup yansıtılamayacak olan bir bütünlüğün yanlış tanınması ve özgüven hazırlığıdır (Lacan, 1953; 1977: 1-7).

dan sahiplenilmezse görünebilirliği kendine ait kılamaz; onlardan biri olan kişidir. (Merleau-Ponty, 1968: 134-5)

Gören için içerden görebilmek veya dokunan el için içerden dokunabilmek yeteneğinde olmak için, her birinin diğer tarafa doğru geçmiş olması gerekir, ve dokunulmuş veya görülmüş durumunda olmaları gerekir. Önce olan şey görmektir, daha önce olan şeyse öteki tarafından görülmüş olarak birini görmektir. Görülmüş olmak, görünebilirliğin özünü oluşturan hırpalanabilirliktir, fakat bu hırpalanabilirlik veya öteki olmaya açık olmak, görünebilirliğe ait oluşumu yalnızca bir gören olduğu nedeninden gelir. Diğer bir anlatımla, görmek ve görülmek ayrışamayacak kadar iç içe bir biçimde birbirine bağlıdır.

Merleau-Ponty, bir görünür imgeye yönelik olarak beden düşüncesini sınırlandırmamasına rağmen, görünürlük tersine çevrimin paradigması ve narsistik veya bencilce ilişkileri kişileştiren bir sapmadır. Beden-imgesi, ne içsel olarak güdülenen bir cisimsel tasarım, ne de dışsal olarak güdülenen bir *Gestalt*'tır. O, her ikisini de yadsıyışın içinde var olan bir imgedir. Görüntü ve narsistlik'in her ikisi, ikili bir anlamla her birini tanımlamanın içinde yer alır. Bunlardan biri, görsel (ve öteki) görüngünün öznesi olarak, birini görmenin kendini-yansıtmacı veya ayna-duyumudur: 'görenin gördüğü şey tarafından yakalanmış olmasından itibaren, hâlâ gördüğü şey kendisidir: Bütün görüntülerin bir temel narsistliği vardır' (1968: 139). Burada düşünülmekte olan şey, bedenın görünebilen, hissedilebilen ve işitilebilen olarak kendi ötekiliği içinde, kendinde geri tutulmuş olmasıdır. Beden, görsel algılamasının bir nesnesi olarak görünürlikle birlikte göreni içselleştiren bir dayanak noktasıdır veya genelde kendi-bilinçliliğini önsel olarak biçimlendiren bir yansıtmacılıktır.

Kendinde geri tutulan bir beden, birinin bir parça olarak kendiliğinden oluşturulduğu bir genel görünürlük içinde daha

fazla yer almanın anlamı içinde anlaşılan bir görüntü narsistliğinin altını çizer:

Birinin yerleşmiş olduğu bir bedenın dış çizgilerini, diğerlerinin onu gördüğü gibi, dışarıda görmek değil, fakat özellikle dışarıdan görülmüş olmak, onunla birlikte varolmak, ona doğru göç etmek, bir hayal tarafından tecavüz edilmek, hırpalatılmak ve yabancılaştırılmak; ve böylece bir gören ile bir diğerinin görünebilen benzer karşılıklı ve biz hangisinin gören ve görülen olduğunu daha fazla bilemeyiz. (Merleau-Ponty, 1968: 139)

Beden bir şey değildir, fakat diğerleri için görünebilir olmaktan gelen bir açıklığın var olduğu bir şeye yöneliktir. Onun gözlem ve tersine çevrim boyutluluğu, diğerlerinin varoluşuyla netleşir. Örneğin, bu karşılıklı etkileşim çocukluk dönemine ait olan ve saklayan kız veya erkek çocuğun, kendisini öteki oyuncu için bulduğu zaman kazanmasını sağlayan bir yüksek puana ulaşmasıyla oynanan 'peek-a-boo' oyununda görülebilir. Bir çocuğu eğlendiren şey, bakışın ters çevrimliliği içinde her iki oyuncuya yönelik görünür kılınan bir bedenın dönüşüdür.¹

Duyumsanan ve duyumsayan olarak beden, –kendinde her zaman öteki veya başka olan– genel olan görünebilirliği yapılaştıran bir görünmez yapılaştırmacı öğedir. Bu deneyim nesnelleştirilemez, çünkü o öteki ile kendi arasında bir şeye dayanmaktan öte görüngü olarak bir şeyi göstermeye yönelik bir devrim ve açıklıktır. Bu anlamda, deneyimin cisimselliği, dün-

¹ Merleau-Ponty'nin *yansıtıcı* bedeni açıklamasına yönelik tartışması içinde, John O'Neil çocukluk oyunu olan 'peek-a-boo'nun, Freud'a ait olan 'Fort! Da!' gibi, varlık ve yokluk üstüne yetkinleşme oyunu niteliğinde bir oyun olduğunu düşünür (O'Neil, 1986: 211). Fakat, benim önermem şudur ki, 'peek-a-boo' oyunu bir narsistik oyundur, oysa Freud'a ait olan 'Fort! Da!' varlığı ve yokluğu ele alma anlamında, bir başka şeyin yerine kullanma veya olma oyunudur.

yaya ve şeylere dair bir ‘ideal görüntü’ ya da bilinçtir. İnsan bedeni, dünyayı et olarak görebilen veya ters çevrimleştirebilmek dünyada kendini görebilme kapasitesinde olan bir ettir:

Tek merkezci veya suskun bir dünyanın daha da önünde, görünürlüğümün bir evrensel görünebilirliğin modeli olarak, görmekte olan diğerlerinin varlığı içinde, onaylandığı yerde, görüntünün bir ikinci veya *intuitus mentis* olacak olan, et’in bir yüceltilmesi, bir düşünce veya akıl olacak olan, bükümlü anlamına ulaşırız. Fakat diğer bedenlerin işlevsel varlığı, eğer onun çekirdeği benim bedenim içinde olmasaydı, düşünceyi veya idea’yı üretmezdi. (Merleau-Ponty, 1968: 145)

Yansıtıcı imge, görsel bedeni toplumsal psikoloji alanına doğru çevirmek anlamıdır (O’Neil, 1986: 206). Bu anlamda, görünürlük birinin kültürel varoluşunu, ötekilerle birlikte iki taraflı bir karşılıklı varoluş ilişkisine dayanan bir cisimsellik içinde vurgular. Merleau-Ponty algısal inancın ortak dünyası içinde bu iki taraflılığı temellendirir. Algısal inancın ortak dünyası, ispat edilemeyen ön-varsayımlardır, önceden tartışıldığı gibi, beden diline dayalı bir eski-dil ile temellenmiş aynı sahipsiz olarak yaşatılan-dünya’yı paylaşıyoruz (Merleau-Ponty, 1968: 142). Bu iki taraflılığın temeli, yüzsel anlatıyı* içeren, öteki gülen yüze yönelen gülen yüzü ile bir yetişkin tepkisinden farklı olmayan bir geçişlilik. Bu durum, hesap edilmiş ve karşılıklı bir bedensel temas tepkisinden öte, bir tavırsal durumu açıklayıcı ve onun tarafından açıklanan olur. Bu sahipsiz duyarlılık hiçbir zaman kaybolmaz. Bu duyarlılık, Merleau-Ponty’ye göre, yetişkin yaşamındaki bütün egoist ve toplumsal karşılıklı-etkilerin koşulu olan, iki taraflı anlaşmaların beklentisi olarak direnir.

* Gestural (Ç.N.)

Çünkü bir yetişkin, bir imge olarak bir ayna imgesine tepki gösterir, o yansıtıcı veya nesneleştirilebilen bedenle onun öznel kendisi arasında bir ayırım yapar. Yansıtıcı beden, bireysel olmayan görmeyi, görünür ete dönüştürdüğü bir noktadır:

Görünür beden kendisine yönelik bir emekle bir görününün geleceği yerdeki oyuğu sağlar, ona göre aniden göreceği bir uzun olgunlaşmayı yeni başlatacak, yani, kendisi için görünür olacaktır, sonsuz bir çekim alanını kurumlaştırır, ilk görüntüyle ilkesi tavırlaşan ve yapılaşan bir görünürlük ile görüşün yorulmayan bir başkalaşmasıdır. (Merleau-Ponty, 1968: 147)

İlk görüş 'görmek'tir veya kendine bakışın görünürlüğüdür (ötekilerin bakışı ile desteklenen görünürlüğün bir tek-rar e-dişi-dir). Lefort'un önemle vurguladığı gibi, bir dik bakış öznesinden ayırt edilebilir (1990: 7). Etrafında dönebilir, tıpkı Freud'un 'kurt adam'ındaki durum gibi, sanki görünen şeyden gelmiş gibi, geri gelir. Görsel algılamaya ait iki farklılığı birleştirici özgünlüğünün tekrar edişi, dehşet ve paniğin anlamına yönelik bir anahtardır (bir çocuk kurtların gözlerinde görmüş olduğu ters çevrimli kendine ait bakışlarla korkutulur).¹

Merleau-Ponty ile Sartre'ın arasında, diğer bakını görenin yıpranabilirliği noktasına yaklaşımda önemli bir farklılık vardır. Merleau-Ponty gibi Sartre, tanımanın, bilinç yansımasının kendini-kattığı bir eylem olmadığında ısrar eder, fakat Merleau-Ponty'den farklı olarak dik bakışın yalnızca özneye ait konumdan açıklanabileceğini kurumlaştırır. Sartre'ın Hegelcilik sonrası insan bilincini açıklamasında kendini tanımak, sergilenen mücadele ile belli bir zaman içinde tekrar ettirildiği müddetçe,

¹ Bkz. Sigmund Freud, 'From the History of an Infantile Neurosis', *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* içinde, Vol. 17 (1953: 1-122).

kendiliğinden ötekinin dik bakışının nesnesi yapılan, doğadaki özsel bir öznelcilik ortamıdır. Sartre için konudaki şey, kaçınılmaz bir karşıtlayıcı bilinçle yüzleşerek özgür bir seçimi ve birinin kendi eylemlerine göre kendisini tanımlamak özgürlüğüdür veya ötekinin yaklaşımındaki kendiliğinden ilginç olan nesneleştirici noktadır. Karşıt bir biçimde, Merleau-Ponty görüşün karşıt bir noktası olarak ötekini görmenin imkânsızlığını vurgular. Bunun yerine, Merleau-Ponty için, bir gören olarak kendi egomu ötekenden ödünç alırım, kendimle beraber genelin içinde görsel deneyimi paylaşmak olarak, onların bedensel uyumlarıyla onları sergilerim. Ötekinin bana ait olanı da içeren dik bakışından öte, kendim tamamını görebilmek için, bende öteki için görünebilir olmak zorundayım. Görmek ve diğeri tarafından görülmek arasında kendi kendine açığa çıkışı içinde gördüğüm şeye bir anlam veren benim dik bakışım bir ışık duyumu veya algılama alanı yapabilmek için bir kapasitedir. Sartre, ötekinin dik bakışıyla bana gösterilmekte olan dünyada oluşumu, kendi özgürlüğümün ötekinin bireysel algılamasıyla içerikleştirildiği yabancılaştırılmış bir deneyim olarak açıklar. Karşıt bir biçimde, Merleau-Ponty'nin iki farklılığı birleştirici olarak dik bakışı açıklaması, bir bireyin ötekilerle birlikte bir toplumsal yaşamı, bir kültürü, bir dünyayı paylaşıp ötekilerle birlikte bir ortak yaklaşma içinde algılanmış olan deneyimlere nasıl sahip olabileceğini anlatacak bir mekanizmada zorlanır.

Jacques Lacan bir özneyi görüntülemenin yalnızca bir nesneden (görsel algılamanın değil fakat bir alanı çizen bir görüşün veya geometrik bir perspektifin temeli olan) gelen ışığın yankılandığı bir nokta olmadığı tartışması içinde kaldıkça, onun dik bakışı açıklaması, Merleau-Ponty'ninkine daha yakındır. İşlem alanı Lacan tarafından ikili bir ikiboyutluluk içinde gösterilir (Lacan, 1979: 106). Özneyi görmek o noktadan açığa çıkmış bir ışığın konumundan görülen ve kendi nesnesiyle bir-

likte sahip olunan kendiliğinden bir ilişki etkisidir. Görünürlük içindeki öznenin kurumsallığı, görenin 'görsel-şekillendirilmiş' oluşuna (1979: 106) veya ışık duyumunu yapan tavrını yapılaştıran veya belirleyen bir dik bakışla dışardan içsellenmiş oluşuna bağlıdır. Fakat, Lacan'ın dik bakışı açıklaması, Merleau-Ponty'den önemli derecede farklılaşır. Bakılmış olan ile görülmüş olan arasındaki görsel alan içinde bir kendiliğinden ayrışım vardır. Bu ayrışım, onu görene onunla birlikte olduğu duyumunu verse de, dik bakışın öznesini yoksun bırakır. Kendi olarak, başka yerlerde veya her zaman kendine başkası olan, dik bakışın öznesi, bir anlaşılamayan yetersizliği değiştirmeye yönelir. Özne, yalnızca yapılaşmanın veya sembolik bir yerine koyuşun dışsal ortamlı düzenine yönelterek kendi bakışını görebilir.

Merleau-Ponty'nin gören ve yansıtıcı beden arasındaki ayrışma dair analizindeki önemli bir özellik, görünürlükle sınırlı olmamasıdır. Görmek dokunuş duyumuyla yaşanan bir beden refleksliliğidir. Merleau-Ponty 'Sarmal Oluş-Çapraz Oluş' içinde dokunuşu ve görselliğin her ikisini aynı biçimde adlandırmış gibi tartışmasına rağmen, görmek ve görünürlük arasındaki ayrışımı birbirine dokunan iki el benzetmesi ile anlatır. O görünürlüğün üç boyutluluğu ile dokunulur olanın ikili dokunuşu arasında bir eşitliği savunur: "Çünkü, birinden diğerine yönelik çok özel bir ilişki var, cisimsel uzay karşısında –iki gözüm arasında tutmak gibi– yalnızca bir tek elimi deneyimin organı yapmak" (1968: 141).

Merleau-Ponty'nin tasarlamış olduğu nokta, duymusal yapılı bir bütünlük olarak bedenin çok yönlü deneyimlerine tam anlamıyla başlangıcında duyumların katılımıdır. Fakat, bu bütünlüğün arasına/içine şehveti, içselliğiyle taşıyan ikili dokunuştur: "... eğer bu deneyimler tamamıyla hiç çakışmazsa, eğer tam yeniden bağlanış anında fark edilmeden uzaklaşırsa, eğer arala-

rında her zaman bir 'sıçrama', bir 'dağılma' var ise, bunun nedeni kesinlikle benim iki elimin de aynı bedenın kısımları olmasıdır" (1968: 148). İkili dokunuşun özde katkısı, tersinirliği içinde, anın içinde gerçekleşmesinden korkulan fakat hiçbir zaman gerçekleşmeyecek olan bir öteki ile temas oluşudur. Bir görüşü, aynadan yansıma için gereken yansıtıcı bedenden ayrıran uzaklıktan farklı olarak, dokunan iki elin boşluklaşması, *aynı* bedenın geriye doğru kendisine kapanışında bir bütünlük duyusudur.

Merleau-Ponty'nin dokunuluş tasarısında, beden hem bir oto-etkileyici yapıdır hem de bir yalın olumsuzdur veya dışarıdır. Kendini yansıtan bir bedene göre dokunan iki eli açıklamasıyla, iki elin arasıyla/içiyle beraber kapsamanın iki duyumunu getirir. Derrida'nın tartıştığı gibi, dokunan-dokunulan bir beden özellikle bir oto-etkileyici* yapı değildir, çünkü 'benim bedenimin yüzeyi, dışsal olan bir şey olarak, dünyada dışlaşmış olarak başlamak zorundadır' (Derrida, 1973: 79). Yalnızca, bir aynanın içselleştirilmesinden sonra eller bir otoetkileyici organ olur. Kendiliğinden-refleksli bir bütünlüğün deneyimi, Merleau-Ponty'nin bedenın kalan kısımları için dokunuluşun paradigması yaptığı, ellere özgüdür. Fakat, bedenın dokunulur yüzeylerinin tamamı, hem kendi hem de kendinden refleksli olarak hissedilemez ve göz kapaklarının dudağa benzeyen biçimine ait, onların birbirine dokunan kenarlarına ait ve de kendisine ait olan mukoza sıvıları birbirine dokunabilir fakat dokunan veya dokunulan bir beden, yani istek halindeki tersinir bir beden olarak farklılaştırılmaz.

Merleau-Ponty görünürlüğün tersinirliğine gönderme yaptığı her noktada, görüntü-dokunuş kombinasyonu olarak ters çevri-

* Auto-affective (sözcüğün sonraki birleşik yazılımları yazara aittir.) (Ç.N.)

mi yeniden dayanak noktası haline getirerek, dokunuşu görün-
tüyle ele alır:

Hakkında konuşmakta olduğumuz et maddi olan değildir. Görünürün gören bedene yönelik sarıp sarmalaması, dokunulurun dokunan bedeni sarıp sarmalaması, bedenin kendisini görmesi, kendisine dokunması, şeyleri görüşü ve dokunuşu vb., kendiliğinden olarak, dokunulabilen olarak onların ortasında azalır, dokunuş olarak onların hepsini egemenliği altına alır, kendi kütlesinin ikiye ayrılışı veya kendi kendine açılışıyla, bu ilişkiyi ve hatta bu ikili ilişkiyi kendisinden çizer... görmek ve görüşün, dokunmak ve dokunulmanın, ki saymaya devam edebileceğim bir kapalı-ağ sistemini biçimlendirir, bu iki aynalı yaklaşımı, genelde bir görüşü tanımlar, ondan kendimi çıkartamayacağım bir görünürlüğün değişmez tarzıdır ve hatta bazı görüntüler bir yanılısma olarak dönüşse bile. (Merleau-Ponty, 1968: 146)

Merleau-Ponty görünürlüğün ve dokunuşun sarmal oluşunu tartıştığı zaman, vurgulanan noktalar, genelde organik durumda işlevleşen duyular olarak görüş ve dokunuşun üstünde yoğunlaşır; görüntü ve dokunuşun her ikisi ve gerçekten bütün duyular organik yansımanın bir etidir. Bu denk gelişin izin verdiği şey istenç durumunda tersine çevrileşebilir olan ellere ait bedenden bir sıyrılmadır ve yansıtıcı bedenin tersine çevrilisidir. Diğer bir anlatımla, 'ilk görüş'ün veya kendi açığa çıkışı içinde kendini hissedebilmek oluşun istenciyle, görmek ve görülmek arasındaki farklılıkta kendisini gören bir bedende kalanları görmenin etidir.

Merleau-Ponty'nin dokunulabilir bedeni yorumlaması, bakışın tersine çevrimine yönelik niyetsel bir sorunsalı getirir, fakat bu onun nasıl her zaman yaşandığı değildir. Soruna bedensel varoluş yanıyla yaklaşarak, Iris Marion Young'un duygu ve

düşünceyi üretken biçimlendirışı analizi, örneğin, nesne ve öznenin ikili biçiminde, bedenın kendisiyle deneyimlerini kavramlaştırmayı etkileyerek değıştirir. Verimlilikte, deneyimi bedensel olarak birleştiren ‘niyetssel kıvılcım’ değışimi içeren bir akış içindedir. Verimli özne, Merleau-Ponty’nin, kendi kendisine her zaman ötekisi olan kendisi anlayışını işlevsiz kılacak bir yaklaşımla, kendisine ötekisi olur. Young’un tartıştığı şudur; verimlilikte beden ne özne ne de nesnedir; dahası kendi madde-sel oluşundan ne farklı olabilir, ne de onunla sınırlandırılabilir.

Dişil beden tavırlarının farklı açılarını ele alan çalışması içinde, deneyimin konumsal doğasını vurgulayarak, Merleau-Ponty’den daha fazla varoluşsal görüngübilimine daha yakın olarak konuyu bağlar. Görsel deneyim, toplumsal-kültürel bir ilişkiler ağı içindeki tavırsal şemanın söylemsel olan yapılaşmasından ayırt edilemez. Young, kadının nesneleştirilmesi örneğini aktarır, fakat, örnek tıpsal bir içerikle, cinsel bir içerikle, veya bir iş mekânıyla, bedenın içinde tutulmuş olduğu içeriğe bağlı kalarak, herhangi bir bedenın nesneleştirilebilmesine kadar uzanabilir:

Bu nesneleştirilebilirlik, "yani yalın bir beden olarak, şekillenme olarak ve eylem ile niyetin yaşatan bir bildirisi olmaktan çok, öteki öznenin niyet ve karışmalarına ait olası bir nesne konumuyla kendisini var eden bir et olarak birisinin dik bakışla karşılaşması, hep-varolacak bir olasılıktır" (Young, 1990: 55). Young’un Merleau-Ponty’de özne ve nesne karşılaşmasının sürekliliğini, kendi varoluşsal görüngübiliminde eleştirisi, Merleau-Ponty’nin bir et olarak görüngübilimini varlıkbilimsel açıdan yeniden çalışmasına dair kendi ilgisini çağırıştırır. Fakat, eti dokunulabilen olarak açıklayışında, bedene dair aynı çatışmalı görüş dolaylı yoldan korunur. Bir bedenın kendi açısından, bir başkası için algılamanın içindeki bir nesne olarak incinebilirliği, bedensel bir karışım olasılığına yönelik bir bedensel

açılma olarak incinebilirliğin hissediliyor oluşundan farklı bir durumdur. Bu bir niyetsellik deneyimidir; çıplak bırakıldığını veya bir beden-sizliğe indirgeyen dokunulabilir oluşunu hissediyor olmak.

Merleau-Ponty'nin gösterdiği ve görüngübilimini yeniden çalışmasında bir ekleme olarak görünen, yansıtmacılığın sınırı, birçok değişik postyapısalcı eleştirilerin öznesi olmaktadır. Rodolphe Gasché'nin yansıtıcı kimliği eleştirisi, bunların arasında en iyi bilinendir. Derrida'nın varlık metafiziğinin yapı bozumunu temel alan Gasché'nin analizi, yansımayı bilinç ve bilginin bütünlüğü ile ilişkilendirmenin uygunsuzluğunu vurgulamaya dayanır:

Yansımayı kendisinden ayırtan ve sonuçta onda kendisini kendinde –kendi kendini yansıtmada– geri tutabilmeyi yapan farklılık, aynı zamanda onda, yapısal nedenlerden dolayı, kendisine yönelerek kapanma yetersizliğini yapan şeydir. Refleksliliğin en açık olasılığı aynı zamanda onun kendi kaynağının bir tükenişidir... O kendisini bir farklı değişim düşüncesine açar, kaynak ve yansımanın, ilke ve ondan türetilen şeyin, Öteki ve birinin tamamıyla birbirine karşı bir karşıtlığı ile açıklanmayan olarak kalan bir farklılık. (Gasché, 1986: 102)

Gasché, *differance* veya yansıtıcı kimliğin olasılığını farklılaştıran yadsınamaz ötekileşmeyi açıklığa kavuşturur. Görüş, kendi refleksliliği içinde, gösterilemeyi göstermeye yönelen duyumdur ve eylemin içinde gerekli olarak çıkar. Bu terimlerle açıklandığında, yansıtıcı, kendi yayılışının izleriyle birlikte, öznenin, içinde, kendine bir doğuş verdiği, ekonomidir. Kendini yansıtmaya dayanan bir kimlik için olan sonuçlar, yansıtıcının bir evrensel yetkinlikle birlikteliği yitirme duyusudur.

'İlk görüş ile ilk temas, ilk hoşnutluk', Merleau-Ponty'nin söylediği 'bir sezinleme var, bir içeriğin tavır alışı değil, asla

kapatılamayacak olan bir boyutun açılması' (1968: 151). Bu açılış bir oyuktur, 'bir kesin olmayış, hiçlik olmayan bir olumsuzluk' (1968: 151); o bir şehvet anlamı veya görünürün eti ile birlikte, bir görünmezliktir. Merleau-Ponty, ayna yansımına dayanan dokunuşun kısaltılmış şemasına göre hiçlik olmayan bu olumsuzluğu çizer. Onun şehvetliği açıklamasında, beden her aman ötekidir, veya görünüş ve dokunuş içindeki aynı yolla olan bir bölünebilir-görünürlük* olur.

DOKUNAN ET

Verilmiş Olarak Beden

Merleau-Ponty için duyumsanabilir beden, nedensel düşünce kapasitesindeki bir akıl değil, genel bir insan anlayışının gereksinimi için hazır bulundurduğu bir şeydir. 'Kütlesel'-et, bir önsel-öznellik, onun ögesel cisimsel dünyası, orda 'ben' olmadan önce yapılmıştır. Bu 'kendime içkin'olan genel et, biçim değil, akıl değil veya herhangi bir türün özü değildir (1968: 139). O bir 'diğer özne'dir veya düşünce ile dokunulur yakınlık içinde, yönelerek dokunan fakat kendi-bilinci ile özdeş olmayan bir bedensel türdür:

Onun 'kendindeliği' oluşturulamadığından beri, dünyaya yönelik ilk algılamam ve ilk tutunduğum şey, benim için,

* di-visible: Sözcüğün divisible olarak anlamı, bölünebilirliktir. Ancak di-visible olduğunda, di sözcüğü ön ek işlevinde olursa, ki anlamı ikililiktir, visible sözcüğünü yani görünürlüğü niteleyici olur: İkili-görünürlük. Sözcüğün her iki durumdaki anlamlarını yitirmemesi için, paragrafın kendi akışına da uygun olarak, bölünebilir görünürlük olarak çevirmeyi uygun buldum. Konu olan durum gene bir ikileleşmedir. (Ç.N)

x* ile genel olan dünya arasında varılan daha önceki anlaşılmaya uygun olarak, eylemin açığa çıkışı olmak zorundadır, benim tarihim, bir tarihöncesinin devamı olmak ve daha sonrasının gerekli sonuçlarını elverişli kılmak zorundadır. Benim kişisel varlığım, kişisellik öncesi geleceğin yeniden devamı olmak zorundadır. Bu yüzden, dünyanın benden önce varoluşunun amacı olan kişi ve beni onun içinde belirleyecek olan kişi olarak, benim arkamda bir diğer özne vardır. Bu yabancı veya doğal ruh benim bedenimdir, benim kişisel seçeneklerimin aleti olan bu anlıktaki beden, bu veya şu dünyaya yönelerek hızlanan beden değil, bir genel tasarıma doğru her bir anlık yoğunlaşmaları çizen, kişiye ait olmayan ‘işlevlerin’ sistemidir. (Merleau-Ponty, 1962: 254).

Merleau-Ponty duyumsanabilir bedeni kendi genelliği içinde beni açıklanamaz bir biçimde örgütleyerek, onun içinde dünyanın her zaman benim için var olduğu bir durumun kaynağı olarak, önermeleştirir. Kendine-ötekisi-olma** yargısının, yani yansıtılır yargıların ve öznel ilişkilerin başlayabileceği aşama, sahipsiz şehvetliliğin kendisinde geri tutulması veya idealleştirilmesidir. Beden, duyumsamanın bir mekân ortamıdır, yani önsel-söylemlerle verilir: "Odadaki görüngü, benim öznelliğimin ve ötekilerine yönelik aşkınlığının kökeninde, kendime verilmiş olan kendi oluşumun içinde oluşur. *Ben verilirim*, yani, ben kendimi toplumsal bir dünyada önceden oluşturulmuş ve içselleştirilmiş olarak bulurum" (1962: 360).

Merleau-Ponty için öznelcilik, ‘dünyada oluşun’ ve bilincin arasındaki, ‘kütlesel et’in farklılık etkisidir. Bilinç, sanıldığı

* ‘x’ olarak anlatılan şey, genel olanın içindeki herhangi bir şeydir. Matematiksel bir terim işlevindedir. (Ç.N.)

** Being other-to-itself (Ç.N.)

gibi, duyumsanabilir bedene indirgenemez; özneyi, onun verilmişliğinin bir kaynağı olarak kişiye ait olmayan bir ötekine* (bir şehvetli oluşa) bağlayıcı kılar. Ne de özne, bilincin dünyasına ait bir yetkin bilgi olarak, evrensel bir açığa çıkışın gizemli genelleştiricisi olarak etten ayırt edilebilir. Özne yaşamakta olduğu şeye indirgenemez, ve aynı biçimde, yaşamakta olduğu herhangi bir şeyden kendini çekip koparamaz. Öznellik dünyanın içindeki kendi konumunda sahip olduğu şehvetli ilişkilerle yaşanan bir özgürlüktür: '*Ben kendime verilmişim*, yani vurgulanan nokta, bu durum hiçbir zaman benden gizletilmemiştir, o benim etrafımda yabancı bir gereksinim olarak dönüp durmamıştır, ve ben, bir kutunun içindeki nesne gibi, onun içine kapatılmışlık etkisini hiç yaşamam (1962: 360). Öznellik, etin gelişi olan bir görüntü ve bilgidir -tek dünyaya doğru doğmuş olmanın bir rastlantısı-.

Kütesel etin ve her zaman yansımayla önceden verilmiş olan ve ilk başlangıç aşaması belirlenemez olan kaynağı, bir bilgi kaynağı olan özel bir şey olarak değil, bir bağış olarak bilince verilir. Yaşayan bir insan olarak, kendime indirgenemez fakat içkin olan, sahipsiz olup ortak olan duyumsayan oluş, varlığa doğru bir geçiş alanı olan bir yayılıştır (Taylor, 1987: 79-81). Bağış olarak, şehvetli bedenin bilgisi olarak, huzursuz ve güvensiz bir geleceği kabul etmez. Merleau-Ponty'nin vurguladığı şey, bir bağış olarak verilmiş olan bedenin *facticité*'sini oluşturmanın mümkün olmadığıdır. Öznelliğin bu tanımı Merleau-Ponty'nin çalışmasında bir sorunsalı var eder, çünkü *facticité* olandan, önsel-söylemli bedenin varoluş doğasına dair bir açıklamayı yasalaştıramaz. Benim kendime verilmiş olmam, kolayca savunulacak bir şey değildir. Derrida'nın belirttiği gibi; "Orasının bağış olabilmesi için, oluşmamış olsa bile bir bağışın

* An anonymous other (Ç.N.)

olması gereklidir, yani bir bağış olarak algılanmış veya kaydedilmemiş olsa bile" (1992: 173).

Bağış, Derrida ve sonraki çalışmalarında onu fark eden Merleau-Ponty'nin her ikisi için, önsel-söylemli kimlik sorunudur. Merleau-Ponty dokunuşun tersinirliği içinde önsel-söylemli yapı olarak, şehvetli bedeni detaylandırarak işler. Merleau-Ponty için bedenin kendisini yetkinleştirdiği bir duyum olan dokunuş, duyumsayabilen oluşun bilinç için bir hissedilir yeterliliğe sahip olduğu yerde, önsel-sembolleştirmeyle kendisine verilir, yani, önsel-varoluşlu bir bedene veya bir ögesel bedene ilişkilendirilmemiştir. Merleau Ponty, ikili dokunuş içinde refleksle kendisine verilmiş olanın, hiçbir zaman gerçekleştirilemeyecek olan içkin yakınlık içindeki, varoluşun önsel söylemli bedensel türünü olumlayarak sorgular.

Merleau-Ponty'nin bir genel insan anlayışının gereksinimi için el altında tuttuğu şey olan beden idea'sı, bazı yanlarıyla, Marcel Mauss'un toplumsal değişimin temeli olarak bağış kuramlaştırmasıyla doğrulanır (Mauss, 1969).¹ Derrida'nın Mauss'un kuramını eleştirmesindeki dayanak noktası, özdeşlik eşitliğinin varsayıldığı ekonomik değişimin koşulu olarak bağışın sunulmasıdır (Derrida, 1992). Derrida'nın Mauss'un çalışmasını okumasında, bağış, bir diğerine yönelik ilişkisinde bireylerin toplumsal kimliklerini yapılaştırarak, bu eşitleşmenin yapaylığını vurgular. Verenin cesaretini ve böylece statüsünü yansıtan bir toplumsal ilişki ağının yapılaşması için olan bir etiksel yaptırımla beraber, prestij kendi alıcısında bir değer olarak kalır. Verilmiş oluşunun içinde kendi kökenine dönüş isteğiyle, bağış kendi ağını koparır. Mauss bu geri dönüşü, tüketim, besin ve doygunluğa göre yorumlar. Diğer bir anlatımla,

¹ Merleau-Ponty, Mauss'un toplumsal eşitleşmenin yaratılmasını düşünen iç dünyasına uzanır ve onu açıklar (Merleau-Ponty , 1974: 11-22).

bağış, bir sistemsel örgütlenmenin gelişen bir yeni başlangıcıdır. Bağışın gücü, kendisinin verilmiş olduğu yer olan kökenine, dönüşü bağlayıcı kılan bir zorlamayı içeren bir dönüşümü biçimlendiren vericinin kimliğine ait bir parça halinde uzun süre kalıшыyla türetilir. Mauss'un modeli üstünde, bağış etkili olarak dönebilir, kendilerine bir bağış olarak verilmiş olan eşlerine ve onların ailelerine karşı bağımlılığını maddesel gözlemleyen erkekler örneğıyle onaylanabilir.

Derrida için bağış, bilginin bir nesnesi olan kavrayışa karşı gelen bir ötekiye göre düzenlenmiş olan bir kavranmış zorunluluk veya toleransa denk gelir. Bağışın var olması için, 'biri'leri 'bir öteki'lere bazı 'şey'leri vermek zorundadır. Vermek, bu terimler olmadan anlamsız olmalıdır. Aynı zamanda, bu verişin tanımlanması olamaz. Bağış için herhangi bir tanımlama, ona bir geri dönüş, veya sembolik bir eşdeğerlilik rolünü yükleyerek, onu geçersizleştirir. Bağış bağış olarak adlandırmak veya tanımak, onu değişim ekonomisi içinde yapılaştıır, bu yüzden, onun *facticité*'sini, onu geçersizleşmeye ve eşitleşmeye göre kendiliğinden oluşturur. Derrida bağış, olanaksız olanın açık bir şekli, görünmezliğin kesin bir ögesi diye irderler.¹ Mauss'un bağış analizi, yaptırımı bağlayıcı olmayan bağış yoktur diyen çelişkili bir iddia olarak açıkta kalır, ve bağış hâlâ yazılı bir anlaşma bağlayıcılığından bağımsız değilse, o bir bağış değildir. Bağışın imkânsızlığı, borçları ve ödemeleri olmadan savunulamaz olan, kimlik yapısının mümkün olmayacak biçimde dağılışıdır. Bağış görünür olanla özgün bir ilişkiye

¹ "İmkânsız olanla, birisinin ne anlaması gerekir ki? Eğer onun hakkında konuşacaksak, bir şeyleri adlandırmamız gerekir. Bir şeyi var etmemiz değil; imkânsızlık burada, fakat onun adıyla denemek, veya bazı adlarla, bir anlamayı vermek veya bu imkânsız olanı düşünmek, bu kendinde imkânsız ... birinin, onun adlandırdığını düşündüğünü adlandırmayan, demek ki, yani bağışın, yani olabilen, bir anlam bütünlüğü" (Derrida, 1992: 169).

sahiptir; o kendisini görülmüş olma ekonomisinin veya genel gün ışığı içine koymadığı sürece, kendisini var eder. Bağışın içinde verilmiş olan şey, özel olandan bir çekilmedir. Burada Derrida'nın analizinin vazgeçtiği şey, kişiye ait olmayan oluş olarak çekilmeyi adlandırmaktır. Derrida'ya göre, bağışın bağışlayıcısı ve alıcısının her ikisi zaten verilmiş olan toleranstır, tıpkı Mauss'un modelinde olduğu gibi, bu yüzden bağışın olasılığını yıpratma ve önsel-boşaltımdır.

Derrida için bağışın imkânsızlığı, karşılıklı eşitleşmenin altındaki bir farklılığın imkânsızlığıdır. Bağışı vermek demek, açıklama içinde hiçbir anlamı olmayan bir ilişkinin yeniden bir başlangıcıdır. Bir anlamsızlıktır, fakat, farklılığın bir yeni başlangıcıdır ve söylemi olmayan bir oluşa doğru gelmek zorunda kalabilir. Böylesi bir farklılık hesap edilemez ve hâlâ olanaklı olmak zorunda olabilir, veya imkânsızdır fakat varlığın içinde verilmiştir. Bağış, Derrida'nın düşünülemez olan ötekilik olarak farklılıkla ikili farklılık arasındaki geçişi uyarıcı bir yoldur. Fakat, Derrida'nın ortaya koymuş olduğu gibi, sorun, oluş içindeki veya '(o) oluşu olmayan' oluş içindeki bir boşluktur (1992: 183). Merleau Ponty'nin, öznelliği refleksli doğan bir önsel-söylem adı olmayan 'deneysel üretkenlik'e gönderme yapmasına rağmen, Derrida, önsel-söylemin değiştirici etkisini bağışın yapısı olarak belirtir. Verilmiş olmanın kökeni, kişiye ait olmayan bir genellik içinde verilmiş olan bir dünya içinde bir oluş olmaktan öte (bir borç ya da bir adak olarak geri dönebileceği) hatırlayışın yapısında hiçbir zaman dikkati bile çekmeyecek kadar öylesine köktencileşmesi gereken bir bağışlayan ve alanla unutuşa sahip olanın verişindeki 'düşünsel zorlamayı gerektirmeyen bir fiziksel enerji kaybı'* olur (1992: 183).

* 'Aporetic paralysis' (Ç.N.)

Derrida, bu *aporia*'ya bağışın imkânsızlığına dair bir açıklama biçimlendirmesinin gerekliliğini temellendirerek yaklaşır, yani olası kılmaya çalıştığı şey şudur:

Belki de, kendisini ne yaşanmaya, ne bilinmeye, ne de denenmişliğe vermemiş olanı, hâlâ düşünmek, arzulamak ve adlandırmak için olan bir devinimin olduğu yerde yalnızca, adlandırma, dil, düşünce, arzu veya niyet vardır. (Derrida, 1992: 184)

Daha da fazlası, Derrida, bir açıklamayı yeniden sağlamak için bir arzunun yenilenmesine gönderme yapar. Yadsınamayan fakat hatırlanamayan bir bağış için yanıtlama gereksiniminin sınırları ve kaynaklarıyla birlikte bağışı konumlaştırmanın arzusudur bu. Diğer bir anlatımla, bağış, karşılıklı değişimli ve anlaşmalı ekonomisinin içinde, bağıştan vazgeçildiği yolların açıklanmasını sağlamakta ısrar eder. Derrida'nın analizi bağış'ın karmaşık değişkenliğini, bir ekonomik açıklamanın sağlanmasıyla bir açıklama eksikliğinin talebi arasına yerleştirir. Onun düşüncesi, bağışı bölmektir ve sonuçta onun mitolojisine ait ekonomik uygunluğunu altüst etmektir.

Derrida'nın bağışı okuyuşu, *aporia*'ya göre kendinin verilmişliğine yeni bir rol yüklüyorsa da, bağış sorusu üstünde yer alan olmaktan öte, sorulması gereken ayrı bir sorunun konumuna geçmektedir. Bağışa ait bir açıklama değil, fakat böylesi bir eliptik açıklamayı yeniden sağlamak için, büyüsel bir deneyim olan bir noktaya doğru bağışın buyruğunu mitleştirmek ve gizemli yapmak için, kimin arzulayacağına dair bir açıklamadır. Bağış felsefi olarak ele alan birçok farklı yaklaşım, kısacası, bu keşfi yeniden ele alıp tekrarlamıştır. Maurice Blanchot'un, belli bir anlayışta tutarak, belli bir değişmez yanıtın olamayacağını sorması gibi: "Bizim zamanımızda bağışın gerekliliği niçin bu denli düzenli olarak anlatılır; George Bataille, Emmanuel Levinas, Heidegger kadar karşıt ve farklı olan düşünürler tara-

fından onun belli farklı anlamları henüz vurgulanmadı mı?’ (Blanchot, 1986: 108-9). Levinas, Merleau-Ponty’nin *The Visible and the Invisible* adlı çalışmasındaki görüş ve dokunuş tartışmasını okumasının odağına, bütün bunlarla böylesi bir açıklama sağlamayı kim arzular sorusunu alarak, üstünde yoğunlaşır.

Dokunulan Görünmezlik

Merleau-Ponty karşılıklı öznelci ilişkilerin kökenini, kişiye ait olmayan genel etin veya duyumsanır oluşun içine yerleştirir. İkili dokunuş, kendisi ve ötekisi arasındaki ilişkiyi, bir yalın karşılıklı cisimsellik arasının iki ögesi olarak veya dünyaya ait kılınan bir yetkin bilginin gelişi olan bir toplumsal yaşam olarak taşır. Ötekilerini, deneyimlere sahip oluş biçimlerinin bende olduğu gibi oluşuyla, gösteririm. Ben kendim ötekilerinin gördüğü bir nesne olarak dışardan görünebilenim. Ben ötekilerinin iç sınırlarını kendi bedenimi onlardan ödünç alırken yansıtırım ve onlar da benimle birlikte buna benzer şeyi yapar.

Merleau-Ponty tokalaşmanın içindeki dokunuş ve dokunulunun yetkin tersinirliği içinde dokunan ellerin yazınsal kapsamı aracılığıyla bir genel toplumsallık ve bencilce ilişkiler arasında, cisimsellikle temellendirdiği bir karşılıklı etkinleşmeyi yapılaştırır. Fakat, deneyimin doğasında aynılığın önsel çıkarımlarının, yer değişimi anlamında olmaktan öte, Levinas, tokalaşma içinde bağışa ait bir öge olduğunu vurgular. Levinas bilginin toplumsalcı doğuşu ve karşılıklı cisimselliği arasında kökten bir farklılığın varlığını içerikleştir:

Bütün genelliğe ve tamamına yönelik ilişkisinde, öncelikle öteki olan özsel öteki, bana toplumsal olarak bağlıdır. Bu kişi kendi özsellliği içinde bilgiye ait kılınamaz ve

gösterilemez, çünkü bilim yoktur fakat bu genelliğin... O, yakın olmak içinde, bütünü toplumsallığın öyküsüdür; sahip çıkmaktan kaçınan ötekine yakınlık, benim sorumluluğumdan gelir. (Levinas, 1990a: 66).

Levinas, benim sorumluluğum olarak belirttiğim ötekinin özselliliğiyle benim tarafımdan iç kısımları yansıtılan öteki arasında bir ayırım yapar. Yetkin bir bilgi içinde denkleşen iki öge olmaktan öte, tokalaşma içinde, sunulmuş olan hesaplanmış değişime yönelik özsel farksızlık, karşılıklı değişimin dönüşümü içinde gösterilerek bozulur. Tokalaşma, niyetle verilemeyecek olan bir tekilliği anlamlaştırır; etkilemenin veya etkilenmiş olma olayının verilidir. Tokalaşma, bilgisi olmadan geçmek için gelen koşulsuz olarak ötekine doğru bir verilmiş olmadır. O her zaman için olmuş bitmiş bir geçmiştir, bir oluşun başlangıç etkisidir. Kısacası bu verilmenin izidir, etkilenimdir.

Levinas'ın cisimsellikte toplumsallık arasındaki ilişkiyi açıklamaması, Lyotard'ın Merleau-Ponty'e ait 'arka plandaki özgün toplumsal-laşabilirlik'in* görüngüsel açıklamasını anlatması gibi, 'niyetselliklerin ortak akışkanlığı'ndan** farklılaşır (Lyotard, 1991: 103). Levinas, aynı bedenın elleriyle, kendinden-refleksliliğiyle açıklanan bir genel cisimsellikte konuyu ele alır. Tokalaşma farklı bedenlerin elleri arasındadır. Tokalaşma, birisinin tokalaştığı kendisine ait *olmayan* el içinde anlatılan köktenci ayırım olan bir toplumsallaşabilirliğin düzenine aittir:

"Biri özelliikle merak edebilir, sonradan, böylesi bir 'ilişki', etiksel ilişki, iki el arasında *köktenci bir ayırma* karşı tavrısal olup olmadığını, öncelliği aynı bedene ait olmayan, ne önermeliği ne de yalnızca *metaforical* olan karşılıklı cisimselliği" (Levinas, 1990b: 59).

* "underlying originary sociality" (Ç.N.)

** "Common flux of intentionalities" (Ç.N.)

Levinas bu ilişkiyi 'farklılık-içinde-değil' olarak adlandırır, ya da bir insanın ötekine soğukluğu (1990b: 60). Merleau-Ponty'nin duyumsanır oluşun diline karşıt olarak, Levinas, tarihten önceki duyarlılığın kökenini gösterimin düzeninden önce koyar (1990b: 66). Levinas, bir görüşü, genel duyarlılık çevrimi içinde keşfetmenin en yüksek riskine ait bir mükemmellik duyumuna yönelterek dönüştürür, aynı zamanda, Merleau-Ponty'nin yaptığı karşılıklı öznelciliğin farklılık-içinde-değil yapılaşmasını önsel varsaydığı, benim için sunulmuş ötekinin cinsi, yani açıklanamayan bir etkilenimle desteklenen bir karşılıklı öznelcilik tartışmasını tespit eder. Diğer bir anlatımla, kendisine kendini bir öteki olarak sunan bir et olmaktan önce, dokunulur olan, dokunmak için farklılık-içinde-değil olmuştur bile. Levinas için, dokunulurluk ve görünürlük, sonuçta toplumsallaşmanın başlangıcından itibaren farklı olan düzenlerin duyarlılıklarıdır.

Levinas bir tokalaşma içinde öteki için elin değiştirilmezliği üstünde yoğunlaşırken, Irigaray, görünürlüğün önceden gerekli oluşundan veya gören için nesnel varoluştan vazgeçilmesini tartışır, Merleau-Ponty, dokunulur bedeni nesneyle öznenin alanları arasında böler. Birinin kendisine dokunması, özne-yüklem yapmanın başlangıcı olan bölünmedir, özne-nesne ayrışımıdır (Irigaray, 1991a: 91).

Eğer iki el birbirine bağlanmışsa, o hâlâ 'geçerli' olur mu? Hissedilmiş olmayı hisseden ilişkinin içinde çok özel olan bazı şeylerin olmasına hangisi neden olursa; özne veya nesneyle olmadan; aktif veya pasif ya da hatta orta pasif olmadan. Bir dördüncü tür çeşidi mi? Ne aktif ne pasif ne de orta pasif. Pasiften her zaman daha pasif. Ve kuşkusuz aktif. Kenetlenen eller, birlikte olan avuçlar, birbirini dışardan kenetleyen parmaklar çok özel bir dokunuşu oluşturur. Bir ötekine doğru sessizce danışan

dudakların dokunuşunu, çiftleyerek, uyarıcı bir yüzsel anlatı genellikle kadınlar için saklıdır (en azından Batı'da). Bir dokunuş, bir ötekinin tutuşunu karşılayan bir ele göre, daha da içseldir. İçsel olanla dışsal olan arasındaki geçişin bir görüngübilimi. İçselde kalan görüngü, gün ışığında görünerek oluşmaz, yalnızca yüz anlatımlarında kendisi hakkında konuşması, her zaman için konuşmanın kenarlarında kalır, onları doldurmadan bir araya getirir. (Irigaray, 1993a: 161)

Merleau-Ponty'nin, nesneler olarak şeyleri tutmaya devam ettiği ve sonuçta kendisini destekleme anlamında, bir algılama anlayışındaki sonucu etkileyen bir birey ile konumlaştırmasına karşı olarak, Irigaray, belirsizlikle desteklediği içsellik uyarır. Lingis'in Merleau-Ponty'nin algılayarak temellendirdiği varlıkbilimi'ni açıkladığı gibi: "Algı şeyleri, tutarlı ve sürekli oluşları algılamak zorundadır" (Lingis, 1991: 92). Merleau-Ponty'nin ikili dokunuşu içinde, bir el ötekini kavramayı amaçlasa da, Irigaray'ın süreklileşen dokunuşu, bir duyarlılık türüne gönderme yapar, duyumsanır olarak kendisini yapılaştırma içinde, şeylerden ayrılır.

Irigaray'ın hissedilen bedeni tanımlaması, şeylerin algılanmasını veya tersinirliğin uyarlanmasını kabul etmez:

Ne benim elim ne de dünya 'eldiven' değildir, ne de onun giyinmesine indirgenebilir. Ne benim elim ne de dünya, bu yüzden tersinir olabilir. Onlar saf bir genel görüngü, öteki tarafından ele geçirilebilir saf bir ince zar değildir, bir yakınlık duygusuyla olsa bile. Onlar görünür bir anlığa indirgenemez olan kendi köklerine sahiptir. (Irigaray, 1993a: 161).

Merleau-Ponty'nin et'i açıklaması hakkında Irigaray'ın not düştiği şey, gören ve görünürlük arasındaki koşulsuz içtenliği anlatmak için bir imge olarak iki dudağın dokunuşunu seçmesi-

dir: "Beden bizi doğrudan, kendi doğuştan gelen öğelerine yönelerek birleştirir, bir ötekine doğru kendisini oluşturan iki dışsal uzantısını, iki dudağını, sıcaklığıyla birleştirir" (Merleau-Ponty, 1968: 136).¹ Irigaray'ın okumasında, Merleau-Ponty'nin 'iki dudağı' seçmesi, onun dokunuluşun morfolojisine dair genel yaklaşımıyla tutarlıdır. Merleau-Ponty'nin konu etmiş olduğu dudaklar, görene ait idealleştirilmiş bedenle duyumsanan beden arasında bölünmüştür. Bu dudaklar, her nasılsa, aynı bedenin dudakları olan bir durum gibi, aynı duyumsanışa ait kılınmaz (Irigaray, 1993a: 166).

Merleau Ponty kendine dokunarak kendisini görebilen ve kendini görerek kendisine dokunabilen bir bedeni açıklar. Karşıt bir durumla, Irigaray 'iki dudağın' dokunulabilen sıcak içtenliğini, görünür olana gönderme yapmadan anlatmasını tartışır. Bu et'in görüntü-sel-sonrası ayrışımı değildir, bir farklı düzenin içsel olarak yapılaşmış olan boyutudur. Görünürlük ve görünmezlik arasındaki ayrışımı yansıtıcı olarak, dokunulur olan görünmezlik, bedeni öznesiz olarak, etin içindeki nesnesiz farklılık olarak açıklar; içselliğin içinde kalan, hem bir idea hem de bir şey olarak hiçbir zaman anlatılmayan bir yapılaşma. Dokunulur görünmezlik, sunulamayan içselliğin yüzeye çıkarılması olmaktan öte, bir olumlu gereksinilen şey olarak, yamsal önemle yapılaşan bir boyut, belirsizliğe bir bağlanıştır.

¹ Alphonso Lingis'in 'Sarmal Oluş-Çapraz Oluş'u çevirisi içinde, *lèvres*, *laps*'ı oluşturur. Irigaray'ın Merleau-Ponty'nin metninden yaptığı alıntıyı yaptıkları çeviride, Carolyn Burke ve Gillant C. Gill, bu yazım biçimindeki yanlışın 'Irigaray'ın belirtmiş olduğu dişil görünmezliği bir taklit etmek olarak görünüyor' notunu ekleyerek, bu yanlışı 'dudaklar' olarak düzeltir (Irigaray, 1993a: 161). Olası olan bir şey daha var ki, Lingis'in '*lapses*'e anlam veriş, çevirmenin vurgusunu da hâlâ onaylıyor olmasına rağmen, Irigaray'ın dudakları anlayış biçimine daha yakın olan, Merleau-Ponty'nin anlatısının çevirisi olabilir.

Hissedilen görünmezlik Merleau Ponty'nin görünürlük ve dokunulurluğun, içinde bakışın, çok süper bir tavrılaştırabilme değilse de, dokunuşun bir değişik hali olabileceği, sarmal oluşunu keser. İlk önce, Irigaray'ın tartışmasında, bakış dokunuluşu kavrayamaz, çünkü dokunulur beden görünürlüğe göre oluşturulmamıştır. İkincisi, görünürlük dokunuşla birlikte güvenilirdir, fakat tersinde bu durum yoktur. Dokunuşla hissedilme, bedene ait içsellikğin oluşturulduğu bir ilkesel duyumdur. Irigaray'ın gözlemlediği şey, dokunma duyusu olmadan bilincin mümkün olmadığıdır; ki bu duyunun içinde bilinç için bir içsellik veya mekânsal-alan organize edilir. Şunu eklemem gerekir ki, bu antikçağdan kalma bir görüştür. Aristo da canlı oluşun en temel duyumunu dokunma olarak adlandırır.¹ 'İkili dokunuşun' niyetselliğinden (dokunuşu dokunulan nesne ve duygulu oluş'a bölen) önce, 'tıpkı dudaklar gibi-tutmayı almadan dokunan eller'in (Irigaray, 1993a: 170) belirsizliği, bedeni ne bir dışsal ne de içsel dünyanın geçişi veya giriş eşiği olarak oluşturur.

Irigaray, et'in içkin ve algılanamaz olan bağıını, *mukoza* olarak adlandırır; yani, "şu benim etin en içkin içsellliği, ne benim parmaklarımın derisinin dışına ait bir dokunuş, ne de bu aynı parmaklarımın iç kısmının algılanmasıdır, fakat geçişin bir diğer giriş kısmıdır ... arasında" (1993a: 170). Mukoza, daha içkin bir ben olamayan ve henüz benim yetkinliğimden sakınan bir içselliktir.² Bedenin içsellliği, bir başka herhangi bir şeye

¹ Bkz. 'De Anima', *The Works of Aristotle*, Book II (2), 413b (1931).

² Margaret Whitford, Irigaray'ın mukoza kavramını, çalışmasının akışı içinde defalarca kullanma biçiminin başlıklandırılmış bir anlatısını verir (Whitford, 1991b: 102-3). Mukoza iç taraftadır, her zaman için kısmi olarak açıktır, kontrol altındadır veya daha yakındır. O, annelik/dışılık bedenine ve kapsayıcı bir görevli-gibi cinselliğe indirgenemez. Terim, ne tek cinsiyete yayılan ne de bedenden ayrılabilir bir parça-nesnesi olan haliyle, bir erkeğin imgeselliğine kolayca karıştırılmayan bir bedeni içerir. O ne öznedir, ne de

karşıt olamadığı müddetçe, ele geçirilemez, o, görünürlüğe ve biçime, derlemeye ve içsel etkilemeye, dağıtmaya ve kontrol altında tutmaya yönelik değiştircidir. Sunulamayan olarak mukozanın belirsizliğini açıklamak, bir noktayı kaybetmektir. Mukoza, deri ve iç kısmın bir yavaş geçişi ve kesilemez bir sürekliliği veya görüngüsü olarak varoluşunun ötesinde, bedenin bir sürekliliğidir.

Irigaray'ın Merleau-Ponty'nin görünürlüğü açıklamasında anlamlı bulduğu şey, dokunuşa ait olan duyumu dahil eden kıstastır, hatta içermenin önemine dair bilgiye sahip olmamasına rağmen: "Onun görüntüyü analizi, dokunuşla ilgili olanın görüngübilimini yeniden ele aldıkça, diğer duyumları aşan bir ilkeleştirmeye onu yönlendirdikçe, öncekinden daha da güzel ve daha da detaylıdır" (1993a: 175). Merleau-Ponty'nin dokunuşla ilgili olanı görselin ekonomisine doğru önemsizleştirmesine karşı eleştireliliğine rağmen, Irigaray, onun ayrıcalıklı olduğunu vurgular, çünkü, o dokunuşla ilgili olanı görsellik alanına dahil ederken, Merleau-Ponty görselliği ilkeselleştirecektir. Irigaray Sarmal Oluş ve Çapraz Oluş'u, bir yer değişimi içindeki bütün küçük detayları içeren bir alıştırma olarak okur. Görselliğin izleri arasındaki temasların yerini, çapraz oluşun labirentine tersinirliği alır. Bu alıştırmayı onaylamayarak, Merleau-Ponty'nin savunduğu, yansıtıcı ve şehvetin aynılığın her ikisine ve farklı düzenlere ait* olmasıdır. Irigaray'ın bunun yerine sorduğu soru şudur: "Bunlar nasıl birbirlerine eklenirler, birbirlerini dışlarlar?" (1993a:169).

nesnedir, ne katı ne de sıvıdır. O açılır ve değişir fakat belli bir şekle veya hazır bir görselleştirilmiş biçime yönelik değil. Irigaray mukozayı, içinde kadınların konuşması ve dişil cinselliğine ait kendisinin çeliştirici önermesini açıkladığı, iki dudağın ortamı olarak tanımlar.

* belong, to both the same and to different orders (Farklı aynılıklar ile ilgili olarak Giriş kısmının ve Yaşayan Et kısmının tartışmasına bkz.) (Ç.N.)

Irigaray, Merleau-Ponty'nin renk tartışması içindeki dokunuşla ilgili olanı doğrulattığı en grafiksel örneğini belirler. Genelde renk için fotolojinin tarihi içinde, değişmez olandan öte ilişkisel olan niteliklerinden dolayı bir ek rol tespit edilir.¹ Buna karşıt olarak Merleau-Ponty rengi, 'kendi egemen varlığının sürekliliği olarak benim görüntümü bana zorla onaylatan' en belirgin şey olarak irdeler (1968: 131). Görünürün anlatısı içinde, bir *lablity* ile birlikte beni olumlayan, farklılıkların bir grup oluşturan topluluğuyla birlikte biçimlendirilen bir değişmezliktir:

Bir çıplak renk, ve genelde bir görünürlük, mutlak olan bir zorluğun büyük bir parçası değildir, yalnızca bir toplam veya geçersiz olabilecek bir görüntüye bütün çıplaklığı sunmuş olan, bölünemez oluş, fakat daha çok açıklığı hiç çözülmemiş dışsal ve içsel ufuk arasındaki boğazın bir çeşidi, uzaklıklarda yankılanan bir görünür veya renkli dünyanın farklı bölgelerini yapan ve aydınlatarak dokunmak için gelen bir şey, bir kesin farklılaşma, bu dünyanın gelip geçici bir ses tınısı – bu yüzden, bir şey veya bir renk, şeyler arasındaki bir farklılıktan, daha azdır; renkler, görünürlüğün veya renkli oluşun anlık bir kristalleşmesi. (Merleau-Ponty, 1968: 132)

Irigaray'ın tahmininde, Merleau-Ponty'nin renk tarafından baştan çıkarılmış olmaya istekliliği, kendisinin bir parçası diye ayırt edebildiği her şeye öncel bir şehvetle kabul edişin, ölüme yakın başlangıcını yeniden canlandıran rengin nefesinde doğar. Irigaray için, görmek için beni zora koşan, benim kararlarımı durdurabilecek bir oluştan uzak olan bir şey olduğu müddetçe, bu şehvet boyutu görünemez (1993: 158). Renk herhangi bir öznel duyumda oluşturulmaz, fakat görmek için açıklanamaz

¹ Bu tarihin bir genel çizgisi için, bkz. Veronique Foti (1990).

bir kabul edişin başlangıcındadır: "Kırmızı, herhangi bir renk, katılım türünün içinde, kavramların dayanışma içinde oluşlarından daha da fazladır" (1993a: 158). Etkilenim, algılamının içinde verilmiş olan bir etki olarak renk olmaktan öte, algılamadan önce, daha önceden hiç anlaşılmadığım şeyi görmenin bir kapasitesidir.

Merleau-Ponty'nin 'renkler ve şeyler arasındaki farklılığa' (1968: 132) yönelik ilkesel duyarlılığına rağmen, Irigaray, onun şehvetli bedeninin sonralığını anlamaktan, onun önsel-varlıklı şey veya organize edici bir ortam olarak açıklamasına yönelir. Tersinebilir et olarak, ortam, bir paniğin ya da özne ve nesne ayrışımını destekleyen bir 'önsel-el koymanın' mekânı olmaya başlar. Ortam basitçe bir tarafsız zemindir, yani özne ve nesne, dokunuş ve hissediş arasında bir farklılaşmanın olasılığını verir: "Kesin olmayacak bir biçimde, o göreni ve görünürlüğü karşılıklı olarak değiştirmiştir, dokunuş ve hissedışı, 'özne' ve 'şeyleri', bir farklılaştırma içinde, bu veya diğer 'kenar'dan geçişlerini olası kılan bir çevrede yer alabilecek yoğun bir değişimdir (Irigaray, 1993a: 159). Sonuçta olan şey, kendisine görüşün öznal-nesnel farklılaşması için izin veren bir dokunuşun görün-gübilimidir.

Merleau-Ponty için, ışık aşkınlaşan bir idealite olarak görünüp oluşmaz, fakat onun sunulamaz şehvetli anlamından açılmaz olan bir idealitedir. Anlamı duyumsamanın içinde yaşayan bir kaynak olarak bedeninin katılımı, benzerliği kadar anlatılmamış olan, geriye kalan her şeyi göstererek, kendi kaynağında anlaşılmaz kalan, bir ışığın sır olan gizemi ile kaplanır (1968: 130). Buna karşıt bir biçimde, Irigaray'ın belirttiği ise: "Ben yalnızca ışığın dokunuşu ile görürüm" (1993a: 16). Bu, görenin bakışına göre açıklanabilir olmaktan önce olan, benim şehvetliliğimin hiçliğine yönelik bilgi olmadan benimle temas kuran bir hissedilirliğe sahip olan ışıktır. Benim gözlerim, benim dik

bakışımın aydınlığından daha az olmadan, Irigaray'ın "benim bedenimin yaşayan kriptosu olarak belirttiği şeyin içinde konumlaştırılır" (1993a: 165). Kavrayışı olmayan ikili dokunuş, aynı anda görselliğe denk gelir:

O aynı zamanda dik bakış ile de uygulanabilir: Gözler görüntünün bir sessizlik biçiminde buluşur, görüşten sonra ve önce rahatlamamanın bir karesi, yeni bir alan, yeni ı-şıklar, ve gözlerin onun içinde kareyi, çerçeveyi ve bir görüş ufkunu yeniden oluşturduğu bir sınırlama işareti.

(Irigaray, 1993a: 161)

Irigaray'ın vurgusu, görüntünün ona bağlı olduğu rastlantısal bir eylem olarak göz kırpmasının anlamını yeniden düşünmeyi önermektir. Merleau-Ponty göz kırpması ve algılamasının içinde bir ilkesel ayrılık olarak gönderme yapar, ki bu algı alanını sonuna kadar açar. Görünürlüğün ve görenin tersinirliğine denk gelen ışığın içindeki bükülmeye gönderme yapar. Diğer bir ifadeyle, Merleau-Ponty göz kırpmayı gözün niyetsel kavrayışıyla ilişkilendirir: "Alanı benden önce tarayan gözlerimin her bir devinimi ile, şeyler bir kısa bükülmeden yıpranır, ki ben de bunu kendime atfederim" (1968: 7).¹ Fakat görüntü için göz kırpmasının gerekliliği, onun dokusunun yenilenmesi için gerek-

¹ Jacques Derrida göz kırpmayı, yansıtma için bir an gibi, 'yansıtmanın en açık koşulları içinde bir geri dönüş için şans, sözcüğün bütün anlamıyla, sanki bir optik aletin yardımı gibi, birisi en sonunda görüşü görebilir' (Derrida, 1983: 19). Derrida, *Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs* (1973: 60-9) içinde 'Signs and the Blink of an Eye' çalışmasında, bu anın yapısını bozar. Derrida aynı zamanda Merleau-Ponty'nin görüntüyü açıklamasında kendinde görüntünün analogik indeksi olarak, retinanın 'perspektif-olmayışı'nı (aperspective) tartışır, yani 'of that which, kendini görmeyen görüşü, kuşkusuz ki yansıtılmaz, yansıtıcı veya spekülatif türün içinde "düşünülemez" ve sonuçta bu nedenden dolayı göz kırptırılır., "narsizm" in bu noktasında, kendi kendisini bakarken gördüğü en açık noktada, göz kırptırılır (1993: 53).

sinimine bağlıdır. Kendisini göremediği için kendisini görüşünü yitiren ya da öteki kenarlara sahip olan bir doku değildir bu. Göz kırpma gözü bir mukoza, veya görünürlüğe ait olmamasına rağmen, bir beden geçişi olarak göze canlandırıcı bir nefes aldırır ya da bir diğer görüntünün başlayabileceği bir gerekliliği sağlayan bir sonralık olarak korur.

Merleau-Ponty için görünürlük, görenin bakışına ait tersinirliğin etrafında organize edilir. Gören ve görünürlük karşılıklı olarak birbirinin yerine geçer, ve biz hangisinin gören ve görülen olduğunu daha fazla bilmeyiz' (1968: 139). Irigaray, duyumsanır olup da hiçbir zaman var edilmemiş olan bir sezgisel şeyi yeniden yaratmaya yönelik olarak, bu kendini-sımsıkı kucaklamanın benmerkezciliğini yorumlar. Irigaray, Merleau-Ponty'nin eti ilk açıklaması içinde olan, dölyatağı-ichi* nin bu nostaljik manzarasıyla görünürlüğün içtenliği arasındaki bağı tartışarak, bu bağın dikkat çektiğini vurgular:

O deniz ve kıyı imgelerini kullanır. Batışın ve çıkışın mı? Ve o görenin ve görünürlüğün görünerek meydana gelişine ait risk hakkında konuşur. Hangisi bir dölyatağı içindeki yuva yapışın gerçeğine ikili denkleşmedir: Hâlâ bu gecenin içinde bir görünürlüğü olmadan kalan ve onu görmeyen kişi mi?(bildiğimiz kadarıyla); fakat bir öteki gören onu göremez. Öteki gören onu görmez, o öteki, ki dünyayı hiçbir zaman, fakat onsuz, görmez, için görünür değildir. Ve eğer her şey, bütünüyle, onun etrafında örgütlenmişse, ötekisi, tamamıyla birinin söyletebileceği gibi, hiçbir şeyi görmez. Darmadağın bir dünya mı? Eğer anne, veya kadın, dünyayı yalnızca kendi annelik işlevinin açısıyla görüyorsa, o hiçbir şeyi görmez. (Irigaray, 1993a: 152)

* intra-uterine (Ç.N.)

Irigaray burada işlem yapan iki görünmezi tespit eder. İlk olarak, görenin görünerek oluşuna denk gelen görünebilme yetersizliği vardır. İkincisi, ete veya dışıl görüntüye denk gelen bir kapalılık vardır, ki göreni dahil etmediği için boşuna sayıp durur. Irigaray'ın noktası şu, görünürlüğü ekonomisiyle birlikte, bir imgesel dölyatağı konaklamasını yeniden yaratmak için görenin yönelişi içinde, hissedilir olana, Irigaray'ın adlandırmasıyla 'görmenin imkânsızlığı' etrafında, sonsuza dek organize edilmiş veya edilmemiş bir bakış' rolü verilir (1993a: 153).

Bu betimlemeye karşıt olarak, Irigaray'ın ısrar ettiği şey, hissedilir beden belirsizliği, bir görüntü kaybı olmadığıdır, fakat görüntünün tersinebilirliği içine dahil edilemeyecek olan bir farklılıktır: '*Hissedilebilirlik kendi açılışında önceldir ve kalıcıdır*'. Onun, ötekine yönelen, ait olan ve aracılığıyla dokunaklılığıdır. Onun önceden dokunuşunun terk edilişi bu ilk dokunuştur'(1993a: 153). Irigaray Merleau-Ponty'nin sunulamaz görünmezliğini, bir daha ele geçmez olan doğum-öncesi naif bir görüntü için nostalji olarak okur. Görüntüde bir daha ele geçmez olan şey dokunmak için yitirilmez. Akışkan bir çevre içinde gözden kaybolma korkusu, 'yalnızca, çünkü içinde dışı doğru açtığı bir görünürlüğü parçası olduğunu' (Merleau-Ponty, 1968: 153-4), gören bir bedenin düşünsel uğraşısıdır. Irigaray için hissedilirlik herhangi bir kendiliğe veya ötekine ilişkilendirilmemiş olan bir şehvetli katılım türüdür. Bedenlerin bir şey yerine konulamayışı, veya 'onların farklılıklarının içinde olduğu şu şey' (Irigaray, 1993a: 167), dokunuşun ayrılığında yaşanır, fakat bu ayrılık, gören ve görünürlüğü arasında tersinirliğin içinde, yeniden ele geçirilemez. Hiçbir şey dokunuşun tam olarak yerini alamaz/dolduramaz:

Bakış hissedilir olanı kavrayamaz. Sonuçta *hangisinin içinde* dokunduğumu veya dokunulduğumu göremem. Okşamanın içinde oynayan şey kendini göremez. Okşa-

manın içi-arası, ortası ve *ortamı* kendisini görmez. Aynı yolla ve farklılıkla, ben bana görmemi sağlayan şeyi görmem, ki bana ışık ve hava ile dokunan şeydir, böylece bazı ‘şeyi’ görürüm. (Irigaray, 1993a: 161-2)

Irigaray Merleau-Ponty’nin bir yerleşim türü olarak görünürlüğü açıklamasını sorgular. Onun ‘Sarmal Oluş-Çapraz Oluş’u okumasında, bu yerleşime, varoluşu onu görenin kendini onun içine dahil etmesiyle belirlenen bir imgesel ben merkezci ‘dölyatağı-ichi’ evreninin yeniden yaratılmasıyla ulaşılır:

Bakışıyla şeyleri kaplayarak, gören ona doğumunu verebilir, ve/henüz onun kendi doğumunun gizemi onların içinde yaşar. Şu an için, onlar, onun görmeden dokunularak hissedildiği yer olan doğum öncesi gecenin bu gizemini içerir. Bir aktifi sonsuza dek azaltan bir pasif. Bir pasif-aktif çifti içinde alınan herhangi bir pasiflikten daha da pasif. Dölyatağı-ichi evinin bir tersinirliğine doğru dünyanın tamamını devindirerek, bir heykeli yaparak, kendi kendine aktifliğe dönmek için uğraşan bir pasiflik. (Irigaray, 1993a: 154)

Dünya içindeki kuşatma yanılsaması, gören olmadan bir gizem halinde kalan bir dişillığın yerine geçer. Görme olmadan bir dokunuş görüngübiliminin açılışını bırakmak yerine, Merleau-Ponty, dünyayı kendi üstüne çevirip diğer tarafa geçmiş olduktan sonra benim kendi üstüme doğru tekrar çevirmek (Irigaray, 1993a: 183) için beni önceden gören bir görünemez ötekisi (et) fantezisini kullanıp bu gizemin döngüsünü kapatır. İleri ve geri dalgalanarak, dünya, içinde öznenin iç ve ters-yüzün her ikisinden gördüğü bir doku olur.

Irigaray, annelik ve şehvetlikten sıyrılmanın içinde, anneliğin kendi kendine doğum veren bir varlıkbilimsel döngüye doğru çekildiğini iddia eder (1993a: 154). Merleau-Ponty’nin sıyrılışı, Derrida’nın sonsuza dek canlı, *encrypted*, sonsuza

dek/hiçbir zaman burada, anneliğin varlıkbilimsel bir öncelliğe gönderme yapması ile karşıtlanabilir (Derrida, 1986: 117).¹ Kendi doğumunu bir kadına atıf etmesine rağmen, bir oğul ona bildirerek olumlama yapmaz. Onu hatırlayışı içinde, kendi geçmişinin bir nesnesine indirgenemez olarak, ondan ayrı bir tarafta kalır. O kendi annesinin anısına sahip değildir. Anı ona ait bir başkalaştırmadır. Annelik, oğulun anısına sahip olmadığı fakat ona yönelerek kendisini belirttiği bir ötekine göre cinsel farklılık sorusunu açık tutar: ‘Annemi kendimde çağırırım, kendimi annemde yeniden çağırırım’ (1986: 117).

Irigaray hissedilir görünmezliği, ışığa gelemeyen bir şehvetlikten öte, yenilenebilir bir şehvetlik olarak açıklar. Merleau-Ponty’nin arzu edilen önsel söylemli karşılıklı-dünyaya doğru tasarladığı özlem, içinde görmenin ve görünmüş olmanın tersinebilirliğinin verildiği, bir görünmezlik içindir. Irigaray için hissedilir görünmezlik, et içi/arası etin refleksli-olmayan bir belirsizliğidir. Hissedilir görünmezlik, aktif veya pasif olmayan, özne veya nesne olmayan bir bedeni hazırda tutmaktır. O, direnmenin veya önceden kestirmenin dikkatlilikten yoksun oluşudur. Dünyanın içinde oluşun bir türüne ait varlıkbilimsel bir yetkiyi sorgulamaktan, yani bir dönüşü-olmayışın süresi içinde verilen bir beden veya bağış ile birlikte karıştırılmaktan öte, önsel ele geçirilebilen bir öteki oluşa dokunuşla beraber bir dönüşün sorusu Irigaray’a göre yoktur.

¹ Anneliğe özgü yapının Aklın (Reason) kendi-yeterliliği savunusunu altüst ettiğine dair Derrida’nın tartışmasıyla ilgili bir tartışma için, bkz. Irene Harvey (1986: 209). Derrida’nın, *phallik* yasasının anneliğe özgü altüst oluşunu açıklamasıyla ilgili bir yorum için, bkz. Drucilla Cornell (1991: 88-92).

BÖLÜM III

AKSİ IŞIK

LEVINAS İÇİN BAŞLANGIÇ

Merleau-Ponty'nin felsefesi bir şüphe felsefesi olarak kişilikleştirilmesine rağmen, Levinas, anarşi akımını takip eder ve ya, daha da özel yanıyla, çalışmasındaki *an arche*'yi. Merleau-Ponty algılama içinde, kendi ve öteki'nin temel belirsizliğini gösterir. Levinas, görüngübilimsel deneyim -ki bunun uğruna görüntüyü çalışmasının paradigması olarak tutar- ile yetersizce farklı olan öteki'ne yönelik bir etiksel sorumluluk-tepkisellik* arasında bir eleştirel ayırım yapar. Levinas'ın savunduğu şey, herhangi bir formal yapının zorlaması veya ağırlığı olmadan, yasa veya dilin aracılığı olmadan devam etmekte direnen bir

* *An ethical respons(e)ibility*: Terimin bu biçimde kullanılışı *response* anlamıyla ilgili, yani tepkisellik. *Ability* eki alınca, sorumluluk anlamında *responsibility* olur. Terimin kullanılış biçimde, etikselliğin veya etikselliğin sorumlulukla birlikte tepki-sellik boyutu da vurgulanmak istendiği için, yukarıdaki metnin içinde çevirdiğim gibi kullanmayı uygun buldum. (Ç.N.)

farklılığın varlığıdır. Bu yaklaşım ötekiliğin köktencilliğini, herhangi bir biçimde kendi ile ilişkilendirilemez olan bir dış taraflılık olarak ya da ‘oluştan daha başka’^{*} olarak açıklar. ‘Ni-yetselliğin kazandığı’ (Levinas, 1986: 353) bir deneyim gibi.

Levinas, felsefi düşüncenin ilerisindeki etiği ve onun kendi’ne verdiği üstünlüğü öncelikleştirir. Yazıları içinde, varoluş kavramı, özdeşliğe göre tanımlanamaz olan bir ötekiliğin aş-kıncılığından sonra gelir. Levinas, kendi’nin felsefi öncelliğine karşı meydan okuyuşunu, Batı felsefesi içinde görüş ve ışığın metaforuna ait merkeziliğin içeriğiyle birlikte yapar. Merleau-Ponty ile olan bir durum olarak, Levinas’ın çalışmalarının çoğu, Husserl ve Heidegger’a ait olan görüngübilimsel sistemlere yönelik bir tepki ve onlarla yapılan bir tartışmadır. Levinas, Husserl’in görüngübilimine ait olan bilincin ideal varoluşu ile Heidegger’ın görüngübilimindeki Oluş (Being) ile eleştirel olarak tartışır. Fakat, her iki felsefeciyile olan doğrudan ilişkisi içinde Levinas’ın çalışmasını tartışıyor olmayacağım.¹ Levinas’ın, yani görüngübilimsel ayrımcılığa göre öncel olan duyarlılığa başlamak için sorumluluğu almayı açıklamasındaki görüşten ayrı olan bir anlam olarak, dokunuşu ele alırken kullandığı kıstasın üstünde yoğunlaşacağım.

Merleau-Ponty’nin varlıkbilimi içinde, ötekililik, kendisinin farklılığı içinde kendisini algılayan kendi’nin yaşanmış zamanında sürekli olarak yaşanır. Levinas’ın etiksel farklılığı açıklaması içinde, iyileştirilemeyen bir zamanla evrensel tarihin zamanını, kendisinin düzenliliğiyle engelleyen bir eşzamanlı-

^{*} ‘Otherwise than being’ (Ç.N.)

¹ Derrida’nın makalesinde düşünüldüğü kadarıyla, ‘Violence and Metaphysics: An Essay on the Thought of Emanuel Levinas’ *Writing and Difference* içinde, (1978: 79-153)-, Levinas’ın Husserl ve Heidegger ile ilişkisi, Edith Wyschogrod (1974) tarafından detaylı olarak tartışılır. Adrian Peperzak da kendi giriş yazısında böylesi bir çalışmaya girişir (1993).

olmayan ayırt edilmiş öteki* olarak bir öteki deneyimi yaşanır. Derrida, Levinas'ın felsefesini, -bir özgün farklılık düşüncesi için olan bir arzu olarak- köktenci farklılıkbilimi** ne yerleştirmeye yönelik bir girişim olarak açıklar (Derrida, 1978: 90). Kendisine ait önceki yazılarında, Levinas 'başkalaşım' terimini, mutlak ötekiliği anlatmak için kullanır. *Totality and Infinity* (1979) içinde, bu farklılığı 'dış taraflı' teriminin içinde uzaysal olarak düşünür (Kitap 'An Essay on Exteriority' ile yan başlık içerir). *Otherwise Than Being or Beyond Essence* (1981) ile en son çalışması içinde, köktenci farklılığın anlatısı için dile döndüğünü yansıtarak, 'Öteki'ni (*l'autrui*, kişisel Öteki, veya sen) kullanır.¹

An arche'nin mutlak geçmişine, Levinas tarafından, bir 'iz' olarak gönderme yapılır – Levinas'ın felsefesine temel olması- na rağmen kesinlikle özgün olmayan bir kavram. Derrida, iz terimini kavramlaştırırken birbirlerinden farklılaşmalarından dolayı, ayrıca ondan olan uzaklığı olarak, Levinas'a olan borcunu belirterek onaylar (Derrida, 1991b). Irene E. Harvey, izin Husserl ile Freud ve Derrida ile Levinas'ın çalışmaları içinde dönüşen bir terim olarak karşılaştırmalı bir analizini verir (1986: 163:81). Husserl açısından iz, 'Şimdi'yi oluşturan bir özgün düzenleşme veya algının olasılığına ait bir koşuldur. Freud için, o yazılmış olan ize bağlıdır veya bir mistik yazı tahtasının yapısına. Derrida için, iz *différance* olarak kuramlaştırılmıştır. Levinas izi, bilinçle birlikte uygunluğun olasılığını her zaman aşan bir sonsuzlukta ısrar etmek için etkin kılar. Bu sonsuzluk, önceden aynı olmanın olasılığından kurtulmasında bilinci değiştirir.

* A non-synchronous seperated other (Ç.N.)

** heteronomy (Ç.N.)

¹ Özgün farklılıkbilimi için terimin bu çizimini Edith Wyschogrod'dan (1980) ödünç aldım.

Joseph Libertson, Levinas ile kendisinin iki çağdaşı olan Bataille ile Blanchot arasında birçok benzerlikler saptar. Bu her iki yazar gibi, Levinas'ın, öznelcilik ve onun oluş ile birlikte durumu noktasına ilgisi, aydınlanmadan öte farklılaşma üstünde odaklaşır. Farklılaşma, aydınlanmadan farklı olarak, uzaklığa değil, yoksun bırakmaya bağlıdır. Levinas'ın düşünmüş olduğu bilincin her durumunda, *Otherwise Than Being or Beyond Essence* içindeki duyumsamanın öznelciliği veya *Totality and Infinity* içindeki *jouissance*'nin öznelciliği olsun, belirtmeye karşı ayak direyen bir dışsallığa yönelik konudur, bilinç (Libertson, 1982: 32). Bilinçten öte, dünyada oluşun temeli, ona indirgenemez olan bir değiştirmenin kuramlaştırılmasıdır.

Şüphecilik yerine, Levinas, kökten bir yoksun bırakmanın veya bir görüşün toplamının özgün bir vurgusunun dışsallığını tartışır. Levinas, duyarlılığın genelliği içinde, en önemli güvensiz yatırım olarak görünürü açıklar. Duyumsanın oluşu içinde beden, tekilliği evrensel görünürlüğe göre açıklanamaz olan bir ötekinin aşkıncılığıyla toplumsal olarak belirlenmişliğe karşı ikincildir. Levinas için, görüş, bilincin, kendisiyle birlikte olumsuzlaştırılan dışsallığa karşı kendisini kutuplaştırma içindeki *par excellence* duyusudur. Levinas, tanımlanamaz bir mad-deselliğe bağımlılığıyla sınırlanmış olan bir toplam olarak görüşün niteliksel varlığıyla -bir konulaştırılamayan birleşmezliğin sonsuzluğu olarak yakınlık- arasını ayırır. Varlıkbilimsel olmaktan öte etiksel terimlere göre, Levinas, sonrakinin anlamıyla bir özgün ve üstün ötekiyi düşünür. Yakınlık -Levinas'ın kendi etiğini etrafında temellendirdiği terim- öznelciliğin kendisine ait belirtkesinin konumu olarak yerleştirilmesinden önce değiştirmek için bir egemenliktir.

Merleau-Ponty'den farklı olarak, Levinas için bilincin gelişi, keşifsiz bir açılıştır. Bu birisine verilmiş olma değildir, koşulsuz olarak teslim edilmedir. Bilinç kendi başlangıcı içinde son-

suz olarak pasiftir. Levinas onu birinin kendisini konumlaştırma veya uzaklaştırma olasılığının olmadığı konulaştırılamayan kimliği belirsiz bir ötekililik ile bir egemenlik olarak açıklar. Bu ötekiliğin dışsallığı, görsel görüngünün sunulabilirliğine aracı olmak veya temelini oluşturmaktan öte, bilinci etkiler. Levinas yakınlığın egemenliğini farklılıkbilimi olarak açıklar, görsel görüngünün özne ve nesne tuhaflığına göre olarak değil, zamanın içinde tekrar bulunamayan bir alan veya bir terk ediş olarak. Bu ayrılık gerçek ismini saklamanın bir ara dönemini tercihinde kendi duyumsanır oluşu ile bedeni vermek olarak bir kucaklaşıp okşamanın içinde bir konu olabilir. Aydınlatma yerine bir erotik karşılaşmanın içinde, kendiliğinden formal bir temele veya güce sahip olmayan bir ötekiliğin süresini uzatan herhangi bir bilinçliliğin kaybı veya sürekliliğiyle birlikte endişeli bir katılım vardır.

Lytard, Derrida, Klossowski, Blanchot ve Deleuze'dan oluşan bir çizgi içinde, birçok entelektüel tarafından önemli bir etki olarak belirtilip olumlanmasına rağmen, Levinas, Fransa dışında genel olarak bilinen bir felsefeci değildir. Aynı zamanda, Levinas'a ait olan, kadınların kendiliğinden-İlgili nesneleştirilmeleri olarak cinsel ilişkileri açıklamasını, Simone de Beauvoir'un özetinden ayrı olarak, Levinas'ın çalışması feminist akademisyenlerce biçimlendirilmemiştir. Fakat, onun köktenci farklılıkbilimi kavramı, Luce Irigaray'ı, bir cinsel farklılık etiğini formüle edişinde, önemli derecede etkilemiştir.¹ Beauvoir gibi, Irigaray'ın da Levinas'ın dişillliği kuramlaştırmasına eleştirel olmasına rağmen, onun etiğini yorumlarken, onun etiksel farklılığı açıklamasından sonra cinsel farklılığı getirmeye yönelişinin üstüne gidip eleştiren karşı çıkışlarından daha da ilgili ve dikkatlidir. Sonraki bölümlerde de tartışılacağı

¹ Irigaray ve Levinas'a ait çalışmaların bir sıraya konulması için, bkz. Elisabeth Grosz (1987; 1989; 140-83) ve Tina Chanter (1995: 170-224).

gibi, Irigaray'ın Levinas'a ait başkalaşım kavramını okuması, etiğin giriş aşaması olarak, cinsel farklılığı yeniden düşünmeye dönecektir. Aynı zamanda bu okumada, dişil canlılık başlangıcının bir aracı olarak ışıktaki bir yatırımı da belirlemek olasıdır.

HARİKA AYDINLANMA

Işığın Duygusallığı

Levinas için, dünyada varoluş, ışığın bir aşaması olarak tanımlanır. Işık, içinde bilincin kendisini bulup süreklileştirdiği ve evde kendisini oluşturduğu bir duygusal öğedir. Işık bir 'ilk deneyimdir', veya duyarlılığın kavrama koşuludur. Levinas'ın ışığın öznesi analizi, Husserl'in bilinçliliğin niyetel yapısını açıklaması üstüne olan bölümde temellendirilmiştir. Bu niyetellik, Merleau-Ponty'nin aydınlanma olarak ışığın görüngüsel açıklaması veya kendini tutmayışın ve onun duyumsanır dünyada daha da tutulmasının varsayılan aracı olarak bedensel niyetellik içinde korunur. Merleau-Ponty için ışığı duyumsamak, bütün duyarlılıklarla birlikte olarak, 'benim bedenimin tanımı olan dünyayla ilişki içindeki belirli dayatmaların çerçevesiyle beraber olan' oluşa doğru gelir (1962: 303).

Levinas, kendinden tanımlı bir bütünsellik olarak görüngü-bilimsel açıdan verilmiş dünyayı, Merleau-Ponty'nin dayattığı görüşün temel narsisizmi ile birlikte, dikkate alır. Derrida'nın bu açığa çıkan bütünselliği açıklaması gibi: "Işık ile birlikte bana verilmiş olan belirli (her) şey, kendime kendim tarafından verilmiş olarak açığa çıkar"* (1978: 92). İdea'ların ve şeylerin

* '[e]verything given to me within light appears as given to myself by myself' (Ç.N.)

açıklığı, aslında kendi kendine ışığın içinde bulmanın egoizmidir. Levinas için, hem duyumsanabilir hem de anlaşılabilir (platonik) güneşten ışığın her yayılışı görüngübilimsel anlayışın kökeninde yatan birisinin kendisi için bazı şeyleri uygun kılma veya bazı şeyleri kabul etme arzusunun sahte olduğunu gösterir. Niyetsellik olarak, duyarlılık şeylerin ele geçirilebilirliğiyle belirlenen bir mülkiyetçi yapıya sahiptir. Işık algının öznesi ile algılanabilir şeyler arasındaki farklılıkları birbirine bağlayan ve bunu sürdüren bir araçtır: 'Işık, nesneleri bir dünyaya doğru yönlendirir, yani, onları bize ait kılar' (Levinas, 1978a: 48).

Levinas, kendinliğin, içinde kendisi için varlığı açığa çıkardığı, bir kutuplaşmaya yönelen ayrı bir varoluşun oluşumu olarak ışığı kuramlaştırır. Niyetselliğin egoizmi, bir panoramik nesnel dünyanın merkezinde oluş duyumunun yapılaşması üstüne temellendirilir. 'Aydınlığın' yansıtmacılığı ikili bir tasarı ve dünyanın sarmalanıdır veya Aynı yasası* ile birlikte varoluşun bir olanağıdır. Bunun gibi, gelecekle ilgili entelektüel kaygı, kendisi için açıklığı arzulayan akıla görece olan ışığın parlaklığına göre anlaşılmalı olan duyumdur:

Anlamanın ve *cogito*'nun en açık yapısı olarak, iç taraf aracılığıyla dış tarafın bu sarıp sarmalanması... olasılığını ı-şık yapar. Düşünce her zaman için ışığın açıklığı veya aydınlanmaya başlamasıdır. Işığın mucizesi düşüncenin özüdür: Bu nedenden dolayı ışık, ondan önce gelen ufkun içinde her zaman bize ait olan bir nesnedir – bizim olmadan gelişine rağmen; zaten kavranmış olan bir dış taraftan gelir ve sanki bizden gelmiş gibi oluşun içine doğru gelir, sanki özgürlüğümüzle yönlendirilmiş gibi. (Levinas, 1978a: 48)

* The law of same (Ç.N.)

Işık, olumlayan bir aydınlığın anı içinde iç tarafılık ve dış tarafılığın şehvetli karşılaşması olarak doğar. Şeylerin dış tarafılığı, onları kucaklayan oluş tarafından daire içine alınır. Bu ego, her zaman için kullanıma hazır tutulan bir ışık kaynağı olarak kendi nesnesinden kendisini ayırır. Öbür taraftan, şeylerin dış tarafılığı bir verilmişlikle vurgulanır, yani, bir platonik *anamnesis* (yeniden derleme olarak bilgi) bizim gelecekle ilgili kaygımızı, hazır olarak bekler.

Eşit bir durumla, bu bütünsellik içinde oluşa doğru gelen özne, ışık tarafından sahiplenilir. Levinas duygusal hoşlanma egosu ile aşkinci egonun arasını ayırır. Hoşlanma, dünyadaki kendisiyle beraber olan evdeki egodur, dünyadaki öznenin niyetsel olarak tanımlanmış ayrılığına ait olan herhangi bir bütünlüğü yıpratacak biçimde, duyumsananla örgütlenir (Levinas, 1979: 115). Ayrılığın aralığını dolduran ve onu koruyup sürekleştiren ışık, aynı zamanda yaşantının içine büyük dalışımızın da bir aracıdır. Duygusalılık, onun doğal maddesellik düzeyinde varoluşa yönelik olumlayıcı bir açıklıktır. Levinas egoizmin bu biçimini, hoşlanmanın yapısında veya maddesel dünyaya kendi bağımlılığıyla temellenen bir kendinlik deneyiminin içinde bulur:*

Yaşam *yaşam sevgisidir*, benim oluşum olmayan fakat benim oluşumdan daha değerli olan, içindekilerle bir ilişkidir: Düşünmek, yemek, uyumak, okumak, çalışmak, kendi kendine güneşlenmek. Benim özümü oluşturmama rağmen ondan uzakta olarak, bu içindekiler benim hayatımın değerini [*prix*], yaparlar. (Levinas, 1979: 112)

Etkili yaşamlarımız, birleştirilebilen veya yeniden derlenebilen bilgilenim olarak değeri belirlenemeyen bir araç durumundaki su, hava, ışık içinde, bedenlerimizin doğal katılımıyla

* An experience of self (Ç.N.)

başlar. Bir duygusal öge olarak ışık, içinde kendimizden hoşlanıp kendimizin egemenliğini onayladığımız bir ortamdır.

Levinas için hoşlanma, gereksinimlerin giderilmesinden kaynaklanan bir hazdır. Egoizmin bu biçimine ait paradigma beslenmeyle ilgilidir. Kendinlik-olmayanı, kendisine ait kendinlik gibi aynılaştırmaya yönelik asimile ve organize edişiyle birinin kendisini besleme etkinliği, hoşlanmanın tamamlanışıdır: “İyi çorba’, hava, ışık, açık hava gösterisi, iş, düşünce, uyku vs. sayesinde yaşarız” (1979: 110). Gereksinimler insanlığı olgunlaştırır. Onun kendinliğinden-ilgilenilmişliği,* insanlığı, ideal olarak, yapılarına ait bireyleri, gelişmiş olan gereksinimleri giderip doyurmak için bir ötekine bağlandığı, ekonomik topluluklara bağlar. ‘Bağlı yaşamak’ ne bir özgürlük durumu (çünkü o bağımlı bir özgürlüktür) ne de bir bağımlılıktır (çünkü o kendine ait gereksinimlerden dolayı daha da yaşatılmaktadır). O, kendinlik-değillığe karşı bir karşıtlık ya da bağımlılık olmaktan öte, aynısı kadar yapılaştırılmış olan bir kimlik biçimidir.

Levinas, gereksinimle genelleştirilebilen doyumluğa ait yarılsamalı doğasının platonik biçimde geçersizleştirilmesiyle uzlaşmaz (1979: 116). Platon için doyumluğun yeterli yaptığı eksiklik, gereksinimin negatif bütünlüğüdür. Bunun yerine, Levinas, hoşlanma durumunun içine doğru kendiliğinden çekilen bir kendinde-doygun egoyu açıklar. Hoşlanma bir otoetkili yapıdır, bir ideal kendilik ile aracı kılınan bir durum değildir. Levinas’ın bir kendiliğin içine doğru ‘sarılış’ olarak** açıkladığı bir içselleme devinimidir (1979: 118). Kendisiyle beraber evde olmak, bir gereksinim temelinde ötekini asimile edişinden kaynaklanan bir yakınlıktır. Hoşlanmanın hazları ve acılarıyla ge-

* Self-interestedness (Ç.N.)

** As a ‘coiling’ into a self (Ç.N.)

reksinim, tek bir kendinin içinde* özgünce meydana getirilir. Bu bir varoluş durumudur, özerkliği onun oluş varsayımının değil, onun hoşlanma için olan kapasitesinden hoşnutluğu içindedir (kendisini aşmayan bir doluluk): "Ben için olmak demek,** bazı şeylere ne karşıt olmak ne de onları kendisine sunmak demektir, ne de bazı şeyleri kullanmak demektir, ne de bazı şeyleri istemektir, fakat bazı şeylerden hoşlanmaktır" (1979: 120). Gereksinim duymaktan canlanan narsisizm, doygunluğunun anlaşılabilirliğinden (asimilasyona yönelik anlaşma) cisimsellikte zevk alır.

Bu otoetkin mekanizmaya dayanarak, Levinas duygusallığın bir deneyim düzeninden öte, bir hoşlanma düzenine ait olduğunu tartışarak vurgular (1979: 137). Deneyim 'bazı şeylerin deneyimidir' ve böylesi betimlenebilirdir. Levinas'a göre, betimleme bir düşünce ürününe indirgenebilişine veya sanki bir idea olan bazı şeyler için açıklamanın olasılığına bağlıdır. Duygusallık bir dünya ile bir bedenın karşılıklı-varoluşudur. Levinas düşünce ve deneyimin öznesini, iç taraflılık ve dış taraflılığın ışığın duygusallığı içinde şehvetle karşılaşmasıyla değil, sesle ilişkinleştirir veya birinin kendini dinleyişine (1979: 128).

Bazı şeylerin deneyimine benzemeden, duygusallık yansıtıcı olmayan olumlu bir başlamadır ve düşünceye ilişkilendirilmez. Duygusallık akılda bir nesneye sahip değildir. Onun amacı ve hedefi, bir kaynağın betimlenmesine başvurmadan doymulanabilir olan gereksinimi, tatmin etmektir: "Birisi bilmez, birisi duyumsanır nitelikleri yaşar: Bu yaprakların yeşili, bu tan ağarışının kırmızısı. Nesneler kendi başlangıç ve bitişlerine sahip oluşlarında beni *içerir*, bir sonsuzluk zemininde bana görünerek oluşmadan" (1979: 135). Cisimsellik, bağımlılığı ve bu yüzden

* In the solitary self (Ç.N.)

** '[f]or the I to be means ...' (Ç.N.)

içselleştirmesi içinde veya içerik oluşu içinde, anlamın bir yere bağlı oluşu bilinçliliğin korunmasıdır varsayımını etkileyerek değiştiren bir değişmezliktir. Anlamın derlenmesi yaşayan beden içindeki duyumu değiştirir, duyarlılığın bir yokluk göstergesi ile deneyimi değil, fakat bir koşulu olduğu neden olarak: "Fakat ben gözlerimi açtım ve görülden hoşlandım bile" (1979: 130).¹ Duygusalılıkta, şeyler yalnızca içinde oluşturuldukları ortamlarla birlikte biçim alırlar: "Her bir ilişki veya sahiplenme, ne sarmalanabilir ne içerilebilir olmadan, sarmalayan ve içeren bir sahiplenebilir olmayan* ile birlikte ele alınır. Onu bir doğallık olarak adlandırabiliriz" (1979: 131). Rüzgârın esintisi veya denizin yüzeyi gibi, bu duyumsamalar belirsizdir, doğaldır, biçimsizdir, başlangıçlı ve sonlu değildir. Levinas bu ayrımı, açık ve ayrı ideallerin yetkinliği olan duyum verisini vermeyi yadsıması içinde duyarlılığın özgünlüğünü onaylayarak belirten Kartezyancı beden/aıl ikiliğinin içinde kesin bulur (1979: 129-31). Hoşlanmanın açıklanamayan kaynağı hoşlanmak için tasa etmeyişe aittir. Yalnızca gereksinim onun temeli ni oluşturur ve beslenmek bir 'mutlu şanstır' (1979: 141).

Işığın öznesi, bir duygusal deneyim içindeki kendi ve ötekini belirsiz aynılığı içinde yalnızca niteliksel olarak varolan bir egoist bütünlüktür. Levinas duygusal varoluşun bağımlı doğasını vurgulamak yerine, daha farklı bir şey olarak, bu varoluşun nesnel yaşanabileceği olasılığı yoktur diye iddia eder. Bedensel niyetsellik, Levinas tarafından bastırılan bir iştaha göre anlatılır. Yaşayan bir giriş olarak kendinden hoşlanmanın içinde, du-

¹ Martin Jay, Levinas'ın dik bakışı, bir saf coşku olarak oluşa doğru geliş gibi tasarlayışını eleştirir: 'Debord'a ait, bir *spectacle* toplumunun tarihsel analizine doğru giderek, kendini görüşün, sorusalın kökeni olduğunda ısrar eder' (Jay, 1993a: 556). Levinas'ı kendi okumam içinde, görüş bir sorun değildir, fakat coşkunluğu onun sınırlanmış özgürlüğünü belirler.

* Non-possessable (Ç.N.)

yarlılık, henüz anlaşılıp onaylanabilir olmayan bir doğallığın içinde katılımı ısmarlayan bir egoizmdir. Yalnızca şehvetli yapışmasının içinde bir varoluşu varsayan veya başlatan bir bölünemez töze ait* bir oluş olan bir kendinlik yerine.

Gecenin Huzursuzluğu

Levinas, çalışmalarının başlangıcında, ışığın egosu ayrımını, *hypostasis* veya bir giriş olarak düşünmüştür; eylemin öznesi olmak; bir eylemle bir etkinliğin anlatmasını sağlayan olay, bir isimle biçimlendirilmiş olan bir oluş olmaya başlar. Fakat, Levinas, bu felsefi terimin varlıkbilimsel temelinden ayrılmak ister ve çalışmasındaki değişik sıçramalar, sorunu göstermesi için farklı taktikleri geliştirmesinde iz yapar. *Existence and Existents* (1978a) içinde birlikte derlenen yazılarında Levinas, varoluşun ötesindeki bir idealin platonik bütünlüğünü, ışığın ötesindeki bir ideale izin veren bir devinim olarak inceler. Levinas'ın etiğinde, *hypostasis*'i etkileyerek değiştirmek, daha güçlü bir oluşa yönelik bir aşkıncılığı düşünmeye başlamak değil, bir *ex-cendence*, veya oluşun ışığından bir ayrılmadır. Levinas'ın yaklaşımına tepki olarak Derrida, Levinas'ın ışıktan felsefileştirmeye kalkış-mayla, belli bir açmazın başlangıcında olduğunun söylenebileceğini vurgular: 'Işığa karşı olan bir felsefi söylemi meydana getirmek zordur' (Derrida, 1978: 85-6). Etiğin hatırı için ışığın evrenselliğine ait şiddetle uzaklaştırmak, felsefeleştirmenin açığa çıkardığı, tarihin şiddeti ve mistisizmin körlüğünü etkisizleştirmek için, doğal anlam olmaktan vazgeçmek olabilir. Aynı zamanda, etiği Aklın (Reason) kutsanmış değerler uğruna yok edilmesiyle temellendirmek olabilir (Harvey, 1986: 227).

* Monadic (Ç.N.)

Lévinas, dil ile varlık arasındaki ilişkiyi hem yıpratın hem de yaratan olarak Platonik Güneş'in ikili nitelikleri üstünde oynayarak bu açmaza yaklaşır. Bu, Bataille'nin solar güçlerin iki tarafıllığı üstüne olan vurgusuna paralel bir taktiktir.¹ Bir aydınlatmanın kaynağı olduğı kadarıyla, Bataille güneşin yıpratıcılığı, yanıcılığı ve zararlı başıboşluğunu vurgular. Bataille ışıktan mahrum olan bir çürümüş şehvetli güneş kavramına dayanan bir anlatı biçimini geliştirirken, Lévinas, ışığın geceye özgü güçsüz kaynağını araştırmanın içinde güneşten geri döner. Lévinas, kendinde-tanımlı bütünlük* olarak egonun sınırlı özgülüğünü düşünmeye başlamasıyla, zor olan taslağına başlar:

Ben** her zaman için, kendi varoluşu içinde yakalanmış olan bir ayağı sahiptir. Her şeyin karşısında olan dış taraf, kendisinin iç tarafıdır, kendisine bağlıdır. Başlamış olduğı varoluşuna sonsuza dek bağlıdır. Ego için, bir kendi olmayışa yönelik bu imkânsızlık, egonun içindeki bir trajik öğenin vurgusunu yapılaştırır, kendisinin oluşuna perçinlenmiş olma ögesidir. (Lévinas, 1978a: 84)

Hoşlanmanın egoizmini tartışmak olduğı kadar, Lévinas onun doğal olana bağlılığının önemini de çizer. Hoşlanmanın içinde güdülenen haz, egoyu belirleyen maddeliğin, ego olmayan bir şey olduğunu da ayrıca gösterir.

Hoşlanmayı titreten ben***'in egemenliğini ayırt edici olan şey, bir ortamda yükseltilir ve sonuç olarak *etkilemelere* uğrar. Etkilemenin özgünlüğü, hoşlanmanın otonom oluşunun keşfedilebilirliği [*sic*] içinde yatar, onun böldüğü

¹ bkz. Georges Bataille, 'Rotten Sun' *Vision of Excess* içinde (1985: 57-8). Edith Wyschogrod, bu güneşle ilişkili olarak iki filozofun arasındaki farklılığı tartışır (Wyschogrod, 1989: 194-5).

* A self-defined totality (Ç.N.)

** The I (Ç.N.)

*** The I that vibrates in enjoyment (Ç.N.)

bu kesin hoşlanmanın içinde, kendisi olmadığı şey tarafından belirlenmek, fakat hoşlanma olmadan kırılmış olmaktan, şiddet olmadan üretilmiş olmak. O bir ortamın ürünü olarak açığa çıkar, içinde her nasılsa, kendinde yeterliliği yıkanır. *Autochthony*, aynı zamanda bir egemenliğe ve teslim oluşa bağlılıktır; onlar duruma göre kendiliğinden oluşur. Tatlı bir zehir gibi yaşam sızıntılarını etkilemeye sahip olan şeydir. (Levinas, 1979:164)

Egonun doğal olan üstüne bağımlılığı, hoşlanmanın olduğu gibi bir ağır derdin kaynağıdır. Doğal varoluşu içinde, ego bir yalın isimdir. Bu ismin acıdaki dayanma gücünde, duyarlılık bir soruna indirgenir. Acının gösterdiği şey, egonun, kendi varoluşuna ait dayanıklılık hakkındaki herhangi bir varsayım üstüne temellenmediğidir, fakat o vardır, kaçınılmaz olarak, önemli olarak. Egonun dayanıklılığı ile Levinas'ın kastettiği şey için bir örnek vermek gerekirse eğer: Işık hoşlanılacak olan bir şey değildir; ego doğallığa maruz kalmaktan tükenebilir. Bir beden ışıkla yakılabilir ve kör edilebilir, ve lazer açısından, kesilebilir.

Duyarlılığı pasif bir dayanıklılığa, acı durumundaki oluş örneğiyle, indirgeyen fakat niyetselliğe indirgenemez olan bir dış taraflılığa egonun bağımlılığı için açıklama yapmak amacıyla, Levinas, sahipsiz bir varoluşun safça etkili boyutunu ele alarak başlar. Farklılaşmamış bir ismin veya sahipsiz bir doğallığın içindeki bu dış taraf olayını araştırır. Hoşlanmanın amaçlarına indirgenen bir belirsiz ötekenden öte, sahipsiz bir varoluş, yalın bir eylem olarak ismin birini seçer, kendine geri kapanmış oluşun açık sahipsizliği içinde bir yalın dayanma gücüdür. Duygusallık aşaması değil, duyarlılık aşaması içinde içeriksiz olan bir varlıktır bu.¹

¹ Alphonso Lingis 'duyarlılık' terimini, duygusal hoşlanma ile birlikte paradoksal olarak oluşan başkalaşımı herkese göstermek için açıklar (Lingis, 1986: 219-30).

Levinas, algılamamanın isimsizliği ve duyarlılığın sahihsizliği arasında ayırım yapar. Bu nokta, Levinas'ı, Merleau-Ponty'nin algılamayı kuramlaştırmasından ayrı tutar. Levinas algının bir sahihsiz duyarlılıkla temellendirilemeyeceğini iddia eder. Levinas için algılama, belirsiz bir duyarlılığın ne biçimini alan ne de onu temel yapan bir niyetselliğin duyarlılığıdır. Levinas için belirsiz duyarlılığın isimsizliği içinde sapma yoktur. Levinas, gündüzün (ışığın) karşıtı olan bir görüngübilimsel gece ile sahihsiz bir varoluş gecesi arasında ayırım yapar. Işığa karşıt olan gece, şeylerin açığa çıkışının görüştürme kaynağınca anlamında bir ışık azlığıdır, uykuda bilincin geçişi veya rüyalar gecesi.¹ Burada ışığın yokluğu bir gizleme gecesidir, bir görünürlüğün kayboluşu veya bir aydınlık kararması.

Sahihsiz bir varoluş gecesi, diğer taraftan, ışık ve onun görüngüsüyle ilişkisizdir. Bilincin belirtmeleriyle aynı olmadan, sahihsiz varoluşun safça etkileyici boyutu, ışığın bütünüyle dışında bırakılmasıyla oluşur; uzaklık ve şeylerden yoksundur. Bu geceye özgü uzayın belirsizliğidir, boş olmayan, fakat 'her şeyin hiçliği ile dolu olan' bir varlıktır (Levinas, 1978a: 58). Gecenin hükümsüzlüğü bir kesinlikle yadsınamaz *vardır* (il y a).^{*} *Vardır* terimi, burada herhangi bir şey ya da herhangi bir kişi olmadan devam eden, bir genelde sahihsiz oluşa gönderme yapar.² Bir gizlilik olan ışığın yokluğundan öte, *vardır hypostasis*'in öznesini, içermeye veya isimsiz bir varlığa karşı direnen bir farklılığa maruz bırakır: 'Hiçlik yaklaşır, hiçlik gelir, hiçlik korkutur; bu sessizlik, bu sakinlik, kesilmeyi oluştu-

¹ Bkz. 'Phenomenon and Enigma', *Collected Philosophical Papers* içinde (Levinas, 1987a: 64).

^{*} The void of night is an absolutely unavoidable *there is* (il y a). (Ç.N.)

² Levinas, *Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo* (1985: 47-8), içinde, 'vardır'ı, en özsöz olarak bir kişisiz oluşun görünüşü diye tanımlar ve tartışır.

ran duyumların bu geçersizliği tehdidi kesinlikle belirsizleştirir. Belirsizlik kendi keskinliğini yapılaştırır' (1978a: 59).

Bu yakalanamayan sahipsiz yakınlık karşısında, birinin kendisini uzaklaştırmak, kendisini konumlaştırmak, kendisine doğru çekmek olası değildir. Sahipsiz varoluş açığa çıkarılır, ele geçirilir, batırılır, verilir (ayrıt edilemez olarak) gecenin içinde. Gecenin varlığı, hem aralıksızlık hem de aydınlanma için gereken uzaklığa karşı inat eden bir aralıklılık olarak her ikisidir. Farklılaştırılmamış bilincin bu koşuluna ait olan bir açmaz halindeki dayanma gücü, birinin gözlerini kapatamayışı ve unutmaya karşılaşması ve henüz anlamayışı olarak, uyku kaybının bir katı monotonluğudur. Ne yadsıyabilen ne de aydınatabilen '*Vardır*' veya 'o', görüngünün bilincine göre tanımlanamaz olan 'görmek için hiçbir şeydir'.* Uykuda ve bilinçsizliğe doğru bilinçliliğin kayboluşu içinde, uyku kaybının belirsizliği, bildirisi olmayan bir dolu zayıf-lıklardır. (1978a: 65-6)

Levinas için, *vardır*'ın hiçliği, dehşetin anlamı için bir anahtardır. Dehşet, Heidegger'in hiçlik karşısında ego'ya ait kader ve endişe önermesi üstüne, onun belirlediği bir terimdir.¹ Levinas dehşeti ölüm korkusu olan hiçlikle denkleştirmez. Dehşet, yadsınamaz hiçliğin süreklileşmesi ve yayılması korkusudur. Dehşet boğucu, kaplayıcı, bulaştırıcı olan fakat birinin kendisiyle karşılıklı bir etkiye sahip içinde olmayan bir nesnellik içeren bir yakınlıkla bilinci etkisizleştirir:

Dehşet öznenin öznelliğini, onun *girdisinden* sonraki** öznelliğini, tersyüz eder. O, *vardır*'ın içinde, her yadsımının yüreğinde yeniden dönen bir *vardır*'ın içinde, 'çıkışı olmayan' bir *vardır*'ın içinde, bir katılımdır. Eğer şöyle

* 'Nothing to see' (Ç.N.)

¹ Ayrıca Heidegger'in ölüm ilkesine tepki olarak Irene E. Harvey'in Derrida tartışmasına bakınız (Harvey, 1986: 228-36).

** qua *entity* (Ç.N.)

söyleyebilirsek, o ölümün imkânsızlığıdır, içindeki yok edişe rağmen bir varoluşun evrenselliğidir. (Levinas, 1978a: 61)

Bilinç ve onun imgeleri veya imgesel ya da gerçek şekilleri değiştirmesi* bu gece korkusunun kaynağı değildir, sonlu olmayan bir canlılıktır. Tersî durumu söz konusudur; bilinç ışığın yokluğunda bakan gecenin kendisi içinde terler (1978a: 66). Gecenin varlığı –belirsiz bir hiçliğe doğru şeylerin çöküşü, aynı zamanda gündüzün ortasında oluşan bir korku– bilincin sürekliliğini aşındırır. Açığa çıkmadan başkasının hakkına el koyan bu pasiflik, Levinas'ın görsel olmayan veya 'genelde varoluş' olan '*vardır*' önermesini anlatışıyla bir yöntemdir, varlığın varlıkbilimsel olmayan habercisidir. *Vardır* (aynı zamanda Levinas'ın çalışmasındaki başkalaşım, Öteki, sorunsallığın izi olarak gönderme yapılan şey), *egological* bir anlayışa indirgenemez, fakat 'aydınlığın' başlangıç ve bitişe sahip oluşuna yabancı olan bir dışsallıkla bir katılımda ayak direr.

Levinas'ın başlangıcındaki gecenin aralığı, ışığın belirsizliği veya bulanıklaşması değildir. O, aydınlığın içinde kesintiye uğratılamayan, hiçbir zaman gösterilmeyen veya gizletilmeyen bir isimsizliktir. Işığın öznesi veya ego, dönüşleri veya sapmaları bu sonsuz isimsizlikten bir süre veya bir zaman olan bir konumlaştırma olarak tanımlanır:

Var olanın açığa çıkışı, bir varoluştaki kendisiyle temel olarak sahipsiz kalıftaki özgürlüğün, bir uzmanlığın yapılaşmasıdır. Bu sahipsiz varoluşun içinde bir var olan olmak için, kendinden bir kopuş ve tekrar kendine dönüşün mümkün olmaya başlaması gereklidir – yani, kimliğin zorunlu işleyişi. Özdeşleşmesine yönelik olarak, var olan kendisine kapanmıştır bile; o bir varoluşun en kü-

* phantasmagoria (Ç.N.)

çük, en yalın ve görünemez olan bir yalnızlııdır.
(Levinas, 1987: 52)

Bu paragrafta gönderme yapılan varlık, Levinas'ın varlığın oluşmasını kişilikleştirdiğı, hypostasis olayını değışmeden üstlenir: 'Varlık ayrılır ve tekrar birlikte bağlanır; o kendisini başlatır' (1987b: 52). Asıl özü akışının tıkanması olan bir yarılma-dır, bir bilinç anıdır, aksi taktirde bitmeyecek olan bir sahipsiz *vardır*'ın maddeleşmesidir. *Vardır*'ın korkusundan kaçmak, bir yalnız varoluşun sonsuzlaşmasına yönelik bir geri çekilmedir. Bu isimsizliğin korkusu, bilincin şiddetiyle önlenir.

Önsel bir varsayım olmaktan öte, Levinas, bilincin pasif bir bağlanımı temel alan bir koşul veya konum olduğunu tartışır. Işık harika bir görüngüdür, sahipsiz bir kirletici maddeciliğin bilincin salınımları içine sığınmasıdır. Gecenin sınırsızlığıyla devinimsizleşerek, bu devinimsizliğin bir dayanağı, bir duruşa, bir kendiliğe, bir buraya veya *vardır*'ın içindeki bir araya dönüşüdür bilinç: 'Konum, bilince onun verdiği bir kararla olan bir eylem gibi eklenmez; o, konumun dışında, devinimsizliğin dışında olduğu için bilinç kendine gelir (1978a: 70). Işığın her bir kıvılcımı, sahipsiz geceye onun kendisini vermesidir; her bir bilinç anının ışığın kıvılcım duraksamaları içinde ertelenen geceye kendisini vermesidir. Bir konumun vazgeçilmişliği, ışığın dağılmasıdır, *vardır*'a doğru bir öznenin bütünleşmezliğidir. Gece Blanchot'un yazdığı bir felakettir*: Görüşe ait gök kubbeden vazgeçmek ve onunla birlikte yıldızlı cennetlerde yansıtılan aydınlatılmış bilince ait ışığın kararmasıdır (Blanchot, 1986).

Levinas'ın görüşü kuramlaştırmasında gecenin önemi, ışığın şeffaflığını devam ettiren şeydir. Işık bir mutlak kesinlik değildir, fakat çok hassas bir koşuldur. Bir açıklığın kaynağı olmaksızın öte, ışık, bir devinimsizliğin etkisidir:

* The dis-aster (Ç.N.)

Işık ile bir temas, birisinin gözlerini açma eylemi, yeterli bir duyumsamanın aydınlatılması, sorulara verilen yanıtlar gibi biçimler almadan açığa çıkışıyla herhangi bir ilişkinin dışındadır. Işık gösterir ve doğallıkla anlaşılır; o kendiliğinden anlaşılabilir. Fakat biz ve dünya arasındaki bu doğal karşılıklı ilişkiyle birlikte, aynı yoldan bir geri dönüş biçiminde, bu gösterişle bir şaşkın oluş halinde, bir soru belirir. Felsefenin kökenine Platon'un koymuş olduğu merak, anlaşılabilirlik ve doğallıktan önce olan bir şaşırtmacadır. Işığın kesin olan anlaşılabilirliği; ışığa gece ile aynı odayı paylaştırmak. (Levinas, 1978a: 22)

Gece, görüngübilimsel gecenin belirsizliğini açtıkça, Merleau-Ponty'ye ait olan ışığın şehvetinden farklılaşır. Gece bedeninin şehvetliliğindeki görüngübilimin sınırlarını açığa vurur. Sahipsiz bir şehvetlilikle karşılaşmak kendinin bir dağılışıdır, ki bu biçimsizlik yerine bazı şeylerin açıklanmasıyla bundan kaçınılabilir. Işığın merakı, kendi ile –tanımlanamaz bir oluş olan– öteki bazı şeylerle kesin olan bir karşılaşmadır, varlığın yakınlığıyla anlık ertelemeler yapan bir maddeliğin isimsizliği. Işık, ister rüyaların, nedenin isterse ışık yılları içinde evrenselin gösterilmiş yüzeyine ait ışık olsun, bir *vardır*'ın devinimsizleşmesidir. Gecenin isimsizliğinden uzakta, ışık kendimizi içinde bulduğumuz bir konumun bütünüdür.

Bir mükemmellik olarak ışığa gönderme yapmasıyla, Levinas, bilinci soyut bir uzay içindeki bir konumla değil, kendisi için yapılaştığı bir yerle sınırlandırır. Varoluş, birinin kendi bedeni içinde bir yer olarak somut bir duruma sahiptir. Bu bedeni terk etmek birinin kendisini kaybetmesidir, sahipsiz *vardır*'a doğru bir çözüştür. Maddeselliği olarak değil, fakat maddeselliğinde kendisini gerçekleştirmesi içinde, bedenin özü burada bir olay –bir konum olayı– olarak ele alınır. Beden, bir konum olayı olarak, bilincin kesin gelişidir. Levinas bilincin bir

isimden ayırt edilebilirliği olarak ikili bütünlüğü kabul etmez. Bilinç bir cisimsellik duyusu olarak başlar; bilincin bir temel veya yer duyumu, onun bölünme noktası, onun iç kısımlık veya anın içindeki durum örneğinin* koşulu.

Levinas geceyi, yalnızca görüş için değil, bütün duyarlılığı vurgulayan bir el koyma durumunu açıklamak için kullanır. Levinas'ın bu tavrını daha anlaşılır kılmak için, gecenin içinde görüşün yokluğuyla körlük arasında bir kıyaslama yapılabilir. Gözlerin, gecenin içinde hem göremeyen hem de kapanamayan bir etkili aşaması, kör edilmiş olan gözlerle aynı değildir. Gözlerin içinde görmeyiş olan körlük, bilmenin niteliği anlamında, ya saf, yalan, çılgın, gizli ve kutsal bir anlayış ya da bir yadsıma olarak, felsefede soyut bir biçimde ele alınmıştır. Alternatif olarak, diğer duyumların görüşün yerini almasıyla sağlanan bir farklılaştırıcı bilme biçimi olarak da ele alınmıştır. Locke'un tartışmasındaki doğuştan kör ve eğitilmiş bir adamın dokunuşa benzer olan bir şeyi görsel olarak tanımlayamamasından, gösteren düşünceyi değil ilişkilendiren düşünceyi tercih eden körlüğü ele alan Diderot'un tartışmasına kadar, körlük bir görüşün yokluğu olmaktan öte, anlayış içindeki bir farklılık olarak dik-kate alınır. Görsel olarak yapılaştırılmış bir sembolik düzen içindeki, düşüncenin bir öteki durumda potansiyel olarak bilinmeyen farklılığı haliyle, görüş evrenselliğine dönüştürmek için olan bir potansiyellikle birlikte, körlük, çözüm bulmanın olası-lığı aracılığıyla, bir imgesel şeffaflıktır (bkz. Paulson, 1987).

Körlük, görebilme yetersizliği olarak, şeylerin kavranışıyla ilişki içinde tanımlanır. Şöyle ki, onun yeri içinde işlevleştirilen bütün duyumlar, aydınlanmanın ön varsayımlarıyla farklılaşır

* In-stance : Terimi bitişik olarak ele aldığımızda, 'örnek' anlamına gelir. Ancak 'stance' terimi, bir süreç veya olay içindeki durum anlamındadır. In-stance olarak kullanılan terimi, bu iki boyutu da metnin kendi içeriğine uygun olan bir anlam ile çeviriyorum: anın içindeki durum örneği (Ç.N.)

gibiye de, bağımlıdırlar. Levinas göze, görmeyişin bir öteki boyutunu ekler. Görüşün kesilmesi yerine, yadsınamaz olan *vardır*, bakış azlığını görebilme yetersizliğinin ötesine uzatır. Kullanışsız bir duruma doğru bakışı çözen belirsiz hiçlik, gözü savunmasız olarak terk eder ve bir öteki kişiliksiz oluşun bitmezliğiyle baş başa bırakır. *Egological* varoluşun tutarlılığını karıştıran, gecenin içindeki bir ötekiliğe yönelik tam bir yalancı dikkatliliğin en iyi bilinen gelişmesi, görmekten alıkoyan bir indirgenemez maddilikle içe işleyen harika oranların güçlerini edinen olarak gözleri ele alan iki yazarın, Batallie ve Blanchot'un yazınsal çalışmalarında bulunur (bkz. Liberton, 1982: 205-8).

Anlatıcı Beden – Yüz

Levinas'ın *egological* varoluşu aşan bir ötekilik önermesi, yüz içerisinde konu edilir. Görüngübilimsellikte tanımlanabilir bir deneyimden öte bir karşı koşul olarak yüzü uyumlulaştırmasıyla Levinas, yüz analogisine dayanan bu felsefi önermeleri etkileyerek değiştirir ve yadsır. Levinas'ın tartışması bir analogi olarak yüzün kullanılır kılınışına değil, yüzün özgünlüğü içindeki buyurucu görevliliği üstüne dayanır. Yüze dair analogilerin kullanımı, bu buyurganlığın tekilliğini kendi yararına kullanır veya ona ikincildir. Yüz karşılıklı öznel tanımanın Hegelci yanıtsımsımdan ayırt edilmek zorundadır. Haklı gösterilebilecek bir ortak-değerin veya karşılıklı tanınmanın bir biçimi yerine, yüz, bozan veya erteleyen bir ortaksız-ölçümdür, tanınmaya yönelik bir karşılıklılığın olasılığı. Yüzün anlatımı, iç tarafta olan şeyle iletişim kurmanın veya onun anlatımının gücüne sahip olan beden kısımlarının ya da ruhun aynasını gözler ve yüz ile ilişkilendirmenin kapsayıcı hümanist geleneğinden de ayırt edilmek zorundadır. Böylesi ilişkilendirmeler, yüz yüze şeffaf

açıklamaların fantezisini süreklileştirir (Levinas, 1978a: 72).¹ Levinas için yüz bir şeyin biçimi değildir; anlamlandırma gösterisidir. Levinas, dikkate almanın bir türü olarak yüzün görsel algılamaya temellendirilmediğini düşünür. Bunun yerine, dikkate almak demek, yalnızca bakmak demek değil, aynı zaman da dikkatli olmak demektir, veya özel bir titizliğe sahip olmaktır. Bakmak görmenin bir koşuludur, birinin dik bakış alanına bir nesneyi katan bir bozulmadır. Dikkate almak, kendi maddi özelliği içinde yüze yönelen bir cömertliktir. Bir imge olarak sunuluşunun üstünde ve onu aşarak, yüz, dik bakışı yorumunda akla gelmeyen, bir indirgenemez ötekidir:

Özellikle bir ötekinin kendini sunuş biçimi içinde, *ben* içindeki bir öteki düşüncesini aşarak*, yüzü adlandırırız. Bu tür, bir imgeyi biçimlendiren niteliklerin duruşu olarak kendini ileriye dağıtışı içinde, dik bakışım altındaki bir yaklaşıma bağlı değildir. Her bir anın içindeki bir Öteki'nin yüzü bana bıraktığı bir plastik imgeyi yıpratır ve ondan taşar, benim ölçüme göre ve kendi *ideatum*'una göre var olan bir idea; bir yeterli idea. O kendisini bu niteliklerle bildirmez... O kendi kendine anlatır^{**}. (Levinas, 1979: 50-1)

Yüz, söylem yetersizliğinin karşısına görsel bütünlükle birlikte geçmektir. Levinas farklılığın yerleşik devinimsizliği ve kapsamı olarak görüşün zorlayışıyla bir 'dik bakışa ait coşku'nun bir ötekinin sesi için bir cömert kulağa doğru dönüşümü arasında bir ayrım yapar. Levinas'ın projesi bu 'dinleyen

¹ Edith Wyschogrod, benim burada yapmış olduğum göndermelerden bazılarını içererek, başkalaşım için görsel bir denkleşme olarak Levinas'ın yüzü işlevleştirmesine bağlı olan yanıltıcı görsel analogilerin bir kısmını tartışır (Wyschogrod, 1980: 179-203).

* Me (Ç.N.)

** It expresses itself (Ç.N.)

göz'ün alanını, ışığın yankısına veya tınına göre olmaktan öte olan bir öteki duruma göre açıklamaktır (1981: 30). Yüzü daha detaylı açıklama içinde, göz kendisinin yadsıma olanaklarına göre farklılığı görmekten vazgeçer. Bir ötekinin ilginçliğine yargıda bulunmak için bir çaba olmaya başlar.

Kavranamayan farklılığın bir direnişi halinde, yüz kendiliğinden devam edip gider ve görüşün dış-yüzeyine* ulaşamaz. Merleau-Ponty'ye ait olan kendinin kendine ait kavrayış eylemini kavrayamayacağı tartışmasına benzer olarak açığa çıkmasına rağmen, Levinas'ın tartışmasında yüz anlatılamayacak olan bir travmadır. Işığın öznesi, görüşün bir tutulmasından öte, yüzün anarşisine, kaygı duymadan, borçlanır. Yüzün anarşisi bir sonsuz farklılıktır, Levinas tarafından kuramlaştırılmış, hiçbir zaman sunulamayacak bir ertelenmiş kimlik olarak veya bir yinelenmeyen olarak farklılık, her zaman zaten geçmiş olan. Yüzün silikliği, Derrida'nın özgünlük idea'sının yapı bozumunda işlemiş olduğu, bir tanımlanamaz ötekinin izidir. Fakat, yüzde başkalaşımı konu edilişi içinde, Levinas, izin köktenci ilginçliği üstüne bir vurguya yer verir.¹ İz, kavranmazlığı farklılık ekonomisinden güdülenmeyen bir farklılıktır. İlginçlik, bireysellikten farklı olarak, bir terimin diğer kalanların tümüyle ilişki içinde öteki olduğu bir yer olan evrenselliğin mantığıyla birlikte tanımlanamaz. Bir ötekine ait yüzün özgünlüğü, bütünleşmeye karşı koyan bir fazlalıktır. Richard A. Cohen bu fazlalığın dört birleşik ögesini şu şekilde listeler: Birincisi, bir öteki kişinin başkalaşımı; ikincisi kendiliğin pasifliği ve onların 'ilişki-si'; üçüncüsü, bir ötekinin emri; ve dördüncüsü, benim tepki gösterme sorumluluğum (Cohen, 1986: 6). Sistematik bir ka-

* The sur-facing of sight (Ç.N.)

¹ Post-Husserlian felsefecilerinin bir türüne ait çalışmasındaki izin bir tartışması için, ve ayrıca, Levinas'ın ve Kierkegaard'ın tekilliği ve bireyselliği karşıt kılması arasındaki kesin bir benzerlik için, bkz. Taylor (1987: 204-5).

rakterden yoksun, kapsanamaz ve kavranamaz bir ötekinin yüzü, bir yabancıliktır, tanımak veya bilmekten farklı olan bir tepkiye gerek duyan bir ötekinin aşkınlığıdır.¹

Levinas'ın çalışmasında, özne ve öteki arasındaki ilişki terimlerinin yetersizliğinde başlar. Bu yetersizlik içinde, her bir terim bir ötekini aşar. Başkalaşım, her birinin kimliğini oluşturan şeydir. İlişki, eşitsiz tekilliklerin arasında üretilir ve bir dışsal oluşun olasılığını veya üçüncü kısım veya onları kapsayabilecek bir evrenselliği siler (Levinas, 1979: 251). Özne bir öteki ile hiçbir zaman belirleyemez, yalnızca bir ötekinin gereksinimleri için tepki gösterir ve sağlar. Kendin olmak i halinde bir özne olmaktır; 'Düşünürüm' veya 'Görürüm' değil, 'Burdayım'**. Bir ötekisi, kendisine ait söyleve bir karşılık halinde, birinin sorumluluğuna ait olumlayıcı bildiriye yönlendirir (Cohen, 1986: 8). Bu anlam içinde, Levinas, ötekilerine yönelik sorumluluğun belli arzularla çelişmediğini ve onların ertelenmesi için bir istekte bulunduğunu, fakat onların gerçekleşmesi olasılığını yapan ve onlardan önce olan olduğunda ısrar ederek, Kantçı etiği tersine çevirir (Lingis, 1986: 224).

Derrida yüzün içinde, başkalaşımın veya tekilliğin temalaştırılamayacağını temalaştırılabileceği önermesini etkileyerek değiştirir. Herhangi bir varlığın denenmesi olarak, yüzün varlığı dokusal olarak tanımlanır. Temalaştırılamayan, kendisini her zaman için zaten temalaştırılmış olan bir şekil olarak anlatır: 'Bir deneyim her zaman için bir indirgenemez varlığın daha da bir açıklanması değil midir?' (Derrida, 1978: 152). Levinas i-

¹ Etiksel bir ilişkinin simetrik olmamasından öte simetrik oluşu içinde başlayan bir alter ego olarak, bir ötekinin yüzünü Derrida'nın yorumlaması hakkında bir soruya dair bir yanıt verirken, Levinas, farklılık ile yabancılık arasında bir ayırım yapar (Wright, Hughes and Ainsley 1988: 179).

* Öznenin kendisini sunmak kullandığı bir söylem: "Beni". (Ç.N.)

** Not 'I think' or 'I see' but 'Here I am'. (Ç.N.)

çin, yüzün içinde varlığın açıklaması yoktur, Yüz varlığa emir verir; o bir *par excellence* deneyimidir. *Totality and Infinity*'den sonra gelen çalışması içinde, Levinas, 'deneyime' gönderme yapmaz, eşitleşmenin bir temalaşması olan, fakat 'aşkıncılığa', öznenin temalaştırmanın içinde neyin içerilmediği için yanıt vermek zorunda olduğu yer (1978b: 189). Yüz-yüze oluş, içinde bir ötekine ait yüzün bütün temalaşmalara üstün olduğu, bir asimetrik, yakınlık ve ters çevrilemez ilişkidir. Yüz, görüngücülüğün bir algılanması olmaktan öte, varlığın bir rahatsızlığı veya travmasıdır. O, varoluşun egoistliğinden ötedir, görünür dünya ile birlikte olan bir önermeleştirilemeyen felakettir.

Bu rahatsızlık, bir varlığın ne açığa çıkarılışı ne de gizletilmesidir, giderilemeyen bir acıdır.¹ İkinci büyük çalışması içinde, *Otherwise than Being or Beyond Essence* (1981), Levinas, görünür bir varlık olarak yüze bağlayıcı olan görüngücülük sorunsalını yadsımaya yönelir. Bunu, açığa çıkışla ilişkili olmayan bir kavrama biçimine göre izi yeniden biçimlendirerek yapar. 'Söylemenin' (*le dire*) içinde, Levinas, göstererek açıklamanın 'ben'ine ait, özelden evrensele doğru bir doğal geçişin içinde bir boşluk bulur. Söylemenin içindeki adıl olan söylem, Söylenmiş'in (*le dit*) tınısına karşı direnen, i halinde olan bir kendilik olarak kalır* (Levinas, 1981: 37-8).² Yüzün *epiphany*'si**, Levinas için, 'tarihe öncel olan' bir kendisine mal edilemez anlamını varsaymayı etkileyerek değiştirmeyi var eder. İz bir sapmadır, bir boşluktur, zamanın içinde boşluğa bir eklenmedir (Levinas, 1987a: 105). Yüzün anarşisi içinde, var-

¹ Bkz. 'Meaning and Sense', *Collected Philosophical Papers*, içinde (Levinas, 1987a: 102-7).

* The pronominal *se* of Saying remains an accusative self, refractory to the resonance of the Said (*le dit*). (Ç.N.)

² Bkz. Edith Wyschogrod (1980: 179-203)

** Hristiyan dininde, 6 Ocak'ta kutlanan bir yortu. (Ç.N.)

lıkla ortak-değeri olmayan bir öteki zamanın aşkınlığıyla yüzleştikten sonra, varlık kendisiyle olan eşzamanlılığıyla bir art zamanlılığa doğru bozuşur. Zamanın bu sapması, bir derin pasif yaşıllıktır veya varlığa hiçbir zaman geri dönmeyecek olan bir zamana yol verişidir. Dünyanın içindeki özneye ait canlılığın yeniden başlangıcından farklı olarak, bir yüz üstündeki yaşlanma çizgileri, asla var olmayacak ve hatırlanamayacak kadar eski bir geçmişin ele geçirilemez geçişine karşı kendi tutsaklığını gerçekleştirir (Levinas, 1981: 51-2).

Levinas, Merleau-Ponty'yi etin bulanıklığından anlam oluşturmaya önermeleştirdiği için eleştirirken (Levinas, 1990a: 60-6), Derrida, Levinas'ı, varlığın metafiziği ötesindeki sonsuzluk anlamını önermesinden dolayı eleştirir (Derrida, 1978: 152). Levinas'ın karşısına çıkan zorluk, Derrida tarafından ışık sorunsalı olarak anlatılır:

Kim önce ona egemen olacak, kim önce onun tarafından söylenmiş olmadan onu söyleyecek? Onu ilk önce hangi dil sahiplenecek? Örneğin, ötekinin kutsal bildirimi olarak yüzün metafiziği, nasıl ışığın kendisini özgürleştirecek? Işığın belki de karşısı yoktur; eğer varsa, o kesinlikle gece değildir. (Derrida, 1978: 92)

Levinas etik sorunsalını, kendiliğinden, sorumluluğun resmen başlaması ve onun gösterilerek açıklanmasının imkânsızlığı olarak tavrılaştırır. Etik sorunsalının özgün bir başlangıcı olarak yüzün sonsuzluğuna dair açık önerme, Derrida'ya göre, kendinde bir metafizik yolla temellendirilmiş ön varsayımdır. Derrida'nın eleştirisi, tekil olanın içindeki tarihsel olmayan bir sorumluluk önermesi içinde Levinas'ın önünü kesen zorluğu, kimliği belirleyici nitelikte olmayanla veya algısal temelle daha da aydınlatmaya hizmet eder.

Levinas ize, görüngübilimsel bir anlamla vurgulamaktan öte, giderilemez bir kesiklik veya değişim olan, bir rahatsızlık,

anlamın sapması olarak yaklaşır. Böyle olunca, yüz görünür bir dünyayla birlikte özgünleşen bir görünürlüğe sahip olmaz Yüzün soyutluğu, mantıksal çıkarımla varılan bir sonuçla karşılaşır, görünürlükle değil. Birisi bir yüze karşı konuşur ve duyar. Onun imgesi yerine geçen bir ses vardır. Onun özelliği, benim cana yakın içten olan sosyalliğimin doğrudan biçimini, mantıklı bir söylemden bağımsız olarak, benden ters bir yönlendirme olasılığına başvurmadan, yönlendiren bir farklılık bilimidir.

Yüz, çehre, bir gerçekliğin bana karşıt kılındığı bir olgudur, belirttikleri içinde karşıt değil, fakat sanki kendi oluş biçimi içinde karşıtmış gibi, varlıkbilimsel açıdan karşıttır. O bana karşıtlığıyla direnen şeydir ve direnişiyle bana karşıt olan değildir. Bunun anlamı, bu karşıtlık benim özgürlüğüme karşı olarak açıklanmaz; bu karşıtlık özgürlüğümü eyleme doğru yönlendiren olarak özgürlüğüme öncel olandır. O kendi kendime karşıt oluşum değildir, fakat bana karşı kılınan şeydir. Benden önce kendi varlığı içinde yazılmış olan bir karşıtlıktır. O benim aracılığımla izlemez; o bana döndüğü sürece, kendisini bana karşıtlar. (Levinas, 1987a: 19)

Anlam dolu bir konuşmadan önce, kendisini anlamlaştırarak, yüz ‘konuşur’: ‘Bir yüz, kendisinin içinde bulunduğu ilişkilerin erdemi aracılığıyla değil, fakat kendisinin dışında bir anlama sahiptir; yani *anlatı** olan şeydir’ (1987: 20). Derrida bu oto-göndermeciliğe, ‘yardımcı için çağrıda bulunan bir göz atışı yapabilen ve kendi kendine yardım edebilen bir söylevin düşü-nemez bütünlüğü’ olarak, gönderme yapar (Derrida, 1978: 106); fakat, her nasılsa sesmerkezli** doluluk durumu ile suç ortaklığı yapmasından dolayı tekinleştirilir, Levinas yüzün an-

* *expression* (Ç.N.)

** Phonocentric (Ç.N.)

lamlılaştırılması içinde bir zorlamanın veya niyetselliğin olmayacağını ima eder. O kendisini, görüngücülüğün yapmadığı bir şey, içinde kendisini anlattığı bir açık duyarlılığın yarılışı olarak, konuşmak için bir davet olarak anlatır; Levinas'ın iletişim kurulabilen bir söylevin açığa çıkardığı ile karşıt kıldığı şeydir.¹ Yüzün *epiphany*'si, açıklığı içinde canlı olan, biçimsel varlığının kendisinden değişmeden yoksun kalan, kendisine ait bildirimleri çıplak bırakan ve altüst eden bir aşkıncılıktır (Levinas, 1987a: 96).

Dik bakışın şiddetine bir karşıtlık içinde, yüz bakışının çaresizliği içinde herhangi bir niyetselliği şaşırtır. Levinas için, gözler, bir görüngü olarak yüzün biçimsel bütünlüğünü kesintiye uğratır. Mutlak savunmasızlığı içinde, bir ötekinin gözleri, benim kendi görüşümü aşar. Hiçbir zaman bir ötekinin gördüğü şeyi doğrudan göremeyeceğim, onların gözleriyle hiçbir zaman göremeyeceğim. Kendime ait olan bilince dönüştürülemeyecek olan bir tekillikle bana doğru geriye bakışın içinde, yüzün açıklığı, benim durumumun güvenliğinden ve bütünlüğünden şüphelenmek için bir tepkiyi talep ederken, bir hoş geldin anlatısıdır. Bir ötekinin yüzünde, sinir bozucu bir bükülmeyi savaştan bilinçlerin Hegelci karşıtlığına teslim ederek, benim ilgimi sunmam için bana egemen olan savunmasız halde saldırıya açık oluş vardır. Bir önem dayatması olmadan emir dağıtılır. O bir farklı zamandan, bir farklı mekândan olan, benimkinden üstün olan bir egemenliktir. Benimkini altüst eden bir mutlak bağımsızlığın yüzünde, dikkate almanın tek seçeneği, bir ötekinin varoluşuna ait olan tümünden yok ediş olabilir. Böyle bir eylem,

¹ Jill Robbins, Derrida ve Blanchot'un her ikisi tarafından, Levinas'a yönlendirilen sesmerkezciliği suçlamasının ana hatlarını çizdiği gibi, ayrıca, yorumlimese ve eyleme yönelen bir felsefi gelenek içinde, yüz-yüze oluşun hümanistik bir sohbetin huzur doluluğuna indirgenmesini engellemenin gerekliliğini tartışır (Robbins, 1991).

başlatıldığı zaman, kaybetmeye mahkûmdur. Bu esnek olamayan ötekini öldürmek, anlayışı tamamıyla bırakmaktır; katil yalnızca geride duyumsanabilir kalanlarla terk edilir. Bir ötekinin yaşamını almanın içinde bile, bir ötekinin farklılığı doku-nulamaz olarak kalır: ‘Sonsuzluk, benim güçlerimi felç yapan ve savunmasız gözlerin derinliğinden, çıplaklığı ve yoksulluğu içinde donukluğu ve mutlaklığı yükselten bir etiksel direnç i-çinde, yüz olarak kendisini var eder’ (Levinas, 1979: 199-200).

Yüzün çıplak bırakılmışlığı, hem anlayışa hem de öldürme-ye ve her ikisini de yapmamak için bir egemenliğe dair bir da-vetiye olarak tümü kendisine ait olan bir akılcılığa sahiptir. Yüz, açığa çıkarılışına direnci ötesinde görünürlüğüne hiçbir şeyi ödünç vermeyen bir sesin ışığında görülür:

Işık, söyleve yönelerek benimle ilişkiye giren anlatıya uygundur, bir şeyin kendinde bu mutlaklığı, öldürmenin imkânsızlığı aracılığıyla açığa çıkar, ne biçimlerin açığa çıkışına ait düzenin ne de akılcı olmayan temasların dü-zeninin ötesinde. O akılcıdır, fakat bütün yapılaşmalara öncel olan bir akılcılıkla. Anlatı, henüz anlamını bizden almadan, bizim özgürlüğümüzün bir çalışması olmadan, tam da bu kırıncı serbestliğin, bize doğru gelişin yoludur. Eğer bir yüz *bilinmiyorsa*, bunun nedeni onun bir anlama sahip olmayışı değildir; o bilinmiyor, çünkü onun bi-zimle ilişkisi, onun yapılaşmasına gönderme olmuyor. (Levinas, 1987a:22)

Yüzün ışığı, üstünlüğü bencillığe, dogmaya veya spekülasyonla karşı inatçı olan bir öteki ile neredeyse teolojik olan bir karşılaşma için bir boşluğu kurar. Varoluşunu veya görünürlü-ğünü kuran bir ışıktan öte, yüz mantıksal yolla bir sonuca var-mayı kuran bir ışıkla aydınlatılır. Bu ışık, kırılganlığı yüzün gö-rünürlüğünü aşan bir iletişimdir. Yüzün ışığı, kutsal egemenli-

ğin kişiye mal edilemez oranlarını, hesapları altüst ederek, var sayan bir nezakete sahiptir.

Levinas'ın yüzü, mükemmel bir örnek haliyle değiştirici bir etiksel etki olarak tavrılaştırdığı kıtas, Walter Benjamin'in yüzün sunuluşunu politik olarak düzenleyişiyle bir niteleyici kıyaslama yapılarak gösterilebilir.¹ Levinas gibi, etik olmaktan öte politika kuramcısı olan Benjamin'in ilgisi, deneyimin yeniden kuramlaştırılması üstüne odaklaşır. Benjamin deneyimin, kendinde duyum algılamasını kapsayan, köktenci tarihselciliği üstünde ısrar eder. Bu deneyimi doğrunun deneyimi haline getirmek için çabalar, bu yüzden Kantçı deneyimin nesne özne paradigması içinde kaybolmuş olan daha önceki felsefecilere ait deneyim kavramının doluluğunu da yeniden ele geçirir. Varlığın doğruluğu, onun tarihsel zaman felsefesinde göstermiş olduğu temel bir sorundur.² Levinas, anlam deneyimini geride bırakan bir deneyim kavramını felsefe içinde yeniden bulmak için düşünüldüğü bir aşamada, metafiziğin içindeki sonsuzluğun başlangıcında var olan anlamı yeniden gözden geçirir.³ Bu kıtas içinde Levinas ve Benjamin akıllarında benzer olan bir modele sahiptirler. Her nasılsa, Levinas ve Benjamin arasında, kendi tarihsel biçimlenmesi içinde deneyimin yapılaşması veya duyum algılamasına dair örgütlenmenin tarihselciliği üstüne olan vurgularını dikkate alan bir köklü farklılık oluşur.

Görüşün 'koşulunu' kuramlaştırması içinde, Levinas, Benjamin'in terimleriyle gelmek için çatıştığı moderniti içinde-

¹ Kapsamlı bir tartışma için bkz. Susan Handelman (1991) ve Peter Osborne (1995).

² Andrew Benjamin ve Peter Osborne'nun, *Walter Benjamin's Philosophy: Destruction and Experience* (1994: x-xiii) için yazdığı giriş kısmına bakınız.

³ Adrian Peperzak, Levinas'ın çalışması içinde bu yaklaşımı vurgular (Peperzak, 1993: 38-72).

ki deneyim açısına farksız olan bir genetik denklemin eşliğine gelir. Karşıt bir yol ile, Benjamin'nin ilgisi, özne-nesne ilişkisinin ortak deneyiminden daha az olarak kendi-öteki ilişkisinin etğine yönlendirilmiştir. Benjamin için, deneyim yolları, alıcı ve bilinç algısını tasarlayan şeyler arasındaki ilişkilere tarihçi-toplumcu olarak dayatılmıştır. Anlaşılabilirliğin bilinçsiz ön varsayımlarını oyuna getiren bir çaba içinde, Benjamin, geçmişle birlikteki yankıların üstüne çizerek iyi bilinmeyen bir iyi bilineni mümkün kılmasına rağmen, yabancı olan bazı şeylere doğru iyi bilineni açığa çıkaran şeyi yapmanın tasarımına girer. Benjamin'in ilgisi, modernliğin kültürü içinde fetişleştirilen kitlesel-üretilmiş olarak bir anlatıya özellikle yönlendirilmesine rağmen, onun işlemin moderniti türüne yerleştirdiği merkezi ses değişimi, deneyimin somutlaşmasındaki ekonomik değişim değeri olarak onun ruhanileşmesidir. Diğer bir anlatımla, vurgu, metalaşmış olma değerlerinin ruhanileşmesi üstüne değildir, fakat bir yüze ulaşan metaldır. 'Otantik' deneyim, yeniden üretime direnen ve ona göre açıklanamayan özel, şaşırtıcı bir yakınlıkla iletişim kurulamayacak kadar bir ayrılığa doğru, dönüşür. Onun yaydığı ortama doğru –her nasılsa ona yakın olan bir uzaklığı özgünce koruyuş, onun maddi yanıyla açığa çıkabilir– insan üretimine kırııcı olan bir açığa çıkışla birlikte, bir şeyin deneyimi kendi otantikliğiyle belirli olmaya başlar. Yayılan ortamın uzaklığına ait verilen söz, hiçbir zaman geçmek için gelmeyen bir doğayla birlikte olan katılımcı bir ilişkinin fetişleştirici söz verişidir.

Benjamin'in çalışmasında, yayılan bir ortamın deneyimi ile kültürel görüngünün politikası arasındaki ilişki, bir değişken ilişkidir. Bir tarafta, yayılan ortam bir yanlış uzaklıktır, ve öteki taraftan, bu yanlış uzaklaştırma, kültürel görüngüyle bir sözel ilişki için bir boşluk ister. Sanat kurumunun içinde onun üretilmesi olarak yakınlık deneyiminin bilinen en ünlü örneği, o-

nun bir filmde yayılan ortamın yıkılması analizinde bulunur.¹ Benjamin, bir sanat eserinin bir yüz kazanmasındaki işlev olarak, uzaklık ve yakınlık arasındaki bu karşıtlaşan devinimi kuramlaştırır. Yayılan ortam için, onun vermiş olduğu bir tanım seçeneği de, bir nesnenin yetkinliğine yapılan, dik bakışa dönebilecek bir yatırımdır.

Levinas için olduğu gibi, Benjamin için de yüz, kökünde kendi-aynı olmasından daha öte olan bir insanlık ögesini temalaştırır. Levinas gibi, Benjamin, rehineyi kurtarmak ile ölüm arasındaki kararsızlıkla bir karşılaşma olan, bir indirgenemez öteki deneyimini daha da görselleştirir. Ötekinin yüzü dik bakışa dayanır. Yayılan ortam, yüze dayalı karşılaşma içinde örnekleştirilen, insan-olmayan ötekiyle bir ilişki üstünde değiştirilen, kişiye mal edilemeyen bir uzaklığı algılamadır ve dik bakışa dönebilen bir nesnenin yeteneği olarak yaşanır. Bir görününün yayılan ortamını denemenin anlamı birine geri bakmak kapasitesiyle ona yatırım yapmaktır: ‘Kamera bizim benzerliğimizi, dik bakışımıza dönüş yapmadan kaydeder. Fakat bazı kişiye bakmak, dik bakışımızın nesnesi aracılığıyla bakışımızın döndürülmesi olan bir kapalı beklentiye taşır’ (Benjamin, 1968: 188). Rebecca Comay, böylesi bir ekonominin anlamını anlamının zorluklarına ilgi gösterir. Eğer bakış bir ‘armağan’ ise, onun sorduğu, bir karşı-armağan veya karşılık beklentisini kendisiyle birlikte taşıması gerekirken ne türde bir armağan olduğudur (Comay, 1992: 142). Diğer bir anlatımla, Aynı’nın narsist veya ben-mantıklı düzenine ait ekonomisiyle birlikte, yayılmacı ortamın anı neye göre açıklanır, olarak soru kendisini gösterir.

¹ Bkz. ‘The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction’, *Illuminations* içinde (Benjamin, 1968:217-51).

Levinas'ın çalışması içinde, yüz, geriye bakışın içinde, yüz-yüze oluşun içindeki simetrisinin olasılığını kırar: 'Karşılıklı-özelci boşluğun bu eğrilişi, boşluğa doğru ses tonunu yükselterek değiştirir; o oluşu yanıtlamaz, fakat onun doğrusunu ilk olasılık yapar' (Levinas, 1979: 291). Böylesi bir soruya Benjamin'in kendi yanıtı, mimsel bölüme* göre *yansıtıcı* ekonominin kesilmesini kuramlaştırmasıyla sağlanır. Benjamin için, karşıt bir dik bakışın beklentisi, özdeş imgelerle olmaktan öte, 'gözlerini açabilen' bir dışsal doğallık içinde, donuk bir benzerliğin mimsel bölümüyle ilişkilendirilebilir.¹ Kendine mal etmek yerine, özdeşlik için fırsatçılığa izin vermeyen bir 'anlık parlamış' içinde böylesi benzerlikler açığa çıkar. Onlar zamanda bir boşluktur. Benzerlik, bir dokusal anın anarşisi ile birlikte duygusal varlığın yakınlığını istila eder: 'Dil, mimsel davranışın en yüksek düzeyi ve duygusal olmayan benzerliğin en fazla tamam olan arşividir' (Benjamin, 1978: 335-6). İsteksiz hafızanın deposu olan benzerliğin duygusuzluğu, organize etmek için hiçbir şey bulamayan düzenleyişi bilinçlendirmek için kaybettirilir. Işığın duygusallığı, önceden tahmin edilemeyen benzerlik aracılığıyla kesilir ve aşırı derecede güçlü kılınır.

Böylesi anlık parlamalar aydınlatmanın kaynağı değildir. Onların kavranılamazlığı, yalnızca, dik bakışın önceden tahmin edilebilen tasarımını aşıp ondan üstün olan bir karşıt-dik bakışı açığa çıkarır. Benjamin ve Levinas arasında bir benzerlik çizerek, Comay'ın tartıştığı şey, bakışların karşılıklı değişimine yö-

* Mimetic faculty (Ç.N.)

¹ Miriam Hansen yorumluyor: Benjamin dik bakışın görüngübilimsel kavramını üstü kapalı ele alıyorsa da, yukarıda tümüyle, gözlerini açan bir doğanın romantik metaforuna başvurur... bütünlük... hem yeniliğe açıklığın veya ilginin özel bir türünü (bir ötekinin dik bakışına tepki göstermenin insan yeteneği, ya görsel ya da niyetsel), hem de insan-olmayan doğa ile bir ilişkinin içinde bu karşılıklı özelci deneyimin etkinleşmesi' (Hansen, 1987: 188).

nelen görünürlüğün ben mantıklı düzenini pekiştirmekten uzak olarak, yayılmacı ortam imgesinin, karşılıklılık alanını sonuna kadar açan kırılğan bir gerçekliğe sahiptir. Bu karşılıklılığın indirgenemezliği, benzerlik olasılığı için kendiliğinden bir alan açar ve yavaş yavaş zarar verir. Karşılıklılığın özü simetri değildir, dik bakışın karşılıklı-olmayan kesilmesidir, Benjamin için, fotoğrafın, fotoğraflaştırılma anında ‘geri çekilen’, önceki öznelerine ait çekingenlik içinde örneleştirilmiştir.¹ Yayılan ortamın nesnelere aktarılışı içindeki yeniden deneyimi, kökeni bilinçli kontrolü, spekülasyonu ve yeniden üretimi aşan bir anımsama biçimidir. Yayılan ortamlı deneyim, yeterlilik düzeyinde işlem yapmaz. O, solunur, kavranmaz. Kısacası, yayılan ortamlı görüş, hafızanın gecikmesi olarak kuramlaştırılır; hiçbir zaman yaşanmayan fakat her zaman için zaten geçmiş olan bir gecikmedir.

Miriam Hansen (1987) Benjamin’e ait yayılan ortamlı hafızanın özel düzenliliği üstüne yorum yapar; insan olmayan imge içindeki özgün belirtmeleri Freud’un ‘garipliğin’ bütünlüğü ile ilişkilidir. Hansen’e göre, yayılan ortamlı imge bir insana üstün ikililiktir, iyi bilinmişliğinin narsistik ego-ideal’ine ait tahmin edilmiş kimlikten öte, yaşamı-korkutan bir yabancılığa sahiptir. Zorlanmışlığın geri dönüşü gibi, önceden daha önce görülmüşlüğü olmadan anımsanır. Hansen, Benjamin’e ait yazının, ütöpik bir geçmişi yerinden etmeyi tekrarlamak ve tersine çevirmek için bir tutkuyla sürdürülmüş olarak görüldüğünü tartışır. Onun tasarısının zorluğu, böylesi illüzyonların devamını sağladığı farklı bir kendi veya daha iyi bir doğa sözünü koruyarak fetişist illüzyonlara yenik düşmeyi engellemektir. Yayılan ortamlı deneyimin önceden gerek duyduğu şey, aslında, dik bakışın, fetişleştirici organize edilişinden üstün olan bir tutku halin-

¹ Bkz. ‘A Small History of Photography’, *One Way Street* içinde (Benjamin, 1979: 240-57).

de karşılıklılık boyutunu kavramlaştırmasını, Benja-min'in de-
vinimsiz hale getirişi üstüne bir etkinlik olarak Han-sen'in be-
lirlemiş olduğu, bir anlamlı unuttur. 'Optiksel bilinçaltı' ara-
cılığıyla, benzerliklerin büyüsel olarak çağrıştırılması, şeylerin
adsız açığa çıkışına, insan-olmayanın içindeki iyi bilinen bir dik
bakışın anlamını gerçeğinden saptırmaya gönderme yapar.¹ Bu
terimin anlamı aracılığıyla Benjamin, kaçırılan bir yapma fırsat-
ının gerçekleştirilmesi içindeki bir uğraşı olarak, yayılan or-
tamla dik bakışın iz bırakması için, fiziksel bir değişim türünü
önermeleştirir. Böylesi bir tutum, dik bakışın kendinden hoş-
nutluğu içindeki, fetişleştirici uzaklık ile narsistik yakınlığın
karşıtlığına ait sıradanlığı yıkar.

Bir tarafta, dik bakışın uzaklığı ve yakınlığına yönelik sü-
rekliliği ve tarihçiliği fark etmeyi başlatan olarak optiksel bilin-
çaltının politik önemi. Levinas için adsız *vardır* olan, sahipsiz
maddeliğin kapalı yerde olma korkusu, bir yapışkan hal, Benja-
min tarafından modern deneyimin fizyonomisi olarak ku-
ramlaştırılır; bir dik bakışın, verilmiş olandaki kökenin homo-
jenleştiren silintisine yönelik bir kapatılışı. Öbür tarafta,
Benjamin'in spekülasyon yaptığı şey, meta kültü içinde sindiri-
lişine rağmen, yayılan ortamla temas, sevgilinin gözlerine ait
uzaklaştırılmış yakınlık olarak onun kişilikleştirdiği erotik göz
teması içinde, bütün devrimci gücüyle tekrar yenilenir. Bir i-
simsiz karşılıklılığı dikkatlice izleyiş, sevgilinin dik bakışı için-
de, çıplak bırakılmış bir maddeliğe sahiptir. Dik bakışın sınırla-
yıcı ekonomi örgütlülüğünün yalan oluşu içindeki bu eksiklikte,
daha iyi ve zamansız doğasıyla bir ötekinin dik bakışına yatırım
yapmak da olasıdır.

¹ Benjamin bir 'optiksel bilinçaltı' düşüncesini, Siegfried Kracauer'in yazd-
ığı bir yazıdan 'Photography' (1927) geliştirir -yeniden basımı ve çevirisi
Thomas Y. Levin (1993). Beni bu kaynağa yönlendirdiği için Jodi Brooks'a
teşekkür ederim.

Benjamin, yayılan ortamın, varlığın yeniden keşfini veya yeterliliğini istemeyen bir isteğin nostalji-olmayan akımına doğru yükselişini, onun aracılığıyla anlatmak istediği bir öz-gürleştirici sanat tasarısını yayılan ortamın bir ize dönüşümünü ister. Sanat, yayılan ortamın özel deneyimini bir ortak deneyimin nesnesine yönelik çağrıştıran güçlerin dönüşümü için uğraşmalıdır: ‘İz, her nasılsa belki onu uzaklaştırmış olan bir yakınlığın bildirisi. İzin içinde, biz bir şeyin mülkiyetine gireriz, yayılan ortamın içinde bir şey bizi aşırı derecede güçlü kılar’ (Benjamin, 1982: 560).¹ Levinas için, iz hiçbir zaman algılanamaz olmadan duyumsanabilir olurken, veya bir idea olarak kavranabilir olurken, yayılan ortam, bir idea oluşu içinde kendisinin, kendi duyarlılığından duyumsanabilir olarak yoksun kalışı anlamına gelir (Levinas, 1981: 61). Benjamin, sevenlerin simetrik olmayan konu edilemez sahiplenilmeleri ile şeylerin açık sahiplenilişine giriş yaptığımız yerde, yayılan ortamın bir ize dönüştürülebilmesini önerir. Levinas, izin, isteyerek veya istemeyerek bütün sahiplenmelerden önce olan bir açılış olduğunu tartışır. Biz izin yaşlılığı tarafından tutuluruz fakat ona başlamak için girişemeyiz. Onun başkalaşımına ait tarihsel bir sahiplenme veya evrenselleşme olasılığı yoktur. O her zaman için zaten tarihten önce olandır. Onun karşı konulamaz aşkını bir iddia tehlikesiyle dolu olmasına rağmen, Levinas, kendisinin tekil, aşkını, yeniden ele geçirilemez olan yüzü kuramlaştırmada, bilinçaltının veya anlamlı unutuşun varlıkbilimsel önsel varsayımlarını yadsımayı amaçlar.

¹ Gyorgy Markus tarafından çevrildi, ‘Exursion II: Walter Benjamin and The Comodity as Phantasmagoria’, *Marxism and Theories of Culture* (Department of General Philosophy, University of Sydney), elyazması.

DOKUNUŞUN AYDINLIĞI

Yakınlık – Anneliğe Özgü Dokunuş

Merleau-Ponty dokunuşu, içinde kendimizin somut hali oluşan bir algısal ilgi alanının açılışına göre tartışır. Levinas dokunuşu, ötekilerle birlikte duygu dolu bir iç içeliğin sergilenmesi olarak düşünür. Levinas için öznelcilik, kendi bildiriminin yeri olarak konumlaştırılmasından önce başkalaşıma bağlayıcı bir bırakılmazdır. Yakınlık, gösterilerek açıklanabilir bir varlığın içinde toplanamayan bu ötekilikle ilişki içindeki bir konuma yönelik olarak öznenin kendisini toplamasından önce oluşan, bir anarşik duyarlılığın iletişimidir. Daha önceki bölümlerde tartışıldığı gibi, Levinas anarşik olan bir duyarlılığı, hoşlanmaya ve bir tehdide açık oluşa göre veya ideal olan terimler içinde olmaktan öte bir görüngüsel olmayan ötekine sergilenmişliğe göre açıklar. Duyumsamanın herhangi bir bilinçliliğine öncel ve ona indirgenmeden, yakınlık deneyimin ve bilginin içinde oluşan bir duyarlılıktır. Özne tarafından el konulmuş olmaktan öte, yakınlık bir gösterilebilir ‘vardır’ı anlamlaştırmadır, yani varlığa yabancıdır fakat onun içinde sarkıtılır.

Joseph Libertson, yalnızca Levinas’ın çalışmasında değil, fakat aynı zamanda Blachnot ve Battalie’den Nietzsche, Freud, Proust ve Artaud’a kadar, yadsınabilen-olmayan farklılığın post-Hegselci düşünürlerini içeren bir alan içinde, işleyen yakınlığın bazı temel akımlarının taslağını çıkartır. Birincisi, yakınlık özne ile nesne arasındaki bir ilişkiyle temellenmiş bir iletişim olmaktan öte bulaşıcı bir iletişimidir. İkincisi, onun sergilenişi içinde öznelcilik sonsuz olarak pasiftir. Üçüncüsü, bir yeterlilik anlamını anlatmaktan öte, başkalaşım ile birlikte anlaşmaya dayalı bir uyumlu ilişkinin düşüncede tedirginlikle de-

eden bir önemi ve tekrar edişi vardır. Dördüncüsü, bir *heteronomous*, zorlayıcı aşırılığın yadsımada devam edişi. Beşincisi, yakınlığın ortaklığı, bildirime indirgenemeyen bir ilişkidir. Sonuncusu, yakınlık, kendinde güçsüz olan fakat bilincin güçsüz kaldığına da karşı olan bir dış taraflılığın yaklaşımıdır (Libertson, 1982: 208).

Levinas için, öznelcilik, bir yalın pasiflik olarak duyarlılığı bitirir. Bu pasiflik, bir ilgisizlik veya tembelliğin duyguları dışa vurmeyen durumu değildir. Bir girişimi yapmamanın veya er-telemenin herhangi bir etkinliğinden çok daha fazla pasiftir. Öznelcilik, bir kendince-nedenselliğin, güçlü bedeni ile genelde hiçbir şeye sahip olmayan ötekiler tarafından önceden oluşturulmuş bir oluşun içine yerleştirilir:

Duyarlılık –onun içindeki anlamlaştırıcı yakınlık, çabukluk ve huzursuzluk– bilinci bedenle birlikte bir ilişkinlik içinde gerçekleştiren, daha önceden asimile edilmiş bazı ilişkilere göre asimile edişin dışında yapılaştırılmaz. Canlılığın yeniden başlangıcı, bir öznenin aşkıncı bir işleyişi değildir, yani kendisine göstermiş olduğu bir dünyanın ortasında bulundurulur; bedenin duyumsanabilir deneyimi, zaten ve başlangıcından beri canlılığın yaratılmasıdır. Duyumsanabilir olan –anneliğe ilişkin, olumsuzlatılmaya açıklık, endişe– canlılığın yeniden başlangıcını, daha önceden asimile edilmiş ilişkilere göre kendiliğinden asimile edişten* daha büyük olan bir gizli atağa bağlar. Bu gizli atak içinde, kendi bedenime bağlatılmadan önce ötekilerine bağlı kılınırım. (Levinas, 1981: 76)

Levinas, kendi pasifleştiriciliği içinde duyarlılığın sergilenmişliğini kişilikleştirir, rehin kalmış olarak veya kendinden-

* Self-in apperception (Ç.N.)

tanımlı sonuç ile olmadan istenmiş olarak, istemeyi koşullandırmış veya başlatmış olmadan: ‘Yakınlık, bir yaklaşım yapan ve sonuç olarak benim bir terim olarak katıldığım bir ilişkiyi yapılaştıran bir öznedir, fakat benim nerede olduğum, bir terimden daha fazla veya azdır’ (1981: 82). Levinas’ın yakınlığı açıklamasında, verilmişlik, bilinçli bir belirlemeden bağımsızdır. Bilincin özgürlüğü, özerkliğe göre tanımlanamaz. Seçim veya kontrol olmadan doğurtulmak zorunda olan, kaçınılmaz bir özgürlüktür. Bilinç, olasılığa ait dış taraflılığının ısrarıyla kıyaslanan bir aldatici özgürlüktür. Levinas’ın tartıştığı gibi, verilenin köktenci *alterity*’si aracılığıyla, duyumun çabukluğu vurgulanır. Duyarlılığın girişken-olmayışı, isteyen birinin etkin cömertliğinden daha eski olan bir pasifliğin haber verilisidir. Kendi etkilenişi içinde ‘etin yaptığı dünyadır’ veya ‘Ötekine yönelen bir kendi halinde’ olarak bedendir’ (1981: 94).

Levinas’ın çalışmasında canlılığın yeniden başlangıcı ve dokunuşun bağlılığı, Kant tarafından, duyumları anlamlaştıran analizinde, önceden tasarlanmıştır. Kant duyumları görece olarak kendi dışsallıkları içinde nesnelerin bilgisini veren nesnel duyumlar (dokunuş, görüş ve duyma) ve birinin kendi mizacına göre olan hoşlanılan nesnelere yönelik öznel duyumlar (koku ve tat) şeklinde ayırır: ‘Dokunuş, duyma ve görüş aracılığıyla nesneleri *algı*lar (yüzeyde); koku ve tatla onları *paylaşırız* (kendimize yönelik dikkate alırız)’ (Kant, 1974: 337). Duyuların Kant için değeri, nesnelerin dışsallığını ve algılamaların içselliğini kuran bir kıvrılmış cisimsel şekli betimlemeleridir. Bu içerikte, görüş duyuların en soylusudur, çünkü nesnesinin en fazla vurguyla dışsallığını sağlar – dokunuştan en fazla uzak kılınandır. Görüşün nesnesi, ışık aracılığıyla ortama katılır.

Kant, görüşü, nesneyle onun açığa çıkarak oluş karşılığı arasındaki farklılığı sunan bir aşkıcı bölüm olarak değerlendirir. Görüş, neden gibi, kendi maddi yokluğu içinde, ışığın aracılı-

ğıyla, algılanabilen bir nesneyle ideal bir ilişki üretir. Oluşan herhangi bir simetri, yalnızca yansıtmacı bir yargıyla birlikte- dir. İşitme bunun gibi bir ortama maruz kalır, fakat hava aracılığıyla. Nesnesinin dış taraflılığı, ses kulağın labirentlerinden girdiği anda bile korunur, çünkü ses kendisine yüklenen anlam dışında, kendinde hiçbir şeyi taşımaz. Bu duyuların her ikisi, daha öznel duyumların –koku ve tat– kaprisli ve garip olan, örneğin birinin kendisine ait salya ve nefesin ortamın içine katılması durumlarından, sakınır. Dokunuş, her-nasılsa, Kant tarafından en olumsuz kılınandır. Algıya yakınlığı içinde, dokunuş duyuların en önemlisidir, fakat onun kesinliği basıncın en fazla göze batışıdır. İlişkide yaşanan temasın inkâr edilmesi söz konusu değildir, fakat deneyimi nesnelleştirme amacı yoktur. Dokunuş, nesnesinden en fazla etkilenen duyudur (Derrida, 1981 Benjamin: 19). Parmak uçlarına yönelerek dokunuşun kıstasını azaltmaya rağmen –Nietzsche’ye göre o, Kant’ın onuru için bir güvendir, ‘dokunuş duyusunun özel özellikleri, bir kasaba papazının saflığıyla, detaylandırarak uzatması gerekir!’ (Nietzsche, 1969: 104)– Kant bedenlerin devam eden kendi ilişkileri içinde farklılaştırıldıkları süreç aracılığıyla etkilendiklerini yadsıyabilecek durumda değil.

Kant, ona açıkça gönderme yapmamasına rağmen, diğer duyular için serbest bırakılan bir uzaklık aracılığıyla yeniden çözümlediği dokunuşun içinde bir kaçamaklık vardır. Genelde, duyarlılık iki ana sahiptir: Duyumsama, ki nesnelere gönderme yapılabilir; ve duygu, ki *cognitive* ilişkiye sahip değildir, ve yalnızca birinin kendi bedenine gönderme yapar. Görüş ve işitme ile tat ve koku, bu anlamda görece olarak bölünürken, dokunuş köktenci bir biçimle ayrılır. Nesnel bir duyu olarak, o parmak uçları içindeki duyumsamadır. Bir duygu olarak, ya-

şamsal duyumsamaların altıncı veya ek olan bir duyudur.¹ Bu durum, en saf haliyle, birinin etine ait tepkisel parametrelerin duyusudur; sıcak ve soğuktan tüyleri diken diken olmuş bir derinin heyecanına kadar (Kant, 1974: 33). Kant için, dokunuşun gerekliliği tamamen belirsiz kalır. O nesnel duyumların temelidir, fakat, onun nesnesiyle ilişkisinin doğrudan oluşu içinde, etkilenmemiş olması veya tarafsız olması söz konusu değildir.²

Levinas da dokunuşun iki biçimini ayırır. Bir duyumsama olarak temas, görüşle ilişkili olan bir ayırt eden dokunuştur. Temasın içinde bir farklılık olarak dokunuş, görüngübilimsel açıdan kabul edilemez. Yakınlığın parametreleri, görüngüsel açığa ait nesne ve öznenin sarmal oluşları ve garip davranışlarıyla sıraya konulmayan bir yol içinde kurulamaz. Görme, kendi bütünleyici kapsayışı içinde duyumsanabilirin maddeliğini durdurarak, kendisinin onunla olumsuzlaştırılarak karıştırıldığı dış taraflılığı, kutuplaştırmaya eğilimlidir (Levinas, 1981:63). Duyumsanabilir, her-nasılsa, kendi pasifliğinde, yaklaşan ve dokunulan bir dış taraflılık olarak devam eder. Bu dış taraflılık, hiçbir zaman genişletilmez veya bitirilmez. Levinas, yakınlığa uzlaştırılamaz bir *heteronomy*'nin ya da bir sonsuzluğun –kucaklanamaz olan bir ötekilik– bir gösterisi olarak gönderme yapar.

Yakınlık, bir öteki olarak kendisinin bilinçliliği olan bir bilince doğru yeniden çözümlenmeyen bir duyarlılıktır, tıpkı Merleau-Ponty'de dokunan ve dokunulananın çiftleşmesi ve yeniden ikiye kıvrılmasındaki durum gibi. Yakınlığın içinde dokunuş sonsuz olarak içten olan bir ışıktandır. Daha yakına

¹ Çevirmenin notlarına bakınız, *Anthropology from a Pragmatic Point of View* (Kant, 1974: 198-9).

² Lewis White Beck'in, Preface to Kant's, *Critique of Practical Reason* içinde, yorumladığı gibi, dokunuş deneyiciliğin paradigmatik bir duyusudur.

gelecek olan hiçbir şey olmasa da, onun etkileyici yakınlığı içinde tutulacak hiçbir şey yoktur:

Temas içinde olmak ne ötekine yatırım yapmak ve onun başkalaşımını bozmaktır ne de bir ötekinin içinde kendime baskı yapmaktır. Kendine temasın içinde dokunan ve dokunulan ayrılır, sanki ayrılmış olan dokunuş, her zaman ve zaten ötekiymiş gibi, benimle genelde hiçbir şeye sahip olmamış gibi. (Levinas, 1981: 86)

Levinas, duyumsamada bir şüphe olarak herhangi bir görünüşel anlamda dokunuşla düşünülmez. Yakınlık duyumsamanın biçimlendirilmesiyle bir saplantıdır. O kendi hatırı için süreksizlikle bir temas ve bir içten ilişkiye katılımın her ikisidir.

Levinas, yakınlığa ait duyumsanabilirliğin paradigması olarak, yeniden bulmaksızın başkalaşımı sürekli olarak bir yükleyiş anlamıyla, anneliğe* gönderme yapar. Annelik *par excellence*'i veya sorumluluğu, olumsuzlaştırılmaya açık oluşu ve oluşa öncel olduğu müddetçe doğum-öncesinde olan rahatsızlığı yüklenir (Llewelyn, 1995: 146). Levinas için, annelik, bir varlıkbilimsel öncesi geçiştir, bir bilgi değişimine veya imgelere, bilgi ve açıklamaya ait olan koşullardaki ani değişimlerin egemenliği altına sokulamayan bir ötekidir (1981: 79). O, kısacası, bir etkilenmedir, yakalamadan bir tutulmuş olmadır, yeniden bulmaksızın sürekli olarak bir yükleyiştir. Annelik tutsaklığı, bir ötekinin beslenme kaynağı olarak, karşı taraftan, birinin kendi bedeni nedeniyle, istenmek için dışsal bir yabancı isteğe koşulsuz tepki gösterip bir ötekinin gereksinimlerini karşılamanın ağırlığını yüklenir. Levinas için annelik, cisimselliği ile maddeselliğinden hoşlanan bir öznelciliğe ait özerkliğin ters çevrilebilirliğidir. Cinsel güce dayalı erkeklik, tüketimin ve

* maternity (Ç.N.)

yerleşimin paradigması olurken, annelik, ‘bir öteki için’, bağışlamanın ve anlamlı kılmanın paradigmasıdır.

Bir ötekinin maddeliği düzeyinde, bir ötekine karşı etkiye maruz kalma veya sergilenme, Levinas için öznelciliğin temeli olan şey, birinin kendi maddeliğine ait bir-öteki-için oluştaki günübirlik yaşam içinde gösterilir:

Anlamlandırma anlamdır... sorunun kendisini ilk defa kendi maddeliği içinde gösterdiği, annelik ilişkilerindeki beslemede, giydirmede, konuk etmede... Onun nedeni duyarlılıktır; ötekilerine bir gösteridir, bir ötekinin yakınlığı içindeki bir sorumluluk ve bir etkiye maruz kalıştır, bir-öteki-için-olan biri, yani, anlamlandırma... etin ve kan bağının öznesidir, açıklaması olan ve yiyen bir adam, bir deri içindeki bağırsaklardır, ve sonuçta kendi ağzından bir nefesi veya kendi tenini verebilecek bir kapasiteyi içerir. (Levinas, 1981: 77)

Duyarlılık olarak öznelciliğin bu anlamlandırması, Levinas tarafından rahatsızlık görüngüsü içinde analiz edilir. Levinas’ın etiği tepkiselliğin tekilliğinden ötekinin maddeliğine kadar işleyişi ile Kantçı etiği tersine çevirir. Levinas için, birinin yaşamı ve burada oluşu fark edişi, kendisine ait olmayan, fakat yaşamının ve varoluşunun ona bağlı olduğu bir gereksinime yanıt vermek ve sağlamak için, seçilmiş olmasına bağlıdır. Levinas için rahatsızlık, benim kendime ait sorumluluğum gibi, bir ötekinin maddi yükü taşıyışına ait en üstün etiksel ilkedir. Rahatsızlığın doğuştan, yaratılıştan veya yapısal kullanışsızlığı ‘bir anlamı benimseyebilmesi, rahatsızlığın duygusal olabilirliğindeki tek anlamı, başka birilerinin –insafsız kılınabilen– rahatsızlığı için bir rahatsızlık olmanın içindedir’ (1988: 159).

Levinas'ın anneliği kuramlaştırması, mesihçi* tarihin sürekliliğine kadının temel katkıları hakkında *Talmudic* yorumdan yaptığı çıkarımlarla ele aldığı bir dişillik anlayışıyla ilişkilidir. Bu tarihte, görenek, varlıkbilimin temeline ait vurgunun cisimselleştirmeden bağışlamaya sıçradığı kendi varlıkbilimsel ağırlığına sahiptir. Dişillik, evrenselin içinde bir görünürlüğe veya bir varlığa sahip olmaktan öte, [erkeğe ait] 'gözlerin bir ışığı' olan, bir kendisiz insanlığa veya 'ele geçirip kazanmayan birisi'nin görevi için bir kutsal çağrıdır (Levinas, 1969: 32-3). Levinas için, dişillik, bir var olan insan veya aşkinci öteki olmaktan öte, insan varoluşunun bir yanıdır. Dişillik doğal bir yerleşme olarak varoluştur; çok iyi bilinen birisinin kendisiyle evde olmak (1979: 155). Bu bir öteki ile bir samimiyetliktir (bir birleşme veya yerleşme değil).

Merleau-Ponty, kendisine ait etin varlıkbiliminde, anneliğin metaforik kullanımını yapar. Levinas, yakınlığın bir paradigması olarak anneliği benimserken, dişillliği varlıkbilimsel öncesi işlevine göre düşünür. Levinas'ın çalışması içinde annelik, herhangi bir kadına değil, fakat bir etiksel öznelciliğe gönderme yapar. Dişillik, kendi hakları içinde varlıkbilimsel bir varlık olmaktan öte, dünyadaki bütün iyiliklere ait bir özgün bildirimdir. İnsan yerleşiminin bir somutlaştırılması olarak, dişillik bir yabancı-ötekinin hoş gelişidir. Konukseverliğin bağışı, birinin kendi mekânı olarak içselliğinin, yalnızca bir yabancının öncel isteklerine açık oluşuyla başlayan, boyutlarını betimler. Konukseverliğin hoş geliş, sözcükler olmadan iletişim kurulan bir anlayıştır. Karşılıklı öznelci ilişkilerin olasılığı, insan içtenliğinin bu boyutlarının yapılaşmasına bağlıdır. Dişillik kendisini, yüzde değil, bu samimiyetlik içinde açığa çıkarır. O, saygılı olmayan bir yabancının hoş gelişidir, fakat soğukkanlılık bo-

* messianic (Ç.N.)

yutu veya bir geri çekilme olasılığının korunmasına ait amaçla. Bu kendiliğinden-geri çekilmenin boşluğu, bir nesnel dünyanın egoistik varsayımının veya ondan bir ayrılışın içinde, önceden varsayılan bir yerdir (Levinas, 1979:154-5).

Levinas, anneliğe özgü oluşları, etiksel ilişkilerin en genel ve ortak olan günlük gösterileri olarak adlandırır, fakat kesinlikle, kadınların insanlığı üstüne etkide bulunan sorumluluğu gösteren bir konu düzeyindedir. Etiksel sorumluluğa karşı olarak anneliğe özgü öznelcilik, içinde tutsak olmanın bir sorumlu anneciliğin paradigması olduğu, bağımlılık ve özerklik arasındaki ayrımın erkeksi sıyrılışıdır. Paradigmadan herhangi bir sapma, içinde bir çocuğa ait insanlığın dışıl özerkliğe karşı olarak acındığı, bir düşmanca ilişkiye doğru kayar. Annelik ilişkilerinin bu yapılanması belki de en fazla, sorumluluk ve özerkliğün biçimlenişine göre ilişkiyi ele alan, yasal konularda oluşur. Örneğin, kadının kendi doğmamış çocuklarına zarar vermenin suçluluğuyla bulunduğu durumlarda, masum zaferler halinde etkili olarak yorumlanmakta olan fetüsler, (tutsak) annelerinin dölyatağında yerleştirilmiş olmaktan öte, tutsaklar olarak tutulur.¹

Catherine Chaliel, Levinas'ın çalışmasıyla ilişki içinde tutarak dişillğin işlevini, oluşun erkek cinsel gücü sorunsalına doğru bir çağrı halinde yorumlar. Dişillik, kendisizlik aracılığıyla oluşun bir kesilmesidir: 'Garanti olmadan ve güvence olmadan bir saptama' (Chaliel, 1991: 128). Kendini-kurban etme aracılığıyla, Derrida, bu kurban oluşun yalnızca, etobur erkek cinselliğini temel alan bir insan erdemi şemasıyla birlikte mümkün olabileceğini tartışır (Derrida, 1991a). Aynı zamanda, bu yorum

¹ Bu görünümünün örneği olarak, Mart 1993'te Amerika'da, 'The Most Dangerous Place in America to Live is in Mother's Womb'u okumuş olan bir *bumper sticker* oluştu. Isabella Karpın, anneliğin bu yapılaşmasına dair bazı yasal yaptırımları tartışır, (Karpın, 1994).

Luce Irigaray (1991b), Jacques Derrida (1991b) ve Tina Chanter (1991)'ı da içeren diğer yorumcuların Levinas'a gönderme yaptıkları soruna gönderme yapmaz: Dişillik kesinlikle öteki ise, etiğe öncel mi yoksa ikincil mi olup olmadığıdır. Oluşa ait 'en üstün sağduyu ve böyle en üstün erkek cinselliği gücü' sorunsalına doğru çağrının içinde¹, geriye kalan şüphe ise, Levinas'ın etiksel açıdan temellendirilmiş, köklü bir farklılık uğruna oluşan aşkıncılık için bir açılışı korumasıdır; yani dişil aşkıncılığın daha az önemleştirilmesi. Levinas'a ait etiğin bu kısmı, *Totality and Infinity*'nin, Beyond The Face başlığıyla, sonuç bölümü içinde çok fazla açığa çıkar. Burada, Levinas, aşkıncılığın veya farksız-değilliğin ilişkisini, bir öteki kendinin içinde somutlaştırmanın olasılığıyla uğraşır. Onun kendinde-aşkıncılığı açıklaması içinde, Levinas bir erotik sevgiye ait ikiyüzlü, gizemli, baştan çıkartıcı, tehlikeli olan ebedi dişillik bozulmamış olarak bir kadın ile insanlığın anneliğe özgü-dişil ötekisini birbirinden ayırır. Annelik insan varoluşunun bir koşulu olmasına rağmen, dişillik başkalaşımın bir somut durumu olarak okşamanın içinde örneleştirilir.

Okşayış

Levinas dişil görüngüyü, anlamlı kılmaktan hem üstün ve hem de yetersiz olan bir şehvetlik olarak analiz eder.² Okşama-daki dişillikle saplantı halindeki katılımı betimlemesi, ona ait olan gecenin görüngübilimini tamamlar (Wyschogrod, 1974: 118-19). Levinas buna, içinde kişiliksiz oluş anlamının, *var-*

¹ Bu, Levinas'ın ışığın duygusallığını analizinde belirttiği, Heidegger'in o-tantik varoluşu açıklamasına bir göndermedir (Levinas, 1987b: 70) .

² Levinas'ın okşamayı en doyurucu durumla sergilemesi, *Totality and Infinity*'de Section IV, B , 'The Phenomonology of Eros' içindedir (1979: 256-66).

dır'ın sahipsiz huzursuzluğu olarak yaşandığı bir gece göndermesini yapar. Dişillik, varoluşun aynı düzenine aittir. Levinas, hiçbir şeyden daha az olamayan en yüksek değer olarak veya insan tarihinin dışında olan bir sürekli gizem olarak, dişiliği tasarlalar. Levinas için, yüzün ötesine uzanan bu gizem, erotik bir karşılaşmanın içinde yaşanır. Beden, gecenin içinde bir varolan olarak, kendi statüsünü kaybettiğinde, erotik çıplaklığın içinde anlamlaştırılamayan bir maddesellik olarak sergilenir.

Levinas, yakınlığın içinde, bütünleşmeden öte bir anlam ile duyumsanabilirliğin taslağını çıkartır. Şehvet sevgisinde, üstelik başından beri öteki olarak kalmasına ve birleşmeye direnmesine rağmen, ötekisi, bir gereksinim nesnesi olarak açığa çıkar. Sevgi, her iki şehvetli bir arzu ve aşkınlığın karşılaşmasıdır –erotikğin özgünlüğü olarak Levinas'ın başından beri üstünde yoğunlaştığı, evetsiz ve hayırsız bir söylem kaçkınılığı (1981: 100-1). Levinas'ın sevgiyi açıklaması içinde, bir ötekini sahiplenme sorunu yoktur; sahiplenme erosu söndürebilir: 'Sevginin en anlamlı değeri, bir ötekini kendime indirgemenin, aynılığa yönelen uygunluğun imkânsızlığıdır. Etiksel açıdan, iki birden daha iyi bir zamana sahiptir' (1986b: 22). Okşayış, yalın bir yatıştırabilen iştah olmaktan öte, kendisinin söylenilememesinden rahatsızlık duyan bir açlıktır: 'Bir okşayış içinde, orada olan sanki orada değilmiş gibi, sanki deri onun geri çekilişinin bir iziymiş gibi araştırılır, hâlâ araştıran bir bitkinlik, her nasılsa daha fazla orada olamayacak olan bir yokluk gibi' (1981: 90). Erotik yakınlık, indirgenemez bir ötekini asimile etme çabası değildir, fakat bir yabancıyı istemenin içinde, tedirgin halde düşüncede taşınan bir hazdır, ve onu, ve birinin kendisine ait bakış açısının kendiliğinden yitirilmesidir.

Levinas şehvetli içtenliği, yüzden farklı olarak, aynı zamanda, hem etiksel aşkını ötekine hem de anlamlandırmanın öteki-için-birisi'ne hiçbir zaman yol vermeyen bir söylem kaçkınılığı

ile, başkalaşımı sınırlandırmamasına rağmen, başkalaşımın en hassas deneyimi olarak açıklar. Gayatri Chakravorty Spivak, kadının yalnızca topluma açık yaşama ve görünürlüğe geçişi olarak, sivil ikiyüzlülükte uzun süreyle uygulanabilirli, kendisine ait olmayan bir zamanda konulan*, Levinas'a ait bir 'söylem kaçkınılığını' gözlemler (Spivak, 1992). Bildirim açısından dokunun egemenliğiyle birlikte bir duyumsanabilir biçim olmasına rağmen, okşama ışığın negatifi olarak kuramlaştırılır. Cinsel uyarıcılık, samimiyete dayalı sosyal girişkenliğin ve sosyalleşebilirliğin yitirilmesidir, cisimsellikten biçimi belli olmayan ve tanımlanamayan bir topluluğun tercih edildiği bir görünmezliğe doğru bir devinimdir. Erotik sevgi, -akılcı bir toplumsal girişkenlikten uzakta, açıklığı geceye ve şehvetin ateşine döndürerek- karanlıkta yerini alır:

Okşamanın araştırdığı şey, ele geçirilebilenin ışığı içindeki ve bir bakış açısındaki bir durum değildir. Şehvet, okşamanın şefkatli *par excellence* karşılıklı ilişkisi, sevgili, ne fizyolojistin beden-şeyi ile, ne 'yapabilirim'in canlı bedeni [*corps propre*] ile, ne de beden-anlatısı ile, ona ait bildirilerde hazır bulunanlar ile veya yüz ile belirlenmez. Okşamanın içinde, henüz bir ilişki, bir yanıyla, duyumsanabilir, beden kendisini en açık biçimiyle çoktan çırpıçplak kılmıştır, erotik çıplaklık halinde kendisini sunarak... Beden varolanın yetkisini, şefkatliğe verilen şehvetin içinde susturur. (Levinas, 1979: 258)

Erotizmin isimsizliği içinde, var olan varoluşa ait yalnızlığın kurtulmuşluğudur. Başkalaşımın yoğunluğu, ciddiyetsizliğin içindeki, anlamın değişmezliği ve biçiminden bir bahaneyle sıyrılışın içindeki bir sevinçtir. Şehvetli içtenlik, yerleştiremeyen, durağanlaştıramayan ve biçim verilemeyen bir karşılaş-

* Anachronistic (Ç.N.)

manın çabucak geçişi içinde araştırılan bir biçimsel kimliğin yayılışıdır. Paul Davies, görüşten uzakta olan devinimin analizinde, duyumsanabilirlikle birlikte bir kopuştan öte, duyumsanabilirliğin bir değiştirilmesi olarak okşamanın görünebilir konumunu çıkarır (Davies, 1993). O, Levinas'ın sonraki çalışmasını, bilincin, görüngübilimsel analize daha fazla nesne olamayacağı momentleri ve, bunun yerine, bilincin yalnızca olumsuz bir şeye karıştırılan, saplantılaştırılan ve yaptırımlaştırılan olarak açıklanabileceği momentleri bir okuyuş olarak yorumlar.

Levinas, okşamanın içindeki dışillliğin kaçamaklığını düşünürken, bunu, erotizm açıklaması içindeki dokunuşun azalışıyla birlikte görsel terimlerle yapar. Levinas'ın kişilikleştirmesi içinde, şehvetli olan, ışığın dışıl olan kabalığından kaçınır. Okşayış, ışığın yokluğunda direnen bir yadsınabilir-olmayan farklılıkla birlikte süre giden endişe halindeki düşüncedir:

Okşayış, bir ötekiyle temas durumundaki öznenin, bu temasın ötesine geçtiği yer olan bir özne oluş şeklidir. Duyumsama olarak temas, ışığın dünyasına ait bir parçadır. Fakat okşanan, esaslı bir söylemle, dokunulan değildir. Okşamanın aradığı şey, temasın içinde verilmiş olan elin sıcaklığı veya yumuşaklığı değildir. Okşamayı aramak, okşamanın ne aradığını bilmemesi nedeniyle, onun özünü yapılaştırır. Bu 'bilmenin olmayışı', bu temel düzensizlik, özsel olandır... her zaman öteki, her zaman erişilemez, ve her zaman hâlâ gelecek. Okşayış, içeriği olmayan bu saf geleceğin [*avenir*] önceden tahmin edilip ona göre davranılmasıdır. O, ele geçirilip kavranılamaz olanın üstünde yeni bakış açıları açarak, açlığın bu çoğalışından, öncekinden daha zengin sözlerden yapılır. O sayısız açıklıklarla beslenir. (Levinas, 1987b: 89)

Levinas, kavrayışı unutan bir kendinde-etkinsizlik olarak katılıma karşı olan dışıl direnci kişilikleştirir. Temasın ötesine gidiş içinde, okşayış, dokunulmanın sürekli kılınmasından öte, bir duyumsama olarak dokunuşu unutturur. Erotik bir beden dili olarak, okşamanın içindeki elin eylemi, doğal olanı ışığa doğru getirme ve değiştirme çabası içindeki bir ele ait kör şansın paradigması olabilir¹, yani, Levinas tarafından el yordamıyla arayışın gözlemi olarak kavratılır. Bu tanımlanamazlığı, bir aşkınıcı ötekine doğru açılış olan bir karşılaşma değildir (1979: 254). Okşayış ışığın bir düzensizliğidir. Dilin yetersiz olduğu ve onun ötesinde olan, erotik karşılaşma, sonsuza değin asla-hazır olmayan bir öteki ile süre giden endişe halindeki bir düşünce ta-kıntısıdır. Levinas'ın görüngübilimsel paradigma ile birlikte erotizmi düşündüğü kıstasa göre, okşayış gecenin bir allegorisi-dir, erosun gezegenine dişillliği ve etiği beraber getirmekten öte, duyumsanabilirin kesilmesidir.

Levinas'ın erotizmi açıklaması, canlılığına ait yeniden başlangıcı, dipsiz gibi görünen bir yer için olan bir arzuya bağlatılan bir öznenin ön varsayımları içinde temellendirilir. Eksikliğe göre, arzunun kişilikleştirilmesini karşılaştırarak, Levinas, başkalaşımı hiçbir zaman aşılamayan bir ötekine yönelik tek-benci* varoluşa ait kopuş ve doyumun bir yarığı için çok istemek olarak arzuyu, düşünür. Erotizm bakış açısının kayboluşudur. O, arzu için gereken sonsuz aşkınıcılığı amaç edinmez. Anlamdan bir kaçış olarak, dişillik Levinas için ilahi olan tarafı hiçbir zaman tutmaz. Varoluşun ortasındaki *samimiyet* boyutları dışıl tarafından açılır, aşkınıcılığın boyutlarıyla değil. (1969:

¹ Edith Wyschogrod, Levinas'ın çalışması içindeki, el yordamıyla arayan el ve iş arasındaki ilişkiyi tartışır (Wyschogrod, 1989: 182-200). Farklılaşmanın el eylemlerini üstüne bir tartışma için ayrıca bkz. Jacques Derrida (1987: 161-96).

* solipsistic (Ç.N.)

37). Erotizmin anarşisi, herhangi bir varlıkbilimsel tasarımın kendiliğinden gereksinim dolu/arzulanabilir kesilişidir. Erotizm, onun boğucu yalnız tasarımının egoizminden kurtarır, ışığın dünyası içindeki canlılığının yeniden başlangıcına doğru bir kapalı kendiliğindenliğin, bir nakledilmiş doku olmanın yinelemeli olumlaması; fakat şehvetli içtenlik arzusunun sonsuzluğuna ait bir açılış değildir.

Levinas için, erotizm, canlılığın yeniden başlangıcına ait üretkenliğin bir başarısı olmaktan öte cisimselliğin önceki-statik çözülmüşüdür. Üretkenlik, bir ötekinin zamanında, kendiliğin içinde kendisinden öteye gittiği bir ilişkidir. Bir çocuk, öteki ve aynının her ikisi oluşu içinde, mutlak bir gelecek ile veya geleceğin içinde, yani benimki olmaktan öte 'henüz olmayan', zamanın bir yenilişi ile bir ilişkiyi kurar. Levinas'ın sevgiyi erotizm ile ilişkilendirmesi, kendisinin sonu olan sevgi olarak açıkladığı romantik sevgiden ayırt edilir (1969: 36). Erotizm aynı zamanda felsefi tutkunun erosundan da ayırt edilir. Eros olarak felsefe, sonsuzluğun bir idea'sıdır. Okşamanın ötesinde olan bir okşamanın imkânsızlığından farklı olarak, 'düşündüğünden daha fazla düşünmekte olan [bir] düşünce, arzudur' (1987a: 56). Levinas erotizmin anarşisini arzusun yayılışından sonraya koyar: 'Üretkenliğin içinde, ben* ışığın dünyasına üstün gelir; *vardır*'ın isimsizliğine doğru bir çözülme için değil, ışıktan daha uzağa gitmek, *herhangi bir başka yere* gitmek için' (1979: 268). Cinsel uyarıcılık bir moladır veya oluşun bir kesilişidir, ve onun anlatılamazlığı herhangi bir sosyal ilişkiye karşı ortak bir karşıtlıktır. Üretkenlik, birinin kendisine ait olandan başka bir kaderi mülk edinme için bir kapasite olarak, tarihin zamanından veya evrenselden, yani dişillikle kazanılmayan fakat ondan uzakta olan, bir kaçıştır. Kendinde-aşkıncılığa, önce ya

* The I (Ç.N.)

da sonra ataerkilliğin içinde ulaşılır, fakat annelik-dişilik yeniden kazanılamayacak derecede anarşiktir. Oluşun yenilenmesi, kendisinin dışında olan egoizmin aktarılması veya süresizleştirilmesi içinde, bir öteki kendi ile *diachronous* karşılaşmanın içinde, yatar. Varoluşun üretkenliği, birinin kendi yüzüyle –her zaman için kendi yüzü ile değil, aynı zamanda bir oğlun yüzüyle de– karşılaşmasının yakınlığı içinde yatar (1979: 277).

Üretkenliğin bir kısa açıklanışı, erotizm ile Levinas'ın çalışmasında kronolojik olarak gelişen sorumluluk arasındaki, gelişerek daha da karmaşılaşan bir ilişkiyi yansıtmaz.¹ Onun önceki yazılarında, erotik ile düşünsel olarak uğraşmaktan, *Totality and Infinity*'deki üretkenliği kavramlaştırmasındaki etiksel olan ile ilgilenen düşünceye bir sıçrayış vardır. Tina Chanter ayrıca şunu gözlemler, *Otherwise than Being and Beyond Essence*, içinde, dişil erotizm uğruna anneliğin üstünde yoğunlaşmasına rağmen, onun son çalışması içinde, daha önceki iki yaklaşımın bir yeniden-vurgulanması vardır. Bunlar, aşkıncılığın yapısı ataerkil ile başlamasına rağmen başkalaşıma ait aşkınlığın dişillik ile başlamasıdır. Özgün bir farklılık olarak dişillığın bu yeniden doğrulanışı, etiksel ilişkilerin farksız olmayışından sonra gelmesinden öte, dişiliğe ait başkalaşıma yenilenmiş bir bağlılığı gösterir (Chanter, 1991: 133). Levinas'ın kendi yaşamındaki aşamalarla, etiksel ve cinsel başkalaşım arasında olan bu sıçramalar arasındaki karşılıklı bir ilişkiyi önermek için olan yönlendirmeler kadar, Levinas'ın, dişil başkalaşımı kavramlaştırmasındaki gerilimleri, bu uyuşmazlıklara göre anlatmak için olan yönlendirmelerde vardır. Seçenek olarak, sıçramalar, Levinas'ın dişil başkalaşımı açıklamayla birlikte olan bir gerilimin belirtisi olarak okunabilir. Bu

¹ Tina Chanter, erotizm ile Levinas'ın çalışmasında kronolojik olarak gelişen sorumluluk arasındaki, gelişerek daha da karmaşılaşan ilişkinin görünebilir konumunu çizer (Chanter, 1991: 130-46).

konu üstüne Levinas ile tartışan yorumcular, bir sonraki bölümde belirtilecektir.

Daha önceki çalışması içinde, Levinas etiksel ve dişillğin eros gezegenine beraber getirildiğini, ve ışığa göre olası olarak ele geçirilip kavranılamayacağını vurgular. *Totality and Infinity*'de, erotik ilişkiyi görüngübilimsel terimlere göre açıklar. Görüngübilimsel açı, Levinas'ın daha önceki çalışmasında vurguladığı gibi, 'tanım aracılığı, ışığın alanını terk edemez' (1978a: 85) olan bir açıklama biçimidir. Görüngübilimsel terimlerle farkına varılan dişillğin ele geçirilemezliği, önceden belli olan bir sonuçtur: 'Bir egonun kesinliğini paramparça eden ötekinin başkalaşımını, ışığı kişilikleştiren ilişki-nin/lerin*', herhangi birine göre ele geçirebilmek mümkün değildir' (1978a: 85). Okşayış, görüşün bir bağlantı(sız)lılığı** ile nitelikleşen bir karşılaşmadır. Yüzün ötesine geçişin içinde, Okşayış başkalaşımın bir somut hali olan dişil ile ışığın içindeki bir ara dönem olan dişil arasında salınır—okşayışın içinde dişilin söylem kaçkınılığı, yani, henüz tensel temastan alışın geçişine ait bir dinamik içinde bulunmayışın ısrarından da az, etiğe yönelik bir sınır olan okşayışın içinde: 'okşanılan şey dokunulan değildir' (Levinas, 1987b: 89). Levinas'ın Eros görüngübilimi, dişili kavrayışını yitiriş olarak bir bulunmayış görüşünü, devam ettirir. Etiksel bir giriş yerine, okşayışın içinde, Levinas dişili insanlığın kendine ait şehvetli oluşa veya gecenin isimsizliği içinde ertelenerek terk edilen bir alter ego ya indirger.

* relationship(s) (Ç.N.)

** (dis)engagement (Ç.N.)

AYDINLATICI TUTKU

Üretkenlik ve Etik

Levinas'ın birçok yorumcuları, onun etiksel ve cinsel farklılıklar arasında yaptığı nitelemeye ilgili sorular yönelir. Bu yorumcular arasında, Levinas'ın etiksel olana girişi olan üretkenlik uğruna, okşamayı türdeşleştirişinde bir erkek merkezli etiksel öznelciliği süreklileştiriş biçimine, tartışmalı olarak en yakın kılınan Irigaray'dır. Levinas'daki cinsel farklılığı anlayış konusu, şehvetli samimiyeti açıklamasında kendisinin en fazla görünüşüne göre tanımlanan bir ötekine, bağlı kılınır. Bu açıklamadan açığa çıkan şey, Levinas'ın düşündükleri, ışığın ben merkezli dünyasını aşan bir arzu olarak, erkeğin kendi-aşkınlığı ile kalır. Bu arzu erkekler, oğulları ve tanrıları, arasında gerçekleşir, bir kadın sevgili, erkeğin maddi ötekisi olarak bir sathipsiz varoluşu, ışığın dünyasından kaçınarak, yaşarken.

Irigaray'ın 'Questions to Emanuel Levinas: On the Divinity of Love' başlıklı makalesinde, Levinas'a yönelttiği bir düzine soruların ilki: Cinsel farklılığın dışında olan bir ötekilik var mıdır?' (Irigaray, 1991b: 109). Soru, hem etiksel bir sınır olarak cinsel farklılığı belirtmenin gereği, hem de kendinliğine göre tanımlanmayan bir ötekini asla önermeyişiinde yatan Levinas'ın cinsel farklılığı anlayış kıstasının her ikisini göstermeye yönelik düzenlenmiştir.¹ İmkânsız belirlemenin bir ötekiliği yerine, 'dişil olan, erkeğin ışığa yönelik isteğinin ters tarafı veya alt tarafı halinde, onun bir negatifi olarak açığa çıkar (1991b: 109). Irigaray, Levinas'ın, okşama bir ötekine dokunmayan bir 'temel

¹ Gayatri Chakravorty Spivak, Irigaray'ın cinsel farklılığın kökten kararsızlaştırılabilirliği üstüne en düşük başkalaşım cesareti olarak konumunu okur (Spivak, 1992: 76).

düzensizlik'tir, yorumunu ele alarak devam eder. Düzen, onun gözlemlediği, bir oğul ile karşılaşması içinde, etin dönüşümü ile kendisini* içeren bir sürekliliğe doğru yeniden yüklenilir.

Irigaray, Levinas'ın, erotizmi, bir ters görüngübilimsel ara döneme bağlı kıldığını, belirler. Okşamaya ait duygusallığın başkalaştırılması,** her biri bir ötekine aşkın olan sevgililerin farklılaşmasına göre olmaktan öte, dışıl ötekinin geride bırakılışıyla ilişkili kılınır. Kendinde-aşkıcılık, diğer taraftan, metafizik arzuya açılan varoluşun bir kategorisidir. Dışıl, etiksel bir öteki değildir fakat uzun zamandan beri güdülen, ışıkla ilişkili olan bir güçlü amaca ait bir pasif yapma-yıştır. Levinas, asimile oluşu içeren bütünleşmeye karşı olan dışıl direnci, kavramayı aklına getirmeyen bir kendini-geri tutuş olarak, kişilikleştirir. Irigaray, Levinas'ın cinsel farklılığı etiksel öznelciliğe bağımlı kılışında, dışıl aşkınlığın feda edilışindeki ataerkilliğe göre temellenen bir etiksel aşkınlık için bir açılışı koruduğunu ileri sürer. Irigaray'ın sorunsallaştırmasındaki tutarlılık, Levinas'ın, anneliğe özgü oluşları bir etiksel sorumluluk paradigması olarak ve babalığa özgü oluşları da bir kendinde-aşkıcılık paradigması diye adlandırıp, cinsel farklılığı etiğe ikincil olarak düşünmesidir.

Irigaray, Levinas'ın etiğine ait düzensizliğin, kendine bir başkalaşım indirgenemez olan bir ötekinin işlevine ait herhangi bir idea'yı onun kaybedişi olarak vurgular. Bunun için en azından iki nedenin olduğunu belirtir. Birincisi, bütün ayırımların bir kaybı hakkındaki konuşmaya rağmen, onun sevgiyi açıklayışı içindeki bir öteki ile birlikte sağlanan bir uzaklık her zaman vardır. Beraber içtenlik ortamıyla üretilmiş olan bazı şeylerden öte, her birinin arasında, kendi farklılıkları içinde sevgililer ara-

* Himself (Ç.N.)

** Alteration of sensibility (Ç.N.)

cılığıyla, onların paylaşılmış mutluluğu veya işi veya çocuğu, kendisinin ona ait görünemez ötekisinden tek yanlı uzaklığıdır. İkincisi, bir dişil öteki yerine, Levinas, cinselliğe göre emredici bir üretkenliği tercih eden bir cinsel karşılaşmanın önce-sahip olunabilir üretkenliğini göz ardı ederek, erkeğe ait cinsel ve etiksel ilişkilerin üretkenliğini aracı kılmak için oğulu kullanır. Irigaray, okşamanın üretkenliğini, her bir sevgili tarafından, etiksel olanın imkânsız kökenine ait bir yer olarak, bir-annenin- içinde- bir derin samimi oluşun ötekisine*, verilen bir hatırlatıcı kılmaktan öte, bir erkek ekonomisini kural olarak başlatır.

Derrida ve Irigaray'ın her ikisi, Levinas'ın cinsel farklılığa (cinselleştirilmiş olarak ötekilik, bir öteki cinsellik), doğru etiğin üstünlüğünde (yalnızca ve tamamen öteki olarak ötekilik, her zaman önce olmuş olan), ısrar edişi içinde, cinsel farklılığa ait bir olumlama yapılmadan belirtilen varsayımın varlığını gözlemler. Irigaray şu şekilde vurgular: 'Kendisine karşı ötekisi olmak, bir ötekine dönmektir, Levinas bir oğula gereksinim duyar. Oğul, onun bir dereceye kadar unutacak gibi, görünmesi olan bir kendiliğinden açığa çıkartılışında, onun aynı/öteki oluşudur' (1991b; 110). Derrida bir soru biçiminde vurgular: 'Cinsel farklılığa karşı önde olan veya hatta yabancı olduğu söylenen çok açık bir şeyi, birisi nasıl erkek olarak anlamlandırabilir?' (1991b; 40) Derrida ve Irigaray, üretkenliği (eş)cinsel terimlerle belirginleştirirken, etiksel ilişkilerin cinselsizliğini tartışmanın olanaksız olduğunu doğrular. Aşkınlığın yeri olan, simetrik olmayan öznelcilik, cinsel farklılık biçiminde dışlamanın aracılığıyla koşullandırılır. Levinas'ın konumuna ait yapıyı bozuşun içinde, Derrida, Genesis öyküsü üstüne Levinas'la yapılan bir eleştirel yorumda, bir insan ötekisinin bir cinselleştirilmiş ötekiye doğru önceleşmesini şu şekilde belirtir: 'İnsanlık

* to the other of a profoundly intimate being-in-the-mother (Ç.N.)

başlangıcından beri farklı olan iki ilkedен başlayarak düşünülemez. Bu ötekilere yönelik ortak olan bazı aynılıklar var olmak zorundadır: Kadın erkeğin üstünde seçilir, fakat ondan sonra getirilir; kadının belli olan dişilliği bu birinci sonralık içinde oluşur.¹

Levinas'ın insanlığı açıklayışı içinde etik gerekli olan ilkedir. Etik, ötekilikten öte bir diğer belirlenimin yokluğuna neden olan bir ötekine yönelik ilişkidir. Bu evrensel koşulsuzluk, cinselliğe göre herhangi bir farklılaşmayla uzlaştırılır: 'İkincil olan kadın değildir, başlangıçta olan insan tasarımına ait olmayan bir kadın kadına* ilişkisidir. Öncel olanlar, insanoğlu olarak erkek tarafından ve insanoğlu olarak kadın tarafından başarılan görevlerdir.² Levinas, kadın veya dişil, adam veya erkeğe, ikincil değildir, fakat dahası, etiğe ikincil olan, kural olarak farkın başlamasıdır. Böylece dişil, varlıkbilimsel farklılıktan öte, cinsel olanın bir ilişkisi olduğu müddetçe, yalnızca kendi cinsel oluşu içinde ikincil olur.

Burada Levinas'ın karşısına çıkan sorun, insan paradigması olarak bütün erkekliği içinde, etik adına cinsel nötrlüğü yeniden sağlar, bu sorunla iç içe geçmeyen çözümü, şunu yapılaştırmayı amaçlar, insanlar cinsel oluşludur, fakat onların cinselliği aşkinci insanlığa ikincildir. Daha da fazlası, onun ustaca yanıtı, kendisine ait etiğin bozuluşudur. Derrida'nın Levinas'a yönelttiği soruyu Tina Chanter'ın açıkladığı gibi, 'kesin olarak cinsel farklılığı ikincil yapmanın içinde, [Levinas] aslında erkek olan tarafsızlık olarak olumlatmadı mı, dişilliği cinsel farklılık olan

¹ Emanuel Levinas (1977), 'Et Dieu Créa la Femme', *Du sacré au saint*, Paris: Minuit, pp. 132-42, alıntı Derrida tarafından yapılmıştır (1991: 41).

* woman qua woman (Ç.N.)

² *Ibid.*

kökenini egemen kılarak, egemenleştirmede mi [?]* (Chanter, 1991: 143). Böylesi ustaca kılınarak, Derrida yazar, dişillik her zaman, aynılığın alanı içinde geride kalır: ‘Aynının içinde içerildikten sonra, aynı olan sert bir tepki ile dışlanır: Birlikte içine konulur, bir kriptanın içkinliği ile birlikte, bedeli ödenmediği için uzaklaştırılır (1991b: 43). Derrida, Levinas’ın, etiğe yönelik bir sınır olmaktan öte ‘her zaman cinsel farklılığı dişillik olarak ikincil yapmak olan’ (1991b: 43), cinsel farklılık olarak dişilliği adlandırmasının önemini, ters çevirir.

Levinas’ın çalışmasındaki, cinsel farklılık ile etik arasındaki ilişki sorusu daha da sürdürülebilir. Kendini-gerçekleştirme, baba ile oğul arasındaki yakınlığın önünde sonunda ilişkisi olurken, Levinas’ın dişilliği ve anneliği açıklayışı, cinselleştirilmiş oluş halinde anne ve kızı arasındaki bir etiksel sorumluluk olasılığı için izin vermez –dişil bir öteki olmayışa, yüz yüze olmayışa sahiptir. Bir dişil yüz ile karşılaşmanın olmayışı olabilir.– Levinas’ın şehvetli içtenliği açıklayışı, dişil geri tutulma etrafında döner; o öpen bir yüze gönderme yapmaz.¹ Diğer taraftan, anneliğe özgü oluş, cinsel farklılıktan yoksun bir öteki için oluştur. Bir kadın olarak anne ile anneliğin arasındaki dinamliği düşünüş, Levinas’ın etiksel öznelciliği açıklaması içinde mümkün değildir, babalık –oğul ile bir ilişki içinde– erkeğin bir Öteki ile metafizik ve erotik ilişkisinin yerine getirilmesidir. Levinas’ın terimleri içinde, dişil ötekilerle paylaşılabildiğim bir cinsellikle ilgili canlılığın yeniden başlangıcı** değildir. O, bu-

* has [Levinas] not affirmed as neutral what is in fact masculine, has [Levinas] not mastered femininity by mastering its origin, sexual difference [?] (Ç.N.)

¹ Levinas, öpüşmeyi ele alırken aslında, hem belirsiz bir kavramış/kavranmış oluş olarak (1981: 75) veya hem de daha çok mahveden bir sevgi-acısının bir taklidi olarak betimler.

** Sexuate incarnation (Ç.N.)

rada konu olan annelik-öteki* ile aracısız kılınmış bir ilişki değildir¹, fakat daha çok böylesi bütün ilişkilerin tamamını engelleyen dışilin bir geri tutuluşudur.

Levinas'ın çalışması içinde kullandığı değişik düzeyleri takip ederek, Irigaray, şehvetli içtenliğin görüngübilimsel bir ilişki olarak tanımlanmasına rağmen, niçin üretkenliğin metafizik arzuya açılan bir varlıkbilimsel kategori olduğunu sorar. Şehvetli içtenlik, bir ötekine veya aşkınıcı oluşa açılmaz, fakat daha çok oluşun görüngübiliminden bir geri çekilişe ait ara dönemi oluşturur. Irigaray Levinas'a kendi yazısındaki söylemin bu iki farklı düzeyini kullanmaya yönelik seçtiği yol için, meydan okur; hem bir metafizik düzey ve hem de metafizik girdilerin ayırt edildiği bir görüngübilimsel düzey (Irigaray, 1991: 113). Şehvet ilişkisini tanımlamak için bir görüngübilimsel yaklaşımı seçişi içinde, Levinas, bir ışık evrenseli içinde (bir) öznenin yapılaşması ile birlikte örtüşmek için, erotik sevgiye izin verir. Dışilin başkalaşımı bu etiksel öznelciliğe ilişkili olarak tanımlanır, kendi sorumluluğunu dışillığe doğru, onun egemenliğine doğru, kendiliğinden-geri tutulmaya ve barınmaya doğru, gerçektir. Etiksel, bir toplumsalın (yüz yüze) içinde bir amaca göre, bir öteki ile şehvetli bir karşılıklı etkileşime karşıt olarak anlatılır. Bir dişi (*amante*) şeklin üstünde yoğunlaşarak, Irigaray Levinas'ı, kendisine ait sonsuzluğu iddia edişinden dönüşü olan sevgiliyi bir pasif dışillığe indirgemesinin yanlış olduğunu belirtir. Kadın çocuğa benzeyen ve aksi bir oluş olarak

* (m)other (Ç.N.)

¹ Anne-kız ilişkisi, Irigaray'ın vurguladığı gibi, anlamı en fazla Freud'un aklına gelmeyen, bir ilişkidir, ve anlamlı-kılınamazlığı kadını psikozluk ile en çok korkutan ilişkidir (Whitford, 1986: 3-8).

kalır, erkeğe razı olmak için kendisine ait canlanışın bir yeni başlangıcına ait bir şansın çalınmışlığı.¹

Irigaray, etiksel kendini-gerçekleştirmenin bir yeri olarak Levinas'ın babalığı öncelleştirmesini, anne-kız ilişkisine ait soyağacının* yerini almak olduğunu düşünür. Levinas bu şekilde düşünüldüğü müddetçe, bu yerini alış, Levinas'ın okşamaya ait görüngübiliminin, bir teolojik varlıkbilimi çerçevesi içine karıştırılmış olarak kalışının kıstasına ait bir *symptomatic* olur. Bu teolojik varlığın içinde, kutsal olan aşkını bir ego-idealdir veya erkeğin ondan ayırt edildiği bir Ötekidir, kadın kendisine ait türden, erkeğin maddi ötekisi olarak tanımlanan veya alter ego-dan yoksundur.² Erkeğin hayvan doğası için hazır bulundurulmuş bir eylemin içindeki, üstesinden gelmek için arzuladığı bir var oluş olarak, aşkın olma duyumu olamaz. Levinas'ın cinsel farklılık kavramlılığı, şehvetli sevgiden geri çekilmiş bir duyular üstü tanrının içeriği ile birlikte konulur. Bu tek tanrı tanrının hiçbir şeyi duymalara eriştirilemez; o yalnızca görünemez biçimde kavranılabilir (Irigaray, 1991b: 117).

Kadınların ve tanrıların her ikisini, gecedan daha fazla görünemez kılan bir arzu ve sevginin teolojik varlıkbilimsel düzenlenişine karşıt olarak, bir cinselliğin ötekine indirgenemezliği hakkındaki belirttikleri içinde Irigaray, her cinselliğin başlangıcından itibaren bir ötekiyle asimile halde bütünleşebilirliğini vurgular; cinselliğin ikisi *arasında*, her zaman için hatırlatıcı olan bir maddilik vardır.³ Bu hatırlatıcı şey, Levinas'ın öner-

¹ Lingis'in 'The Fecundity of Caress'i çevirisinde, *Face to Face with Levinas* (Cohen, 1986: 240) içinde, çevirmenin yetkisi ile, '*infintile*', bir aksi masum çocukluğu önererek, *enfantine* kılını.

* Geneology (Ç.N.)

² Irigaray'ın ontoteolojiyi analizine ait detaylı bir tartışma için, bkz Penelope Deutscher (1994).

³ Cinsel farklılığın hatırlatıcısı, bir bekârın farklılaştırılmaz desteği, erkek kimlik, olan bir hatırlatıcı ile karşıtlandırılmaz: 'Eğer, teoride kendini

meleştirdiği varoluşun sahipsiz maddiliği ile kıyaslandıktan sonra, Irigaray'ın, içinde cinsellikle ilgili varoluşun olabildiğini onunla beraber içerikleştirdiği, bir sınırlamadır: '*Vardır*, tanrı tarafından tapılan baskıya konu olabilecek bir var olan olarak kalır, fakat o cinsel üretkenliğin bir kazanması için bir temeli biçimlendirmez' (Irigaray, 1993a: 14). Irigaray için cinsellikle ilgili ötekinin temsil-edilemezliğinin* noktası, cinsel farklılığın bir ötekinin başkalaşımını belirlemenin imkânsızlığını işaretleme oluşudur.

Suskunluğun Işığı**

Irigaray, Levinas'ın, duyumsanabilirlik ile alınan bir haz olarak erotik mutluluğu açıklayışı ile birlikte olan Eros'a ait gö-rüngübilimini, okuyuşuna başlar. Bu erotizmin arkeolojik ve 'yeni çağ' olarak bir kavramlaştırılması değildir; bir özgün doğumu yeniden-keşif veya yeniden-ilkeleştirme değildir. Ne de yeniden üretkenliğe göre tasarlanmış bir doğumdur. Erotik haz, imgesel kılınan bir başlangıçtır, hiçbir zaman yer almış olmayacak olan, varlıktan önce ve sonraki bir doğumdur. Şehvete düşkünlüğün*** bütün şemaları, dünyanın bütün temalaştırılmalarını yapmaz. O hafızası olamayan bir başlangıçtır, öteki olmayışı bilen bir başlangıçtır. Bilinçli motivasyona karşıt olarak erotik haz, henüz oluşa doğru gelmeyen, açıklama yap-

bilmeyen bir şeffaf-olmayan maddi olanı aşağı doğru bastırmak/tekrar bastırmak, çalışmak, göstermek, fakat aynı zamanda ve her zaman arzulamak için, daha fazla bir 'yeryüzü' yok ise (birinin kendisi için), o zaman öznenin varoluşu için geriye hangi temel kalmaktadır? Irigaray, 1985a: 133).

* Non-substitutibility (Ç.N.)

** A light of no-account (Ç.N.)

*** Voluptuousness (Ç.N.)

mayışın, kendisinin verililişinin kabul edilmesidir. Şeyleri gören öznenin içinde bir temele sahip değildir, fakat hâlâ şehvetlidir – bir dalış durumu, kendine bakışın dokunuşla ilgili olarak kaldığı– ışığa açılan-bir dünyaya doğru doğumun duyumsal hazzı içindeki (Irigaray, 1993a:185), bir kayıp oluş.

Irigaray'ın çalışmasına ait en çok bilinen bir özellik, erotizmi, dile yetersiz gelen bir ilişkiden öte, hayranlığın* etkisiyle ilişkilendirmesidir. Hayranlık, ötekinin yüzünde mutlak olarak aniden açığa çıkan duygudur. Descartes'ın *Meditation*'ını okuyuşu içinde, Irigaray, arzuların birincisi olarak hayranlığı adlandırmayı, yeniden sağlar:

Hayranlık bir kaplayış değildir. O, daha da döndürülebilenden, etrafında gidenden, sınırı azaltandan önceki ve sonraki boşluk-zamanına, zamana denk gelir. O, leyzer gibi dalga altında tutanı, çevreleyeni izleyen ve ona öncel olanı oluşturur. Sevginin içinde zaten doğmuş olup henüz yeniden kapsanılmamış olanın arzusudur. Dokunulmuş olanın ve bir çekicilik ile bir çekiciliğe doğru, ilk yerleşmenin nostaljisi olmadan, devinenin arzusudur. Tekrarlamanın dışındadır. İlk karşılaşmanın arzusudur. Ve uzun süre devam eden bir yeniden doğumun mu? Bir ötekine indirgenemez olan ötekilere ait bütün biçimlerin ortasında yaşaması gereken bir etki. Sevgi ve sanatı kural olarak başlatan bir arzu. Ve düşüncüyü. (Irigaray, 1993a: 81-2)

Irigaray, hayranlığın içindeki dokunuşa, okşamanın dokusu olarak gönderme yapar. Okşama, dokunuşun bir beden dili olarak çok fazla bir dokunuş değildir, hafıza veya ayırım olmadan kendisini kendiliğinden çözerek ve yapılaştırarak, devinim ve duruş arasında bir farklılaştırmadır. Bu beden dili, tamamlanmamış bir çekicilik, her zaman için doluluğun eşliğinde, henüz

* Wonder (Ç.N)

bir ötekinin gerçekleşeceğini ummak veya onu çok arzu etmek, bir başlangıcı hiçbir zaman kavratılmamış olmaktır. Okşayış, hiçbir zaman geçmek için gelmeyen bir doğumun uzatılmasında, onun sonsuz ötekiliğini korur ve olumlar. Bir yetenekle dokunulmuş olmayan, herhangi bir konudan veya koymadan önce ve ötesindedir. Yaşam, tüketimi ve yerleşimi içinde iyice bilinir kılınan, okşamanın beden dili içinde yeniden açılır ve kesilir.

Irigaray için, okşama üretkenliğin en doğal beden dilidir. Bu beden dilini, yaşamın yenilenebilirliğine ve yeniden oluşturulabildiğine, doğal olan görünmezliğinde şeylerin kendi yerine geçmediği fakat bir olasılık olarak kaldığı bir geleceğin içinde var olduğu bir geceye, verilmiş olan sevgi ile birlikte dikkatlice bağlar (1993a: 197). Levinas, kendisine ait okşamanın görüngübilimindeki anlamlandırmadan dışilin geri çekilişi üstünde yoğunlaşır. Erotizm ışıktan uzakta bir devinimdir, bilinçli ayırımın ötesinde, anlamsızlaştırılabilen bir şehvetliliğe doğru canlılığa ait yeniden oluşun bir çözülüşü. Irigaray, her nasılsa, okşamayı canlılığın yeniden başlayışına ait kıyaslanamaz bir duyum olarak, tamamlanmamışlığını uzatan bir beden dili haliyle, dikkate alır. Dokunuşun zor kavranılabilirliği içinde, araştırılan biçimsel bir kimliğin yayılışından öte, Irigaray, etin tamamen-değişebilirliği içinde bir katılım olarak okşamayı tasarlar. Bu kavram Levinas'ın metnine karşıt olarak konulmamıştır, fakat, onun yerine, dokunuşun anlamını, onun düşünmediği bir yolla, genişletir.

Irigaray, dokunuşun anlamına ait, canlılığın yeniden başlangıcıyla olan özsel ilişkiyi vurgulayan Levinas'ın çalışması içindeki dokunuşa ait anlamın yeniden okunuşunda, yalnız değildir. Edith Wyschogrod, örneğin, dokunuşu görüngübilimsel bir öncülle birlikte düşünür, yani dünyadaki özne, henüz dünyanın ona yönelerek açığa çıktığı bir ilke olarak gözlemi etkisiz kılan bir maddilik üstüne temellendirilmiştir (Wyschogrod, 1980).

Levinas'ın yakınlık kuramına göre, dokunuş, dünyanın sınırını aşmaya yönelik bedenin yıpranabilirliği olmaya başlar. Wyschogrod'un denklemlerleştirmesi içinde, dokunuş duyumsamanın herhangi bir genel kuramını kaçırmaz. Bunun yerine, dokunuluş, iç taraflılığın ve dış taraflılığın karşıtlığını yapılaştıran üreticisi belirsiz bir duygusallıktır.*

Wyschogrod, tamamıyla dokunulur oluşun bir duyum olmadığını ısrar ederek, devam eder. Dokunuş ile konumlaştırılan beden bilinç içinde bildirilen değildir. Önde ve bütün duyumlardan önce olarak, dokunulurluk bir öznenin etkinleşmesidir, bir verilenle beraber yakınlığın içindeki bedenin tek tek ayırt edilişidir. Dokunulur olanla temellendikten sonra, iç taraflılık temasa ulaştırılamayan olarak kalan şeklinde tanımlanır. Dokunuş, dünyaya doğru bir bütün halinde bedeni asimile ederek bütünleştirmez. İçeriğin karmakarışık edilmesi üstüne temellenmiş bir gösterebilir. Wyschogrod, bir 'dokunulmuş oluşa', bir 'devinimleştirilmiş oluş' olarak gönderme yapar, bir önceki şemanın terk edilmesine gereksinim duyan bir bedenin davranışlarıdır. Bedenin kendiliğinden devinimleşebilirliği, önem vermeyen bir bilincin birleştirilmiş toplamından öte, bütünü beklenmeyen olasılığını vurgular. Dokunulur olanın önemi şudur, dünyada birinin oluşumuna ait herhangi bir bilinçli belirlenimden önce, dokunuş, mümkün olan yol ile bir başlangıcı olmayan, herhangi bir şemaya veya *telos*'a gönderme yapmayan bir konumu ele almanın veya etkin kılmanın yoludur. Herhangi bir yerleştirilebilen özgünlüğe bir gönderme yapmaktan yoksun olarak dokunuş, bilinçli bir eylem olmaktan öte, geleneksel bir yüceleştirmenin** olasılık koşuludur.

* generic sensibility (Ç.N.)

** ritual transfigurations (Ç.N.)

Irigaray, dokunuşla ilgili olanı, algılamanın en *archaic* ve hafif türü diye açıklar. Dokunuş, sınırları hatırlamayan veya çözmeyen bir temas aracılığıyla, katlanır, fakat, dokunulabilir etin sık sık tekrar onaylanışını araştırır. Dokunuş, bütün ötekilerin altını çizen ve dokunuş anının içinde kendisini unutan ve yeniden yapılaştıran bir duyudur:

Ağızla temasın olmaya başlayacağı zamandan önce, dokunuş çoktan varoluşun içinde olur. Dokunuşun işi veya terbiyesine, beslenme karşılık gelmez. Dokunuş, beklemeyi olası kılan, gerginliği toplayan, ve böylece bir öteki okşamaya ve yeniden biçimlendirmeye dönen, birlikte oluşundan veya birlikte olmayışından,** sevginin beden dili içinde kendisine geri verilen bir et. Benim yaşamımın en kurnaz gereksinim bekçisi, bir ötekinin etidir. (Irigaray, 1993a: 187)

Irigaray, okşamanın içindeki dokunuş türünü, içinde iç-duruş üstüne bir belirlenimi onaylatıcı bir dayatmaya ait bütün arzuların, onun dokunuşunun çekiciliğine ait ilk aşama içinde sürekli geride bırakılışına kurban edilen bir karşılaşma olarak açıklar. Okşamanın Irigaray'a ait açıklanışı içinde, canlılığın yeniden başlangıcı, oluşun dili ile birlikte bir açılış veya bir tanımsız anlık durumdur. Şehvete düşkünlük, çok iyi bilinenin terk edişidir, bilince hiçbir zaman bildirilmeyecek olan bir ötekiliğin olumlanmasındaki bir yaşam kandırmacası.

Levinas bunu ışıktan uzakta olan bir devinim olarak açıklar. Kendi yerinde olan bir öznelcilikten öte, şehvetliliği, içinde olan kendisinin bir yanına uzanmış dişil bedenin maddiliği içindeki görüngüsel öznelciliğin sınırlarını göstererek açıklar. Levinas erotizmi, maddiliği anlamlı bir karşılıklı değişime yetersiz ve ondan üstün olan bir öteki için bir tutku olarak ku-

** from within or from without (Ç.N.)

ramlaştırır. Işığın üstünlüğü, bir dışıl iş-çağırısı değildir. Şema içerisinde dışıl, alçalmayı içselleyerek bir şehvetliliğe doğru ve, buna eşlik ederek, görünürlüğün bir kaybına doğru, içselleyerek somutlaştırır. Irigaray bu devinimi daha öteye götürür. Şehvete düşkünlük, bir devinim durumuna, maddi olan ve ışık arasında sallanan bir cisimselliğe doğru yeniden dönüştür. Işığa doğru basit bir devinim olmaktan uzakta, karşıt kılınamayan, biline-meyen, durağanlaştırılamayan bir ışık için olan bir tutkudur. Levinas, Platon'un felsefenin kökenine koyduğu ışığın hayran-lığını, 'doğal ve kavranılabilir olandan önceki bir şaşkınlık'(1978a:22), olarak adlandırır. Levinas'ın kendi açıklamasında, ışığın kavranılabilirliği, özneyle ilişkilidir. Irigaray, aydınlat-mayı bir tutku olarak düşünmeyle, daha fazla ilgilidir, ilk olan ve bitmeyen sevgi olarak.¹ Hayranlık, yalnızca ışık aracılığıyla bir şaşkınlık değildir, fakat bir uzun süre devam eden devinim, görüşün devinimsizliği ile birlikte ışığa doğru, bir açılıştır. Fel-sefecilerin düşüncelerini canlandıran şey, bilginin anlaşılabilirliği değil, ışığın bütün yeniliğidir. Descartes için o, nesnesinden ba-ğımsız beyini gençleştiren ışık için, olan bir tutkudur (Irigaray, 1993a: 80).

Irigaray için, aydınlatma, hiçbir zaman-kavranılmaz şehvetli başlangıçtır, biçimsizlik ve kaos dışında bir yaşamın oluşturu-lamayacağı bir yer olmadan bir başlayış. Aydınlatma 'hiçlik olmayan hiçlikten az olan – ışık' (1993a: 197). Aydınlatma, bir hayranlığın karşılaşmasıdır, el konulamaz bir şehvetliliğin do-ğumuyla karşılaşma. Bu hayranlık canlandırmanın bir kaynağı-

¹ Bkz. 'Sorcerer Love: A Reading of Platon's *Symposium*, Diotima' Speech', *An Ethics of Sexual Difference* içinde, (Irigaray, 1993a: 20-33). Irigaray, Diotima'nın söylevinin kıvrılma-olmayışı ile birlikte, üretkenliğin bir aracı-sı olarak, amaçsal bir biçimde, doğrunun ve şeylerin işlevsel teolojik sevgi-sinin temellendirilişi içinde dikkate alınmadan geçilen ve dışlanan bir sevgi aracısını keşfeder.

dır – birinin oluşu içindeki bir devinim, devam eden herhangi bir etkinin değil. İç rahatlığa doğru hiçliği getiren ışığa açılış, şeylerin anlamsızlığını bildiren, durağanlaştırılmaz ve karşıt kılınmaz. O etkilenimin bir açılışıdır. Herhangi bir görüşe öncel olarak, aydınlatmanın devinimi etin bir tekrar gösterimidir, bir dünyaya doğru herhangi bir düzenlemeden ve asimile ederek bütünleştirmeden önce gelir.

Irigaray’ın sevgi kavramı, Levinas’ın sevgiyi, bir uçurum derinliği için arzu olarak kuramlaştırmasından farklılaşır. Seven beden dilinin terk edişi, yalnızca, varoluşun statüsünü susturma değildir fakat, erkek sevgili için olduğu kadar kadın sevgili için de okşamaya yönelik bir onaydır. Eros’un görüngübilimi içinde, Levinas’ın gönderme yapmış olduğu gecenin derinliği, Irigaray tarafından kadın sevgilinin ona doğru döndüğü, kendisine batması için izin verdiği bir yerdir. Bu derinliğin başlangıçtaki hali, zaten biçimlenmiş olan şeyin bir geometrik biçimine gönderme yapan ‘*bathos*’ olan derinlik kavramından ayırt edilmek zorundadır. Irigaray, yoğunluğu hiçlik olan bir ortamın içindeki bir dalış olarak onsuz şeyleri tasarlamamanın olanaksız olduğu, bir derinliği tasarlar.¹ Irigaray için, sevgililer, her birinin dünyaya doğru ayrılarak sevgiyi karşılıklı değiştirmelerinde, aralarında olan bir emanet olarak, beraber olmaya başladıkları sarmal oluşu yadsırlar:

... zaten görülmekte olanın kur yapışını dikkate almadan geçerek. Kesin bir geceye yeniden dönüş, böylece sevgililer farklılıkla aydınlatır ve aydınlanırlar. Onlar birbirlerine kendilerini verir ve önceden yapılmış olan şeyi de bırakırlar. Kendilerine ve nedene ait. Bir masumluğa a-

¹ Derinliğin farklı bir görüngübilimsel açıklamasına ait tartışma için, bkz. Casey (1991: 11). Irigaray doğal derinlik kavramını, ‘Speaking of Immemorial Waters’, *Marine Lower of Friedrich Nietzsche* (1991a: 1-73) içinde, bir dalma durumu olarak yayılır.

çalış, yani geçmişin savunusu içinde kendi kendisinin üstüne doğru geriye kıvrılmanın riski başlar. Bu beden dili içinde, her biri yok etmenin, öldürmenin veya mahvetmenin riskini başlatır. (Irigaray, 1993a: 193)

Levinas'ın anlamlandırılmayan bir maddilikle bilincin büyüsunü betimlemesine karşıt olarak, Irigaray, erotik kucaklaşmanın içinde durağan özdeşliğe karşı direnen bir maddiliğe başvurur. Irigaray, Levinas'ın sevgiyi açıklayışında, saf ve çocuğa özgü bir yere yerleşen bir varolan olmayana sevgiliyi terk ederek, değişmeyen bir ara döneme dişili tutsak ettiğini belirtir. Sevgili, etin bir isimsizliğine doğru açığa çıkarak oluşur, gecenin içindeki insan-olmayan bir hayvanlılık olarak. Okşama erkeğin verimliliğinin giriş eşiği olurken, gün ışığı içinde hiçbir zaman yerleşmeyen bir abartılı şehvetlik içinde tüketilen kadınıdır.

Gecenin görüngübilimi içinde, Levinas, ışığın güçsüz ve geceye özgü bir kaynağını araştırmaya doğru güneşten döner, onun etiğine ait yörünge, ışığın ötesine geçişin rüyası olarak kişikleştirilebilmesine rağmen. Derrida Levinas'ın anarşik ışık olarak erotik ışığı kavramlılaştırmasını açıklamaktadır:

Varolmayanın bir topluluğu, ve bunun yüzden görüngülük-olmayanın da. Işıksız bir topluluk değil... fakat Platonik ışığa doğru önde olan bir topluluk. Nötr ışıktan önce olan ışık, üçüncü parti olarak yaklaşan doğruluktan önce olan, 'bizim ona doğru hep beraber baktığımız' doğruluk. (1978: 91).

Levinas, söyleme dayalı bir mantıksal çıkarımın ışığını, açığa çıkışa direnmenin ötesindeki bir görünürlüğe hiçliği ödünç veren olarak, önermeleştirir. Levinas ile Irigaray arasında, kim-

liği çökerten ışık önermesinin bir benzerliği kadar¹, Irigaray aynı zamanda bir erotik ışık türüne denk gelen bir görüngübilimsel paradigma ile birlikte kalan Levinas'ın okşamayı açıklamasındaki kıstası da vurgular. Irigaray'ın platonik ışıktan önce olan ışığı kavramlılaştırması, onu görüngüsellik-olmayanın gecesine doğru çekmez, fakat doğal olanın felsefesine, platonik ışıktan önce ve sonra olan bir felsefeye doğru çeker. Irigaray'ın erotik ışığa ait açığa çıkış-olmayanı kavramlılaştırmasını, tanrıyı veya doğayı veya nedeni aydınlatan bir ışıktan öte, fotoduyarlılık veya erotik karşılaşmanın içindeki, başkalaşım için etkiye açık oluş olarak açıklayabilirim.² Levinas'ın etiğine ait yürüneye karşıt çalışan Irigaray'ın denklemi içindeki bir etken, erotik ışığın geçiştirilemeyeceği, karşıt kılınamayacağıdır. Irigaray için, okşama, 'iç-duruşu geride bırakan bir kendinden geçiş'^{*} tir veya kendinin içinde ve onunla birlikte tekrar dönmüşür^{**} (1993a: 144).³ O, maddi olarak tasarlanan bir başlangıçtır. Bu erotik başlangıcı üstün kılma anlamı yoktur. Anlığa

¹ Bu anlamdaki benzerlik için iki felsefeciyi ele alan bir açıklama için bkz Elisabeth Grosz.

² Duygusalığın (Sensibility) bir biçimi olarak 'duyarlılık' (sensitivity), bir on dokuzuncu yüzyıl estetik terimidir. Bu insancıl sıfatının politik yayılışına dair tartışma bu çalışma alanının ötesindedir. Fakat, örneğin, Sander Gilman dokunma duyusunun betimlemesini, ilkellik ve kara-derili ırkçılık anlamının egemenliği olarak, duyumların en az ayrımcılığı olarak kavramlaştırılır (1993: 198-224). Bu iddiadan çıkarılabilecek bir sonuç, kara derili ırkların tat duyusu inceliğinin estetik duygusalığına sahip olmadığıdır. Fotoduyarlılık (Photosensitivity) terimini kullanırken, Irigaray'ın dokunuşu kavramlaştırmasının estetik duygusalık düşüncelerinin yeniden okunuşuna yardım edebilecek kıstası vurguluyorum.

^{*} 'an ecstasy that remains in-stant' (Ç.N.)

^{**} a re-turning with/in the self (Ç.N.)

³ Çevirmenin bu kısmı ilişkinleştiren notu, Irigaray'ın kendisi (the self)in dışında duruş gibi olan 'instance'ın kök anlamını, 'kendinden geçişe' karşıt olarak, the self ile birlikte duran üstüne vurgusuna ilgiyi çeker.

ait olan giriş eşliğinde kalışın içinde, o hiçbir zaman geçip gitmek için gelmeyecek.

Levinas onun erotik sevgi deneyimini okşamanın görüngü-bilimine sınırlar. Levinas'ı çalışmasında ve ayrıca doğal olanı kuramlaştırması içinde, Irigaray orgazm halindeki etin kapsamılamazlığına başvurur:

Karanlıkta ışıldayan ışık, koyuluğu hiçbir zaman ışığın içinde açığa çıkarak olmayan bir hızlandırıcı ile birlikte dokunulmuş. Ne sürekli olarak durağanlaştırılmış ne de sıçrayan ve değişken. Kasılıp kalan hiçbir şey yaşayamaz,* kendine ait ritimlere tepki gösteren bu yoğunluk henüz hiçlik değildir. Beklenilen ve beklenilmeyen devinimlerin içindeki hızlandırıcı. Senin boşluğun, senin zamanın onların düzenliliğini kavrayamaz veya onların kıvrılışlarını ve kıvrılmayışlarını kontrol edemez. Bağlanmamış bir güç, hiçbir yerde ne ölçülebilir ne de kontrol edilebilir bir yoğunluğa sahip olmaz. (Irigaray, 1992: 13)

Cinsel karşılaşma, Levinas'ın kuramlaştırdığı gibi, varlık içinde bir sapma değildir, fakat, etin, bir öteki olmayana benzeyen bir hatırlatıcısıdır. Irigaray, üretim olmadan kavramın olmayacağını savunarak, üretkenliğin ve kavramın düzenini ters çevirir. Okşamanın içinde şekillenen şey, varolanın gerçekleşmeye dair beklentisi veya *telos*'u veya şeması olmadan, var sayılamayan bir başlangıç yeridir.

Irigaray, bir ötekine yönelik ilişkinin bütün duyumlarını yitirdiği zaman bilincin bıraktığı yer olan noktanın ötesindeki okşamanın Levinas tarafından yapılan analizine devam eder. Irigaray bu ilişkiyi, ötekiliğe yönelik bir etkiye açık oluşun umulamayan doğası içinde, hayranlığın biri olarak ele alır: 'Hayranlık, bir öteki aracılığı ile onların olası kavramlı ve verimli

* Nothing solid survives (Ç.N.)

birine ait, en maddi olanın ve en metafizik olanın, tutkusu olabilir. Bir üçüncü boyut. Bir ara geçiş. Ne biri ne de öteki. Nötr veya tarafsız söylemek için olmayan bir şey' (1993a: 82). Irigaray hayranlığın karşılaşmasını, bir duyarlılık olarak açıklar, yani bir iç rahatlığa doğru hiçliği getiren, bir direnci veya sınır çizgisizliğini sağlayan, fakat, tepkime, yoğunluk, enerji, renk ve ritim ile devinen, gecenin ve ışığın ayrılışından yoksun olan bir duyarlılık.

Levinas, anlamlı kılınamayan bir şehvetliğe doğru bir çöküş ve kendinliğin kayboluşu ile birlikte erotizm içinde ışıktan bir dönüşü ilişkinleştirirken, Irigaray, erotizmi aydınlatmanın giriş eşliğini uzatmayla içe alınan sevgililerin kıyaslanılamaz gecesi olarak tasarlar. Işığa karşı umulamayan bir duyarlılığa bağlanış içinde, Irigaray, okşayış içindeki ona ait eylemden kadının dışlanıldığını söyler. Levinas'a göre hiçbir zaman olmayan bir eylem. Irigaray, okşamayı, içinde her bir cinselliğin, kendisi ve ötekisi arasında yer almak için bir devinim sağlayan sarmal bir oluşu, oluşturabilen bir üretken giriş eşliği olarak dikkate alır (1993a: 9). Okşamanın bir istekli temsilcisi olarak kadın ona ait içine koyma arzusuna başlar ve kendisine ait kendinliğin maddi olarak giydirilişini varsayar, kendi biçimlenişini, kendi etine sadakatinden ötekine emanet ederek.*

* Entrusting her formation to other than her fidelity to flesh (Ç.N.)

BÖLÜM IV

EROTİK IŞIK

Sonuç

Irigaray'ın Levinas'a ait '*Phenomenology of Eros*'u tekrar okuyuşunda, okşamanın içinde aydınlatılan et, fotolojinin duyumsanabilir/kavranılabilir ikililiğinin, hem kendi değıştirici tarihsel biçimleri içinde desteklediğı somutlaştırmının parametreleriyle birlikte devamını sağladığı bir şey hem de bir kavram olarak, bedende bir temelsizliğe sahiptir. Merleau-Ponty'nin aydınlığı açıklayışı ve Levinas'ın bir yakınlığın ışığından öte bir mantıksal ışık önermesine benzeyen olarak, hayranlık, bu fotolojik söyleme karışan bir canlandırıcı karşılaşma gibi aydınlatmadır. *Speculum*'da Irigaray'ın fotoloji ve erkek kimlik arasındaki bağı detaylı işleyışı, kapsamlı olarak bilinir. Sonuçlandırırken, bir erotik ışığın, bu eşbiçimcilik mantığının üstesinden gelinmezliği veya kendine ait kılmamanın tükenmez devinimi içindeki bir biçimi vermek/kabul etmek anlamında kişi-

likleştirilebilir olan Irigaray'ın çalışmasından elde edilebilecek olan bazı özelliklerini genel çizgileriyle ele alacağım.

Okşamanın içindeki etin aydınlatması, somutlaştırılmış bir ideallilik veya bilincin önceden tasarımılaştırılabilir ilk ışığı değildir, bedenin içindeki bir yeniden üreterek meydana getirilmedir. Bu anlamda, Bataille'ye ait olan ışığın devam ettirilen erotikleştirilmesi Irigaray'ın çalışmasına karşı önemli bir örnek olarak durur. Bataille tarafsız görüş gözüne, güneşin yakıcı dış-kısına *lumen naturale*'nin şehvetli aşırılığından olan, kendisine ait erotik artığın zehirli ışığı ile alay eder.¹ Onun aydınlatıcı bir güneşin metaforunu koşulsuz yadsıması, *Speculum*'da Platon'un *Hysteria*'sı ve Irigaray'ın mistisizmi analizi içindeki tınılara sahip olan bir devinimdir, her eleştirel tasarısı güneşle ilişki içinde bir *Icarian topos*'dan daha çok bir ütopyacı *topos* ile birlikte konumlaştırılır.² Bataille'nin yazısındaki vurgu, ero-

¹ Bkz. 'The Pineal Eye' ve 'The Solar Anus', *Vision of Excess*, içinde (Bataille, 1985: 5-9 ve 79-90).

² Irigaray'ın çalışması ile ele alınan ütopyaların değişik taraflarına ait bir tartışma için bkz. Margaret Whitford (1994). Moira Gatens, Irigaray'ın ütopyacılığına karşıt olan Whitford'un tartışması ile olan başarıyı sorar, karşılığında, idealleştirilmiş bir gelecek ile başarısız bir varlık arasındaki bir karşıtlığın devam etmesini sağlayan Irigaray'ın bir 'gerçeklik'/'imgesellik' planına göre yerleştirmesini savunarak (Gatens, 1996, p. x). Jonathan Strauss, Bataille'nin Icarus'un kötü durumunu adapte edişini açıklar: 'Bataille, küçük düşmenin ve büyüklüğün sosyalleşmezliğini vurgular: mitolojik güzellik onu aşar aşmaz, kendisine ait gurusuzluğun etkisine veya bir şeyin bilgisine sahip olmaya başlar, ve bu yalın an, kendini gözlemlemenin bir şerefi olarak açıklanır. Güneşle ilgili büyüklüğün anı, onun karşıtıdır: Icarus'un düşüşü, fakat kendisinin en düzeysiz anında olan bir Icarus'un tersine çevrilen düşüşü –"izini devam ettirdiğim bir kalıp"– kendini yakma etkinliği içinde yukarıya doğru sürüklenir. Kısacası, Icarus'un düşüşü, babasına ait kendini-korumayla ve bilimle vahşice zıtlaşmakta olan, güneşe doğru zaten düşmüş olmanın bir biçimi olan özgürlüğün aşırı sevinçle kendinden geçişi içindeki, kendinliğin anlamsız bir harcamasıdır' (Strauss, 1990: 121).

tizmin hesap edilemez savurganlığında kavranılabilir görüşün çözülüşü ile örtüşür. Etin içinde özgünleşen ışığa ait idealliliği Merleau-Ponty'nin açıklamasına karşı katı bir karşıtlık içinde, Bataille şehvetle yapılaştırılmış ışığın koşullu kavranılabilirliğine ait herhangi bir fanteziyi uzaklaştırır ve insanlığın en yüksek çabasının temelinde yatan aydınlatmanın gülünç garipliğini sergiler.

Işığı aracılığına doğru bir sonsuz ile birlikte olan bir ortaklığın soylu durumu yerine, Bataille herhangi bir biçim içinde idealleştirmeye direnmekte olan bir etiksiz aşırılık olarak bakışın çiftleşmelerini açıklar. Bataille'nin Descartes'e ait *lumen naturale*'nin kaynağını altüst etmesindeki kıstas, Jay tarafından şöyle anlatılır:

İçi kesilmeden çıkartılan göz, Kartezyancı geleneğine ait beden kişiliğinden bakışın ayırt edilmesine dair bir komik türdü; daha fazla görebilme durumunda olmadan, Merleau-Ponty'nin gözü, iyi huylu olarak, dünyanın eti içinde, yeniden somutlaştırmasından ileride olmasıyla dalga geçen bir biçimde, döl yolu ağızlarına yönelerek bedene doğru geriye itilmişti. (Jay, 1993a: 220)

Bataille için, korku, fotolojinin görüş uygunluğunu tutuşunu kırmayı tercih eder ve ışığın şehvetli kaynağına bir geri dönüştür: 'O gelişmeyi engelleyici her şeyi kırmak için tek başına yeteri kadar vahşidir.'¹ Kıyaslama yoluyla, Irigaray, korkunun yadsınabilir-değilliliği ile erotizm hovardalığı içindeki biçimsel kimlik yayılışının ilişkili oluşlarında direnir. Korku biçimi yıpratıcı bir aşırı değer olarak maddi olanı yoksun bırakır. Fakat, böylesi bir yoksun bırakışı terk ettikten sonra, korku *maddi*

¹ Bataille bu yorumunu, bir sürrealist film olan *Le Chien Andalou* (1928) içindeki ünlü olmayan *eye-slitting* karesini film yaptıktan sonra Bunuel'in bir hafta süren rahatsızlığıyla ilişkili olarak yapar. (Bataille, 1985: 19n)

olan'ın yazgısını, canlılığın yeniden başlangıcına bir ölümsüz ek olarak, veya Irigaray'ın 'La Mystérique'de tartıştığı gibi, değeri yalnızca işe yaramaz bir artık kılınacak olan bir gelin olarak devam ettirir (1985a:93). Korkunun yerine, Irigaray'ın çalışmasındaki vurgu, maddi olanın yeniden anımsanışı içindeki, şehvetliğin koşulsuz olarak aşkını verilişi olan okşamayla örtüşür.

Irigaray için, okşayış anneliğe özgü beden dilinden hem farklılaşan hem de ona dokunan bir beden dilidir. Cinsel üretimin anneliğe özgü bedeninden öte bedendeki yeni başlangıçlar üstüne konuşur. Bu yeniden üretici söylemin yüreğindeki, içinde maddi olanın kavranılabilir bir biçimin yeniden üretimi için, anlaşılabilir bir yer ve kap olarak kaldığı, oluşturma'nın değişmez bir biçimine ait mitolojidir. Levinas, kendisine ait okşayışın görüngübilimindeki, sevgilinin bedenine ait üretkenliği cinsel üretkenliğe sınırladığı müddetçe, bir yeniden üretici paradigma ile beraber kalır. Etiksel öznelciliği açıklayışında, içinde Levinas'ın görüngübilimsel ışık ve mantıksal ışık arasında farklılaştırdığı konu, beden içinde babalığa göre temellendirilen yeniden meydana getirişe karşıt olarak bir erotik olanın yerinden edilmesini tekrarlamaya hizmet eder. Mantıksal ışık açıklamasını yalnızca insan ötekisine ait bir aşkını tuhaflığının anlatılmasına uzatır. Dişil öteki, biçimsel yakınlıktan kurtuluşu içindeki başkalaşımın anlatılamaz somutlaşmasında kalır.

Irigaray, maddi olan bakış açısını yeniden üreten bir beden içinde meydana getirmeye dair her düşüncüyü, yani *fotological* kavramının içindeki dişil ile beraber sıraya konuluşunu yadsır. Böylesi bir konumu adapte etmek, atomik ışığın modern *heliocentrizmi* ile beraber kalmak olabilir. Atomik fizik, madenin her atomuna ait merkezde yerleşen güneşi kapsamayış ile genel olarak alacaklı kılınır. Kadın atomik paradigmanda, yönelerek çevrimleyen fakat hiçbir zaman bir olumlu biçimin yeri

olarak kendisine tekrar dönmeyen bir ölümsüzlük olarak, bir yer tutar. Onun oluşla ilişkisi, elektron ile bir yörünge eşleşmesinde kalır, sürekli bir devinim halinde, daha önce saparak, asla kendisiyle bir dokunuş içinde olmayan, uygun bir konumdan yoksun kalarak: ‘Çağdaş fiziğe göre, onun elektron tarafında kaldığı söylenebilir, bunların hepsiyle birlikte bu durum kadın için, erkek için, onların açıklaması için geçerlidir (Irigaray, 1993a: 9). İçinde kendi varoluşunu bırakır gibi bir erotik ışığı yayma durumuna yönelik bir sevgilinin bağlanışıyla, bu devinim Levinas tarafından en açık bir biçimde gösterilir.

Varlığın yakınlığına ait atomik bütünsellik, maddenin ışığın enerjisine doğru dönüşümüyle temellendirilir.¹ Irigaray’ın elleri içinde, yakınlık, bir uzun süre, sık sık, devam eden bir açılış ve iletişimci bir beden dili olarak her ikisidir. Bir ideal varlığın kendine güveniyle ilgili olan bir devinim olmaktan öte, Irigaray bu atomik şema ile birlikte kapsanan maddenin yıkımı için daha önceden olmayan olanak üstünde yoğunlaşır. Tekil öznelcilik idealini yükselten biçimsel bir ayrımcılık olarak cinsel farklılığın durağanlaştırılmasına karşıt bir tartışma yaparak, erotik beden dili içinde sürekli kılınan, belirlenemeyen, egemen olunamayan girişin bir yerine doğru, meydana getirici madde üstünde yeniden çalışır. Bu bir ayrımlaştıramayan yakınlık veya hiçbir biçimsiz ‘dıştarafı’ yeniden üretmeyen bir fotoduygusallıktır. Atomize olmuş bir öznel şema içindeki bir kimliğin yetersiz olan dişillliği yerinde, Irigaray niyetliliğin negatif ve pozitif kutuplarının her bir cinsellikte, onların farklı öznel konumları her ikisinin arasında beraberce yadsınarak var olması gerektiğini düşünür: ‘Gözden kaçan şey, parçalanmayı veya yadsımayı dışarıda bırakan çekiciliğin ve desteğin ikili kutuplaşması, çe-

¹ Gaston Bachelard, çağdaş fizikte varlıkbilimsel olarak yayılmanın maddeye çevrilebilirliği ve bunun ters durumunu (*vice versa*) analiz eder. Bkz. ‘Matter and Radiation’, *The New Scientific Spirit* (Bachelard, 1984: 61-84).

kicilik ve ayrışma, fakat söylevleri, söz vermeleri ve birleşmeleri olanaklı yapan ve her açıklamayı net olarak belirten bir ayrılığı sağlamak yerine' (1993a: 9).

Anlığın içinde kalan bir aydınlatma olarak, erotik ışık bir dışsal-durağan varlık ile bir kesilmeyi sergiler veya Levinas'ın bir mutlak geleceğe ait etiksel kişilikleştirmesi içinde yeniden çalıştığı kendisinin ötesine gidebilecek olan bir oluşun rüyasını, yani şimdiki anın ışığı içinde yapılaştırılabilirliği 'henüz olmayan':. Irigaray'ın konumu, şimdiki anda bir geleceği projeleştirir. Bir devinimi olan Heidegger'in varoluş idea'sı ile ilişkisinden aldığı eleştirel konumdan farklılaşır.¹ Levinas için, öznenin duruş biçimi, bir sınır olarak değil fakat şimdiki anda kesilebilir bir olay olarak anlaşılan bir durumun devinimidir (bkz. Llewellyn, 1995: 27). Irigaray için, okşama, anlığın içinde kalan bir dışsal akışkanlığın kesilmesindeki* moment-içinde oluşun yenilenmesidir.

Merleau-Ponty'nin, kendisi ile birlikte kıvrılan iç taraflılığın ve dış taraflılığın karşılıklı-uzantısı içinde varolan özne/nesne bedeninden farklı olarak, Irigaray'ın gönderme yapmış olduğu şey, özne ve nesnenin sarmal oluşlarına göre düşünülemez olan bir iç taraflılıktır. Merleau-Ponty'nin içinde özne-yüklem ayrımının oluşmaya başladığı en doğal yol olarak, birinin kendisine dokunma idea'sını kullanışına karşıt olarak, Irigaray'ın tartışmasındaki nokta, birinin kendisine dokunuşu içinde kim veya neyin özne olduğu veya kim veya neyin nesne olduğu hiçbir

¹ Bu farklılık John Llewellyn tarafından şu biçimde kişilikleştirilir: 'Heidegger'in *Dasein*'i analizinde, *ex* -veya *ec*- aracılığıyla, *stare* eyleminin *sta*'sı ve *sistere* ön ek durumuna getirilir, *Dasein*'in *ec*-statically olarak zamana doğru uzatıldığı yolları anlatmak için, Levinas'ın özneciliği analizi içinde the *sta*, ve bunun gibi, *instant*'in içinde olduğu gibi *in*- aracılığıyla ön ek durumuna getirilir (Llewellyn, 1995:26).

* *ex-stasy* (Ç.N.)

zaman bilinemez, çünkü bu konumların hiçbirisi bir ötekinden ayırt edilemez. Irigaray'ın 'iki dudak' içinde çoğunlukla yaptığı gibi, kendinliğin kendinlik ile ilişkisinde akla uygun çabuklukta konumlaştırılması ve çiftleştirilmesi, bir bütünleştirilmiş görüngü olarak düşünülen kendinliğin sınırları ile birlikte bir olanaksızlık olarak biçimlendirilir.

Bu anlamda, dokunulur bedeninin devinimli farklılığı, Irigaray'ın düşündüğü derecede onları birbirine bağlayan anlamlara rağmen gözü bir görüşün organı olarak önsel koşullandırır ve dokunuşun görüşten daha önemsiz bir konuma indirgenemeyeceği bir temeldir. Ne de dokunuş gibi görüş, ki canlılığın yenilenen yeniden başlangıcın veya canlandırıcı oluşun en doğal duyusudur. Irigaray dokunulur oluşu, içinde bedeninin iç tarafının yapılandırıldığı bir başlangıçtan beri var olan duyu veya içinde bir yaşam alanını veya kendinlik ile bir açılışı oluşturduğumuz birinci duyu olarak, dikkate alır. Okşama, yadsınabilir-olmaya-nın biçimi içinde ete bir şekil verir, toplanamayan bir etkinin yeri olarak asimile ile bütünleştirilebilir-olmayan bir ötekicilik. Her nasılsa, elden ele geçirilmedeki devinimin içine yerleştirilen bazı yeni başlamış maddeden öte, hem bir idea hem de bir düşünce olarak hiçbir zaman yaşanamayan ve benzerlik oyununa karşı gelen bir etki durumunu belirleyen bir kendinlik yoktur. Dokunuş içinde süreklileştirilen bu belirlenebilir olmayan imgesel ayırtma, sürekli olarak yadsınması gereken bir cisimselliğin başlangıç yeridir veya bir iç tarafıdır.

Dokunuşun bu açıklaması kendi anlamı ile ele alındığı zaman, bir genetik denkleştirme çıkışını risk altına sokar. Karşıt bir durumla, çağdaş teknoloji içindeki bir temasın, ışık hızında meydana gelen bir aralığa indirgenmesi, dokunuşu ve görüşü çökerten bir ışık dokusu örneğidir. Paul Virilio'nun vurgulayarak gösterdiği gibi, ışığın mutlak hızına ait sürekli kişili-

ği şimdi, dünyanın süresini ve boyutunu görüngüsel olarak fark etmeden algılamamızı veya zaman ve alan yaşantılarımızı koşullandırır. Sayısallaştırmanın duyuları çevirmesi ve yeniden bütünleştirmesini oluşturmasıyla beraber¹, anneliğe özgü geçişin ne olduğu saptanamamış yerine ait göze çarpan yok edişinin devinimsizleştirici etkileri belli olmaya başlar. Virilio'nun, alan/zaman yokluğu içinde yer alabilen bir varlık olarak elektro-optik, elektro-akustik ve elektro-dokunsal tele-teknolojilerin tamamındaki tartışmasının içinde, dolaşımın yavaşlatılmasına ait yeni bir biçimi gözlemler: "Araçlandırılmış olan geçersizliğin indirgenmiş devinimi ile aşırı araçlandırılmışlığın gelişen ataleti arasındaki şimdi varolan benzerliklere dikkat edin, 'geçerli' insan nüfusu" (Virilio, 1993: 12). Hızın önemli bir özelliği, riskli bir geçiş olarak, bedenden bir ayrı geçirilebilen tele-varlık bedene olan dokunulur anlıkları zorlaştırma içinde, bir durumdan diğer bir duruma doğru dönüşüm için çevrilebilirliği veya kapasitesi boyutsuzluğa, atomize edilmiş devinimliğe indirgenir.

Irigaray, geleneksel dişillığın tekne-gibi içi oturmaya elverişli olan morfolojisi veya kovuğu ile dokunulur görünmezliğin bitişik olarak biçimlenmiş içtarafılığına ait eşikteki ete karşıt olur. Kendisi içinde ve ona ait dokunulur görünmezlik bir seçenek olarak kavranabilecek bir dişil morfolojiyi sunmaz. Kadın olmaya başlamak, öznel bir yakınlık temeli üstünde yapılaştırmaz. Irigaray için, varoluşun içinde kadının özelliği olmadığı andan itibaren, kadının durumunda, varoluşun bölünmüşlüğü refleksif olarak okunamaz. Bunun yerine Irigaray şunu belirtir, her bir kadın oluş, kendisiyle ilişkisi içinde farklılaşır, öyle ki

¹ Bu vurgu, duyuların sayısallaştırılmalarının bazı etkilerine dair bir uzun tartışma üzerine. Gerçekte olan çevrenin içeriğindeki somutlaştırarak içselleştirmeme duyusunun yapılaşmasını içererek temellendirilmiştir. Bkz. Vasseleu (1994)

farklılıkları derleyebilmek olası değildir. ‘İkili dokunuş’un (dokunuşu duygulu oluş ve dokunulan nesne arasında bölen) niyet-selliğinden önce, ‘dudaklar gibi- tutmadan dokunan ellerin’ belirsizliği (1993a: 170) bedeni bir giriş eşiği olarak oluşturur, ne bir algılanan içtaraf ne de dış taraf yüzeyi, fakat ‘...arasında ... bir geçiş... ’ gibi (1993a: 170).

‘İki dudak’ içinde denkleştirilmiş olarak dişillğin belirsizliğine ait önem, bir dişillik çeşitliliğini yüreklendirmez. Dahası, özne/nesne bölünmesi, kadının grubu olduğu bir belirleme değildir, yargısını verdikten sonra, içinde kadın olmaya başlamanın yalnızca tasarımlanılabilen bir nesne veya bir idea olmadığı bir düşünce için verilmiş olmayı çağırıştırır, yani kimlik, kendinde-aynılık, ve bütünlük aracılığıyla belirlenen geleneksel gösterimler içinde gösterilemez. Dişil oluş, tamamen öznel olamayan bir nesne gibi, kendisi hakkında hiçbir şey bilmeyen bir öznelcilik olduğu sürece bir olanaksızlıktır.¹ Bir nesnel yapılaşma olmadan kadının oluşla ilişkisi, nesnesi olmayan bir niyetsellik ile içgüdü arasında bir yerlerde, etkili bir yakınlık olarak kalır. Kadının kendi kendine haz alabilmesi ve duygulara sahip olabilmesine rağmen, bir nesne (durağan bir nesne değil fakat bir şeyle ilişkili bir devinim) olarak veya bir niyetsellik alanı içinde bu duyguları görünür kılma yetisi olmadan, ruhun, etiğin, sevginin erotizmin içindeki bir dişil cinsiyet boyutuna ait herhangi bir bilgi sahibi olabilme durumunda değildir. Sorunsal, denkleştirme ile ilişki içindeki etiksel sorumluluğun yalnızca biri değildir, tıpkı Levinas’ın ışık öznesindeki eleştirisinde önermeleştirdiği gibi. O aynı zamanda ve ayrılmaz biçimde buna bağlanmış olarak, denkleştirmeye karşı direnen bir kimlik sorunsalıdır.

¹ Bkz. ‘The Universal as Mediation’, *Sexes and Genealogies* (Irigaray, 1993b: 145).

Dokunulur görünmezlik, biçimsel bir yapının üstüne temellenmemiş bir biçime doğru kimliğin dönüşümü veya çevrimi sorunsalı olarak kendisini bir duruşa koymayan bir dokunsal imgeselliktir (Irigaray, 1993a:171). O, karşılık olarak, oluşun hesap edilemez derecede bir sınırdır yani sürekli olarak biçimlenen veya izin vermeye dair beden dilindeki yaşama dönüşüdür. Bu durumdan, dişil kimliğin bir emredici denklemi için yerleştirme olabilecek bir dokunsal imgeselliğe göre özel bir dişil alanı veya bir özgünlüğü ortaya çıkarmak niyetinde değilim. Dahası, eğer kadınlar olarak arzularımız, büyük amaçlarımız ve etiksel düşüncelerimiz, politik olarak ‘görülecekse’, ışığın tarihi içine aktif olarak karışmak ve içinde kadının bir görünmezlik biçimi durumuna getirildiği dokuya sırayla tepki göstermek ve kadının aklı başında oluşunun durumlaştırıldığı üstüne her bakış açısını yadsıyıcı anlamlar olmadan terk etmemiz gerekiyor. Erotik ışık, farklı dünyalar içinde belirleyerek görmenin olanaksızlığına ait ısrarcı ve rahatsız edici bir konu olan bu amacı yayar, cinsel farklılığın bütün izini silen bir tarafsız ışık içinde dünyayı göstermeye dair her çabaya meydan okuyarak.

