SEFAD, 2017 (37): 449-464
e-ISSN: 2458-908X
DOI Number: http://dx.doi.org/10.21497/sefad.328639

TOPLUMSAL DÜNYANIN BEDENSEL TEMELLERİ: DURKHEİM, SİMMEL VE WEBER SOSYOLOJİSİNDE BEDENİN YERİ

Arş. Gör. Hüseyin ÇİL
Ondokuz Mayıs Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi
Sosyoloji Bölümü
hcil_07@hotmail.com
***ORCID ID:** http://orcid.org/0000-0001-8503-4979*

Öz

Beden, sosyolojinin bir konusu olduğundan beri onun sosyolojik teori içindeki konumu hep tartışılmıştır. Beden üzerindeki çoğu çalışmanın iddiası bedenin klasik sosyolojide önemli bir başlık olmadığı yönündedir. Bu çalışmalara göre beden, ancak Foucault, Bourdieu gibi isimlerin 20. yüzyılın ikinci yarısında gerçekleştirdikleri çalışmalarla sosyolojinin asli bir konusu haline gelmiştir. Bu kısa tarihçe farklı biçimlerde bedenin sosyolojinin çok yeni bir konusu olduğu yönündeki iddiaları kanıtlamak için hep kullanılmıştır. Bu çalışma, klasik sosyoloji geleneğini beden başlığı altında yeniden gözden geçirmeyi amaçlamaktadır. Bunun için çalışmada klasik sosyoloji geleneğinin farklı toplum ve sosyoloji perspektifine sahip üç ismine (Durkheim-Simmel-Weber) odaklanılmıştır. Çalışmayla, bu üç ismin topluma ilişkin perspektiflerinde bedenin izi sürülerek klasik sosyolojide bedenin yeri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Sonuç olarak ise adı geçen sosyologların gerek toplum nosyonlarının oluşumunda gerekse 19. yy toplumuna dair incelemelerinde bedenin asli bir rol oynadığı vurgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Beden, klasik sosyoloji, Durkheim, Simmel, Weber.

BODILY FOUNDATIONS OF SOCIAL WORLD: THE PLACE OF BODY IN THE SOCIOLOGY OF DURKHEIM, SIMMEL AND WEBER

Abstract

Since it has been an important issue for sociology, the place of body has become a matter of debate in sociological theory. Most sociological studies on body claim that body is not a subject matter for classical sociology. According to these studies, body has become a fundamental issue for sociology only after prominent names such as Foucault and Bourdieu produced important studies in the second half of the 20th century. This brief history has almost always been used to prove in various ways the assertion that "body" is a new subject matter for sociology. In this sense, this study aims to review classical sociological tradition by bringing body into discussion. For this, it is focused on three founding fathers of sociology (Durkheim - Simmel - Weber) who have various approaches to sociology and society. The study traces the concept in these different approaches to present the place of the body in classical sociology. As a conclusion, it is argued that these three names focused exclusively on body while conceptualizing their notion of society, and their analysis of the status of society in the 19th century.

Keywords: Body, classical sociology, Durkheim, Simmel, Weber.

Gönderim Tarihi / Sending Date**:** 17-04-2017
Kabul Tarihi / Acceptance Date**:** 15-05-2017

GİRİŞ

Beden sosyolojisine ilişkin çalışmalarda ilk dönem sosyologları söz konusu olduğunda göze çarpan ilk şey, klasik dönem sosyologlarının bedeni bilerek ya da bilmeyerek göz ardı ettiğinin tespitidir. Neredeyse tüm çalışmalarda bu tespiti en başta ortaya koymak bir adet olmuştur. Ancak bu tespiti yapan çalışmalar, beden sosyolojisinin 1980'lerden sonra doğum sancıları çektiği bir döneme rast gelir. Dolayısıyla kendisi henüz yeni olan bir disiplin olarak beden sosyolojisinin bir asır önce yazılmış metinlerde bedeni araması, oradan bir beden sosyolojisi disiplini kurması çok da kolay değildir. Sosyolojiye müstakil bir çalışma alanı oluşturabilmek için Durkheim, Simmel ve Weber'in gösterdiği azami gayret göz önüne alındığında, hatta birbirlerine bu konudaki acımasız eleştirileri düşünüldüğünde, bu müstakilliğe halel getirmesi muhtemel olan bedenin göz ardı edilmesinin meşruiyetinin sağlandığı düşünülmüştür. Sosyolojinin özerk bir bilim olarak kendini diğer alanlardan ayırmak için gösterdiği hassasiyet onu anatomi, biyoloji gibi disiplinlerin konusu olan bedenden ayrı tutulacağı varsayımını da beraberinde getirmiştir. Bununla birlikte bedene olan ilginin her geçen gün artması, bedene ilişkin sadece bugüne dair tartışmaları değil sosyolojinin doğuşunda gizli kalan yönlerin de bir şekilde gün yüzüne çıkmasıyla sonuçlanmıştır. Bu doğrultuda çalışma ilk dönem sosyologlarından Durkheim, Simmel ve Weber'in topluma ilişkin perspektiflerinde bedenin yok sayılmadığını, hatta bedenin onların teorilerinin asli bir parçası olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır. Bu amacın doğrudan bir sonucu ise bahsi geçen kurucular üzerine yapılan incelemelerde onların insana yönelik ontolojik algılarına ilişkin eksik kalan yönlerin tamamlanmasına katkı yapılması olacaktır.

Bir sonraki bölüm sosyolojinin ortaya çıkış dönemi ve hemen sonrasında kurucu sayılan isimlerin çalışmalarına atfen yapılan bedenle ilgili 'yokluk tespiti'nin nedenleri üzerinde durulacaktır. İlerleyen üç bölüm ise bu üç ismin toplum perspektiflerinin bedenle ilişkisine ayrılmıştır.

KLASİK SOSYOLOJİNİN KAYIP MİRASI

Sosyal bilimlerde öteden beri yapılagelen doğa ve kültür ayrımı birçok tartışmada da önemli bir köşe taşı olarak değerlendirilmiş ve adeta yapılan sosyolojik ayrımlarda bir ölçü veya nirengi noktası olarak görülmüştür. Örneğin cinsiyet temelli iş bölümü teorilerinde erkek, kültürün bir parçası olması nedeniyle akıl tarafından örülmüş kamusal alanın bir parçası olarak değerlendirilirken; kadına, rasyonel işleyişten uzak doğal hayatın bir parçası olarak doğal işlevleri (çocuk doğurma, ailenin devamlılığı) yerine getiren bir rol biçildiği belirtilmiştir (Turner 2008: 1). Kültürün doğaya karşı üstünlüğüne işaret eden bu ayrımın felsefi kökenleri zihin/beden, ruh/beden ayrımı gibi farklı formlarda Descartes' a kadar götürülür.

Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma* adlı eserinde bu ayrımların tohumlarını atar ve bu tohumun gelişimini sağlayacak can suyunu verir. Descartes, bu eserinde insan vücudunu çok iyi işleyen bir makine olarak kalp özelinde ayrıntılı biçimde anlatır. Descartes'a göre bu makine tek başına işleme yeteneğine sahip değildir ve bu nedenle idare edilmesi gerekir. Bu noktada ruhumuz gemiyi idare eden bir kaptan gibidir ve hayvanların doğasından çok farklı bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla ruhumuz hayvanlarla birçok ortak özellik gösteren bedenlerimizden de ayrı bir doğaya sahiptir (Descartes 2014: 70- 73). Descartes'ın "düşünüyorum öyleyse varım" sloganıyla sonuçlanan kendi üzerine akıl yürütme süreci, tezlerinin ulaştığı en rafine biçimini ortaya koyar ve ruhun bedene mutlak üstünlüğünü ilan eder.

> [B]uradan anladım ki bütün özü veya doğası yalnızca düşünmek olan ve var olmak için hiçbir mekâna ihtiyaç duymayan, hiçbir maddi şeye bağlı olmayan bir tözüm ben. Öyle ki buradaki ben, olduğum şey olmamı sağlayan ruh bedenden tamamen bağımsızdır; ruhu tanımak bedeni tanımaktan daha kolaydır ve beden hiç olmasa bile, ruh tümüyle olduğu şey olmaya devam ederdi (Descartes 2014: 45-46).

Felsefeden doğan bu geleneği antropolojiyle birleştiren Berger ve Luckman (2008), insanı hayvandan ayıran önemli bedensel kriterlerden birisi olarak 'türe özgülük' meselesini ortaya atar. Buna göre hayvanlar içine doğdukları ortamın gerekliliklerine uygun bedensel yetilerle donatılmışken insan her yerde yaşayabilecek bedensel özelliklere sahiptir. Fakat bunun için bedenin eğitilmesi gereklidir. Hayvanlar, fiziksel yetileriyle eğitime ihtiyaç duymadan içine doğdukları ortamda varlığını sürdürebilirken insanların fizik varlığını sürdürmeleri için bedenlerini terbiye etmeleri ve onu yönetmeleri gerekir. Böylece ruh-beden, akıl-beden benzeri ayrımlar kendini yeniden üretecek ortamı bulmuş olur. Bu ayrımın kaçınılmaz bir sonucu, ayrımın iki yönünü oluşturan tarafların birinin diğerine üstünlüğü ve diğeri üzerindeki belirleyiciliği varsayımı olmuştur.

Sosyoloji özelinde ise bu durum, klasik sosyolojide insanların yapıp etmelerinin zihinsel düzeyi dikkate alınarak onun 'bedenli' varlığı geri plana itilip ve inceleme dışı bırakıldığı vurgulanarak kendini belli etmiştir. Klasik sosyolojinin, toplumsal aktöre yöneldiğinde eylemin biyolojik koşullarından özellikle uzak durarak dönemin yükselen trendi 'biyolojizm'den kaçınmak istediği belirtilmiştir (Turner 1991a: 7). Herbert Spencer gibi isimlerin çalışmalarında evrimci biyolojinin önemli yer tutmasına, hatta Foucault'nun sosyal bilimlerle rasyonel tıbbın gelişimi arasında sağlık istatistikleri vasıtasıyla ilişki kurduğunun bilinmesine rağmen sosyolojinin temel varsayımlarının onun biyolojiyle ilişkili görülmesine engel olduğu düşünülmüştür (Turner 2008: 33). Sosyo-biyoloji gibi biyolojinin sosyoloji üzerinde etkili olacağını savunan disiplinlerin varlığı, sosyolojinin özerkliğini zedeleyeceği endişesiyle temkinli karşılanmış ve ucu bir şekilde biyolojiye bulaşan araştırma nesnelerinden uzak durmak istenmiştir. Bu nedenle sosyoloji, bu tür bilimlerin kucağına düşmemek için kendisinin sadece ne olduğunu değil ne olmadığını ortaya koymakla da ilgilenmiştir. Çünkü bedene yapılacak her vurgu, biyolojik ve kültürel olan arasındaki ayrımda bedeni biyolojiye yaklaştıracak ve sosyolojiyi bütün toplumsal davranışları biyoloji temelinde açıklamanın özcü yapısına mahkûm edecektir (Morgan & Scott 1993: 2). Bu korkunun çok yersiz olduğunu da söylemek güçtür. Zira Comte'un *Pozitif Felsefe Dersleri*'nde sosyolojiyle ilgili düşünceleri onun yukarıda bahsedilen biyolojizm'e ne kadar da yakın durabileceğini göstermektedir. "Sosyolojinin işlevi" der Comte " birbiriyle bağlantısız malzeme yığınından çıkarılacak bilgiyle ve insan biyolojisine ilişkin kuramın ilkeleri vasıtasıyla, toplumsal yaşamın yasalarını bulmaktır" (Comte 1854: 153'ten aktaran; Bottomore - Nisbet 2010: 610).

Görüldüğü gibi klasik sosyolojinin araştırma nesnesi olan insanın, bedenselliğinden uzak biçimde tahayyül edilmesi ve o şekilde betimlenmesi, aktör hakkındaki bütün varsayımların bilişsel düzeyde ve akıl düzeyinde gerçekleştiği düşüncesi çerçevesinde oluşmuştur. Ancak refleksif özellikler taşıyan bir bilim olarak sosyoloji kendi üzerine düşünme kapasitesine de çoğu zaman sahip olmuştur. Bu doğrultuda bedenin sosyolojinin klasik dönemi eserlerinde yer bulmadığı tespiti daha sonradan birçok eleştiriye uğramıştır. Beden sosyolojisi alanındaki gelişmelerin hızını artırmasıyla birlikte klasik metinler yeniden gözden geçirilerek buralardan beden sosyolojisi için kaynaklık edebilecek önemli argümanlar devşirilmiştir (Shilling 2005; Williams & Bendelov 1998; Stauth - Turner, 2005). Biyolojinin, sosyo-biyolojinin sosyolojinin sınırlarını ihlal etmeye her an hazır gibi görünen hali belki ilk dönem sosyologlarını yakın dönem sosyologlarına göre daha uzak tutmuş olabilir. Fakat bu uzaklık iddia edildiği gibi bedeni tamamen göz ardı etmeleriyle değil daha çok onların teorilerinde bedeni ayrı bir başlık, müstakil bir çalışma konusu yapmamalarıyla sonuçlanmıştır.

DURKHEİM: İNSAN DOĞASI, TOPLUM VE BEDEN

Beden Durkheim'in teorisinde önemli bir yeri işgal eder; hatta son eseri olan *Dini Hayatın İlkel Biçimleri* ve ondan sonra insan doğası üzerine yazdığı makalesine bakılacak olursa -*The Dualism Of Human Nature and İts Social Condition*- bedenin onun teorisindeki yerinin merkezi bir yer olduğu söylenebilir. Bu iki eserden hareketle Durkheim'ın, toplumun kuruluşuna ilişkin

fikirlerinde ve insan varoluşuna ilişkin düşüncelerinde bedenin önemli bir yer tuttuğunu rahatça gözlemleyebiliriz.

İnsan Doğası

Öncelikle şu açıkça belirtilmelidir ki Durkheim, insan konusunda net biçimde düalist bir yaklaşıma sahiptir. Ona göre, insan her zaman kendi kendine keskin bir dualite hissiyatına sahiptir ve her yerde kendisini bir tarafta beden diğer tarafta ruh olan radikal biçimde ayrılmış bir varlık olarak tasavvur etmiştir. Bu iki varlık birbirinden önemli ölçüde farklıdır, bağımsızdır hatta birbiriyle mücadele içindedir. Aynı dünyaya ait değildirler. Beden maddi dünyanın bir parçası iken ruhun anavatanı başka bir yerdedir ve ruh sürekli oraya dönme çabasındadır. Bu anavatan ise kutsal şeylerin dünyasıdır (Durkheim 2005a: 36). Zihnimiz ve aktivitelerimiz de iki farklı dünyayı sergiler. Bir yanda hislerimiz ve duyusal eğilimlerimiz varken diğer yanda kavramsal düşünme ve ahlaki etkinlik vardır. Bu iki parçanın her biri kendi kutbu etrafında hareket eder. Bu iki kutup sadece ayrı değil zıttır da. Duyusal arzularımız mutlaka bencildir ve bizim bireyselliğimizle ilgilidir. Açlığımızı ya da susuzluğumuzu giderirken ortada tatmin etmemiz gereken yalnızca biz varızdır. Ahlaki eylem ise gayri şahsi hedeflerin peşindedir. Ahlakilik bizi kendimizden başka şeylere bağlayan kendimize karşı bir kayıtsızlıkla başlar (Durkheim 2005a: 37).

İçsel yaşantımız da ikiye ayrılmıştır. Bir tarafta bireyselliğimiz daha özelde bedenimiz, diğer tarafta ise bizim haricimizdekileri açıklayan her şey vardır. Bu iki grup birbirinden tamamen ayrıdır ve birbirini olumsuzlar. Kendimizden uzaklaşmadığımız sürece ahlaki amaçlarımız söz konusu olamaz. Bu da ancak bedenlerimizde kökleşmiş içgüdü ve eğilimleri yerinden etmekle mümkündür. Fedakârlığı imlemeyen bir ahlaki eylem yoktur (Durkheim 2005a: 37). İnsan doğası düalist bir yapıya sahiptir. İnsan her çağda bu düalist yapının farkındadır ve bunu dünyevi ve kutsal ayrımında ifade eder. İnsanlar bu dünyaya ait, fiziken sınırlandırılmış bir bedene ve aşkın ve kutsal bir ruha sahip oldukları düşüncesindedirler. Durkheim bu durumdan hareketle bu dikotomik düşünce tarzı bizim bireysel ve sosyal varlığımız arasındaki gerilimi yansıttığını iddia etmiştir. İnsan hem bencil hem de ahlaki bir varlıktır. İnsan hem dürtüler, arzular ve duyusal izlenimlerin oluşturduğu bedensel bir varlığa hem de kendini aşma kapasitesine, sosyal kategori ve duyguların kaynağı olma ve onları geliştirme kapasitesine sahiptir. Normal bir olgunlaşma sürecinde insan dualitesinin egoist yönü toplumsal ve ahlaki karakteri tarafından kontrol altına alınır. Böylece bireysel beden sosyal bedene eklenir ve aynı zamanda onun tarafından dönüştürülmüş olur (Shilling 2005). Durkheim'in sosyal bedenden kastı tamamen Hobbes'çu manada bir *body politic* değildir. Durkheim'in sosyolojisinde kolektifliğe verdiği önem göz önünde tutulduğunda bu imayı taşısa da sosyal beden onun sosyolojisinde, sosyal ilişkilere entegre olarak toplumsal anlam üretme kapasitesine sahip olan beden manasına gelir.

Durkheim'e göre insan birbiriyle çatışan iki doğasından birisini takip etmek için diğerini feda etmek zorundadır. Yani insan, bedenini toplumun kaynağı olsun diye gönüllü olarak sunmaz. Tensel yapımız bizi dünyevi olana bağlar ve toplumsal değişimi uyaran bir sürtünmenin sürekli kaynağını sağlar. Sürekli ahlaki bir sonucu amaçlayan insanlar bedenlerinin derinliklerine nüfuz eden dürtü ve arzuları saf dışı bırakırlar. Toplumun mümkün koşulu fiziksel, duygusal ve ruhsal ıstıraba bağlıdır (Shilling 2005: 42). Durkheim'in bu duruşu bireyler üzerinde sadece negatif etkileri bulunan bir kısıtlamayı ima etmez. O aynı zamanda toplumun bireyler üzerinde onların yararına olacak şekilde nasıl konumlandığıyla da ilgilenir. Toplumun sembolik düzeni esasen insanları, doğalarının önemli bir yönünü oluşturan asosyal taraflarından kurtarır. Sembolik düzen bireye fail yönünü harekete geçirme imkânı sağlar. Bireyi, kendi duyusal baskılarından -doğrudan bedensel kaynaklı uyaranlardan- özgürleştirerek topluluk normları doğrultusunda düşünecek ve eyleyecek bir kapasiteyle donatır (Shilling 2005: 42-43).

Toplumun Kuruluşu

Durkheim'in bedeni toplumun temeline yerleştirdiği çalışmaları din üzerine incelemeleridir. Durkheim'in dinsel hayatla ilgili eserindeki iddiası şudur: Kutsal şeyler basit biçimde maddi nesnelere iliştirilmiş kolektif ideallerdir. Kolektif temsiller kendilerini sadece -görünüş itibariyle onları işaret ve sembolize eden- maddi bir nesnede tecessüm ettirerek oluşabilirler. Bireysel bilinçler sadece hislerini açıklayarak işaretlere dökerek ve sembolize ederek (bir görünüşe tahvil ederek) birbirlerine yakın olurlar, kendilerini bir komün ve birlik olarak hissedebilirler (Durkheim 2005a: 42). Durkheim'in bu eseri özünde dinsel hayatla ilgili olsa da aslında toplumun oluşumuna ilişkin görüşlerini ortaya koyduğu bir eserdir aynı zamanda. Bu nedenle Tiryakian (2010) *Dini Hayatın İlkel Biçimleri'*nin bir adının 'Toplumsal Yaşamın Temel Biçimleri' olarak da görülebileceğini belirtir. Zaten Durkheim çalışmasında din denilen olgunun toplumun kendisinden başka bir şey olmadığı sonucuna ulaştığı göz önüne alınırsa Tiryakian'ın tespiti pek de hatalı sayılmaz.

Beden nasıl olur da dinin temeli ya da bir başka deyişle toplumun temeli olur? Durkheim çalışmanın önemli bir bölümünü bu iddiayı ispatlamaya ayırır. Durkheim'in *Dinsel Hayatın İlkel Biçimleri* adlı eseri üç bölümden oluşur ve bu eserin ilk bölümü dinin zihinsel kavramlarından bahsederken diğer ikisi totem inancından ve ayinsel uygulamalardan bahseder. Kendi deyimiyle her din "entelektüel kavramlardan ve ayinsel uygulamalardan" oluşur ve totemizm de öyledir (Durkheim 2005b: 131). Hatta ayinler genel olarak tüm dinlerde inançlardan kaynaklanmasına rağmen kimi zaman inançlara etki eder; anlamın yeterince açık olmadığı durumlarda anlam ayine uygun olarak oluşturulur.

Avrupa'da özellikle 19. yy'da din üzerinde ortaya çıkan tartışmalar din sosyolojisinin ortaya çıkışı ve gelişimi açısından önemlidir. Dini, doğal fenomenlere karşı entelektüel bir yanıt olarak gören anlayış, sembollerin, ritüellerin ve toplumsal ilişkilerin önemini göz ardı ederek toplumsal organizasyon açısından dinin önemini yadsımıştır. Bu anlayışın bir ürünü olan dini anlamak için sadece kutsal metnin okunması yönündeki anlayış şiddetle eleştirilirken dini pratikler, ritüeller ve geleneklere verilen önem artmıştır (Turner 1991c: 43-45). Dini inanışı ete kemiğe büründüren dini ritüellerin bir yandan da bedenin din içindeki özel konumuna da işaret ettiği görülmüştür. Durkheim bu noktada Avustralya yerlilerine odaklanır.

Avustralya yerlilerinde her klan birbiriyle asla aynı olmayan totemlere sahiptir ve bu totemler aynı zamanda birer armadır. Bu armalar, kişilere ait eşyaların -örneğin savaş gereçlerinin üzerine- işlenerek taşınabilir ya da daha önemlisi bedene işlenir. Yerliler, totemle ilgili imgeleri yalnızca sahip oldukları şeylerin üzerine yapmakla yetinmez, kendi üzerlerinde de onları taşırlar, onu bedenlerinin üzerine çizerler ve bu çizimler yerlinin bir parçası haline gelir (Durkheim 2005b: 147). Elbette bu açıklama tek başına bedenin toplumun nasıl temeli haline geldiğini açıklamaya yetmez. Hatta totemlere bakılacak olursa -hindi, kertenkele, erik ağacı, sıçan vs.- hiç de özlerinde kutsallık taşıyacak veya ilgi uyandıracak varlıklar olmadığı görülür. Öyleyse totemi bir ibadetin merkezi yapan şey nedir?

Aslında ibadetin merkezi totem değildir. Merkez, hayvanların sembolik resimleridir; totem amblemleri ve sembolleri en büyük kutsiyete sahiptir ve dini doğanın kaynağı onlarda bulunur. Dini güç dediğimiz şey klanın adı konmamış ortak gücünden başka bir şey değildir ve zihinlerde ancak totem biçiminde düşünülebilir. Totem amblemi "Tanrı'nın görünür bedeni" gibidir (Durkheim 2005b: 269). Bu amblemler tarafından temsil edilen gerçek nesneler ise, ancak onun bir aksine sahip olabilirler. Yani totem bir semboldür, başka bir şeyin ifadesidir. Birincisi Tanrı'nın görünür biçimidir. İkincisi klanın sembolüdür. Bu sembol o klana ait hayvan, eşya ve insanların üzerlerine işlenerek onları diğerlerinden ayırır. Dolayısıyla totem, hem Tanrı'nın hem de toplumun bir sembolü ise, bunun nedeni Tanrı ve toplumun aynı şey olmasıdır (Durkheim 2005b: 252).

Durkheim, Avustralya toplumlarında hayatın birbirine zıt iki farklı safhada cereyan etiğini belirtir. Birincide ekonomik faaliyetler hâkimdir ve düşük yoğunlukludur. Yiyecek ihtiyacının

karşılanması için çaba harcanmasını içeren bu faaliyetler güçlü ihtirasları harekete geçirici değil hatta monoton ve sıkıcıdır. *Corroboree* adı verilen ayin başladığında her şey değişir. İlkel insanın coşkunluğu aklına tabi olmadığı için kontrolü kaybeder. Normal hayatta yasak olan, hoş görülmeyen pek çok şey bir tür vecd duygusuyla bu ayinlerde icra edilir. Bu vecd sırasında insanın kendi kendinin kontrolünde olmadığı, dışsal güçler tarafından ele geçirildiği ve yönetildiği duygusu hâkim olur (Durkheim 2005b: 266). İşte beden üstündeki totem resimleri bu harici güç hissiyatının bir numaralı sebebidir. Bu bir coşkunluk dönemidir. Kolektif duygular doygunluğa ulaşıp yücelir ve içinde yaşanılan dünya olağanüstü bir dünyaya dönüşür. Bireyler arasındaki sınırlar kaybolur ve dayanışma güçlenir (Tiryakian 2010: 256). Din ise açık biçimde bu galeyan ve coşkunluk halinin sonucu oluşur. Burada bedenler üzerindeki sembollere yapılan vurgu önemlidir.

> Bir şeyin içimizde uyandırdığı hislerin, kendiliğinden, onu temsil eden bir sembole nakledildiği çok iyi bilinen bir yasadır… Sahip olduğumuz güçlü duygularımızın kaynağının güçlükle ve karmakarışık şekilde tasavvur edebileceğimiz soyut bir varlık olduğunu kabul edemeyiz. Bu duyguları gerçekliklerini kuvvetle hissettiğimiz somut bir şeyle ilişkili olarak kavrayabiliriz… Böylece sembol bu şeyin yerini alır… Sevilen, korkulan ve saygı gösterilen bu semboldür (Durkheim 2005b: 267-268).

Örneğin bayrak vatanın sembolü iken bir asker savaşını soyut bir vatan fikrinden ziyade bizatihi bayrağın kendisi için yürütmeye başlar. Totem de klanın bayrağıdır. İptidai zihinlerde klanın giriftliği ve soyutluğunu düşünmek zor olduğundan kutsal etkinlik sırasında ilkel insan, toplulukta oluşmuş vecd halini görünür nesnelere bağlamalıdır. Bu durumda etrafında gördüğü şey sayısız totem resmidir. *Bunlar bedenin farklı kısımlarını kaplayan ve totem işaretlerinden ibaret olan süslemelerdir… Böylece sahnenin merkezine konulan bu resim, sahnenin merkezi haline gelir. Hissedilen heyecanlar, kendilerini bu resme bağlarlar* (Durkheim 2005b: 268). Kolektif duygular simgelerle temsil edilir hale gelir. Bunlar düşünsel cansız simgeler değil, fakat duygusal durumları temsil eden ve belirten kolektif tasarımlardır. Bu amblemler var olan duyguların basit bir yansıması değil bu duyguların oluşturulmasında önemli işlevler gören unsurlardır. Toplumsal yaşam ancak bu simgesellikle mümkündür. Simgeler özneler arası ya da kolektif duyguları temsil eden araçlar veya dışsal ifadelerdir. Simgeler, toplumsal düzeni sürekli kılar (Tiryakian 2010: 256). Böylece beden Durkheim'in teorisinde toplumun merkezine yerleşmiş olur. Bir dualitenin ürünü olan, başka bir deyişle 'homo duplex' olan (Durkheim 2005a) insanın bedensel yönü de böylece kendi içinde ikiye ayrılmış olur. İlki bedensel arzuların ve dürtülerin egemen olduğu egoistik, bireysel bedendir. Diğeri ise toplumsal kategoriler ve duyular temelinde gelişen bedendir. Toplum içindeki olgunlaşma sürecinde, 'homo duplex'in egoistik görünümü, toplumsal ve ahlaki karakteristiklere göre ikincilleşir. Diğer bir deyişle 'bireysel beden', 'toplumsal bedene' dönüşür (Nazlı 2009: 62). İlk çağlardan beri doğanın bir parçası olarak görülerek horlanan beden, sembol üretme ve taşıma kapasitesi sayesinde arzu ve itkilerin odağı olma halinden toplumun temeli olma durumuna geçiş yapar. Hemen şunu da belirtmek gerekir ki bu geçiş birincinin yok olduğu ve ikincinin onun yerini aldığı anlamına gelmez. Dukheim'in anlayışı açısından insanın dikotomik varlığı ebedi bir durumdur. Bu nedenle bedenin bireysel yönü ile toplumsal yönü bir hiyerarşiyle değil bir tür yan yana olma haliyle varlıklarını birlikte devam ettirir.

SİMMEL: ETKİLEŞİMİN VE METROPOL YAŞAMININ MERKEZİNDE BEDEN

George Simmel de bedenin toplumun oluşumunda ve toplumun devamlılığını sağlayan etkileşim biçimlerinde önem arz eden bir konumda olduğunu örtük ya da açık olarak vurgulayan bir sosyologdur. Durkheim ile toplumun oluşumu noktasında mutabık değilse de bedenin toplum için taşıdığı önemde yöntemi farklı olmakla birlikte onunla zımni bir uzlaşı içinde olduğu söylenebilir. Modernitenin ilk sosyoloğu (Frisby 2013) olarak nitelendirilen Simmel'in bedene

ilişkin düşünceleri onun 'formel sosyolojisinin', modern hayat ve bir etkileşim formu olarak modaya ilgisinin ve metropol yaşantısının kesişiminde görülebilir.

Toplumsal Etkileşim

Simmel'in temel ilgisi toplumun ekonomik temelleri ya da sembolik düzeni değildir. O, bedeni toplumsallığın ve etkileşimin vuku bulduğu toplumsal ve kültürel formların üretken bir kaynağı olarak görür (Shilling 2005: 30). Bedenin, topluma bedensel bir temel sağlayacak derecede üretken özelliklere sahip olduğunu düşünür. Simmel'e göre toplum birkaç bireyin etkileşime girdiği yerde mevcut olabilir. Bu etkileşim belli *saiklerle* ve belli *amaçlar* doğrultusunda gerçekleşir. Erotik, dini ya da sadece yakınlık kurmaya yönelik saikler ve savunma, saldırı, oyun, kazanç, yardım ya da eğitim amaçları gibi sayısız etken; insanların başka insanlarla birlikte yaşamasını, onlar için, onlarla birlikte ve onlara karşı hareket etmesini ve böylece kendisiyle onlar arasında bir bağ kurmasını sağlar. İnsan onlardan etkilenir ve onları etkiler. Bu etkileşimler, belirtilen çeşitli saik ve amaçları taşıyan insanların bir birlik oluşturmasını sağladığı için önemlidir. Birlik aslında unsurlar arasındaki etkileşimden başka bir şey değildir (Simmel 2009b: 47). Bu durum, onun sosyolojisinin temeli olan formların oluşmasında ilk aşamadır. Sosyal formlar bireyler arasındaki temel asgari kontakt kurulduğunda başlar. Bu kontaktın kurulma aracı doğrudan insan bedenidir. Beden duyular aracılığıyla insanları birbirine bağlar. Duyu organları içerisinde göz toplumsal işlevi açısından diğerleri arasında öne çıkar. İnsanların birbirleriyle ilk teması gözler aracılığıyla olur. Göz, ruhu açık eder, yüz ise kişisel anlamın tecessüm ettiği ve aynı zamanda geçmiş deneyimlerin depolandığı bir alan gibidir (Simmel 2009c).

> Yüz, bir ifade organı olarak bakıldığında bütünüyle teorik bir doğaya sahiptir… el ayak ya da vücudun bütünü gibi *eylemez*, insanların içsel ya da pratik davranışını asla desteklemez, sadece başkalarına *anlatır*… Kulak bize sadece zamansal form içindeki insanı sunarken, göz sadece kişideki kalıcı unsuru, o kişinin geçmişinin ruh hatları içinde sunar, adeta o kişinin ömrünün eş zamanlı olarak önümüzden geçtiğini görürüz. Kör birinin sosyolojik haleti ruhiyesinin sağır birininkinden çok farklı olmasının nedeni budur. Kör kişi için, karşısındaki kişi ancak ardışıklık içinde, sözlerinin zamansal silsilesi içinde var olur. İnsan yüzlerinde ortaya çıkan halleriyle, bütün temel özelliklerin amansız ve rahatsız edici eş zamanlılığı, bütün geçmiş deneyimlerin izleri kör kişi için ulaşılabilir şeyler değildir… Bu yüzdendir ki duymayan ama gören kişi, görmeyen ama duyan kişiye göre çok daha fazla karışık, çaresiz ve rahatsız olur (Simmel 2009c: 223-224).

Simmel için her türlü toplumsal fenomen birbirine bağlı iki unsurdan oluşur. Bir yanda bireyin çıkar, amaç ya da güdüleri diğer yanda ise bunların toplumsal gerçekliğe kavuşmasını sağlayan ona şekil veren bir etkileşim tarzı vardır. Dolayısıyla mübadele, çatışma, tahakküm gibi toplumsal formlar amaç, çıkar ya da güdülerden oluşabilecek içeriklere biçim verir (Simmel 2009b: 48). İçerikler, bir insanın bir başkası üzerinde etki yapması sonucunda formlara dönüşür. Bir insan topluluğunu toplum yapan içeriklerin forma/biçime dönmesidir. Bu formlar sosyolojinin inceleme konusu olan etkileşim biçimleridir. Bedenselleşmiş öznelerin çeşitli amaç ve saiklerine dayanan toplumsal formlar, ilk bakışta bireyler tarafından yapılandırılmış izlenimi oluşturur. Ancak Simmel'in sosyolojisinin temeli olan 'form'lar sadece yapılanmış değil aynı zamanda yapılandırıcı prensiplerdir. Yukarıda bahsi geçen bireysel itkilerden bağımsız olarak formlar, aynı zamanda *sui generis* bir yapıya da sahip olurlar ve etkileşime belli kalıpları empoze edebilirler (Shilling 2005: 33). Yani bedenler etkileşime temel oluşturabildikleri gibi, etkileşim biçimleri de bedenler üzerinde etki yapma potansiyeline her zaman sahiptir ki daha sonra görüleceği üzere bir etkileşim formu olarak moda bunun en sarih örneğini oluşturur.

Metropol Yaşamının Bedensel Doğası

Simmel'in temel ilgi alanı olan modern hayat, ona görebir mücadele alanı gibidir. *Modern hayatın en derin sorunları, bireyin bunaltıcı toplumsal güçler, tarihsel miras, dışsal kültür ve hayat tekniği karşısında kendi var oluşunun özerklik ve bireyselliğini koruma talebinden doğar. İlkel insanın bedensel var oluşunu devam ettirebilmek için doğaya açtığı savaş, en son haline bu modern formda ulaşır* (Simmel 2009a: 317). Modern hayatın belirtilen derin sorunlarının mekanı olarak ise metropoller ön plana çıkar.

> İnsan kendi kişiliğini metropol hayatının boyutları içinde ortaya koymanın zorluğuyla yüzleşmek zorundadır. Önemdeki nicel artış ve harcanan enerji sınırlara dayandığında, kişi nitel farklılaşmaya başvurarak toplumsal çevrenin dikkatini bir şekilde kendi üzerine çekmek için bu çevrenin farklılıklara yönelik duyarlığından yararlanır. Son olarak insan kasti tuhaflıklar, yani yapmacık tavırlar, kaprisler yani bir anı bir anına uymazlıklar gibi metropole özgü aşırılıkları benimsemeye ayartılır (Simmel 2009a: 326).

Metropol, sinirsel uyaranların en yoğun olduğu mekândır ve bu iç ve dış uyarıcıların kesintisiz değişiminin bir ürünüdür (Simmel 2009a: 317). İnsan metropolde birbirine benzemeyen, kesintili, değişken ve bilinçleri tüketici bir izlenim ve duyu bombardımanına maruz kalır. Bu durum nevrastenik (sinirsel zafiyetleri olan) kişiliğe yol açar ve kişi birbiri ardınca akın eden bu izlenimler, karşılaşmalar silsilesiyle başa çıkamaz hale gelir (Frisby 2013: 22). İzlenim ve duyuların bedenler arası yakınlığı yapıcı değil yıkıcı bir durum haline gelir ve bu durumun tıbbi sonucu agorafobi(açık alan korkusu)dir. Şeylerin para ekonomisiyle birlikte en yoğun birikim mekânı olan metropoller, uyaran bolluğunun insanların sinir sistemlerini bunaltmasına neden olur. Burada bedenlerin çıkış için bulduğu son çare bu uyaranlara tepki vermeyerek kurtulmak olabilir. Metropole özgü kayıtsızlık ve bıkkınlık durumu aslen böylesi bir fizyolojik/bedensel süreçten ortaya çıkar. Metropollerde gelişen yeni yaşam biçimi, "varoluşun yüzeyindeki her noktadan ruhun derinliklerine inen bir sondaj" yaparak "hayatın en sıradan dışsallıklarının bütünü, hayatın anlamı ve üslubuyla ilgili nihai kararlara bağlanabildiği" (Simmel 2009a: 320) bir vasatı sunar. Sennet'in (2013) ısrarla vurguladığı gibi 19.yy'la birlikte şeylerin özünün anı aşkın değil ana içkin olduğu düşüncesinin gelişmesiyle yakından ilgili olan bu durum, 'varoluşun yüzeylerine' aşırı anlam yüklenmesiyle sonuçlanır. Açık biçimde seküler olan bu yaklaşım şeylerin göründüklerinden farklı bir anlamı ifade edemeyeceği düşüncesiyle 19. yy'da zirve noktasına ulaşan pozitivizmin de alameti farikasıdır. İnsana yöneldiğinde bu görüş, insanın varoluşunun dış yüzeyinin onun anlam dünyasının derinliklerini sergileyen bir tabloya dönüşmesi anlamına gelir. Beden bu 'varoluşun yüzeye en yakın yerindeki' önemli noktalardan birsidir. Metropol insanının bedensel uyaranlar -jest, mimik, konuşma, bakışma, giyiniş vb.- karşısındaki durumu onu bu uyaranların çokluğu ve çeşitliliği karşısında çareler aramaya itecektir. Zira sinirsel uyaranlar ne kadar yüzeyselse de bu uyaranların metropol hayatında oluşturduğu toplumsal görünüm o derece derin sorunlara gebedir.

> Bu varoluş biçiminin öznesi… büyük şehir karşısında kendini korumak için toplumsal açıdan en az bunun kadar olumsuz bir davranış sergilemesi gerekmektedir. Metropol sakinlerinin birbirleri karşısında takındıkları bu zihinsel tavra… ihtiyat adını verebiliriz…[M]etropol hayatının gelgeç unsurları karşısında insanların haklı olarak sergiledikleri güvensizlik, ihtiyat tavrı takınmayı zorunlu kılar. Bu ihtiyatlılık yüzünden yıllardır komşumuz olan insanları bile görünce tanımayız genellikle… Bu dışsal ihtiyatın içsel veçhesi sadece kayıtsızlık değildir, çoğu zaman farkında olmasak da, nedeni ne olursa olsun daha yakın bir temas kurulduğu anda nefrete ve kavgaya dönüşebilecek hafif bir hoşlanmama hissi, karşılıklı bir yabancılık ve tiksinme de karışır işin içine (Simmel 2009a: 322).

Moda

Simmel sosyolojisinin bedene ilişkin başka bir boyutu, onun insanın ikiciliğini varsaymasıdır. Özellikle moda analizi dolayımıyla insan bedenine eğilir ve bu ikiciliği moda üzerinde başarıyla uygular.

Ona göre toplumsal hayat ile onun parçalanmış gerçekliği içinde toplumun bütün tarihini, bir yandan bir toplumsal grubun içinde erime eğilimi ile bir yandan bireysel farklılaşmayla birlikte grubun diğer mensuplarından ayrılma eğilimi oluşturur (Frisby 2013: 39). Fizyolojik açıdan da bu böyledir. İnsan, bir yandan harekete bir yandan sükûnete ihtiyaç duyar. Zihinsel anlamda bir yandan genele yönelirken diğer yandan özgül olanı kavramak ister. Duygusal hayatta da bir yandan insan kendini diğerlerine ve şeylere teslim etmek isterken bir yandan her ikisiyle iddialaşma içerisindedir (Simmel 2013: 102). Bir yandan süreklilik, bütünlük eşitlik arayışı diğer yanda değişme, özgüllük, biriciklik talebi.

Bu karşıt durumların toplumsal tecessümünün bir boyutunu taklit oluşturur. Taklit kişiselliğe ve yaratıcılığa tekabül etmese de amaçlı ve anlamlı bir eyleme imkân tanır. Bir gruba bağlanma ve orada erime eğilimi taklitte vücut bulur. Bireysel farklılaşmaya önem veren ikinci eğilim ise verili olandan ya da geçmişten değil gelecekten beklentileri temsil eder. Bu iki eğilim biçimi modaya da hayat verir (Frisby 2013: 39). Moda taklidin işlev gördüğü önemli alanlardan birisidir. Moda verili olanın taklit edilmesiyle oluşur. Bireyi diğerleri gibi olmaya, yapmaya sevk eder. Bir yandan da ayrı olma, farklı olma, özgün ve biricik olma ihtiyaçlarına da cevap verir. Bunu çeşitli içerik değişimleriyle yapar; zira moda daima sınıflarla ilgilidir. Üst sınıflar modayla kendilerini alttan ayırırken, alt sınıf üst sınıfın modasına niyetlendiği anda üst sınıf o modadan vazgeçer. Yani moda toplumsal olarak eşitlenme eğilimi ile farklılaşma eğilimini kendisinde birleştiren bir hayat formudur (Simmel 2013: 104). Belli toplumsal çevreyi bir arada tuttuğu gibi o çevreyi diğerlerine de kapalı hale getirir. Burada beden, taşıdığı kıyafetler dolayımıyla sınıfsal gerilimlerin ortasında durur. İlkel halklarda ya da geleneksel dönemde birbiri içine karışma, farklılaşma modern döneme göre çok daha azdır. Modern dönemdeki bu 'tehlike' onlar için sınıflar arasında giyim, beğeni, davranış açısından farklılaşmayı bir zorunluluk haline getirmiştir. Bu farklılaşma aynı zamanda farklılaşmadan menfaati olanlar arasında da birlik oluşturur. *Beden hareketlerinin hızı, temposu ve ritmi temelde giyimle belirlenir ve benzer şekilde giyinen insanlar, nispeten benzer davranışlar gösterir* (Simmel 2013: 109).

> Moda, içsel olarak özerklikten yoksun ve başka bir yere dayanmaya muhtaç olan, ama kendi benliğinin farkına varmak için göze çarpmaya ilgi çekmeye biricikliğe gereksinim duyan bireylerin asli faaliyet alanıdır. Moda, en önemsiz bireyi bile, bir bütünlüğün temsilcisi, birleşik bir ruhun cisimleşmesi haline getirerek öne çıkartır (Simmel 2013: 112).

Ancak Simmel'e göre durum sadece bununla da kalmaz. Moda, birey ve toplum için farklı farklı işlevleri ve anlamları olan bir formdur. Moda, kimi zaman bireylere dış görünüşlerini, bedenlerini toplumun istediği gibi, onları da tatmin edecek biçimde dizayn ederek düzene, normlara itaatin en önemli gösterenlerinden birisi olabilir ve bu sayededir ki birey içsel özgürlüğü yaşayacak bir alan bulabilir (Simmel 2013). Toplumu dış görünüşüyle ona ait olduğuna ikna eden birey bu durumun sağladığı avantajı içsel hayatın derinliklerinin kendisine kalması yolunda kullanır. Görünüşte özgürlüğünü beden vasıtasıyla topluma devretmiş görünen birey bu algı pahasına içsel özgürlüğü yaşayabilir. Böylece beden, modern yaşantının bireye dayattıklarıyla baş etmede kullanılan stratejilerin önemli bir parçası olarak öne çıkar.

WEBER: RASYONEL TOPLUM VE ASKETİK (ÇİLECİ) BEDEN

Weber; rasyonelleşme, bürokratizasyon gibi temel ilgileriyle beden sosyolojisinin ortaya çıkmasında yadsınamaz katkılar sunmuştur. Özellikle Foucault üzerindeki etkileri düşünüldüğünde Weber'in beden sosyolojisine katkısı daha iyi anlaşılacaktır. Denilebilir ki Weber,

Nietsche'den Foucault'a geçişte aradaki köprüdür. Öte yandan Weber beden sosyolojisi açısından sadece köprü olma durumunda kalmamış aynı zamanda bedenin bizatihi kendisiyle ilgilenerek onu rasyonelleşme ile kapitalizm ilişkisini açıklayan kendi teorisinin kilit bir kavramı yapmış ve aynı zamanda sağlık sosyolojisi ve beden sosyolojisi alanına önemli bir kapı aralamıştır. Bu kapının anahtarı ise din sosyolojisine ilişkin yazılarında ve bilhassa *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* kitabında anlattığı asketik (çileci) pratiklerde bulunabilir.

Bedenin Rasyonel Organizasyonu

Gündelik hayatın bir takım dini amaçlı pratiklerini ifade eden asketizm terimi ilk defa Weber tarafından kullanılmış değildir. Kökeni antik felsefeye dayanır. Sokrates ve Platon'dan gelen ve temeli ruhun bedenden üstün olduğu fikrine dayanan asketizmde beden ve ruh düalizminin sonucu bir tasfiyedir. Beden kendisinden hiyerarşide üstte bulunan ruhun üzerindeki hâkimiyetinden el çektirilmelidir. Çileci pratikler antik felsefe döneminden beri bedensel istek ve arzuların tersi hatta panzehiri olarak görülmektedir. Platon bedeni ruhun mezarı olarak görürken, Sokrates ruhu beden içinde eli kolu bağlı çaresiz bir mahkûm olarak görür ve ruh, gerçeği mahkûm olduğu zindanın parmaklıklarının yani bedenin arkasından görebilmektedir (Synnott 2002: 9). Ancak Weber açısından asketik pratikler yalnızca bedenin bir şekilde alt edilmesini değil aynı zamanda bedenin rasyonalize edilmesi sürecini de ifade eder. Bu durum bütün Hristiyanlık için geçerli değildir. Özellikle Protestanlık, asketik pratiklerin gündelik yaşamın önemli bir bileşeni olmasından dolayı Weber'in ilgisini oluşturur.

Weber'e göre Hristiyan öğretisi açısından insan, kendisinin değerli olup olmadığı sorusuyla karşı karşıyadır ve ilk günah ve cennetten kovulma motifi düşünüldüğünde bu cevabın olumsuz olacağı kesindir. Katolikler insanın değeri konusundaki şüphelerini korumaya devam ederek bunu kilisenin kurum ve pratiklerine tabi olma yoluyla giderileceğini savunur. Protestanlar ise insanın kendisiyle ilgili şüpheye daha bireysel çözümler arar. Ancak, Protestan öğretisinde ilahi takdirin çizdiği alın yazısını değiştirmek söz konusu değildir. Dolayısıyla öbür dünya selametinin garantisi hiçbir zaman yoktur. Protestanlar hep bu duyguyla yaşamak durumundadırlar. Geleceğe dönük yoğun bir çaba, kendisini yoğun bir iş hayatı etrafında inşa eden birey, kurtuluşa dair zayıf bir inanç taşır ve seçilmişler arasına girebileceğini düşünür. Bu etkinlikler katoliklerin ibadetlerinin aksine kesinlikle kurtuluşu garanti etmez; ancak yaratıcıya karşı bir 'iyi niyet' gösterimi olabilir. Bu durum -sonunun ne olduğu önceden belli olduğu halde bunu bilmeden çabalama durumu- tam anlamıyla bir çileciliktir. Özdisiplin, kendinden vazgeçme, tasarruf etme edimleri; kendi değerini çalışarak ispat etmeye gayret eden insan tipini doğurur. Ancak amaçlı insanın iş etiği, bir insanın mutluluk kaynağı ya da ruhsal bir kuvvet değildir. Aksine bu durum insanın üzerinde ağır bir yüktür. Bu disiplin, açık biçimde kişinin kendini bu dünyada cezalandırmasıdır (Sennet 2014: 115-117).

Bu biçimde tebarüz eden burjuvanın asketik yaşam tarzı, bir tür manastır yaşantısı gibidir. Aradaki hayati fark ise rasyonel ve hesapçı bir ruhun bedeni rasyonel isteklere ve özellikle daha çok bireysel fayda için uğraşan eylemliliğin bir vasıtası haline dönüştürmesidir. İnsanın tutku ve günahları giderek daha fazla biçimde bedeni ve onun doğal eğilimleriyle ilişkili hale gelir. Akıl tarafından temsil edilen karşı kutup onu dizginlemeli ve medenileştirmelidir. Dışsal doğanın araçsallaştırılması ve boyunduruk altına alınması böylece içsel doğanın araçsallaştırılmasıyla paralel hale gelir (Falk 1997: 50). Bu; ruh/beden ikiciliğinden, akıl/beden ikiciliğine doğru bir geçişle mümkün olur. Akıl/beden dualitesinin üzerinde durduğu zemin Hristiyanlık kaynaklı ruh/beden dualitesinden radikal biçimde farklıdır. İkincisi giderek kutsal ile dünyevi dualitesine doğru ilerler. Buradan türeyen çilecilik, bedenin çileciliği ve bedensel arzulardan arınmayla ruhun saflığını ve temizliğini amaçlar. Burjuvanın akıl/beden ayrımı ise daha çok dünyevi temelli bir kültür/doğa ayrımına dayanır. Burjuva kültürü 'doğayı' kendi yararına ehlileştirebilmelidir (Falk 1997: 51). Yani nasıl ki burjuva kültürü teknolojik donanımlarıyla doğayı kontrol edilemez

'vahşiliğinden' arındırarak kendi emrine amade kılacaksa burjuvanın rasyonel aklı da irrasyonel davranışların potansiyel odağı olan bedeni kontrol ederek pozitif bir yöne kanalize edecektir.

Geleneksel Hristiyan öğretinin aksine bu yeni öğreti, dünyada onurlu bir fukaralığı kutsamaz. Burada söz konusu olan artık bedenin kurtuluş için fiziki mahrumiyet ya da cezalarla acı çekmesi değildir. Beden artık dünyalık kazancın ve ebedi kurtuluşun peşinde zorlu bir çalışma temposuna girmiştir. Asketik beden, tasarruf ve sıkı çalışma yoluyla bedensel hazların reddedilmesine vurgu yapar (Williams & Bendelow 1998: 14). Weber için, dünyevi görevlerde amansız çalışmayla oluşan bu duruma ruhsal kurtuluşun ve hakiki bir inancın en emin kanıtı olarak dini bir değer biçme, kapitalizmin ruhuna giden yolda önemli bir basamaktır (Williams & Bendelow 1998).

> Tanrının kendi şanını artırma ile ilgili açıkça görülen dileğine, boş zaman ve zevk ile değil, sadece çalışma ile hizmet edilir. Zamanı boşa harcama bütün günahlar içinde ilk ve ilkece en ağır olanıdır. Toplumsal yaşam içinde zaman kaybı, 'boş konuşma' lüks, sağlık için yeterli olanından fazla uyku, -6 en fazla 8 saate kadar-, ahlaki açıdan mutlak olarak itiraz edilecek konulardır. [Z]aman sonsuz denilecek kadar değerlidir, çünkü kaybedilen her saat tanrının şanını arttırma hizmetindeki çalışmadan çalınmıştır (Weber 2010: 130).

Weber'e göre Protestan için dünya bedensel şeylerin alt derecesinde bulunur. Bu nedenle 'dünya malına duyumsal bir teslimiyet' kurtuluşa ermeyi tehlikeye atabilir. Bununla birlikte dünya, Tanrının bir yaratısı olmasına rağmen onun gücünün tezahür ettiği yerdir. Yani her ne kadar kötülüğü teşvik edici bir yapıya sahip olsa da inananın kendini kanıtlayabileceği başka bir eylem alanı yoktur. Dünya, insanın Tanrı inayetinden emin olabilmek adına kendini rasyonel ahlaki davranışlarla kanıtlayabileceği tek yerdir. Burada kastedilen, dünya hayatında tenselliğin/bedenselliğin bir tür irrasyonel durum oluşturduğu ve onu bertaraf etmenin bir başka deyişle kurtuluşa ermenin yolu 'rasyonel ahlaki eylem' olarak öne çıktığıdır. *Sonuç olarak, zenginlik asketiğe yasaklanmış olmasına rağmen, rasyonelleşmiş ahlaki koşullara sadık ve onun ilahi misyonu rasyonel ahlaki yükümlülüklere bağlı olan ve katı yasalara uyan ekonomik faaliyetle uğraşmak onun mesleği haline gelir* (Weber 2012: 293). Bu görev aşkının sonucu seküler hayatın rasyonel organizasyonu, 'doğal insanın' tahakküm altına alınması ve iş disiplininin oluşturulmasıdır. Endüstri toplumunun rasyonelleşmesi aslında araçsal aklın hayatın her alanına genelleşmesidir (Turner 1991b: 159). Bu durumda, bedenden feragat etme anlayışı yerini bedenden yararlanma fikrine bırakır. Foucault'çu bir deyimle bedenden vaz geçmeyi salık veren 'negatif iktidar' yerine bedenden yararlanmayı önceleyen 'pozitif iktidar' öne çıkar. Kapitalist toplumda olan da bir nevi feragattir. Fakat feragatin biçiminde bir değişme yaşanır. Öte dünya için bedenden vazgeçmek yerine bu dünyadaki refah ve düzen için beden bireyin üstünde bulunan dünyevi bir yapının emrine koşulur. Bu durum ekonomik arenada böyle olduğu gibi siyasi arenada da farklı değildir. Modern kurumlardaki (okul, hastane, ordu, fabrika) disiplin anlayışı bedenlerin tahakküm altına alındığı manastırvari çileci bir düzenin sekülerleşmesine dayanır.

Weber'in teorisinden açıkça anlaşıldığı üzere beden, Protestan etiğinde onun için çok önemli olan rasyonelleşmeye göre tanımlanır ve rasyonelleşmenin karşısında konumlanır. Çok uyku, çok yemek, aç gözlülük, cinsel iştah rasyonelliğin en önemli muarızlarındandır. Cinsel şehvetin gücü dinlerdeki kurtuluş fikriyle çelişki içerisindedir. Cinsellik, insanı, hayvani bir noktaya taşır onu mistik arayışlardan uzaklaştırır. Rasyonel asketik duyarlılık, öz kontrol ve hayatın rasyonel planlanması cinsel aktivitelerin irrasyonelliğiyle sürekli tehdit edilir. Bu aynı zamanda kapitalizm için de büyük bir tehdittir. Böylece haz ve zevkten; kurtuluşa ermek, kendini kontrol etmek, aynı zamanda kazanç ve refah elde etmek adına kesin biçimde vazgeçilir. Oysa bedenin talepleri her iki dünyaya yönelik bu amaçlara açık tehdittir.

> Ahlaki olarak gerçekten itiraz edilecek şey, mülkiyetin sağladığı rahatlık, zenginliğin, tembelliğe ve bedensel zevklere yol açan zevki, hepsinden önemlisi de kutsal yaşamı elde etme

> çabasından ayrılmasıdır…. Püritenizm'deki cinsel asketizm, manastır anlayışından temel ilkesi bakımından değil, derece olarak farklıdır ve evlilik yaşamının pratik sonuçları manastıra göre daha geniş bir alana yayılır. Cinsel ilişkiye, evlilikte bile, yalnız tanrının şanını artırmak için tanrı tarafından istenen bir araç olarak… izin verilir. Dini şüphelere karşı olduğu gibi, bütün cinsel tahriklere karşı da soğuk banyoların yanı sıra ölçülü bir perhiz, sebze perhizi verilir (Weber 2010: 129-131).

Bu şartlarda Protestanlık basit biçimde dünyanın bir reddi değildir; aksine disiplin, düzen ve gözetim aracılığıyla dünyanın üzerine bir egemenlik kurma biçimi haline dönüşür (Stauth - Turner 2005: 138). Bedenin gözetim ve denetimi ile onun yeniden üretme işlevi üstünde bir hâkimiyet sağlayan Protestan mezhebi, bütünüyle rasyonel bir formülü ortaya koymuştur (Turner 1991c: 113).

Demir Kafeste Beden

Weber'in kapitalizme giden yolda bedene atfettiği önem sadece onu rasyonel bir disiplin aracılığıyla kontrol etmekten ibaret değildir. Beden yalnızca terbiye edilerek kapitalizmin temeline koyulmuş bir tuğla değil; aynı zamanda kapitalizmin endüstri toplumundaki uygulamalarından doğrudan etkilenen bir varlıktır. Bu noktada Weber, Marx'la yakınlıklar sergiler. Giderek etkisini artıran rasyonelleşmenin iş hayatındaki doğrudan tezahürü iş bölümü ve uzmanlaşma yönünde olmuştur. Toplumun örgütlenmesindeki bu bürokratik değişim işçinin üretim araçlarından ayrılmasıyla sonuçlanmıştır. Bu noktada Weber, büyünün bozulması - uzmanlaşma - bürokratik yönetim karşısında güçsüzlük şeklinde bir rasyonalizasyon tanımı yaparak; Marx ise bölünme - uzmanlaşma - ayrılma şeklinde yabancılaşma tanımı yaparak bir uzlaşım sergilemektedirler (Turner 2014: 137). Bunların beden üzerindeki tezahürleri de her iki isim için benzerdir. Weber'in aşağıdaki sözleri Marx'ın üretim araçları ve işçilerin bedenleriyle ilgili söyledikleriyle paraleldir.

> [B]ilimsel yönetim sistemi… hesaplamalara dayanarak, iş performanslarının rasyonel olarak belirlenmesi ve eğitilmesinde en yüksek zaferleri kazanmaktadır. Son meyveleri de fabrikanın mekanizasyonu ve disiplini sayesinde toplanmakta ve insanın psikolojik-fiziksel aygıtı tümüyle dış dünyanın, aletlerin ve makinelerin istemlerine, kısaca tek bir işleve uyarlanmaktadır. Birey, organizmasının yapısınca belirlenen doğal ritminden koparılmakta, ayrı ayrı işleyen kasların metodik uzmanlaşması yoluyla psikolojik-fiziksel aygıtı yeni ritme uydurulmakta ve çalışma koşullarına uygun optimum bir güçler ekonomisi kurulmaktadır (Weber 2008: 361).

Weber, rasyonel bir organizasyonun modern toplumda nasıl kurulduğunu/kurulacağını analiz ederken türsel bir varlık olarak insanın karşı karşıya kaldığı tehlikelere dikkat çekmiş hatta bu konuda karamsar bir tablo çizmiştir. Bu tehlikelerin başında ise insanın bedenli varlığının bu rasyonel organizasyonda tehdit altına girmesidir. Onun karamsarlık ifadesi olarak literatüre geçen 'demir kafes' metaforunun en uygun kullanım alanlarından birisi de şüphesiz insanın bedenli varlığıdır. İnsanın 'demir kafes'e ram oluşu sadece bürokrasiyle değil bedensel varlığının kendi dışındaki mekanizmalarca rasyonel ekonomik sistemin hizmetine sunulmasıyla da yakından ilgilidir.

Max Weber'in, günümüz toplumunda bedene ilişkin üretilen sosyolojik görüşlere kaynaklık etme ve bedene yönelik çalışmaların yürütülmesine katkıda bulunma açısından klasik teorisyenler içerisinde en önde geleni olduğu söylenebilir. Özellikle Foucault'nun bedene ilişkin çalışmalarındaki etkisi göz önünde bulundurulduğunda bu durum daha da iyi anlaşılacaktır. Bu nedenle Durkheim ve Simmel'i bedene karşı kör olmakla suçlayacak argümanları çürütecek deliller mevcut olduğu gibi Weber'i bedene karşı kör olmakla suçlamak da onun modern toplum analizinin bedensel temellerini anlayamama ihtimalini doğuracaktır.

SONUÇ

Bedenin klasik teoride yer edinemediği algısı büyük oranda sosyolojinin bedene ilişkin bakışıyla ilgili bir durumdur. Beden, biyolojik bir varlık olması hasebiyle sosyolojiden önce birçok pozitif bilimin konusu olmuştur. Ancak sosyal bilimlerin özelde de sosyolojinin konusu olduğu durumlarda beden, üzerine yapılmış araştırmanın muhataplarının ince dikkatlerini talep eden bir pozisyona bürünür. Çünkü sosyolojinin yörüngesine girdiğinde biyolojik bir varlık olma fikrinin görece gerilemesi -yok olması değil- bedenin kimi zaman soyutlaşarak gözden kaybolmasına ya da daha doğru bir ifadeyle "kayboluyormuş gibi" görünmesine neden olabilir. Bu durum büyük oranda bedenin sosyal bilimlerle ilişkilendirilmesinin gecikmişliğiyle bağlantılıdır. Çünkü beden, özellikle sosyolojide kendisinden önce ortaya çıkmış alt disiplinlere sonradan eklenmiş ve onların birincil konumu yanında geri planda kalmıştır. Bedenin hayatın her alanında hazır ve nazır olma durumu onu sayısız alanla bağlantılı kılarken kurduğu bu geniş bağlantı ağı bedene odaklanmayı güçleştirmiş, sınırları geçirgenleştirmiş, anlamı matlaştırmıştır. Ancak bedene ilişkin çalışmaların nicelik ve niteliksel açıdan hızlı artış göstermesi bu algıyı değiştirmiş ve sosyologların bu alandaki ufkunu genişletmiştir.

Bu yeni vizyon, klasik kurucuların teorilerinin bedenden hiç de azade olmadığı gerçeğini gözler önüne sermiştir. Durkheim, insan doğası ve toplumun kuruluşuna ilişkin analizinde bedene merkezi bir konum vermiştir. Yakın çalışma arkadaşı ve akrabası antropolog Marcell Mauss'un (2005) insanın yaratıcıyla kuracağı bağın biyolojik/bedensel vasıtalarla olmasının zorunluluğunu vurgulayan ilkesinden hayli etkilenmiş görünen Durkheim, henüz yakın dönemde bedene ilişkin gerçekleştirilen birçok çalışmanın da çıkış noktasını oluşturmuştur (Mellor & Shilling 2010a; 2010b; 2014). Simmel de tıpkı Durkheim gibi bedeni toplumun kuruluşunun önemli bir bileşeni olarak kabul etmiştir. Etkileşime yoğunlaştığı toplum analizinde ve etkileşimin gerçek mekânı olan metropole ilişkin incelemelerinde bedeni, duyuları hep ön planda tutmuştur. Avrupa'da hak ettiği ilgiyi bir türlü göremeyen Simmel'in Amerika'daki etkileri çok daha barizdir. Simmel, başta Cooley ve Mead olmak üzere "görünmez dünyanın keşfini" amaçlayan sosyologları derinden etkilemiştir (Collins -Makovsky 2014: 145). Durkheim ve Simmel gibi Weber için de beden 19. yy toplumunu anlamada ve açıklamada son derece önemlidir. Weber'in modern toplum insanının prototipi olarak kapitalizmin doğuşuyla yakından ilgili gördüğü asketik, püriten insan tipinin önemli bir özelliği olan 'disiplin', büyük ölçüde bedenin zaman ve mekândaki organizasyonuyla ilgilidir. Nitekim Weber'den etkilenen daha sonraki çalışmalar başta Foucault'nunkiler olmak üzere bu durumu bir çıkış noktası olarak görmüştür.

Bu üç sosyologda da görüldüğü üzere klasik sosyolojide beden varlığını açık ya da örtük biçimde sürdürmüştür. Sözü edilen isimlerin bedeni ayrı birer çalışma alanı olarak görmeden teorilerinin ve perspektiflerinin içine yerleştirmesi kimi zaman bedenin görünmezleşmesine yol açsa da, aradaki perde kaldırıldığında bedenin varlığı ve vazgeçilmezliği ortaya çıkmaktadır. Onlardan sonra gelenlerin yaptığı, bu vazgeçilmez varlığı sistematik biçimde çalışmalarına dâhil etmektir. 20.yy'ın ikinci yarısıyla birlikte artan bir ilgiyle bedenle yakından ilgilenen sosyologlar seleflerine çok şey borçludur..

SUMMARY

It can be seen that, in sociology of body literature, early period sociological tradition ignores or lacks the issue of body almost entirely. One of the most important reasons for this is that, according to sociology of body literature, sociology as a newly founded branch of science is protected purposively to preserve its autonomy by precluding body from its focus of concern. Due to this motivation towards suggesting itself as an autonomous practice, it is thought that sociology distinguished body as a subject matter for biology or anatomy. There is another reason for this exclusion: "human" is conceptualized as a cognitive being, agency is thought to be related to mind. This conceptualization led early sociological approaches to think body as a distinct subject matter. However, increasing relevancy of the sociology of body provided answers not only for today's

concerns but it also revealed the hidden aspects of the birth of sociology. Thus, this study aims to show that Durkheim, Weber, and Simmel did not exclude body from their conceptions of society and sociology. Quite the contrary, body is an essential part of their theories. And in this vein, one of the most important consequences of this inquiry would be to reveal the missing parts of ontological perceptions of these founding fathers.

Durkheim's approach to human being is indisputably a dualist (homo duplex) perspective. Human is both selfish and ethical, at the same time. Human is subject to his/her drives, desires, and sensory perceptions as a bodily being as well as having the capacity to go beyond himself/herself and becoming the source of, and enhancing social categories and emotions. In his study on Austurian natives, Durkheim emphasizes how body becomes a representative for clan's symbols in itself while being a theatre of bodily urges and impulses. Durkheim believes human beings are a product of this duality. He distinguishes even these bodily traits into two. On the one hand, there is individualistic or egoistic body which has bodily desires and urges control, and on the other, there is body at the intersection of social categories and societal senses. This egoistical body becomes subordinate through its maturation in the course of societal relations in contrast to social and moral body. In other words, individualistic body becomes societal body. Since the early ages, body is seen as a part of nature and despised in its state of desires and urges. But now, it becomes the essence of society by its capacity to produce and hold symbols as representative of society.

Simmel conceptualizes body as the source of social and cultural forms where social actualizes through interaction. He thinks that body is generic enough to produce the foundation of society. Social forms are the basis of Simmel's sociology. And it begins with the essential contact between individuals. Medium of this contact is body for sure, according to Simmel. Body connects individuals through sensations. In his inquiry into the life of metropolis, which is an essential place for interaction, Simmel puts body and senses forefront. Simmel's thought did not get enough attention in Europe in contrast to American sociology. He deeply influenced sociologists who wants to explore "hidden worlds" behind interaction, notably Cooley and Mead.

As is the case for Durkheim and Simmel, body is extremely important for Weber to understand and explain 19th century's society. Weber sees ascetic individual as the prototype for "modern individual" who is related with the birth of capitalism. Discipline, which is an essential part of this ascetic person, is mostly related with body's organization in time and space. In Protestant ethic, body is understood through rationalization and it is placed against rationalization. Bodily practices such as cupidity, sexual appetite, sleeping more or eating more are the most important opponents of rationalization. Because of this, inner control of the body is one of the most important goals of positive power. Later, this approach to discipline, which Weber brings forefront, becomes one of the fundamental issues of sociology of body with Foucault's contributions.

Early period sociologists may have intentionally kept the issue of body distant to the autonomy of sociology as body was thought to be related mostly with biology or socio-biology. However, this distance should not be thought as if they totally ruled out body from the realm of sociology, as some literature on the issue asserts. It should be thought as these sociologists did not distinctly engage the issue of body in their theories. It would be unfair to say that founding fathers of sociology ignored the body, when this essential difference between ignoring and having a distinct study on body is realized. Moreover, there is a deceptive gap of not understanding the literature which is built upon these classical texts. As it is the case in these three founding fathers, body exists in classical sociology whether explicitly or implicitly. Although these names did not seperately engage in the issue in their theories, and this makes it seen as "invisible" in classical texts, once it is unveiled, body's indispensable place in the literature can be seen. Later successors only integrated this issue and presented body in a systematic way, if it is seen in this way. With a growing interest in this subject after the second half of the 20th century, sociologists who are closely interested in the issue of body owe quite much to their predecessors.

KAYNAKÇA

BERGER, Peter L. - LUCKMANN, Thomas (2008). *Gerçekliğin Sosyal İnşası Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi.* çev. Vefa Saygın Öğütle. İstanbul: Paradigma Yay.

BOTTOMORE, Tom - NİSBET, Robert (2010). "Yapısalcılık". çev. Binnaz Toprak. *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi.* ed. Tom Bottomore - Robert Nisbet. İstanbul: Kırmızı Yay. 605-646.

Collins, Randall - Makowsky, Michael (2014). *Toplumun Keşfi.* çev. Nurgün Oktik. Ankara: Nobel Yay.

DESCARTES, Rene (2014). *Yöntem Üzerine Konuşma.* çev. Özcan Doğan. Ankara: Doğu Batı Yay.

DURKHEİM, Emile (2005a). "The Dualism Of Human Nature and İts Social Condition". çev. İrene Eulriet & William Watts Miller. *Durkheimean Studies*. 11: 35-45. http://dx.doi.org/10.3167/175223005783472211.

DURKHEİM, Emile (2005b). *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*. çev. Fuat Aydın. İstanbul: Ataç Yay.

FALK, Pasi (1997). *Consuming Body.* London: Sage Publication.

FRİSBY, David (2013). "Georg Simmel - Modernitenin İlk Sosyologu". *Modern Kültürde Çatışma.* ed. Ali Artun. İstanbul: İletişim Yay. 9-51.

MAUSS, Marcell (2005). "Techiques of The Body". *The Body: A Reader.* ed. Mariam Fraser & Monica Greco. London: Routledge. 73-77.

MELLOR, Philip & SHİLLİNG, Chris (2010a). "Body Pedagogics and The Religious Habitus: A New Direction for The Sociological Study of Religion". *Religion*, (40): 27-38.

MELLOR, Philip & SHİLLİNG, Chris (2010b). "The Religious Habitus: Embodiment, Religion and Sociological Theory". *The Sociology of Religion.* ed. Bryan S. Turner. United Kingdom: Wiley-Blackwell. 201-220.

MELLOR, Philip & SHİLLİNG, Chris (2014). "Re-conceptualising the Religious Habitus: Reflexivity and Embodied Subjectivity in Global Modernity." *Culture And Religion*. 15 (3): 275-297.

MORGAN, David & SCOTT, Sue (1993). "Bodies in a Social Landscape". *Body Matters: Essay On The Sociology Of The Body*. ed. David Morgan & Sue Scott. London: Falmer Press. 1-21.

NAZLI, Aylin (2009). "Sosyolojik Bakışın Eşiğindeki Beden". *Toplumbilim Dergisi.* (24): 61- 68.

SENNET, Richard (2013). *Kamusal İnsanın Çöküşü.* çev. Serpil Durak - Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yay. 4. bs.

SENNET, Richard (2014). *Karakter Aşınması.* çev. Barış Yıldırım. İstanbul: Ayrıntı Yay. 9. bs.

SHİLLİNG, Chris (2005). *The Body, İn Culture, Technology and Society.* London: Sage Publication.

SİMMEL, Georg (2009a). "Metropol ve Zihinsel Hayat". *Bireysellik ve Kültür.* çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yay. 317-329.

SİMMEL, Georg (2009b). "Sosyoloji Sorunu". *Bireysellik ve Kültür.* çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yay. 47-57.

SİMMEL, Georg (2009c). "Duyuların Sosyolojisi". *Bireysellik ve Kültür.* çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yay. 219-231.

SİMMEL, Georg (2013). "Moda Felsefesi". *Modern Kültürde Çatışma*. ed. Ali Artun. İstanbul: İletişim Yay. 101-132.

STAUTH, Georg - TURNER, Bryan S. (2005). *Nietsche'nin Dansı.* çev. Mehmet Küçük. İstanbul: Bilim ve Sanat Yay. 2. bs.

SYNNOTT, Anthony (2002). *The Body Social: Symbolism, Self and Society.* London: Routledge.

TİRYAKİAN, Edward A. (2010). "Emile Durkheim". çev. Ceylan Tokluoğlu. *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi.* ed. Tom Bottomore - Robert Nisbet. İstanbul: Kırmızı Yay. 214-265.

TURNER, Bryan S. (1991a). "Recent Development İn The Theory Of The Body". *The Body: Social Process and Cultural Theory.* ed. Mike Featherstone, Mike Hepworth & Bryan S. Turner. London: Sage Publication. 1-35.

TURNER, Bryan S. (1991b). "The Discourse of Diet". *The Body: Social Proces nd Cultural Theory.* ed. Mike Featherstone, Mike Hepworth & Bryan S. Turner. London: Sage Publication.157-169.

TURNER, Bryan S. (1991c). *Religion and Social Theory.* London: Sage Publication.

TURNER, Bryan S. (2008). *The Body and Society.* London: Sage Publication. 3th ed.

TURNER, Bryan S. (2014). *Klasik Sosyoloji.* çev. İdil Çetin. İstanbul: İletişim Yayınları.

WEBER, Max (2008). *Sosyoloji Yazıları.* çev. Taha Parla. İstanbul: Deniz Yay. 12. bs.

WEBER, Max (2010). *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu.* çev. Gülistan Solmaz. Ankara: Alter Yay. 2. bs.

WEBER, Max (2012). *Din Sosyolojisi.* çev. Latif Boyacı. İstanbul: Yarın Yay.

WİLLİAMS, Simon J. & BENDELOW, Gillian (1998). *The Lived Body.* London: Routledge.