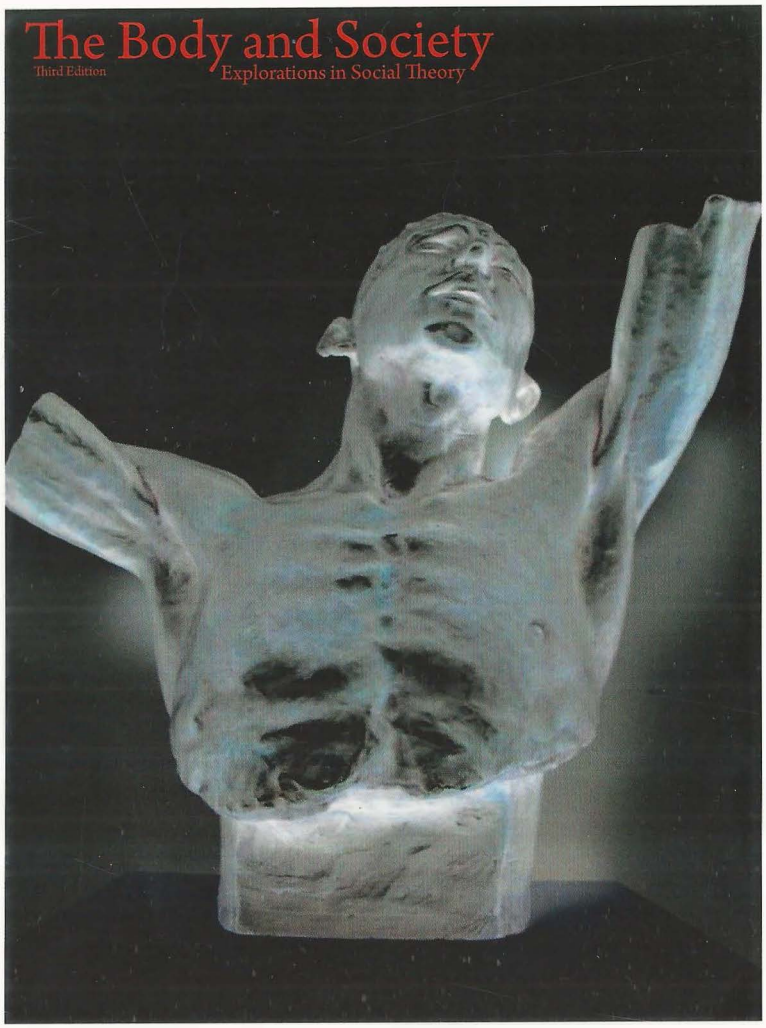
Bryan S. Turner

Çeviri Editörü: İrfan Kaya



Beden ve Toplum

Sosyal Teoride Arayışlar

Üçüncü Basımdan Çeviri

nobel

Bryan S. Turner
Çeviri Editörü: İrfan Kaya
Beden ve Toplum
Sosyal Teoride Arayışlar
The Body and Society
Explorations in Social Theory
nobel

Beden ve Toplum

Sosyal Teoride Arayışlar

3. Basımdan Çeviri

İrfan Kaya
Meryem Berrin Bulut

The Body & Society

Explorations in Social Theory

3rd Edition

Bryan S. Turner

SAGE

nobel

Beden ve Toplum - Sosyal Teoride Arayışlar
Çeviri Editörü: İrfan Kaya
The Body & Society - Explorations in Social Theory
Bryan S. Turner

Yayın No. : 2531
Beşeri Bilimler No. 168
ISBN : 978-605-033-142-4
Basım Sayısı : 3. Basımdan Çeviri, Kasım 2019

© Copyright 2019, NOBEL AKADEMİK YAYINCILIK EĞİTİM DANIŞMANLIK TİC. LTD. ŞTİ. SERTİFİKA NO.: 40340
Bu baskının bütün hakları Nobel Akademik Yayıncılık Eğitim Danışmanlık Tic. Ltd. Şti.ne aittir. Yayınevinin yazılı izni olmaksızın, kitabın tümünün veya bir kısmının elektronik, mekanik ya da fotokopi yoluyla basımı, yayımı, çoğaltımı ve dağıtımı yapılamaz.

English language edition published by SAGE Publications of United States, United Kingdom, and New Delhi, © Bryan S. Turner, 2008. Turkish language edition published by NOBEL AKADEMİK YAYINCILIK, Copyright © 2020.

Genel Yayın Yönetmeni : Nevzat Argun -nargun@nobelyayin.com-
Yayın Koordinatörü Gülfem Dursun -gulfem@nobelyayin.com-

Redaksiyon Taliha Aslan -taliha@nobelyayin.com-
Sayfa Tasarım : Hamide Yalçın -hamide@nobelyayin.com-
Kapak Tasarım : Mehtap Yürümez -mehtap@nobelyayin.com-
Baskı ve Cilt : Atalay Matbaacılık / Sertifika No.: 15689
Büyük Sanayi 1 Cad. Elif Sok. No.: 7/236-237 İskitler / ANKARA

Kütüphane Bilgi Kartı

Turner, Bryan S.

The Body & Society - Explorations in Social Theory / Bryan S. Turner
Beden ve Toplum - Sosyal Teoride Arayışlar / *Çeviri Editörü: İrfan Kaya*
3. Basımdan Çeviri. XXX + 286 s. 16x23,5 cm. Kaynakça ve dizin var.
ISBN: 978-605-033-142-4
1. Beden 2. Toplum 3. Sosyal Teori

Genel Dağıtım

ATLAS AKADEMİK BASIM YAYIN DAĞITIM TİC. LTD. ŞTİ.
Adres: Bahçekapı mh. 2465 sk. Oto Sanayi Sitesi No.:7 Bodrum Kat Şaşmaz-ANKARA - siparis@nobelyayin.com-
Telefon: +90 312 278 50 77 - **Faks:** 0 312 278 21 65
E-Satış: www.nobelkitap.com - www.atlaskitap.com - **Bilgi:** esatis@nobelkitap.com - info@atlaskitap.com

Dağıtım ve Satış Noktaları: Alfa Basım Dağıtım, Arasta, Arkadaş Kitabevi, D&R Mağazaları, Dost Dağıtım, Ekip Dağıtım, Kida Dağıtım, Kitapsan, Nezih Kitabevleri, Pandora, Prefix, Remzi Kitabevleri

Çevirenler

Çeviri Editörü:	Dr. Öğr. Üyesi İrfan Kaya *Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı*
Bölüm 1	Arzu Tarzı Dr. Öğr. Üyesi İrfan Kaya *Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı*
Bölüm 2	Sosyoloji ve Beden Dr. Öğr. Üyesi İrfan Kaya *Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı*
Bölüm 3	Beden ve Din Dr. Öğr. Üyesi İrfan Kaya *Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı*
Bölüm 4	Bedensel Düzen Dr. Öğr. Üyesi İrfan Kaya *Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı*
Bölüm 5	Havva'nın Bedeni Dr. Öğr. Üyesi Meryem Berrin Bulut *Cumhuriyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyal Psikoloji Anabilim Dalı*
Bölüm 6	Ataerkilliğin Sonu mu? Dr. Öğr. Üyesi İrfan Kaya *Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı*
Bölüm 7	Disiplinler Dr. Öğr. Üyesi İrfan Kaya *Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı*
Bölüm 8	Beden Yönetimi Dr. Öğr. Üyesi Meryem Berrin Bulut *Cumhuriyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyal Psikoloji Anabilim Dalı*
Bölüm 9	Hastalık ve Bozukluk Dr. Öğr. Üyesi Meryem Berrin Bulut *Cumhuriyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyal Psikoloji Anabilim Dalı*
Bölüm 10	Farklılık Ontolojisi Dr. Öğr. Üyesi İrfan Kaya *Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı*
Bölüm 11	Hareket Hâlindeki Bedenler Dr. Öğr. Üyesi Meryem Berrin Bulut *Cumhuriyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyal Psikoloji Anabilim Dalı*
Bölüm 12	Beden ve Bıkkınlık Dr. Öğr. Üyesi İrfan Kaya *Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı*
Bölüm 13	Son Söz: Kırılganlık ve Erdemler Dr. Öğr. Üyesi İrfan Kaya *Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dal*

Sosyolog ve Nüktedan
Mike Hepworth'e (1938-2007)

İçindekiler

Logos'a Karşılık İyinin ve Kötünün Ötesinde		ix
Türkçe Baskıya Ön Söz		xxiv
Teşekkür		xxviii
Üçüncü Baskıya Giriş		1
1	Arzu Tarzı	17
2	Sosyoloji ve Beden	33
3	Beden ve Din	57
4	Bedensel Düzen	77
5	Havva'nın Bedeni	101
6	Ataerkilliğin Sonu mu?	119
7	Disiplinler	135
8	Beden Yönetimi	151
9	Hastalık ve Bozukluk	173
10	Farklılık Ontolojisi	192
11	Hareket Hâlindeki Bedenler	213
12	Beden ve Bıkkınlık	227
13	Son Söz: Kırılganlık ve Erdemler	242
Kaynakça		263
Dizin		277

Logos'a Karşılık İyinin ve Kötünün Ötesinde *

'Nietzsche'nin felsefesinin kavgacı yanı çok önemlidir: Mutlak bir anti-diyalektik oluşturur ve kendisine, diyalektikte son bir sığınak bulan aldatmacaları ifşa etme görevini verir. Bu, Nietzsche'nin...gerçekleştirdiği şeydir. Düşüncenin yeni bir imgesini yaratmak, düşünceyi onu ezen ağırlıklardan kurtarmak.

Gilles Deleuze

Bir Düzenleme Pratiği Olarak Logos

Bryan S. Turner, *Beden ve Toplum*[1] kitabını yazmakla amacının, sosyolojik teoriye ontolojik bir zemin sağlamak olduğunu daha teşekkür sayfasında açık eder. Turner'ın bir eylem teorisi için gerekli koşullardan olan insan bedenleşmesi şeklindeki bu sosyolojik teorisine ontolojik zemin sağlama girişimi amacıyla uğradığı duraklardan birisi hiç şüphesiz Martin Heidegger olmuştur. Zira gerek felsefede ve kültürel çalışmalarda, gerekse de sosyolojide bedene duyulan yirminci yüzyıl ilgisi, Martin Heidegger'in 1926'daki *Varlık ve Zaman*'ının etkisi bilinmeden ele alınamaz. Bu çalışmasıyla Heidegger'i, unutulmuş olan "Varlık nedir?" sorusunu sormaya sevk eden savaş ortamında Batı düşüncesi ciddi ciddi sorgulanır bir haldeydi. Aslında Batı dünyasının içine düştüğü durumun, Batı kültürünün kapısını çalan misafirlerin en tekinsizi nihilizm şeklinde tarif edilmesi zaten yolun sonuna gelindiğinin resmiydi.[2] "Tanrı öldü" önermesi de girilen krizin en özlü ifadesidir. Gerçek şu ki Nietzsche'nin Tanrı'nın Ölümüne dair 1883 tarihli ilanı;[3] mutlaklardan, ağırlıklardan kurtularak tıpkı Heidegger gibi yeni değerler yaratma adına bir fırsat olarak değerlendirmek şeklinde yorumlanmalıdır. Ancak Nietzsche'den farklı olarak Heidegger'in Varlık meselesine yaklaşımı, beden söz konusu olduğunda belirsiz kalır. Hâlbuki varlığın zamansallığı ve mekânsallığına dair tekmil düşünce, Heideggerci felsefenin bedene hitap etmesini gerekli kılmaktadır. Her ne olursa olsun, bedenlerin zamansallığı olmadan varlığın zamansallığını imgelemek zordur. O yüzdendir ki bedenleşme fikri, devinim olarak varlık fikrine temeldir.[4]

---

* Bu yazıya tavsiye niteliğindeki katkılarından dolayı sevgili dostum ve ağabeyim İsmail Doğu'ya şükranlarımı sunarım.

1 Turner'ın *Beden ve Toplum* kitabı, *Nietzsche'nin Dansı* kitabıyla -*Beden ve Toplum*'dan bir yıl sonra yazdığı- birlikte okunabilir. Georg Stauth-Bryan S. Turner, *Nietzsche'nin Dansı Toplumsal Hayatta Hınç, Karşıtlıklılık ve Direniş*, trc. Mehmet Küçük (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2005).

2 Ne ironiktir ki, tam da bu yıllarda, yani nihilizmin Batı kültürünün kapısını çaldığının ilan edildiği yıllarda, yüzyıllardır İslam'ın sancaktarlığını yapmış olan Osmanlı İmparatorluğu modernleşme sürecine girmiş, sorunlarına çözüm için Batı'nın kapısını çalmaya başlamıştır.

3 Alman edebiyatçı Heinrich Heine, 1845 tarihli eseri *Almanya'da Din ve Felsefenin Tarihi Üzerine*'de "Çanların sesini duyuyor musunuz? Diz çökün -Ölmekte olan bir Tanrı'ya adaklar sunuyorlar." der. Yani Tanrı'nın Ölümünden bahseden ilk kişi Nietzsche değildir. bk. Heinrich Hein, *Almanya'da Din ve Felsefenin Tarihi Üzerine*, trc. Semih Uçar (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017), 108.

4 bk. Bu kitapta, "Beden ve Bıkkınlık, Giriş: Beden ve Metafizik" bölümü.

Peki 'yaşayan beden' *(lived body)* ve 'bedenleşme' *(embodiment)* yoluyla bir sosyolojik teoriye ontolojik zemin sağlama gereği tam olarak nereden kaynaklanmaktadır? Bu soru kendisine muhatap olarak iki bin beş yüz yıllık düşünce tarihini alacak denli Batı düşüncesi için arkaik ve önemli bir meseleyi işaret etmektedir. Başka bir deyişle işaret ettiği mesele, Whitehead'in diliyle söyleyecek olursak, tüm Batı düşünce tarihinin Platon'a düşülmüş dipnottan ibaret olmasıdır. Nedir peki Platon'u Batı düşüncesi için ayrıcalıklı kılan? Neden aşılamamıştır Platon? Yoksa aşılmak mı istenmedi? Bu sorulara cevap ararken Marx'ın "Filozoflar dünyayı yalnızca çeşitli biçimlerde yorumlamışlardır; oysa sorun onu değiştirmektir." sözünün haklılığı da ortaya çıkmış olacaktır. Bu maksatla yazımız boyunca bir düzenleme pratiği olarak *Logos*'un; dil, düşünce, mantık, görme gibi farklı alanlar üzerindeki hâkimiyeti eleştiri konusu yapılacak, sonrasında ise *Logos*'a karşılık *iyinin ve kötünün ötesinde*[5]nin imkânları beden üzerinden aranacaktır. Bunun için de sıklıkla Nietzsche düşüncesine başvurulacaktır.

Modern düşünce, felsefeyi Antik Yunanla başlatır.[6] Özellikle Sokrates sonrası Yunan felsefesi, insan-merkezli ve *logos*'un *mitos*'tan *logos* lehine ayrıldığı, tüm bir düşünce tarihi ve insan toplumları açısından makas değişimin yaşandığı dönem olması itibarıyla son derece önemli sonuçlar doğurmuştur. Artık hiçbir şey eskisi gibi olmayacaktır. Günümüz dünyası için de *logos* merkezli Grek düşüncenin egemen olduğunu söyleyebiliriz. Burada Platon'la başlayan Hegel'le zirve noktasına ulaşan belli tip bir düşüncenin süreklilik gösterdiği anlaşılmaktadır. Bir düzen/leme pratiği olarak *Logos* merkezli düşünce, ikili veya karşıtlarla düşünmeye de temel olmuştur. En temelde bir düzenleyici ilke olarak *Logos* nihayetinde etnosentrik ve Avrupa-merkezcidir.

Logos evrenin altında yatan, onu ayakta tutan *düzenleyici ilke*; evrenin temelindeki ussallıktır. Dünyaya *düzenlilik* ve *ussallık* kazandıran kozmik ilke olan *logos*, aynı zamanda insanın eylemine yön veren, insan aklının başvurabileceği biricik yaşam ilkesidir.[7] Platon ve Aristo *logos*'u, bir şeyi anlaşılır kılan, yani belirsizlikten kurtaran mantıksal temel, dayanak anlamında kullanmışlardır. Buna ilaveten Platon'un *mitos* ile *logos* karşıtlığından yola çıkarak *logos*'u, doğru çözümleyici bir açıklama diye betimlerken, Aristoteles'in ise *logos*'u tanım anlamına gelen *horismos*'la eş anlamlı olarak kullandığı anlaşılmaktadır.[8] Dolayısıyla logos ile akla gelen düzen/leme ilkesinin ilk ayağı olan dilin ve onun en belirgin göstergesi olan ismin/kelimenin anlamı nokta-

5 Bu, Nietzsche'nin filozoflardan isteğidir: "Filozoflardan ne istediğim biliniyor: Kendilerini iyinin ve kötünün ötesine koysunlar." Nietzsche'nin ahlaksal yargılara itirazını ortaya koyarken sergilediği 'iyinin ve kötünün ötesinde' argümanını daha geniş bir düzlemde her türden ikili düşünmeye, gerçeğin basitleştirilmesi yönünden karşı çıkması olarak değerlendirebiliriz. Yazının başlığı da buna uygun olarak seçilmiştir.

6 Felsefe tarihi kitaplarında pre-Sokrates dönemi, yani doğa filozoflarından müteşekkil dönem siliktir ve gözardı edilir. Bu dönemde holistik bir tavırla tabiatla bir iç içelik söz konusuydu.

7 Abdulbaki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun, Ümit Hüsrev Yolsal, *Felsefe Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003), 900.

8 Güçlü vd., *Felsefe Sözlüğü*, 900.

sındaki sınırlamaya yol açıldığı söylenebilir. Buradaki sınırlamayı daraltma anlamında düşünmek mümkündür. Düzen/leme ilkesinin modernite paradigması açısından da belirleyici olduğu rahatlıkla savunulabilir. Doğa bilimcilerinin gözlemleri neticesinde düzenin keşfi düşüncede de düzeni salık vermiştir. Modernite *düzenleme*yi kendisine görev bilmiştir. Bunu da sınıflandırmayla yapmıştır. Sınıflandırmak bölmek ve ayırmaktır. Başka bir açıdan dünyaya bir yapı atfetmektir. Sınıflandırmak adlandırma ile olabilecek bir iştir. Adlandırma ise sınırlandırmayı akla getirir.[9] Sınırlandırma ise bir tür tanımlamadır. Tanımak için tanımlaması modernitenin olmazsa olmazıdır. Bunun içindir ki Antik Dönem'de Aristoteles'in geliştirmiş olduğu tanım teorisi modernitenin en temel yapı taşı olmuştur. Tanımlamak tanımlayan açısından hükmetmektir. Modernitenin yapmış olmaktan en çok hoşlandığı adlandırmaktır. Adlandırırken sınırlayan, bunun tabi bir sonucu olarak dışlamadan da yapamaz. Ötekileştirme bu sayede ortaya çıkar.[10] Modernitenin özgünlüğü de bu bakış açısıdır. Kişi, anlamak/anlatmak istediği konuyu betimleme adına farklı isimlendirmeye gider. Gerçekte bu isimlendirme sonucu üretilen kelimeler, anlamı ayrıştırmak ve buradan yola çıkarak varlığı, aralarındaki ilişkiyi koparark parçalamak için değil; bilakis pekiştirmek ve teyit etmek içindir ki bununla bağlamı/bağlantıyı güçlendirmiş olur. Lâkin modernite varlığını bu ayrıştırmaya borçludur. Bununla bir diğerine tahakküm ederek ondan istediğini elde edecektir. "Dünyaya bir yapı atfetmek aslında bir tasarım ve eylem meselesidir. Düzenin *öteki*si belirsizliktir, müphemliktir. *Öteki*nin müphemliğinin kökünü kazıma çabası tipik bir modern pratiktir; modern siyasetin, modern aklın ve modern yaşamın özüdür. Bu, kesin olarak tanımlama ve kesin olarak tanımlanamayan her şeyin bastırılması ya da elenmesi çabasıdır."[11] Hobbes ise "doğal olan, akış hâlinde olan bir dünyaydı ve doğal olanın zaptedilebilmesi için düzen yaratılmalıydı"[12] der. John Dewey'in otorite açısın-

9 Buradaki itirazımız bizatihi adlandırmaya ve ondan müstenit ortaya çıkan sınırlandırmaya değil, kavramsallaştırmayadır. Kelimelerden/isimlendirmelerden bağımsız olarak kavram, idealar öğretisi adına varlıklardan bağımsız bir tanımlama biçimi olarak doğmuştur. Bu açıdan kavramsallaştırma tamamen bir soyutlama ameliyesidir ki somut ile bir dikotomi oluşturması ve somut olandan bağıntısını koparması da bundandır. Bunun nedeni de o kavrama bağlı olan tüm nesnelerin bir çatı altında toplanmasıdır. Bu ise birbirine benzer nitelikteki nesnelerin aralarındaki farkı görmemeyi de doğurur, belki ondan öncesi de, isim ile müsemma arasındaki gerçekçi/hakiki ilişkiyi öldürür. Misal olarak ağaç bir nesnedir, ağaçlık bir kavramdır. Bana bir ağaç göster denildiğinde Kadim öğreti kendisine en yakın ağacı gösterir. Batı düşüncesindeki logos'tan doğan anlayış ise ağacı gösteremez. Sürekli nasıl bir ağaç olduğuna dair emareler, betimlemeler ister. Bu kavramsal bir bakış açısıdır; aynı zamanda varlığı bilgiden koparmaktır. Kadim öğretide bilgi, var olanın bilgisidir ve var olanın özelliklerine göre de değişir.

10 Batı kavramının inşası sürecinde Said, önce Doğu'nun tanımlandığını, sonra Doğu olmayanın (Batı) ortaya çıktığını söyler ve Oryantalizmi "Doğu ile Batı arasında yapılan ontolojik ve epistemolojik ayrıma dayalı düşünce biçimi" olarak tanımlar. bk. Edward W. Said, *Şarkiyatçılık, Batı'nın Şark Anlayışları*, trc. Berna Ülner (İstanbul: Metis Yay., 2001), 12.

11 Zygmunt Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, trc. İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2014), 20-21.

12 Stephen Collins'ten aktaran Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, 17.

dan yaklaştığı düzenle ilgili söyledikleri ise daha tahripkârdır: "... felsefenin çoğu, verili bir zamanda var olmuş olan toplumsal ve dinsel düzende otoritenin belirli bir planını haklı çıkarmaya girişir. O, bilinçsiz bir şekilde, yerleşik düzeni mazur gösteren bir yapıya bürünmüştür çünkü felsefe, yaşamın sistem ve değerlerinin var olan hiyerarşik derecelendirmesini ya da bunun rasyonalitesini sergilemeyi denemiştir." Dewey, bu satırlarda tamamlanmış bir dünya tasavvuru üzerinden hareket eden geleneksel felsefenin; yerleşik düzeni çoğu zaman mazur göstermek suretiyle yaşam içindeki hiyerarşik sistemlerin entelektüel arka planını oluşturduğunu ifade etmektedir. Dewey'e göre tek, nihai ve değişmez bir Gerçeklik anlayışına dayanan geleneksel felsefe, bu yolla özgürleştirici bir yaşam deneyiminin de cesaretini kırmaktadır. Aslında felsefenin yine Dewey'in ifadesiyle "soyut ve yararsız, spekülatif sorunlarla" uğraşır görünürken bile; yerleşik düzenin değer ve kavramlarını yeniden ürettiği ve belirli bir nosyona sahip olduğu tüm çıplaklığıyla anlaşılmaktadır. Ayrıca geleneksel felsefenin kendisine dayanak aldığı mutlak/şüphe edilmez gerçekler, sınıflara ayrılmış toplumda sabitlenmiş inanç, değer ve alışkanlıklar oluşturur. Bununla toplumun belirli kavramları sorgulamasının önüne geçmek amaçlanır. Böylelikle siyasi otorite, mutlak kavramları kendi çıkarları için kullanmış ve toplumsal sınıfların özgürleşme yolundaki adımlarının önüne geçmiş olur. Dolayısıyla Bauman, Hobbes ve Dewey'in argümanlarına dayanarak, *düzenleme*'nin entelektüel pratiği olarak felsefenin çoğu için muhafazakâr olduğu yorumu yapılabilir.

Bir düzenleme pratiği olarak *Logos* işlerken birbiriyle ilintili üç güdüden beslenmektedir, çekiciliğini de bunlardan almaktadır: *kesinlik, zorunluluk* ve *evrensellik*. Bununla birlikte bu üç unsuru bir araya toplayan bir temel unsur daha var ki o da yaşamın tamamının itici gücü olan güç istencidir:

> "Hakikat istenci"- böyle mi diyorsunuz sizi harekete geçiren ve sizi arzuyla dolduran şeye, siz ey bilgeler? Her şeyin kavranabilir olmasına yönelik bir istek: Budur *bence* sizin istediğiniz. Tüm varlığı kavranabilir *yapmak* istiyorsunuz; zira haklı olarak onun kavranabilir olduğundan şüphelisiniz. Fakat tüm varlık size boyun eğmeli ve önünüzde diz çökmelidir; pürüzsüz olmalı ve ruhunuz için bir ayna ve yansıtma görevi görmelidir. Sizin bütün isteğiniz bu, güç istenci, siz en bilge olanlar. (Nietzsche, Böyle Söyledi Zerdüşt, Kendini Aşmak)

Filozoflar der Nietzsche, gerçeklerin sürekli bir akış içinde olduğunu gösteren duyuların sunduğu kanıtları kabul etmeyi reddeder ve deneyimleri kavramlar içinde mumyalaştırmakta ısrar ederler: "Binlerce yıldır filozofların bize miras bıraktıkları şey, yalnızca kavramsal mumyalardan ibarettir; onların ellerini değdirdikleri hiçbir fiili/gerçek durum canlılığını koruyamamıştır."[13] Çekiçle felsefe yapana göre Platon, bunun en mükemmel örneğidir. Platon, fiziksel dünyadan daha üstün bir gerçeklik varsaymış ve hakikatin ebedi ve değişmez olduğunu iddia etmiştir. Felsefe işçisi dediği Platon,

13 Nietzsche, *Putların Alacakaranlığında ya da Çekiçle Felsefe Yapmak*, trc. Yusuf Kaplan (İstanbul: Külliyat Yayınları, 2011), 27.

gerçeklik karşısında bir korkaktır; sonuç olarak da ideal olana kaçmıştır. Nietzsche; Sokrates ve Platon'a 'çürüme belirtileri' nazarıyla bakar. Gerek Platon'un 'idea'sı gerekse de Kant'ın 'kendinde şey'i ile yapılan, esasında, dünyayı insana dönüştürmek, dünyayı insani bir şeymiş gibi anlamaya çalışmak, bütün evreni insana bağlıymış gibi incelemektir. Nietzsche, "Ahlak Ötesi Anlamda Doğru ve Yalan Üzerine"de, kavramların gerçeklere karşılık gelmeyen metaforlar olduğunu savunur: Her kavram der Nietzsche, eşitsiz olanı eşitleme yoluyla doğar. Bu, mantık terimleriyle özdeş olmayanın özdeş kılınmasıdır. "Kavramlar temsil ettiğini beyan ettiği şeyin yanlışlanmasıdır. Nasıl ki yaprak kesinlikle diğeriyle tamamıyla eş değilse, 'yaprak' kavramının, bireysel farklılıklar gelişigüzel bir şekilde bir kenara atılarak ve ayırt edici özellikler göz ardı edilerek oluşturulduğu da o kadar gerçektir. Bireysel ve gerçek olanı görmezden gelerek formu elde ettiğimiz gibi, kavramı da elde ederiz; oysa doğa ne form ne de kavram tanır; tür bile tanımaz. Birey ve tür kıyaslamamız dahi antropomorfik bir şeydir ve eşyanın özünden kaynaklanmaz."[14] "Buna karşılık şu söylenmelidir: Eğer her birimiz farklı algılara sahip olsaydık; bir kuş gibi, kurtçuk gibi, bitki gibi algılasaydık veya kimimiz bir uyarıya kırmızı derken diğerimiz mavi ve hatta bir üçüncümüz bu uyaranı ses olarak algılasaydı, o zaman kimse doğanın düzeninden bahsetmezdi, aksine doğa en üst düzeyde öznel bir yapı olarak anlaşılırdı."[15] Nietzsche'ye göre dünyayı kendilerinin uygun bulduğu şekilde görmeye ve deneyimlemeye zorlayan ilk dil kullanıcılarıdır. "Bir şeylere isim verme konusundaki efendice hak öylesine genişliyor ki insan dilin kaynağının kendisini kural koyucuların bir güç gösterisi olarak algılayabilir: 'Bu *budur*, şu *şudur*.' diyorlar, her nesneyi ve her olayı bir ses ile mühürlüyorlar; sanki bu ses o şeye/olaya ait bir şeymiş gibi."[16] "Yüz kere tekrarlayacağım, şu sözcüklerin ayartmasından kurtulalım artık." diyen Nietzsche'yle "Adlar denizinden kurtar beni ey Rabbim" diyen Muhyiddin Arabi'yi bir arada zikretmek ilginç olsa gerektir. Hâl böyle iken biz bu kavramları yarattıktan sonra onların kendi icadımız olduğunu unutur adeta hakikat olduklarına inanmaya başlarız. Tıpkı Kant'ın sentetik yargıların *a priori* olmasını mümkün hâle getiren yetiyi icat ederken, onu keşfettiğini sanması gibi. Böylesine kavram ve düşüncedeki kesinlik hayatta kalabilmek için elzemdir. Bundan olsa gerek dünyanın değişkenliği onlar için korkutucudur. Örneğin mantık, bizi dünyanın öngörülebilir ve kurallara tabi olduğuna ikna eder: "Mantık teskin eder

14 Nietzsche, Ahlak Ötesi Anlamda Doğru ve Yalan Üzerine, *Nietzsche ve Dil* içinde, haz. Onur Aktaş, (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2017), 26-27.

15 Nietzsche, Ahlak Ötesi Anlamda Doğru ve Yalan Üzerine, 32.

16 Nietzsche, Ahlak Ötesi Anlamda Doğru ve Yalan Üzerine, 79-80. Ayrıca yeri gelmişken; alfabenin Fenikelilerin bir buluşu olmasına karşın alfabedeki sesli harflerin bir Yunan icadı olduğunu, bunun da logos anlayışının dile ama bu sefer yazıya düzen verme arzusundan kaynaklandığını belirtmek durumundayız. bk. Ivan Illich-Barry Sanders, ABC, Aklın Modernleşmesi, trc. İsmail Avcı-Ümit Şahin (İstanbul: Yeni İnsan Yayınevi, 2015), 33.

ve güven verir."[17] Dünyanın değişmez olduğu düşüncesiyle rahatlarız.[18] "Mantık, fiili dünyayı kendimiz tarafından ortaya konulmuş bulunan bir şema vasıtasıyla kavrama girişimidir; daha doğrusu, onu bizim için formüle edilebilir ve hesaplanabilir hâle getirmek için kavrama."[19] Nietzsche'ye göre dil gibi mantık da reel dünyada hiçbir şeye tekabül etmeyen önkabullere bağlıdır. Bizim düşüncemizdeki temel özelliğin; yeni olanın eski şemalara uydurmak olduğunu söyler ve bu durumu *Procrustes'in yatağı*'yla eş değer bulur.[20] Kanaatimiz odur ki Batı'nın Doğu'yu sömürgeleştirirken başvurduğu oryantalist söylem de böylesi bir mantıkla geliştirilmiştir. Ötekinin benzetme yoluyla indirgenerek ve epistemik şiddet kullanarak bilinene uygulanmasındaki tuhaflık en iyi, Nasreddin Hoca'nın daha önce görmediği leylekten köylünün kuş diye ısrar etmesi üzerine eline makası alıp kendi bildiği kuşa benzemesi için uzun gagasını ve bacaklarını kestikten sonra "Şimdi kuşa benzedi." fıkrası ile ele verilebilir.

Bu yüzdendir ki bir uzlaşı sistemi olarak düşünüldüğü sürece dilin bilinmeyen dünyayı bilinene indirgemekten daha güçlü bir işlevi yok görünmektedir. "Yabancı olan her şeyi düşman ilan edebilen bir yaklaşımın tümüyle ikili karşıtlık yapısına dayalı bir dilden daha çok neye ihtiyacı olabilir ki?"[21] Nietzsche'ye göre hakikatin icadı, karşıtlıklar yapısına dayalı bir gramere ihtiyaç duyar. Nietzsche'nin grameri aşma tutkusu dili; yasa ve düzen açısından politik olarak değerlendirmesi yüzündendir. Nietzsche'nin gramerde gördüğü politik yön Deleuze ve Guattari'de şöyle açığa vurulur: "Gramer açısından doğru cümleler kurmak normal birey için toplumsal yasalara boyun eğmenin önkoşuludur. Birtakım kurumlara ait olan herkesin grameri bilmesi gerekir. Dilin birliği kökensel olarak politiktir."[22] Gramer, tüm toplumsal alanının düzenlenişinin kara kutusudur. 'Normal' bireyin kendisi de gramerin ikili karşıtlık yapılarından birisi ekseninde, akıllı-deli ya da normal-anormal ikiliği içinde üretilir.[23] Nietzsche *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de, "Yüklem ve nesneye olduğu gibi özneye karşı da bundan böyle biraz alaycı olmamıza izin var mı? Felsefeciler gramere olan inançlarının üstüne çıkmayacaklar mı?" diye sorarak beklentisini dile getirir.

Nietzsche, özne-yüklem esasına dayalı cümlenin gramer yapısına itirazının en iyi örneğini Descartes'e yönelik saldırısında verir. "'Düşünme var: Öyleyse düşünen bir

17 Nietzsche, *Şen Bilim*, trc. Levent Özşar (Bursa: Asa Kitabevi, 2003, 370. bölüm

18 Paul F. Glenn, Hakikat Politikaları: Nietzsche Epistemolojisinde İktidar, *Nietzsche ve Dil* içinde, 115.

19 Nietzsche, *Güç İstenci*, trc. Nilüfer Epçeli (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 516. bölüm

20 Yunan mitolojisinde *Procrustes yatağı* olarak bilinen; Procrustes, tutsak edip soyduklarını, yatağa uysunlar diye yatağın dışına taşan kısımlarını kesermiş ya da yatağa kısa geliyorlarsa onları yatağın boyutlarına uyana kadar uzatırmış.

21 Serkan Çalcı, "Deleuze ve Guattari'de Dilin Yersizyurtsuzlaşması: Emir Sözcüklerden Tercihler Mantığına", ed. Ömer Toprak, Dışarıdan Düşünmek, Deleuze ve Guattari Perspektifinden Felsefe, Siyaset ve Sanat Yazıları içinde (İstanbul: Chiviyazıları, 2016), 281.

22 Gilles Deleuze-Felix Guattari, *Kapitalizm ve Şizofreni 2, Bin Yayla, Kapma Aygıtı*, trc. Ali Akay (İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 1988), 101.

23 Çalcı, "Deleuze ve Guattari'de Dilin Yersizyurtsuzlaşması", 283.

şey var:' Descartes'in bütün akıl yürütmesinin sonucu budur. ... Ortada bir düşünce olduğunda 'düşünen' bir şey de olması gerektiği fikri, her fiile bir fail ekleyen dilbilgisi alışkanlığımızın bir ifadesinden ibarettir."[24] Bir düzenleme pratiği olarak *Logos* kendini en iyi ikili veya karşıtlarla düşünme biçiminde gösterir. Yani Platon'dan başlayarak tüm bir Batı düşüncesine egemen olan metafiziksel düşünmenin somutlaştığı yer düalist yapılardır. Başka bir deyişle Batı düşüncesi için en arkaik meta-anlatının düalist düşünme olduğu söylenebilir. Nietzsche'nin düalist düşünme biçimlerinin açmazına dair tavrını en iyi anti-diyalektik oluşunda fark edebiliriz. Örneğin Nietzsche'nin romantiklerle arasına mesafe koymasında Habermas'ın da dikkat çektiği gibi modernliğin diyalektiğinden ortaya koyduğu akıl eleştirisinden vazgeçmiş olmasının payı büyük olmuştur. Şöyle ki Aydınlanmacı düşünceye karşılık olarak romantikler, her ne kadar bir birlikten söz etseler de görünen o ki aklın karşısına duyguyu, evrenselin karşısına yereli, *açıklama*ya karşı *anlama*yı, toplumsalın karşısına bireysel olanı, yani Aydınlanmanın hor gördüğüne, küçümsediğine inandıkları bu ikinci değerleri çıkarmanın önünü alamamışlardır. Dolayısıyla romantikler, özne-nesne ayrımına dayalı Kartezyen düşünceyle girdikleri hesaplaşmada diyalektiğin ağına yakalanmaktan kendilerini kurtaramamış görünüyor. Nitekim yapısökümcü Derrida, Hegel'den kaçma diye bir olasılık olmadığını düşünür.[25] Öyle görünüyor ki diyalektiğe yönelik bir 'karşı-hakikat' tesis etmeye çalışan her girişimi benzer bir kader beklemektedir çünkü her 'karşı-hakikat' diyalektiğin doymak bilmez ağzı tarafından yutuluverecektir. Buradan hareketle Nietzsche'nin, modernite karşıtı bir akım olan romantizme yönelik zaman ötesi uyarılarıyla, kendi karşıtını üreten modernitenin ikircikli doğasına işaret ettiği anlaşılmaktadır.[26]

Tamamıyla bilme ve o bildiği üzerinde güç kullanma istencinden kaynaklanan Batı düşüncesini tesiri altına almış olan özdeşliğin gereği olarak değişmez, sabit ve düalist düşünme biçimi son tahlilde çarpıtmadır. Şeyleri olabildiğince insanlaştırma çabasıdır. Hâlbuki "Hiçbir olay aynı değildir ve olamaz. ... Bugüne kadar olmuş olan her şey biriciktir ve tekrar etmez. Bu, gelecekteki her olay için de geçerlidir."[27] Başka bir deyişle Nietzsche düşüncesinde tıpkı İbnü'l Arabi düşüncesinde olduğu gibi tecellide tekrara yer yoktur. Aksi takdirde, yani tecellide tekrar olsaydı, yaratma ve oluşta tekrara düşülseydi; her şey mutlaklaşır, sabitlenir ve donuklaşırdı. Sizin hayır gördüğünüzde şer, şer gördüğünüzde hayır olamazdı.[28] Ya da O, her an yeni bir işte olmazdı.

24 Nietzsche'den aktaran Allan Megill, *Aşırılığın Peygamberleri, Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, trc. Tuncay Birkan (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998), 153-154.

25 Bize göre, Hegel'in tez, anti-tez ve sentez anlayışı sanılanın aksine bir bütünlük doğurmuyor. Zira başlangıcında bir ayrışma var. Bu vesileyle sentez birinin diğerine ilgasına yol açabiliyor. Buradaki anahtar rol, başlangıçtaki ayrıştırmadadır.

26 Daha geniş bilgi için benim şu makaleme bakılabilir: İrfan Kaya, "Modernitenin Ayna İmgesi Olarak Romantizm ve İslamcılıkta Romantik Modernleşmenin Ortaya Çıkışı" *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, cilt 22, sayı 3, 1483-1507.

27 Nietzsche, *Şen Bilim*, 335. bölüm.

28 Kuran-ı Kerim, Bakara suresi 216. Ayet: "Olur ki, bir şey sizin için hayırlı iken, siz onu hoş

Gerçekliğin akışkan ve eşsiz karakteri karşısında insanların kesinlik ve sabitlik arayışı; müphem olan, belirsiz olan karşısında duyulan korkudan kaynaklanmaktadır. Etrafında olup bitenleri bir an evvel anlaması, bunun için de tanımlaması; kendince, hayatını devam ettirebilmesi için elzem görünmektedir. Çünkü kaos sürdürülebilir değildir. Berger ve Luckmann'a göre insanoğlu, hayat alanının her ayrıntısını yapılandıran bütüncül bir *nomos*'a gerek duymaktadır. Berger ve Luckmann'ın yaptığı esasında, kutsal bir çatının tüm insan ilişkilerinin zorunlu bir çehresi olduğuna inanarak, bizi kaos olasılığıyla yıldırmaktan başka bir şey değildir. Turner'a göre ise, sorun düzen ve anlam gibi iki farklı konunun birbirine karıştırılmasından kaynaklanmaktadır. "Sözgelimi, insanoğlu anlamsız olmasına karşın düzenli bir toplumsal evrene ya da bunun yerine düzeni görece bozulmuş olmasına karşın anlamlı olan bir evrene sahip olabilir."[29]

Bir Düzenleme Tekniği Olarak Perspektif

Heidegger, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*'nda, yeniçağın temel olgusunun dünyanın resim olarak ele geçirilmesi olduğunu iddia eder ve "Yeni Çağ ilk kez kendi tarihinin en kararlı, belki de en kalıcı yeni bir bölümüne girer." diye de ekler. Gerçekten de perspektif dediğimiz resim icadı, görmenin tarihinde bir devrim yaratmıştır. Bakış, sanatın hâkemi yapılınca, Heidegger'in ifadesiyle dünya resim olur. Bir izleyicinin dünyaya çevirdiği bakış ilk kez perspektif sayesinde ortaya konur. Dolayısıyla mekânın ele geçirilmesinin amaçlandığı perspektif ile izleyicinin resmin önüne konmak suretiyle ayrıcalıklı bir konuma erişmesi de sağlanmış olur. Bu arada bütün bu olup bitenleri tabii ki insanın birey olarak yüceltildiği Rönesans Dönemi mümkün kılmıştır. Rönesans'ın günahı olan perspektife hümanist ruhundan üflenmiştir. Ancak geometrik perspektifin Rönesans'ta icat edildiği bir efsanedir. Gerçekte perspektif, Avrupa'da daha Orta Çağ'da bile Arap teorisi olarak biliniyordu ve Latinceye *perspektiva* kavramıyla çevrilmişti. Matematikçi İbnü'l-Heysem'in (965-1040) başyapıtı *Kitabu'l-Menazır* 1572'den sonra Yunanca bir kavram olan ve ışığı inceleyen algı öğretisi olarak bilinen *Optik* başlığıyla yayımlanmaya başlamıştı.[30] İbnü'l Heysem ışığın gözden nesneye değil, nesneden göze geldiğini ortaya koymak suretiyle zaten, o zamana kadar gelen ezberleri bozmayı başarmıştı. Ayrıca Marx'ın ideolojilerle arasında işlevsel olarak benzerlik kurduğu, fotoğraf makinesinin prototipi *camera obscura* (karanlık oda) deneyi Heyseme aittir. Ancak, sadece askeri sahada kullanmaya taraftar olan İbnü'l Heysem için perspektifin Batı'nın elinde resim teorisine dönüşmesi kabul edilemez bir durum

görmezsiniz. Yine olur ki, bir şey sizin için kötü iken, siz onu seversiniz. Allah bilir, siz bilmezsiniz. Rahman suresi 29. Ayet: "O her an yaratma halindedir."

29 Stauth-Turner, *Nietzsche'nin Dansı*, 127.

30 Hans Belting, *Floransa ve Bağdat: Doğu'da ve Batı'da Bakışın Tarihi*, trc. Zehra Aksu Yılmazer (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2017), 34.

olsa gerektir. Zira Arap dünyası için göz; yanıltabilen, algı işlevini ancak içsel duyular sayesinde tam olarak yerine getirebilen bir organ olarak kabul görmüştü. Şüphesiz Batı ile Doğu arasındaki farklılık bundan ibaret değildir. Örneğin geometrinin Batı'da gelişmesi dikkate şayandır.[31] Batı kültüründeki geometri tasarı geometrisidir ve resimlerin temelini oluşturur. "Dünyanın tasvirine, yani görünür dünyanın geometrik olmayan düzeninin bire bir resmedilmesine hizmet eder. Cisimler kendi büyüklüklerine göre değil, bakıştaki büyüklüklerine göre belirlenir. Boyutları, ancak görünüş alanındaki yerleri kaçış çizgileriyle geometrik olarak ölçüldüğünde hesaplanabilir. Bir şeyin gözümüzden ne kadar uzakta olduğunu bilirsek, biçimini ve boyutunu da hesaplayabiliriz. Cisimlerden, ancak mekânda hesaplanabilen bir yerde olduklarında emin olabiliriz. Bu, yanıltabilen göze karşı kazanılan bir zafer gibi düşünülmüştür. Arap sanatında sadece bir izleyicinin gözünde oluşan bir ufuk olamaz, olması da beklenmez. Geç dönem minyatürlerinde ufuk, dünyanın önümüzde bir harita gibi açılması ve ancak Allah'ın görebileceği bir biçimde görünebilmesi için tepededir."[32] Ayrıca Antik Yunan'dan önce Doğu'da perspektif biliniyor olmasına karşın, bile isteye uygulamaktan kaçınılmıştır.

Öte yandan perspektifin bir sömürgeleştirme aracı olarak kullanıldığına hiç kuşku yoktur. Uygarlık yükünü sırtlamış Beyaz Adam'a göre perspektif doğal görme biçiminin normuydu ve gerçekçiliği, modernliğin nimetlerini sömürgelere de getirecek olan ilerlemeyi temsil ediyordu.[33] Bu maksatla XV. yüzyıldan XX. yüzyıla kadar modern paradigmanın düşünme tekniği olarak değerlendirebileceğimiz perspektif[34] dünyayı -ihata

31 Burada Yunan aklının geometriyi, düşünce ve dolayısıyla dilin resimsel karşılığı olarak geliştirdiklerini söylemek durumundayız. Kastedilen elbette ki Öklid geometrisidir. Öyle ki batı düşünce ve sanatı her ne kadar perspektif biçimi İbnü'l-Heysem'in *Kitabu'l-Menazır*'ına borçlu olsa da Yunan tiyatro sahneleme biçimlerinde bunun ilk izlerini görmek mümkündür. Aynı zamanda meşhur Romalı mimar Vitruvius'un tapınaklar inşa ederken özellikle sütunların dizilme biçimini bu perspektif eğilimleriyle yaptığı bilinmektedir. Gerek mimari düzlemde gerek resimsel çizgilerde geometrik bakış açısını da içine alan anatomik resimlerin varlığı da yani bedende varsayılan simetrik biçim, bedenleşme adına bedeni ele geçirme noktasında bir teknik sunumdur. Altın oran şeklinde mimaride de ortaya çıkan bu durum, aslında doğaya/doğala aykırı bir görme biçimi olan perspektifin uzantısı, belki de temelidir. Nitekim ilk kez Roma'da sahnelenen şehir mimarisi, ızgara planlı, simetrik bir yapı arzeder. Eskiden beridir şehir ile beden bir arada zikredilirdi. Bunun için bkz Richard Sennett, *Gözün Vicdanı, Kentin Tasarımı ve Toplumsal Yaşam,* trc. Süha Sertabiboğlu-Can Kurultay (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013). Şehir planlaması beden üzerinden inşa edilir ve göbek deliği şehrin merkezi olarak belirlenirdi. Bunun için de yine bkz. Richard Sennett, *Beden ve Taş, Batı Uygarlığında Beden ve Şehir,* trc. Tuncay Birkan (İstanbul: Metis Yayınları, 2014). Bunun başka bir yansıması da kozmolojidir ki, aynı bakış açısı güneş merkezli bir şehir sisteminin inşasına sebebiyet vermişti. Deleuze'un da tespitiyle kadim şehirler sonsuzluğu barındırır bir şekilde galaksi üzerinden inşa edilirken, ironik gelebilir ama yunan ve roma anlayışı da her ne kadar uzay üzerinden baksa da sonuçta logos merkezli olarak kozmolojiyi de oldukça hesaplı bir biçimde yeryüzüne indirmiş ve garnizon görünümünde şehirler inşa etmişlerdir.

32 Belting, *Floransa ve Bağdat: Doğu'da ve Batı'da Bakışın Tarihi*, 41-42.

33 Belting, *Floransa ve Bağdat: Doğu'da ve Batı'da Bakışın Tarihi,* 52.

34 Perspektif, fotoğrafçılığın habercisi olan *camera obscura* ile başlayan *stereoskop* ile üç boyutluluk kazanan, *panoptikon* ile zirve noktasına ulaşan *moderne* ait icatların mucidi bir düşünme tekniğidir. Detaylı bilgi için bk. Zeynep Sayın'ın Sunuş yazısı ile birlikte Pavel

etmek için- bireyin gören gözünün bakış açısından kavrar. Yeni Çağ'a özgü bir görme biçimi olarak merkezî perspektif; resim mekânında neyin önde, neyin arkada ve neyin uzakta neyin yakında olduğunu belirleyen bu sanatsal yöntem, Kartezyen egemenliğin uzantısıdır. Bu sayede antropomorfik bir gayretle dünyanın ehlileştirilerek, karşıdan bakılabilir ve denetlenebilir bir uzama dönüşümü gerçekleştirilmiş olmaktadır.[35] Oysaki Orta Çağ sanatçısı, gözünün önünde gördüğünü tek bir toplu gözlem açısından değil, etrafında dolaşarak, çok farklı açılardan yapısını hissederek, neredeyse dokunarak algıladıklarını gösterirse inandırıcı biçimde iletebileceğini düşünmekteydi.[36] Ayrıca, birer düzenleme araçları olarak değerlendirebileceğimiz ölçüm ve dakiklik prensibi üzerine çalışan harita ve kronometre, Aydınlanmanın dünyanın nasıl örgütlenmesi gerektiği konusundaki vizyonunda müphemliğin giderilmesine hizmet eden temel araçlar olmuştur. Bütün bu düzenleme pratikleri; hâkimiyeti altına alma, parselleme, ihata etme, üzerinde denetim kurma ve ehlileştirme amacını matuftur. İzaha muhtaç, boşlukta kalmış hiçbir şeyin olmaması gerekliliği temel prensiptir. Bütün bu episteme, nihayetinde, post-kolonyalizm uzmanı Arif Dirlik'in modern epistemenin faşizanca karakterini ortaya koyan Avrupa-merkezcilik tarifinde olduğu gibi dünya hakkındaki bilgiyi tek bir sistematik bütün içinde organize etmek için gösterilen benzeri görülmemiş bir arzu ve gayretin ürünüdür.

İyinin ve Kötünün Ötesinde Olarak Bedenleşme

Dilde, düşüncede, mantıkta, görmede, dram birliği olarak edebiyatta, yazıda ve müzikte; tekbiçimliliğin, standartlaşmanın ve dolayısıyla düzenlemenin ortaya çıkardığı düalist düşünmeye karşılık olarak 'iyinin ve kötünün ötesinde' olarak formülleştirdiğimiz argümanımızı örnekleme açısından dönemin ilimde otorite sahibi Aristocu İbn

Florenski, *Tersten Perspektif*, trc. Yeşim Tükel (İstanbul: Metis Yay., 2013). Ayrıca özdeşliğin bir sonucu olarak Ötekileştirmenin Avrupa-merkezci bir sosyolojide edindiği yerin eleştirisi için şu makaleme bakılabilir. İrfan Kaya, Sosyolojik Düşüncede Avrupa-merkezcilik, Ötekileştirme ve Oryantalist Söylem Üzerine Post-kolonyal Bir Okuma ve Eleştirisi, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, cilt 21, sayı 3, 1973-2008.

35 Sayın, "Sunuş", Florenski, *Tersten Perspektif* içinde, 10. Skolastik düşüncenin *aydınlatmak, açıkça göstermek ve açıklığa kavuşturma* ilkesinin bir ürünü olarak başlıca akademik çalışmalarda kullanılan *Summa* sistemleri -ve bir yazın türü olarak *Summalar*- ve bir düzenleme tekniği olarak merkezi perspektif modern düşüncenin anlaşılması noktasında önemli ipuçları vermektedir. Summalar hakkında daha detaylı bilgi ve Skolastik düşüncenin *açık seçik anlatma* alışkanlığının sanat, felsefe ve din arasındaki benzerliklerinin incelendiği çalışma için bk. Erwin Panofsky, *Gotik Mimarlık ve Skolastik Felsefe, Ortaçağda Sanat, Felsefe ve Din Arasındaki Benzerliklerin İncelenmesi*, trc. Engin Akyürek (İstanbul: Kabalcı Yay., 2014), 27-66. Ayrıca tıpkı Leibniz'in yeter-sebep ilkesini de dâhil edersek dört ilkeli Aristo Mantığı gibi dram birliğinin de (olay, kişi, zaman ve mekân gibi) ilkeler üzerine bina edilmiş olması, anlatı geleneği üzerindeki bir düzenleme pratiği olarak logos merkezli düşüncenin hâkimiyetine işaret etmektedir.

36 Samuel Edgerton, *The Renaissance Re-discovery of Linear Perspective*, (New York: Harper and Row, 1976).'den aktaran David Harvey, *Postmodernliğin Durumu, Kültürel Değişimin Kökenleri*, trc. Sungur Savran (İstanbul: Metis Yay., 2014), 272.

Rüşd ile bıyıkları henüz terlememiş olan Muhyiddin Arabi arasında geçen şu diyalog önemli bir açılım getirebilir. İbn Arabi'nin ağzından dinleyelim:[37]

"Böylece güzel bir günde Kurtuba'ya, Ebu'l Velid İbn Rüşd'ün evine gittim. Benimle tanışmak istediğini belirtmişti çünkü halvetimde Tanrı'nın bana bağışladığı ilhamları duymuş ve şaşkınlığını saklamamıştı. Bu sebeple onun yakın arkadaşlarından biri olan babam, bir gün bir işi bahane ederek ama gerçekte İbn Rüşd'ün benimle görüşmesi için beni onun evine yolladı. Ben, o zamanlar henüz bıyıkları terlememiş bir gençtim. İçeri girdiğimde filozof yerinden kalktı, beni sevgi ve saygı hareketleriyle kabul etti ve sonunda bana sarıldı. Ondan sonra da "Evet" dedi ve ben de "Evet" dedim. Onu anladığımı görmek ona büyük sevinç verdi. Fakat sonra ona sevinç verenin ne olduğunu fark ettiğimde, ekledim: "Hayır." İbn Rüşd'ün yüzü anında buruştu, yanaklarının rengi attı ve kendi düşüncesinden şüphe duyar gibi göründü. Bana şu soruyu sordu: "İlahi ilhamla ve aydınlanmayla nasıl bir cevap buldun? Bizim teorik düşünceyle elde ettiğimizle aynı mı?" Cevapladım: "Evet ve hayır, Evet ve hayır arasında, nefsler maddelerinden yükselir ve kafalar bedenlerinden uçar." İbn Rüşd bembeyaz oldu, titrediğini gördüm: "Allahtan başka ilah yoktur" lafzını fısıldadı çünkü yaptığım göndermeyi anlamıştı." Çoklu hakikat İbn Arabi'de hem/hem de (hüve/la hüve-o/o değil) ile kavramsallaştırılır: "Vücud'la muttasıf her şey o/o değildir; âlemin hepsi o/o değildir, belirli bir surette zuhur eden hakikat o/o değildir, sınırlandırılamayan sınırlı, görülemeyen/görünendir."[38]

Henry Corbin *Bir'le Bir Olmak* kitabında İbn Arabi'nin de içinde bulunduğu vahdet-i vücud öğretisine (Bu öğretinin türevleri kadim dünyanın öğretilerinde -Brahmanizm, Taoizm, Zerdüştlük, Mısır yazıtları- yaşamıştır, kopuşa/bozuluşa Platon'la Antik Yunan neden olmuştur.) dayalı irfani geleneğin tasfiye edilmesiyle sekülerleşme sürecinin başladığını söyleyerek İslam tarihine dair önemli bir tespitte bulunur. Hristiyanlık gibi İslam'ın da bugünkü durumunun bu temel olguyla hesaplaşılmadan tam olarak anlaşılamayacağını söyler. Sorun şu ki (Bize göre en kadim ontolojik ve epistemolojik tartışmadır.); ikili kavramlar (akıl-vahiy, madde-mana, dünya-ahiret, soyut-somut, aşkın-içkin vb.) arasında bir iç içeliğin söz konusu olması gerekirken yapılan ayrım, yani dikotomileşme, daha doğru bir deyişle müdahale (doğa-kültür, özne-nesne, zihin-beden, numen-fenomen, olgu-değer, kamusal-özel ve nihayetinde seküler-dini), Batı düşüncesinin karakteristiği olabilir fakat Müslüman coğrafyası da dâhil tüm dünyayı etkilemiş görünmektedir. Aslına bakarsanız her dikotomileşme birer sekülerleşme ameliyesidir.

Batı dünyasından da düalist düşünme biçimini aşmaya yönelik çabalar olmuştur. Örneğin Spinoza'nın zihin-/beden ayrımına dayalı değerler anlayışını, değerleri tekil varlığa ya da bedene bağlı kılmak suretiyle aştığı söylenebilir. Ona göre, iyi ya da kötünün aşkın

37 İbn Rüşd ile İbn Arabi arasında geçen bu diyalog Henry Corbin'in *Bir'le Bir Olmak* eserinden alıntılanmıştır. Bkz. Henry Corbin, *Bir'le Bir Olmak, İbn Arabi Tasavvufunda Yaratıcı Muhayyile*, trc. Zeynep Oktay (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015), 49-50.

38 William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn Arabi's Metaphisics of İmagination*, New York, State University of New York Press, 1989, 69-76, 113-115.

nitelikleri yoktur; iyi ya da kötü, Bedenli Tekil Varoluş içinde belirir. Bu da iyi olanı yararlı olana dönüştürür. Tekil varlık (bedenli) varlığını sürdürmek için bedene yararlı olana yönelir. İyi ya da kötünün sınırları da her bedenin sınırlarından başka bir şey değildir. Değerler görecedir. Bir beden için iyi olan bir başka beden için kötü olabilir. Ahlaki değerler bütünüyle bedensel durumlara bağlı olarak oluşur.[39] Tabii bu olumlu yönlerine rağmen Spinoza'nın Kartezyen felsefe içerisinde yer alması da oldukça manidardır. Spinoza belki Descartes gibi ikici bir yaklaşımdan daha çok tekçi bir doktrini öngörür ve bu yüzden de panteizm denilince ilk akla gelen isimlerdendir. Lakin onun Kartezyen felsefe içerisinde yer almasına sebebiyet veren durum, hiç kuşkusuz, mekanik bir kozmoloji/Tanrı tasavvurundan kaynaklanır. Öyle ki Spinoza, opus magnumu olan *Etika* adlı eserini bile bir çeşit summa tekniği ile oldukça mekanik bir tarzda şekillendirmiştir. Bütün bunlara rağmen Deleuze için Spinoza, bilimde ve felsefede yeni bir yol açmıştır: "Bir bedenin neler yapabileceğini bilmiyoruz bile, bilinçten ve zihinden bahsediyoruz, bütün bunlar üzerine gevezelik ediyoruz ama bir bedenin neye muktedir olduğunu, kuvvetlerinin ne olduğunu ve ne hazırladıklarını bilmiyoruz."[40] derken Spinoza, bizi bedeni bir model olarak anlamaya çağırır. Nietzsche için de durum farklı değildir: "Belki de zihnin bütün gelişiminde yalnızca beden söz konusudur." Nietzsche'nin söylediği, Deleuze'un hakkını verdiği gibi bizler bilinç önünde şaşkınızdır fakat "Asıl şaşırtıcı olan bedendir." "Bütünüyle bedenim ben, başka hiçbir şey değilim onun dışında; ruh da bedendeki bir şeye verilen addır sadece."[41] Aşkınlık nosyonunu Sokratik insan özneye vermek suretiyle Batı felsefesi, Nietzsche'ye göre nihilist bir tutum takınmıştır. Bu anlamda, sıkça söylendiği gibi nihilist olan Nietzsche değil, insanın bir beden olarak kendi kendisinin efendisi olmasının önüne iki güçlü engel koyan felsefedir. Engellerden biri; toplum ve yerleşik değerler, diğeri ise Sokratik akıldır.[42]

Nietzsche'nin haylaz çocuklarından olan Deleuze ise, Platon'dan başlayarak bütün bir Batı düşüncesini esareti altına almış olan özdeşlik metafiziğine oluş felsefesiyle karşı koymaya çalışır. Bu; Hegelci oluş'tan, yani diyalektik ilerleyen ve ütopya şeklinde bir yerde durup kalacak olan akıştan ziyade, ilerleme yahut peşisıralık iddia etmeyen, gidip gelmelerle, biricikliği haiz olaylarla, eşzamanlılıklarla akıp giden bir süreç olarak oluştur.[43] Oluşun gramerinde ikili karşıtlıklara yer yoktur. Deleuze ve Guattari, (Nietzsche'nin karşı çıktığı) 've' bağlacını düalist düşünmenin açmazlarından kurtulmanın (sözümona) imkânlarından biri olarak sunar.[44] Onlara göre -dır olmak kipiyle

39 Reyda Ergün-Cemal Bali Akal, *Kimlik Bedenin Hapishanesidir; Spinoza Üzerine Yazılar ve Söyleşiler* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014), 8.

40 Gilles Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, trc. Ferhat Taylan (İstanbul: Norgunk Yayınları, 2016), 57.

41 Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*, trc. Mustafa Tüzel (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2011), 51.

42 Çetin Balanuye, Beden ve Aşkınlık, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, no. 6, 2008, 54-55.

43 Onur Eylül Kara, "Sol Minör", ed. Ömer Toprak, *Dışarıdan Düşünmek. Deleuze ve Guattari Perspektifinden Felsefe, Siyaset ve Sanat Yazıları* içinde (İstanbul: Chiviyazıları, 2016), 269.

44 Ve bağlacı, ya/ya da ilkesine karşıt olarak geliştirilmiş olabilir ve bir imkân olarak değerlendirilebilir. Ancak bu hem başlangıçtaki ayrımı kabul ve tahkim eder hem de alakasız

've' bağlacı arasında süregiden bir savaş vardır. "'Ve' bağlacının 'dır' (olmak) fiilinin içselliğini tahtından indirdiği bir dünya", bedenlerin, sözcüklerin, anlamların sürekli devinim hâlinde olduğu ve dilin de oluşun dili, 've' bağlantıları kuran dil olduğu dünyadır.[45] "... Çünkü oluşun bir dili varsa bu dil, bedenleri temsil etmeye değil, onların etkinliğini artırmaya, yeni ifade olanakları araştırmaya yönelik bir dil olabilir. Bu yüzden, sesin, titreşimlerin birer beden olduğu; dilin bir beden olduğu söylendiğinde temsil etmenin yarattığı şiddetten kaçmanın bir başka yolunu araştırmak mümkün hâle gelebilir. Dil bir organ değil, bir bedendir ve her beden gibi o da sürekli kendi dışına çıkar."[46]

Fransız fenomenolojik hareket içerisinde Gabriel Marcel gibi yazarlar bedene ontolojik problemin merkezi olarak yaklaşmıştır. Beden, zihin/beden dikotomisinin reddinde Fransız felsefesinin karakteristiği olmuştur. Marcel, bedenin varlıkla ilişkisinin rastlantısal ya da dışsal olmadığını savunur çünkü bedenim daima doğrudan doğruya deneyimle vardır. O, uylaşımsal özne/nesne ve olmak/sahip olmak dikotomilerini zihinsel ve fiziksel deneyim birliğini savunma adına reddeder. Marcel'e göre bir bedene sahip olmak, aslında daima bedenleşmiş olmaktır, ta ki varlık deneyimlenen-bedenleşmedir. Beden bir nesne ya da araç değildir; bilakis ben, en eski aitlik ve kontrol duygum olan bedenim. Bedenim sadece anında ve tam hâkimiyeti uyguladığımda nesnedir. Bu yüzden Marcel'e göre beden, varlık ve aitlik üzerine, olmak ve sahip olmak üzerine herhangi bir düşünce için nihai başlangıç noktasıdır.[47]

Düşüncenin Metaforu Olarak Dans

"Zerdüşt'ün birinci kitabı üç dönüşümün anlatısıyla başlar: "Nasıl ruh deveye, deve aslana ve nihayetinde aslan çocuğa dönüşür." Deve taşıyan hayvandır: Yerleşik değerlerin ağırlığını, eğitimin, ahlakın ve kültürün yüklerini taşır. Bunları çölde taşır ve orada aslana dönüşür: Aslan anıtları kırar, yükleri ayaklar altında çiğner ve tüm yerleşik değerlerin eleştirisine girişir. Son olarak aslana düşen, çocuğa, yani Oyuna ve yeni bir başlangıca, yeni değerlerin ve yeni değerlendirme ilkelerinin yaratıcısına dönüşmektir."[48]

Sözü edilen, Zerdüşt'ün başındaki üçüncü başkalaşım: Dansın karşıtı olan deveden ve yeniden başlamış yeryüzünü hafif diye adlandıramayacak kadar vahşi olan aslandan sonraki başkalaşım, yani dans Zerdüşt-Nietzsche'nin büyük düşmanına, 'ağırlık ruhu' adını verdiği düşmana karşı çıkan şeydir. Dans her şeyden önce her türlü ağırlık ruhundan muaf bir düşüncenin imgesidir.[49] Dolayısıyla dans ile kuş arasındaki ilk metaforik bağ da

ilişkilendirmelere yol açar. Bu açıdan Türkçede 've' bağlacının olmayıp, Türkçeye sonradan girmesi, bunun yerine ise 'ile' bağlacının kullanılması dikkate değer hususlardır.

45 Çalcı, "Deleuze ve Guattari'de Dilin Yersizyurtsuzlaşması", 288.

46 Çalcı, "Deleuze ve Guattari'de Dilin Yersizyurtsuzlaşması", 291.

47 Bu kitapta 61-62.

48 Gilles Deleuze, *Nietzsche*, trc. İlke Karadağ (İstanbul: Otonom Yayınları, 2016), 7.

49 Alain Badiou, *Başka Bir Estetik, Sanatlar İçin Küçük Bir Kılavuz*, trc. Aziz Ufuk Kılıç (İstanbul: Metis Yayınları, 2013), 72.

böylece kurulmuş olur: "Ağırlık ruhundan nefret ettiğimden, kuşla akrabalığım." Feridüddin Attar'ın eserine Mantıku't-Tayr ismini vermesi de bu bağlamda yorumlanabilir.

Dans (Sema, halay, zeybek şeklinde de düşünülebilir.), hiç şüphesiz Nietzsche'nin hantal rasyonel düşünceye karşılık olarak 'oluş olarak düşünce', 'etkin güç olarak düşünce' fikrine karşılık gelir. Dolayısıyla doğuştan ya da sabitlenmemiş düşünceyi taklit eder. Dansta sabitlenmemiş olanın metaforu vardır. Dans, rafine edilmiş düşüncedir. Dans, düşüncenin bedende mekânsallaşmasını simgeler. Alain Badiou *Başka Bir Estetik*'te, Spinoza'nın daha bedenin neler yapabileceğini bilmediğimiz hâlde düşüncenin ne olduğunu bilme çabasında olduğumuz tespitine dans üzerinden açılım getirir. Bodiou'ya göre dans, tam da bedenin sanata kâdir olduğunu ve verili bir anda tam olarak ne ölçüde kâdir olduğunu gösteren şeydir: "Dans, bedenin bu sanata kâdir olduğuna işaret eder ama belirli bir sanatı tanımlamaz. Bedenin beden olarak sanata kâdir olduğunu söylemek, onu bir beden-düşünce olarak göstermektir. Bir bedene kapatılmış bir düşünce değil, düşünce olan bir beden olarak."[50] Dans, kavramların çıplaklığını teslim eder. Düşüncenin metaforu olarak dans, düşünceyi bize belirişinin çıplaklığıyla, kendisinden başka şeylerle ilişkisiz hâlde sunar. Dans ilişkisiz düşüncedir.[51] Dansın performatif özelliklerine, yani tekrarlanamazlığına dikkat edilmelidir. O yüzdendir ki, bir düzenleme pratiği olarak koreografi bir anlamda dansın metni iken performans; koreografik iş ve analizin katı talimatlarının dışında vuku bulur. Dans söylemsel analizle ele geçirilemeyen bir dolaysızlığa sahiptir ve sonuç olarak bedenleri kültürel metinlere indirgemekten sakınmak için insan bedenleşmesinin fenomenolojisine entelektüel katkıyı yeniden ele geçirmek önemlidir. Nitekim gördüğü lüzum üzerine bir bedenleşme sosyoteolojisine olan ihtiyaçtan yola çıkan Bryan S. Turner'ın kitabına, en kadim dikotomilerden olan doğa-çevre hakkındaki ussallaştırmayı tartışmaya açarak başlaması dikkate değerdir. Ona göre pek çok sosyal teori; zihin ve madde, ruh ve beden ya da akıllar ve tutkular arasındaki bir dikotomi ön şartına bağlı olmaktan kurtulamamıştır. Kartezyen felsefe, bir makine olarak beden ve bir rasyonel bilinçlilik olarak zihin arasında bir zıtlık yerleştirirken, biz bedeni 'hem diğerleri için bir nesne hem de benim için bir özne' olması nedeniyle tamamen bilinçsiz bir şey olarak düşünemeyiz. Ben hem bir bedenim hem de bir bedene sahibim ki o bir 'deneyimleyen beden'dir. Son tahlilde, Turner'ın *Beden ve Toplum* kitabı iyinin ve kötünün ötesinde olarak okunabilir.

İrfan KAYA
Sivas/2019

Kaynakça

Badiou, Alain. *Başka Bir Estetik, Sanatlar İçin Küçük Bir Kılavuz*. trc. Aziz Ufuk Kılıç. İstanbul: Metis Yay., 2013.

Balanuye, Çetin. Beden ve Aşkınlık, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*. No 6. 2008. 49-61.

50 Badiou, *Başka Bir Estetik*, 85.

51 Badiou, *Başka Bir Estetik*, 82.

Bauman, Zygmunt. *Modernlik ve Müphemlik*. trc. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yay., 2014.
Belting, Hans. *Floransa ve Bağdat: Doğu'da ve Batı'da Bakışın Tarihi*. trc. Zehra Aksu Yılmazer. İstanbul: Koç Üniversitesi Yay., 2017.
Chittick, William. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn Arabi's Metaphisics of İmagination*. New York. State University of New York Press, 1989.
Corbin, Henri. *Bir'le Bir Olmak, İbn Arabi Tasavvufunda Yaratıcı Muhayyile*. trc. Zeynep Oktay. İstanbul: Pinhan Yay., 2015.
Çalcı, Serkan. "Deleuze ve Guattari'de Dilin Yersizyurtsuzlaşması: Emir Sözcüklerden Tercihler Mantığına". ed. Ömer Toprak. *Dışarıdan Düşünmek, Deleuze ve Guattari Perspektifinden Felsefe, Siyaset ve Sanat Yazıları* içinde. İstanbul: Chiviyazıları, 2016.
Deleuze, Gilles.-Guattari, Felix. *Kapitalizm ve Şizofreni 2, Bin Yayla, Kapma Aygıtı*. trc. Ali Akay. İstanbul: Bağlam Yay., 1988.
Deleuze, Gilles. *Nietzsche ve Felsefe*. trc. Ferhat Taylan. İstanbul: Norgunk Yay., 2016.
Deleuze, Gilles. *Nietzsche*. trc. İlke Karadağ. İstanbul: Otonom Yay., 2016.
Ergün, Reyda.-Akal, Cemal Bali. *Kimlik Bedenin Hapishanesidir, Spinoza Üzerine Yazılar ve Söyleşiler*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2011.
Florenski, Pavel. *Tersten Perspektif*. trc. Yeşim Tükel. İstanbul: Metis Yay., 2013.
Glenn, Paul F. Hakikat Politikaları: Nietzsche Epistemolojisinde İktidar. *Nietzsche ve Dil* içinde. haz. Onur Aktaş. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yay., 2017. 107-135.
Güçlü, Abdulbaki.-Erkan Uzun, Serkan Uzun, Ümit Hüsrev Yolsal. *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yay., 2003.
Harvey, David. *Postmodernliğin Durumu, Kültürel Değişimin Kökenleri*. trc. Sungur Savran. İstanbul: Metis Yay., 2014.
Heine, Heinrich. *Almanya'da Din ve Felsefenin Tarihi Üzerine*. trc. Semih Uçar. İstanbul: Ayrıntı Yay., 2017.
Illich, Ivan-Barry Sanders. ABC, Aklın Modernleşmesi. trc. İsmail Avcı-Ümit Şahin. İstanbul: Yeni İnsan Yay., 2015.
Kara, Onur Eylül. "Sol Minör", ed. Ömer Toprak, *Dışarıdan Düşünmek, Deleuze ve Guattari Perspektifinden Felsefe, Siyaset ve Sanat Yazıları* içinde (İstanbul: Chiviyazıları, 2016), 251-274.
Kaya, İrfan. Sosyolojik Düşüncede Avrupa-merkezcilik, Ötekileştirme ve Oryantalist Söylem Üzerine Post-kolonyal Bir Okuma ve Eleştirisi. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*. Cilt 21. sayı 3. 1973-2008.
Kaya, İrfan. "Modernitenin Ayna İmgesi Olarak Romantizm ve İslamcılıkta Romantik Modernleşmenin Ortaya Çıkışı", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*. Cilt 22. sayı 3. 1483-1507.
Megill, Allan. *Aşırılığın Peygamberleri, Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*. trc. Tuncay Birkan. Ankara: Bilim ve Sanat Yay., 1998.
Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*. trc. Mustafa Tüzel. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yay., 2011.
Nietzsche, Ahlak Ötesi Anlamda Doğru ve Yalan Üzerine. *Nietzsche ve Dil* içinde. haz. Onur Aktaş. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yay., 2017. 21-37.
Nietzsche, *Şen Bilim*. trc. Levent Özşar. Bursa: Asa Kitabevi, 2003.
Nietzsche, *Güç İstenci*. trc. Nilüfer Epçeli. İstanbul: Say Yay., 2017.
Nietzsche, *Putların Alacakaranlığında ya da Çekiçle Felsefe Yapmak*. trc. Yusuf Kaplan. İstanbul: Külliyat Yay., 2011.
Panofsky, Erwin. *Gotik Mimarlık ve Skolastik Felsefe, Ortaçağda Sanat, Felsefe ve Din Arasındaki Benzerliklerin İncelenmesi*. trc. Engin Akyürek. İstanbul: Kabalcı Yay., 2014.
Said, Edward W.. *Şarkiyatçılık, Batı'nın Şark Anlayışları*. trc. Berna Ülner. İstanbul: Metis Yay., 2001.
Sennett, Richard. *Gözün Vicdanı, Kentin Tasarımı ve Toplumsal Yaşam*. trc. Süha Sertabiboğlu-Can Kurultay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
Sennett, Richard. *Beden ve Taş, Batı Uygarlığında Beden ve Şehir*. trc. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2014.
Turner, Bryan S.-Stauth Georg, *Nietzsche'nin Dansı, Toplumsal Hayatta Hınç, Karşılıklılık ve Direniş*. trc. Mehmet Küçük. Ankara: Bilim ve Sanat Yay., 2005.

Türkçe Basıma Ön Söz

Beden sosyolojisi, sosyolojide yeni bir gelişme olmasına karşın kültürel antropolojide bu kadar da yeni değildir. İlk olarak Mart 1995'te yayımlanan *Body & Society* dergisi *Giriş* kısmında 'bedenin popüler kültür, tüketim kültürü ve günlük yaşamda algınan önemini' belirtti. İlerleyen yıllarda beden sosyolojisi sağlık çalışmaları, yaşlanma ve engellilik sosyolojisi, spor çalışmaları ile erkek ve erkeklik çalışmalarında varlığını ortaya koydu. Sosyal teori açısından, beden ve bedenleşme; duygu, deneyim, acı, bilinç, kimlik ve eylem analizlerinde tanıdık bir bileşen hâline gelmiştir. Zaman içinde feminizm, feminist teori ve queer teorisi, alanın giderek baskın özellikleri hâline geldi. Aslında *beden ve toplumun toplumsal cinsiyet ve topluma* dönüştüğü söylenebilir.

Beden ve Toplum'u (1984) 1980'lerin başında Güney Avustralya'daki Flinders Üniversitesinde sosyoloji profesörü olarak görev almak üzere Avustralya'ya geldikten kısa bir süre sonra yazmaya başladım. *Regulating Bodies* adlı eserim 1992 yılında ortaya çıktı. Beden ve bedenleşmeye olan ilgim aslen Michel Foucault ile alakalıydı ki benim görüşüme göre, onun eserleri daimi olarak 'beden' sorunu üzerine eğilmekteydi. Foucault'nun etkisiyle, yeni diyetlerin İngiliz kültürü ve siyaseti üzerindeki tesiri hakkında yazmış, erken dönem bir İskoç doktor olan George Cheyne'nin çalışmalarına atıfta bulunarak, bir 'beden yönetimi' (1982) olarak diyet fikrine ilişkin birtakım makaleler yazdım. Diyetin iki farklı anlamı vardır: öncelikle bir yeme, diyet, egzersiz ve kendi kendini izleme rejimi ve ikincisi de bir hükûmet ve politik örgütlenme biçimidir. Diyet tarihi ile olan bu ilişki, bedensel rejim, sosyal düzenleme ve siyasi örgütlenme arasındaki derin bağlantıları açıkça göstermektedir.

Birkaç yıl sonra tıbbi sosyolojiyle ilgilenmeye başlamamla birlikte, rahatsızlık ve ağrı ile ilgili sorular ilgimi çekmeye başladı ve bale dansçılarının kariyerlerinde ağrı deneyimi ve yönetimi üzerine birtakım makaleler yayımladım. Bu çalışma, profesyonel bale dansçıları ile (zorunlu olarak kısa süren) kariyerlerinin farklı aşamalarında yapılan röportajları içermekteydi. Rahatsızlığın toplumsal anlamını araştırmak adına, Steven Wainwright ile, *Sociology of Health and Illness* 'da *'Corps de Ballet: the case of the injured ballet dancer'ı (Bale Topluluğu: Yaralı bale dansçısı vakası)* (2003) yayımladım.

Bedeni; yaşlanma, toplumsal cinsiyet, acı ve hastalık durumu tartışmaları ile ilgili olarak inceleyerek, çalışmamdaki asıl meselenin (aslında beden ve toplum analizlerinde), insanın kırılganlığı sorunu olduğu sonucuna vardım. Tüm insan varlığı kırılgandır. 'Kırılganlık' kelimesi Latince *vulnus*'tan (bir yara) gelmektedir. Hepimiz riske, saldırıya veya yaralamaya açığız. Ayrıca bedenleşmiş varlıklar olarak çürüme, yaşlanma ve ölüme maruz kalıyoruz. Bu kitapta kırılganlığımızın ve güvencesiz varlığımızın, insan hakları için rasyonelliğimizden, bilincimizden veya saygınlığımızdan daha temel bir esas olduğunu iddia ettim. Benzer şekilde, vatandaş hakları, belirli bir

egemen devlet içerisindeki insanlara, asgari olarak vatandaşlara evsizliğe, işsizliğe ve sağlıksızlığa karşı bir güvenlik ağı sunan temel refah hükümlerine erişim imkânı olarak yorumlanabilir. Bu amaç, çoğu sosyal demokratik devlet için faydacı sosyal politikanın temeli olmuştur. Son yirmi yılda vatandaşlık haklarının ekonomik değişim, finansal krizler ve siyasi istikrarsızlık nedeniyle aşındığı konusunda genel bir anlaşma var. Benzer şekilde otoriterlik ve radikalizm, insan hakları beyannamelerinde vaat edilen güvenliği aşındırmıştır.

Bu konuların beden sosyolojisi ile ilgisi nedir? Temelleri Aristoteles ve Farabi'ye dayanan, bireysel mutluluğu veya refahı ve gelişmeyi devletin gelişmesi ve refahı ile birleştiren bir politik teori geleneği vardır. Aristo, *Eudaimonia* terimini hem vatandaşın hem de *polis*in gelişimini tanımlamak için kullandı. Aristo *Nichomachean Ethics*'te mutluluğun yeterli bir açıklamasını vermeye çalıştı, nihayetinde mutluluğun onur veya zenginlikle değil erdemli bir hayatla güvence altına alındığını savundu. Aristoteles'in felsefesinde ruh ve beden arasındaki ilişki hakkında sonuca bağlanmamış bir felsefi tartışma vardır. Bununla birlikte, Aristoteles'in felsefesinin materyalist olduğunu iddia eden bir görüş vardır. Nitekim L. S. Carrier (2006: 254) şöyle bir özet sunar: 'Aynı kişinin bir anda ve sonra başka bir anda var olduğunu söylememize imkân tanıyan şey, kendini beslemeyi, algılamayı ve düşünmeyi mümkün kılan özelliklere sahip bir bedenin mekânsal ve zamansal sürekliliğidir. Bu özelliklere sahip iki kişiyi farklı bireyler olarak ayırmamıza olanak sağlayan şey, her insanın bedeninin mekânın farklı bir kısmını kaplamasıdır.' Beden üzerindeki araştırmamın en nihayetinde materyalist olduğunu ve dolayısıyla bunun, kimliği kapsamlı şekilde öznel ve toplum tarafından inşa edilmiş olarak ele alan, sosyal teorideki güncel akımların tabiatına aykırı olduğunu ileri sürmekteyim. Bir insan olarak belirli bir şekilde bedenleştirildim ve bu bedensel özellikler beni -her ne kadar yaşlanma, zayıf düşme ve nihai ölüme tabi olsa da- diğerlerinden farklı bir varlık olarak meydana getirmekte. Öğrencilere beden sosyolojisi hakkında ders verirken, genellikle konuşmamın bir bölümünde John Maynard Keynes'in "Uzun vadede hepimiz ölüyüz." sözünü tekrarlarım.

Bu, bizi nereye götürür? Son çalışmamda, otoriteryanizmin, sıklıkla ırkçılık, kadın düşmanlığı ve yabancı düşmanlığı ile karakterize edilen popülist siyasetin çağdaş yükselişinden endişelendim ve rahatsız oldum (Fitzi, Mackert ve Turner, 2019). Popülizm, hitap ettiği kesim bunlarla sınırlı olmamak üzere, işsizlere, marjinalize olmuşlara, dışlanmışlara ve geride bırakılmışlara hitap eder. Bilhassa, popülizmin mesajı, elitlere karşı ve kendisine maddi başarı ve statü getirmemiş olan politik sisteme karşı öfke duyan genç erkeklere çekici gelmektedir. Bu öfkeli erkek grubunun kendine özgü yönü, sadece bekâr olmaları değil aynı zamanda hüsran ve öfke yaşamalarıdır çünkü kadınlar (ve genellikle eğitimli ve başarılı kadınlar) onları çekici bulmazlar. Incel (Involuntary Celibacy-İstemsiz Bekârlık) olarak bilinen toplumsal hareketin yükselişi, artan erkek öfkesinin bir örneğidir (Tolentino, 2018). Öfkeli erkeklerin; eğitimli, ba-

ğımsız, çalışan kadınların artan toplumsal etkisi olarak algıladıkları şeye verdikleri tepkilerden biri, kas ve gücü vurgulayan abartılı bir erkekliktir.

Şiddet ve eril kimliğe dair bu küresel gelişmeler; içerisinde beyaz milliyetçilik, antisemitizm ve kadın düşmanlığının güçlü bir şekilde üretildiği bir dizi siyasi harekette gözlemlenmiştir. Antropologlar, 'hiper-erkeklik' kavramına karşı, Arap erkeklerinin çoğunluğunun saldırgan erkekliğe yönelmeden, savaş, yer değiştirme ve kültür kriziyle başa çıkmaya çalışan, ilgili ve sorumluluk sahibi eşler olduğunu iddia etmektedir (Inhorn ve Isidoros, 2018). Bu bulgular doğru olabilir fakat Jair Bolsonaro, Rodrigo Duterte, Narendra Modi, Vladimir Putin veya Donald Trump gibi figürlerdeki güçlü erkek politikasının dünyada ortaya çıkışını ve oluşturdukları radikal aşırıcılığı, teşvik ettikleri erkekliği veya bu politikacılarla yakından bağlantılı olan erkeklerin hareketleriyle sıklıkla ilişkili olan şiddeti görmezden gelemeyiz. 'Militan İslam'ın yükselişi, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin de dönüşü dâhil olmak üzere, toplum ve ekonomideki bu derinlemesine değişimleri üreten radikal hareketlerin sadece bir örneğidir (Roose, 2019). Erkeklik ve güç gösterisi hâlâ siyasi liderlik ile yakından ilişkilidir. Gömleksiz bir şekilde Sibirya'da bir atın üzerine çıkan Başkan Putin, Benito Mussolini'nin güç, kas ve erkeklik gösterilerinin tarihi bir tekrarıdır. Mussolini ile ilgili yazılmış en önemli kitaplardan biri Sergio Luzzatto (2006) tarafından yazılan *The Body of Il Duce. Mussolini's Corpse and the Fortunes of Italy*'dir.

Başka bir deyişle, beden sosyolojisi erkeklik politikalarının analizinde önemli bir rol oynamaktadır. Bu, alanda yeni bir şey midir? *Beden ve Toplum*'un ilk sayısında ilginç olarak, bir vücut geliştiricisinin otobiyografisi hakkındaki bir kitap incelemesinde Loic JD Wacquant (1995: 163) basitçe, metnin, ağırlık kaldırma yoluyla vücudunun dönüşümünün biyografik bir anlatımının yanı sıra 'güvensizlik ve erkekliğin varoluşsal diyalektiği üzerine rahatsız edici bir incelemeyi' de sunduğunu ifade etmiştir. Wacquant şüphesiz ki *Body&Soul Notebooks of an Influential Apprentice Boxer* (2006) isimli etkileyici kitabını basacaktı ki bu kitap aynı zamanda Pierre Bourdieu'nun idman, habitus ve beden kavramlarının beden araştırmaları alanındaki önemini de göstermişti. Boks salonlarının kültürünü yorumlarken, bunların 'eril fiziksel sertlik kültürünü, bireysel onur ve bedensel performansı' kutladıklarını yazdı (Wacquant, 2006: 56).

Bu alan ve genel olarak beden çalışmaları alanı Orta Doğu, İslam veya özelde Türkiye ile ilgili midir? Bölgedeki futbol kulüpleri, şiddet ve politikayı yorumlayarak erkeklik, politika ve güç arasındaki ilişkiyi son bir örnek olarak ele alabiliriz. Türkiye'nin üç büyük kulübünün -Fenerbahçe, Beşiktaş ve Galatasaray- merkezî rolü yorum dahi gerektirmemekte. Bu kulüplerin etkileri kısmen, bölgedeki diğer kulüplerde de olduğu gibi, üye tabanlı dernekler olmaları, sivil toplum yapısının bir parçası olmaları ve dolayısıyla doğrudan hükûmet kontrolü dışında kalan muhalif çıkış noktaları olmaları gerçeğinde yatmaktadır. Buradaki asıl metin James M. Dorsey'in *The*

Turbulent World of Middle East Soccer'dır (2016). 1919 Mısır devriminden Katar, Suudi Arabistan ve İran arasındaki çatışmalara kadar bir asırdan fazla bir süredir Orta Doğu'daki futbol kulüplerinin varlığını yorumlayarak Dorsey, hem otoriter rejimleri birleştiren hem de bir muhaliflik aracı olarak hareket eden futbolun politik etkisinin karmaşık bir resmini sunar. Her iki şekilde de futbol bölücüdür ve cepheleşmeye sürükler. Bununla birlikte, bu ön sözdeki, mevzulara ilişkin olarak Dorsey, futbolun her zaman erkek gücü ve üstünlüğünün beyanı, kadına duyulan arzuyu kontrol etme ihtiyacı ve dinin temelini oluşturan eril varsayımların doğrulanması olduğu sonucunu çıkarmaktadır. Bu çalışmalar, gelişmekte olan bir araştırma alanı olarak beden sosyolojisinin kapsamını ve önemini göstermektedir.

Bryan S. Turner'ın Türkçe Basım için ön sözü
Çev. Meryem Berrin Bulut

Kaynakça

Aristotle (2011) *Nichomachean Ethics.* Chicago and London: The Universityof Chicago Press.

Carrier, L.S. (2006)'Aristotelian Materialism' *Philsophia* 34;253-266.

Dorsey, James M. (2016) *The Turbulent World of Middle East Soccer* New York: Oxford University Press.

Fitzi, Gregor, Mackert, Juergen and Turner, Bryan S. (2019) *Populism, and the Crisis of Democracy* London: Routledge, 3 volumes.

Inhorn, Marcia C. and Isidoros, Konstantina (2018)'Introduction: Arab Masculinities' *Men and Masculinities* 21(3)319-327.

Luzzatto, Segio (2006) *The Body of Il Duce. Mussolini's Corpse and the Fortunes of Italy.* New York:

Picador Roose, Joshua M. (2019) 'Non-western new populism: religion, masculinity and violence in the East' in Fitzi, Gregor, Mackert, Juergen and Turner, Bryan S. (2019) *Populism, and the Crisis of Democracy,* London: Routledge, volume 3: 111-130.

Tolentino, Jia (2018) 'The Rage of the Incels' *The New Yorker,* May 15, pp. 1-26

Turner, Bryan S. (1982) 'The Government of the Body: medical regimes and the rationalization of diet' *British Journal of Sociology,* 33 (2):254-269.

Turner, Bryan S. (1984) *The Body and Society: Explorations in Social Theory.* Oxford: Basil Blackwell.

Turner, Bryan S. (1992) *Regulating Bodies: Essays in medical sociology.* London: Routledge.

Turner, Bryan S. (2006) *Vulnerability and Human Rights.* Pennsylvania: Penn State University Press.

Turner, Bryan S. and Wainwright, S. P. (2003) 'Corps de Ballet: the case of the injured ballet dancer' *Sociology of Health and Illness* 25(3):269-288.

Wacquant, Loic J.D. (1995) 'Review Article: Why men desire muscles' *Body & Society,* 1(i):163-179.

Wacquant, Loic J. D. (2004) *Body & Soul. Notebooks of an Influential Apprentice Boxer.* Oxford and New York: Oxford University Press.

Teşekkür

Beden ve Toplum'un 1984'teki orijinal basımından beri, biraz da mevcut sosyal eylem teorilerinin alışılageldik şekliyle bilişsel bir ön yargıyı çağrıştırıyor oluşu, dolayısıyla insan yaşamının maddeselliğini ve sosyal aktörün bedenleşmesini önemsemiyor oluşu nedeniyle, sosyolojik teoriye ontolojik bir zemin sağlamakla ilgilenmekteyim. Beni, entelektüel açıdan, bir temel olarak politika, hukuk ve insan kırılganlığıyla ilgili yazmak için insan bedenleşmesine ciddi oranda yönelmek suretiyle insanlık durumuna dair öz ya da 'asıl'ı kavramak motive etmektedir. Mike Hepworth ile birlikte beden, benlik ve toplum üzerine Aberdeen Üniversitesinde 1970'lerin sonunda *Beden: Sosyal Süreç ve Kültürel Teori (The Body: Social Process and Cultural Theory)* üzerine birlikte düzenlediğimiz çalışmanın temelinin atıldığı bir kurs vermiştim. Mike Featherstone ve ben akabinde bu meselelere farkındalığı artırmak ve disiplin içerisinde bir alt disiplin olarak beden sosyolojisini teşvik etmek için 1982'de *Beden & Toplum* dergisini kurduk. Maddeselliğe dair yaklaşımım, ilkin din sosyolojisinde *Din ve Sosyal Teori*'de *(Religion and Social Theory)* sosyolojinin, antropolojinin tersine, dinî inanç ve pratiklerin anlaşılmasında bedenleşmeye yeterince dikkat etmediği şeklindeki iddiamla geliştirildi. Beden ve bedenleşme kavramlarını işleyerek *Tıbbi Güç ve Toplumsal Bilgi (Medical Power and Social Knowledge)*, (1987) *Bedenleri Düzenleme (Regulating Bodies)* (1992), *Yeni Tıbbi Sosyoloji (The New Medical Sociology)* (2004) gibi çalışmalarda tıbbi sosyolojiye yeni bir temel vermeye çalıştım.

Bu otuz yılı aşkın zaman içinde, beden sosyolojisinin gelişiminde, bir epistemoloji olarak sosyal inşacılık benim için kritik bir hâl aldı. Bunun yerine çeşitli yayınlarda, hasar gören insan bedenini araştırdım ve Steven Wainwright ile inşacı epistemolojinin bir eleştirisi olarak balerin üzerine yazdım. İnsan bedeninin kırılganlığı bedenleşmeyle ilgili düşünceme giderek baskın geldi ve bu temayı yaralanma, yaşlanma, hastalık ve son zamanlarda da insan hakları gibi çeşitli konulara ilişkin olarak geliştirdim. Tıbbi bilim, demografi ve sosyal değişim arasındaki kritik kesişme, toplumda bedenin sosyolojik anlaşılmasının daha da gelişimi için bir temel olarak özellikle önemlidir.

Bu sosyolojik teori için ontolojik zemin sağlama girişimi, herhangi bir eylem teorisi için gerekli bir ön koşul olarak insan bedenleşmesi fikrini oluşturma açısından daha kapsamlı bir projenin parçasıdır. Bu meselelerin bazısı *Toplum ve Kültür*'de *(Society and Culture)* Chris Rojek'le değerlendirilmek suretiyle, bedenleşme *(embodiment)*, kişileşme *(enselfment)* ve yerleşmeyi *(emplacement)* kapsayan üç boyutlu bir sosyal görüş geliştirmeye çalıştık.

Beden ve Toplum, kısmen Michel Foucault'nun çalışmasına bir cevap olarak yazıldı. Konuların çoğu -din, tıp ve cinsellik- ilk baskıda incelenmiş olmakla birlikte hâlâ alakasını sürdürmekte ve bu ilgiler ve bakış açıları radikal bir şekilde yeniden değerlen-

dirilmeye ihtiyaç duymaktadır. Kitabın bu basımında ben, git gide zaman ve beden ile ve Martin Heidegger'in oluş ve zaman felsefesine ister istemez yol açan hastalık, yaşlanma ve ölüme ilişkin olarak bedenin bu geçiciliği meselesiyle ilgilenmeye başladım. Onun bıkkınlıkla *(boredom)* olan meşguliyeti yaş ve yaşam süresiyle ilgili sosyolojik açıdan düşünmek için kendiliğinden bir bağlam sağlar.

Bu yeni basıma pek çok insan doğrudan ya da dolaylı olarak katkı sağladı: Gary Albrecht, Alex Dumas, Anthony Elliott, Mary Evans, John O'Neill, Chris Rojek, Steven Wainwright, Darin Weinberg, Kevin White, Simon Williams ve Zheng Yangwen. Pek çok yüksek lisans, doktora ve post doktora öğrencisi -Caragh Brosnan, David Larson, Rhiannon Morgan, Ruksana Patel ve Nguyen Kim Hoa- haklar, sağlık ve politikanın merkezi kırılganlığının farkındalığını keskinleştirmemde yıllarca katkıda bulundular. Beden sosyolojisi projesinde ısrar etmemde beni yıllarca teşvik eden Chris Rojek'e oldukça borçluyum.

Bu üçüncü basım için beden sosyolojisindeki bazı gelişmeleri değerlendiren, daha da önemlisi bio-medikal bilimler, teknoloji, demografi, uzun yaşam ve insan hakları gibi yeni meselelere değindiğim yeni bir giriş yazdım. Metne eklemeler tek bir tezi yansıtıyor, örneğin ortak insan deneyimi ve ilgi alanının temeli olması nedeniyle insan kırılganlığı *(human vulnerability)* kavramı, sosyolojinin kültürel göreceliğe olan tutkusunu sorgulamak için kullanıma sokulabilir.

Bölüm 11, sosyologların hareket-hâlinde-bedenle *(body-in-motion)* nadiren ilgilendiklerine dair argümanımı özetlemektedir. Bu konu, Steven Wainwright ile çalıştığım dans sosyolojisindeki bazı meseleler üzerinden açıklanmaktadır. Bu araştırma, temel itibarıyla yaralı balerin üzerine odaklanmakta ve dolayısıyla bale kariyeri, dans eden bedenin tam kırılganlığıyla uzlaştırılmaktadır. Yaşamı uzatma projesi üzerine olan sondan bir önceki bölüm benim, insan yaşamı süresini uzatmanın önemli sosyal ve psikolojik yansımaları olacağı analizine dair güncel ilgimi yansıtmakta. Yaşlanma üzerine bu yeni ilgi, Alex Dumas ile yapılan iş birliğiyle geliştirilmişti. Yaşlanma üzerine olan bu son kaygıya gelince, bu benim bedenin sosyal inşası fikrine devam edegelen eleştirel tepkimi yansıtmaktadır. Sosyal inşacılık paradigması eleştirisini geliştirmemde yardımı için Darin Weinberg'e minnettarım. Yaşam süresini uzatma projesi bilimin insan kırılganlığımızın üstesinden geleceği vaadinde bulunmakta, lakin bu vaat kendini insan eşitsizliği, dolayısıyla insanın acı çekmesini artırmayla tehdit etmektedir. Tom Cushman, insan hakları teorisine bir yaklaşım olarak kırılganlık fikrini geliştirmede beni teşvik etmede önemli olmuştur. Sonuçlar, en azından kısmen, son bölümde sunulmaktadır.

Bölüm 11'in bir versiyonu ilk kez 'Bodily performance: on aura and reproducibility' (Bedensel performans: aura ve yeniden üretilebilirlik) olarak *Beden ve Toplum*'da *(Body & Society)* 11. ciltte yayımlandı. Bölüm 12'nin detayları *Kültür, Teknolojiler ve Bedenler* (*Culture, Technologies, Bodies*) olarak Chris Shilling'in editörlüğünde Bedenleşen

Sosyoloji'de (*Embodying Sociology*) belirdi. Son sözde, dini üyeliğin temel metaforlarının -çoban ve koyun- çökmüş olduğunu, oysaki varoluşumuzu anlamlandıracaksak şayet, bir bedenleşme sosyoteolojisine ihtiyacımız olduğuna yönelik iddiam aslında, *The Hedgehog Review*, Summer 2001'de 'İnsanlığın Sonu'nun (The end(s) of Humanity) bir görünümüydü. Üç kısım da tamamen yeniden yazıldı ve bu üçüncü baskı için geniş ölçüde geliştirildi.

İrfan Kaya

Üçüncü Basıma Giriş

Erdem ve Beden: Doğa ve Çevre Üzerine Tartışma

Beden sosyolojisinin yegâne varlığı, doğa ve kültür arasındaki ilişki hakkında önemli ve daimi bir problem ortaya koymaktadır. Modern sosyoloji 'doğayı' sadece bir inşa olarak ya da onu kültürel bir sistem olarak işlemeyi reddetmeye yatkınken, yaşayan bir organizma ve kültürel bir ürün olarak beden arasındaki gerilim sosyolojik kavrayış ile beden ve bedenleşme hakkındaki tartışmaya destek olmaya devam etmektedir. Şüphesiz, doğa/çevre ayrımının; sosyal eşitsizliği, toplumda iş bölümünün (eşitsiz) cinsiyet ayrımında olduğu gibi doğal bir eşitsizlik(miş) gibi haklı göstermede ve meşrulaştırmada sıkça kullanılmasından dolayı tezatlıktan duyulan endişenin güçlü politik gerekçeleri vardır. Bu ayrımın ideolojik savunması, kadınların çocuk yetiştirme ve ailenin bakımı gibi evsel rollerinde doğal fonksiyonlarını yerine getirirken, erkeklerin kültüre bağlı ve kamusal alana karşı sorumlu olduklarını ileri sürmektedir. Herhangi biri bu iddiaları nispeten kolaylıkla reddedebilmekle birlikte, bu ayrım, doğa bilimlerindeki gelişmelerin insan bedeninin kavramsallaştırılması, yönetilmesi ve üretilmesi şeklindeki köklü değişimlere katkı sağlamasından dolayı sürekli olarak yeniden değerlendirmeye ihtiyaç duymaktadır. Bu yüzden doğa ve kültür arasındaki tezatlık, bilimin kendisini düşünme biçimimizi de etkilemektedir. Biz erkek ve kadın arasındaki -kamusal ve özel arasındaki- farklılıkları doğa ve kültür arasındaki bir tezatlığa karşı kati hâl olarak karikatürize edemeyiz.

Doğa/çevre ayrımı sosyal antropolojinin gözde konusu olmasına karşın biz, klasik felsefenin önemli bir parçası olan temel tezatlığı kısmen unutmuşuz, klasik felsefede doğa öncelikle kentlinin ussal yaşamı olan şehir ve kültürün dışında kalan biyolojik yaşama işaret ederdi. Şehirdeki 'salt yaşam' ve 'yaşam formu' arasındaki tezatlık egemenlik fikrinin temel bileşeniydi. Bedenin doğal mı (şehrin dışında) olduğu yoksa sosyal olarak mı kurulduğu (politik egemenliğin bölgesi altında) hakkındaki modern sosyolojik tartışma maalesef politikadan koptu. Şayet beden sosyolojisi gelecekte sosyolojik tartışmayı şekillendirmede önemli bir rol oynayacaksa, büyük bir araştırma noktası olarak politik ve maddi *(corporeal)* arasındaki ilişkiyi kavramaya ihtiyaç duyacaktır.

Doğa ve çevre, doğa ve kültür ya da doğa ve politika arasındaki tezatlık etrafındaki temel tartışmaya, klasik felsefede etraflıca değinilmiştir. Örneğin Aristo'nun *Nicomachean Ethics*'inde, insanların tüm yaşamsal şeyleri paylaştığı yaşam olarak *zoe* ile belli bir kişi ya da grubun yaşam tarzı olarak *bios* arasında net bir ayrım vardır (Aristo, 1998). Benzer şekilde, Stoacılar *doğa* (physis/nature) ve *kanun* (nomos/law) arasın-

da bir farklılık gözetmiştir. İnsanlar doğayı hayvanlarla paylaşırken, ahlaki ve ruhsal esenliklerini rasyonel söylemlerini uygulayabildikleri, dolayısıyla doğal oluşlarının üstüne koydukları sadece *polis*'te ya da politik toplulukta gerçekleştirebilirler. Uygar ya da kültürlü bir kişi eğitimle yetiştirilmiş bir kişidir. İnsanlar *hexis* ya da durağan bir eğilim elde ettiğinde, moral değerleri uygulayabilir ve pratik akıllarına göre davranabilirler. Politika, rasyonel eylemde mükemmelliklerini genişleterek kentlilerin mutluluğunu (*eudaimonia*) garantilemek için vardır. Biz, temelini bedensel mükemmellik ve kontrol içeren bir habitus'tan alan Aristo'nun rasyonel mükemmel dünyasına dikkat çekmeliyiz. *Polis*in, rasyonel insanın bütün yönleriyle yetişebildiği bir ortam olduğu fikri Batı felsefesinde devam etmektedir. Örneğin Hannah Arendt'in çalışmasında, insan eylemlerine saygınlığı getiren kamusal alan iken, özel hayatın doğaya (ve yoksunluğa) daha yakın olduğunu söyleyen bu klasik görüş açıkça ifade edilmiştir. En etkili felsefi çalışması İnsanlık Durumu'nda *(The Human Condition) (1958)* O, insan eylemlerini emek, iş ve eylem olarak ayırdı. O, şayet insanlar etkili bir şekilde kamusal alana angaje olabilirse ancak o zaman insan yaşamının anlamlı olabileceğini savundu. Burada mesele doğa ve kültür ya da beden ve toplum arasındaki ayrımın aslında politik egemenliğin temeli olmasıdır. Beden politik alanı da tanımlamaya başlar.

Bu Aristocu ayrım politik egemenliğin modern tartışmasında, rakipsiz şekilde Georgio Agamben'in felsefesinde önemli bir rol oynar. *Kutsal İnsan*'ında *(Homo Sacer)* Agamben, klasik toplum temel sınıflandırmasının kutsal ve profan arasında gerekli olmadığını, lakin *doğa* (physis/nature) ve *düzen* (nomos/order), hatta tamamen *zoe* ya da doğal yaşam ve *bios* ya da yaşam formları arasında gereklilik olduğunu savunur. İnsanlar, esasında politik yaşamın bir formu olarak polisi yaratan hayvanlardır. Agamben'in temel ilgisi, polisi düzenlemede (*Ordnung*), *yasa* ya da kanuna dayanan egemenlik olarak modern devletin politik gücünün problemli karakteridir. Doğa şiddetiyle; polis düzeniyle karakterize edilir ve yine de egemenlik paradoksu şiddetin tekelleşmesini gerektirir. Hobbescu egemenlik, insanları ve eşyaları düzene koymak için şiddeti gücüne dâhil ederek doğa durumunun üstesinden gelir. Şiddeti kökenlerinde gizlemesi gereken yönetici gücün bu normatif otoritesi fikri, Jacques Derrida'nın güç ya da zorlamanın (*Gewalt*) paradoksal özellikleri analizinde esastı. Kanun, devlet ve otorite arasındaki bu paradoksal ilişki fikri, Derrida'nın felsefi çalışması *Gramatoloji*'den *(On Grammatology)* (1976) sonraki din derslerine kadar hepsinde rastlanmaktadır (Derrida ve Vattimo, 1998). Derrida'nın tezi, yasa devletin emri olduğunda ve devlet belirli bir bölgede zor kullanmayı tekeline aldığında, o zaman kanunun meşruluğu kanunun temellerinin gizlenmesini gerektirmesiydi. Kanun, bir tarihi ve bir bağlamı yokmuş gibi davranır; saf otoritenin bir formudur. Kanun şayet tarihi temellerini devlet şiddetinden alıyorsa, kendisi rastgele şiddetin bir örneği olmaksızın şiddeti nasıl düzenleyebilir?

Modern felsefeyi yıllardır meşgul eden politik yaşamın asıl doğası hakkındaki çağdaş tartışma Carl Schmitt'in mirasıyla yakından ilgilidir (1996). Liberal Weimar devletinde, otoritenin erozyonu bağlamında yazan Schmitt, egemenliği yasa için bir istisna olarak ve olağanüstü hâli deklare etme kapasitesi olarak tanımlar. Devlet, olağanüstü hâl durumunda tekelleşmiş şiddetini genişletmek suretiyle düzeni gerçekleştirme gücüne sahipti. Schmitt, gücü iki forma -sembolik ve fiziksel- ayıran Weber'in siyaset sosyolojisinde öğrencisi idi (Weber, 1978). Kilise, ruhu kontrol etmek için disiplin ve ritüel formlar aracılığıyla çalışan, toplumu ve bireysel yaşamları düzenlemek için sembolik güce sahip olan bir kurumdur. Devlet, belirli bir bölgede *(territory)* şiddeti tekelinde tutan, hukuk yoluyla faaliyet gösteren ve bedenleri yönetmek için zor kullanan bir kurumdur. Pozitif kanun teorisine bağlı kalarak Weber, kanunu devletin emri olarak tanımladı. Hangi şartlar altında kanunlar meşrudur? Devlet otoritesi söz konusu olduğunda, onlar meşrudur fakat Weber, devlet gücünün meşruluğu ve haklılığı ikili problemini tamamen çözemedi. Schmitt, Weimar krizi bağlamında, liberal parlamenter demokrasi için bazı ilginç meseleler ortaya koydu ve Kanunilik ve Meşruiyet'te *(Legality and Legitimacy)* (2004) kanun hükmünde kararnameyi -Başkanlığa olağanüstü yetkiler veren, dolayısıyla Hitler'e lider demokrasinin *(führer-demokratie)* yolunu açan- yeniden yazdı.

Devletin egemenliği ve şiddet analizinde Agamben, Weber ve Schmitt'in dâhil olduğu bu politik düşünce geleneğine bağlıdır. O, Michel Foucault'nun 'biopolitik' ve 'yönetimsellik' *(governmentality)* fikrinden derin bir şekilde etkilenmiştir (Foucault, 2000). Sosyologlar, Foucault'nun öz disiplin ve sosyal düzenle entegre olunan yönetme ve kontrolün mikro-sürecinin anlaşılmasında bir paradigma olarak yönetimsellik kavramının önemini kabul etmektedir. Yönetimsellik kavramı, Foucault'nun geç politik yazılarında açıktır, disiplin aracılığıyla kurulan benlik sayesinde sosyopolitik pratikler ve teknolojilere hitap eden entegre bir konu ortaya koyar. Yönetimsellik, nüfusun demografik süreci üzerinde verimli kontrolü en üst düzeye çıkarmak için genişletilen devletin yönetimsel sistemi için modern politik rasyonalitenin ortak bir temeli hâline geldi. Yönetimsel rasyonalitenin bu genişlemesi öncelikle doğum, ölüm oranı ve ölümün demografik süreciyle, sonra ise nüfusun psikolojik sağlığıyla ilişkilendirildi. Yönetici devlet öjenik'i modern yönetimin temel bir özelliği yaptı, 'öjenik' kelimesine normalde görünüşte saklı olmasına rağmen, faşizm ve soykırımla kötü tarihi bağlar kazandırıldı. Sonuç olarak yönetimsellik, bedenlerin hangi yollarla üretildiği, terbiye edildiği ve disipline edildiğini ifade etmektedir.

Bedenlerin yerel kurumlar ve otoriteler aracılığıyla devlet tarafından kontrol edildiği bu mikro-güç ilişkileri için jenerik bir terim olarak yönetimsellik, 'hedef nüfusunun sahibi olarak, politik ekonomi bilgisinin temel formu olarak ve güvenlik aygıtının temel teknik araçları olarak bu çok özgül karmaşık güç formunun kullanılmasına izin veren kurumlar, prosedürler, analizler ve düşünceler, hesaplamalar ve taktikler tarafından oluşturulan topluluk' olarak tanımlandı (Foucault, 2001:219-20). Bu tanımın önemi, modern devletin gücünün tarihsel olarak egemenliğin ülke ve zenginlik gibi şeyler üzerinde daha az; üretken nüfus gücü, insan bedeni ve üremenin maksimize edilmesinde daha fazla ilgili olmasından gelir. Üstelik Foucault, yönetimsel güç uygulamasını pozitif terimlerle, aile ve üremeyi devlet desteği yoluyla nüfusun potansiyel artışı olarak yorumladı. Devletin -çiftlerin üreme arzusunun yeni tıbbi teknolojileri desteklemesiyle güçlendirildiği- üreme teknolojisine katılımı ve düzenlemesi, yönetimsellik için ileri bir örnektir. Bu örneklerde, devletin öjenik politikaları pratisyen doktor, sosyal çalışan ya da evlilik danışmanlarının sevecen müdahalelerinde üstü kapalı ya da saklıdır. Bu yönetimsel düzenlemeler, doğum ve ölümü günlük yaşam seviyesinde devlet gücünün tatbik edilmesinde anahtar olaylar hâline getirdi.

Bu egemenlik tartışmasına biz, mekân analizini ekleyebiliriz. Din ve politika, kutsal ve yöneten arasındaki ayrım, gücün bölgeselleştirilmesi *(the territorialization of power)* sorunudur. Bu mekân sorunu *düzen* (Ordnung) ve *yer* (Ortung) arasındaki bir ayrımla hoş bir şekilde gösterilir. Bu egemenlik açıklamasında Agamben (1998: 19), söz konusu olan şeyin geçerliliğe hukuki-politik düzende sahip olunan mekân tanımı olduğunu savunur. O, olağanüstü hâlin tarihsel olarak toplama kamplarıyla, -Boerlere karşı savaşta Britanyalılar tarafından bu gibi kampların kullanılmaya başlanmasıyla ve sonra Nazi toplama kamplarıyla- gösterildiğini savunmaya devam eder. Bu alıkoyma alanı, kanunun askıya alındığı ve mahkûmların haklarının korunmadan kaldığı bir yerdir. Agamben'e göre olağanüstü hâl, liberal demokrasilerde bile egemenlik uygulamasının normal bir yöntemi hâline geldi.

Onun argümanları, olağanüstü hâli tanıyan Vatanseverlik Yasası'nı ve Guantanamo Koyu'nu Nazi toplama kampı gibi aynı legal ve politik statüye sahip olduğunu ileri süren iddiasından dolayı oldukça tartışmalı olmuştur. Olağanüstü hâl terörizme karşı bir savaşta kalıcı hâle geldiğinde, o zaman şehir bir kampa dönüşür ve bu kanun-dışı alanların mahkûmları 'çıplak yaşama' maruz bırakılır, *bios*tan *zoe*ye sürgün edilmiş olurlar. Bu kamplar, devlete potansiyel bir tehdit olarak görülen herhangi bir kimseyi süresiz alıkoyma fırsatı sağlar (Butler, 2006). Guantanamo'nun gösterdiği süresiz alıkoyma prensibi, kampın devlete politik saklama stratejisi sunması anlamına gelir ve mahkûmlar yargılansalar ve suçlu bulunmasalar bile alıkonulmaya devam ederler. Bu bağlamda, mahkûmlar kalıcı bir depolanma hâlindedirler.

Yunan felsefesi hâlâ kabul ettiğimiz, insan davranışının ya içgüdüyle (doğa) ya da çevre *(nurture)* tarafından belirlendiği şeklinde bir ayrım ortaya koydu. Yunan felsefesindeki bu tezatlık, akabinde, tutku ve şiddetin egemen olduğu dünyevi şehir ile gerçek manevi varlıkların fark edilebildiği 'Tanrı şehri' şeklindeki insanoğlunun iki şehrin sakini olduğunu ileri süren özellikle St Augustine nezdinde Hristiyan teolojisi tarafından benimsenmiştir. Hristiyan öğretisi, insan doğasını (tutkular ya da arzular) ahlaki öğreti, af dileme ve disiplin (ya da ruhu terbiye etme) yoluyla itaat ettirmeye çalıştı. Hristiyanlık, doğal insanı diyet formu ağırlıklı olmak üzere asketik düzenleme yoluyla düzene sokmak için oluşturulmuş bir dizi disiplin -ya da benlik teknolojileri (Foucault, 1997a)- kurdu. Oruç tutarak dindarlar arzunun hayvansal yaşamının sınırlarını aşabilirdi. Din adamı olmayanlar büyük oranda doğal arzunun ağına düştü fakat çeşitli erdem araçları -af dileme, Kominyon, baptizm ve cenaze töreni- bu sıkıntılardan kısmen rahatlama sağladı. Özellikle evlilik, doğal cinsel dürtülere kutsal bağlanma yoluyla bazı faydalı amaçlara -üreme gibi- yönlendirilebilen birtakım düzenleme getirdi.

Batı'da aile üzerine geleneksel dinî öğreti, açıkça İncil'in cinsellik, evlilik ve üreme görüşüne dayanır. Yeni Ahit'in otoritesi açısından, İsa'nın aile yaşamı ve evlilik hakkında çok az şey söylediğini kabul etmek gerekir ve genel itibarıyla onun cinsel ilişkiler üzerine gözlemleri sınırlıydı. O dönemlerde Yahudi öğretiyle karşılaştırıldığında İsa'nın aile ve evliliğe çok az ilgi gösterdiği görülür. Bundan dolayı İncil; evlilik, aile, miras ve boşanma gibi bu dünya kurumlarının gelişmiş ya da sistematik bir teolojisini içermez. Erken dönem Kilisenin evlilik ve aile hayatı üzerine öğretisinin ne olduğunu öğrenmek için, ilk kiliseye St Paul'un mektuplarına bakmamız gerekir. Erken dönem Hristiyan toplumlarına yazılan bu mektuplar, Corinthians'a yazılan mektup gibi, özellikle özel lokal konulara doğaçlama cevaplar idi fakat onlar, açık bir otorite elde etmeye başladılar. Paul'un öğretisi boşanmayı menetti, şayet çiftler ayrılmışlarsa, onların tekrar evlenmelerine izin verilmedi. Dinî sebeplerle evlenmemenin *(celibacy)* evlilikten daha üstün olduğunu kabul etmesiyle, o yeni bir erdem hiyerarşisi yarattı: bekâret, dulluk ve evlenme. Sonraki Hristiyan tarihi boyunca, bekâret kutsallığın önemli bir testi hâline geldi. Örneğin, Joan of Arc'ın azizlik iddiası önemli ölçüde bekâret ününe dayanıyordu (Warner, 1981).

Şüphesiz ruhani yaşamın güzelleşmesi için doğanın bastırılması gerektiğine dair Hristiyan görüşün temellerinde cinsiyet ve cinsiyet farklılıklarına ilişkin Eski Ahit'in görüşleri vardı. Hristiyanlık, geleneksel Orta Doğu kadın tavrını -kadın erkekten aşağıdadır, doğaya daha yakın olduğundan dolayı- miras aldı. Yaratılış hikâyesinde, yılan Havva'yı ayartır ve sonrasında çıplak olduklarını fark eden Âdem ve Havva incir ağacının yapraklarıyla genital organlarını örtmeye zorlanırlar. İnsanı hayvandan ayıran

bir şey insanın hayâ sahibi olmasıdır; insan doğayı (genital organları, saç ya da yüzü) kültürle (peştamal, başörtüsü ya da peçe) örtmeye ihtiyaç duyar. Bazı kültürlerde, yemek yemenin hayvanlarla bağlantısı olduğu düşünüldüğünden, yemek yerken ağzı kapatmak kibarlıktır. İnsan toplumlarının kültürel olarak gizlemeye ya da değiştirmeye ihtiyaç duyduğu kuvvetli hayvansal ya da doğal çağrışımları olan -dışkı yapma, cinsel birleşme, besinleri çiğneme vb.- tüm aktivitelerin bir listesi yapılabilir. Hristiyanlık görüşüne göre her şey bedenin dışından gelir, özellikle bir kişiyi kirletme potansiyeli olan bilmeden yapılan herhangi bir salgı. Çocuklar, hangi davranışın kabalık olarak değerlendirildiğini ve kontrol edilmesi, gizlenmesi ya da bastırılması gerektiğini anlayabilmek için eğitilmeye ve yetiştirilmeye ihtiyaç duyarlar.

Batı pozitivist felsefesi, doğa ve kültür arasındaki ilişkiyi insan doğasının zihinsel ve kültürel varlığı belirlediğini savunarak tersine çevirdi. Empirizm ve materyalizm, zihinsel yaşamın genelde mekanistik olarak maddi organik yaşamımız tarafından belirlendiğini göstermeye çalışır. Zihin ve beden ya da zihinsel ve maddi nedensellik arasındaki mekanistik dualizmin gelişmesi, genelde tarihsel olarak Rene Descartes ve Francis Bacon'la ilişkilendirilir. Kartezyenizm, spekülatif Orta Çağ felsefesi bilimini reddetti ve rasyonalizm ve bilimsel deneyciliğin yolunu açtı. 17. yüzyıl bilimsel devrimi bilim insanlarının insan davranışını insan anatomisi, biyoloji ve kimyaya referansla açıklamaya çalıştığı deneysel (laboratuvar) bilimin temellerini attı. Örneğin, 18. yüzyılda tıp insanları, insanın beslenmesinin insan davranışını belirlediği şeklindeki teoriyle ilgilenmeye başladılar. George Cheyne gibi tıpçılar, İngiltere'de intiharın yaygınlığını yetersiz beslenme ve o zamanlar 'İngiliz deliliği' olarak bilinen, obezite ya da depresyona karşı korumak adına hareketsiz meslekler için çeşitli beslenme rejimleri geliştirmeye çalıştı. Cheyne'nin beslenme tavsiyeleri, özellikle disiplin için Hristiyanlığın gerekleriyle uyumlu olduğunu düşünen John Wesley gibi dinî liderleri etkiledi.

Diyetin aslında egemen bir bedenin politik yönetimi ve insan bedeninin yönetimi şeklinde çifte bir anlamı vardır (Turner, 1982a,b). Beslenme rejimi ve politik rejimin her ikisi de vardır. 19. yüzyılın sonlarında kalori çizelgesinin keşfi, bilim insanlarına insan iş gücü faaliyetinde gerekli olan gıda alımını büyük ölçüde kesin olarak hesaplamasına olanak sağlamıştır. Diyet uzmanlığı sonradan askerliğin etkinliğini artırmak ve hapishanelerin daha rasyonel yönetimi için kullanıldı. Diyet uzmanlığı, insan yediği şeydir şeklindeki geleneksel deyime bilimsel bir temel vermeyi amaçladı. Modern dünyada gelişmiş toplumlar, depresyon, hastalık sıklığı ve ölüm sebebi olarak klinik obezite problemiyle takıntılı hâle gelmeye başladılar. Diyabet vakası, gelişmiş endüstriyel toplumların nüfusunun yaşlanmasıyla büyük oranda artış gösterdi. Ayrıca, çeşitli ürünlerin, özellikle şekerin çocuklarda kontrol edilemez davranışa yol açtığını söyleyen

beslenme biliminden çeşitli iddialar vardır. Sözde hiperaktif çocuk diye bilinen; yiyecekte -örneğin renklendiriciler- yapay etkenlerin olmasıyla ilişkilendirilen bir sendromdur. Kısacası, ailelerce sağlanan çocuğun beslenme idaresinin çocukların yetiştirilmesinde eğitim kadar önemli olduğu düşünülmektedir. Genetik ya da diyeti referans göstererek saldırgan ya da suçlu davranışını açıklamaya çalışan bu çağdaş girişimler 19. yüzyıl pozitif kriminolojisinin modern mirası olarak görülebilir.

Suçlu davranışının nedensel çerçevesinin genetik mi yoksa sosyal çevrenin mi olduğuna dair görünüşte sonu olmayan tartışmada yeterli açıklamayı yapan Cesare Lombroso (1835-1909), gözlemlerinden, bilinen suçluların fiziksel kompozisyonuna bakarak belli bir 'suçlu tipi' olduğunu iddia etti. Daha önemlisi suçlu, kanuna uyan bir vatandaştan farklı olarak alnı dar, elleri büyük ve omuzları düşük soya çekmiş sosyal öncesi ataç model bir figürdü. Suçlu doğulurdu, sapkın bir çevrede sosyalleşemezdi. O *bios*a değil *zoe*ye, *polis*ten çok 'çıplak yaşama' aitti.

Lombroso'nun pozitivist kriminolojisi suçlu davranışının karmaşıklığını kesin bir şekilde çözmeyi vaat etti ve daha önemlisi kesin sonuçlar veren, açıkça bilimsel bir metodolojiye dayandığı iddia edildi. Suçlu insanın İngilizce bir metni okur gibi aynı açıklıkta kriminolojistler tarafından okunabilen işareti vardı. 19. yüzyıl pozitivizmi; legal teori, özgür irade doktrini ve felsefi liberalizmle çok daha yakından ilişkili klasik kriminoloji geleneğinden ayrılmış indirgemeci ve determinist bir doktrindi.

Ancak kriminolojiyle alakalı dikkat çekici şey, yüzyılın sonunda suçlu kişiliğinde zekâ geriliği fikrine varılması dışında suç tipi üzerine vurgunun çok fazla olmamasıydı. Suç bir sonuçtu fakat güçlü, ataç insanın değil, hızla değişen sosyal bir dünyada şehir hayatının gerekliliklerine bağımsız olarak baş edemeyen ahmak geri zekâlıların sonucuydu. Geri zekâlı suçlularla ilgili asıl sosyal problem, üremedeki talihsiz kapasitesi idi. Geri zekâlı insan kısır olsaydı şayet, geç Viktoryen Britanya'sının sosyal zamanında daha az problemli olurdu. Viktoryen ahlaki çerçevesinde suçlu tipinin; düzenleme, kısıtlama ve tıbbi rehberlik gerektiren üzücü ve acınası bir figür olmanın dışında çok fazla ahlaksız ve tehlikeli bir karakteri yoktu.

19. yüzyılda, biyoloji ve zoolojide evrim teorisinin gelişmesiyle, iki uzlaşmaz insanlık görüşü ortaya çıktı. 'Monogenizm' -tek ve ortak kökene sahip çeşitli insan ırklarından oluşan fakat insanlık süreci boyunca farklı oranlarda dejenere olmuş inançtır- yaradılışta İnsanlığın Babası olarak Adem mitiyle uyumluydu. Aksine 'poligenizm', insan ırkının ayrı kökenleri ve farklı tavırları olduğunu ve insanlığın aşırı bir çeşitlilikle karakterize edildiğini savunan seküler rasyonalistler tarafından desteklendi. Poligenizm rasyonel hümanizme çekici geldi ve Eski Ahit mitolojisinde destek bulamadı. Bunların her ikisi de politik olarak eşitlikçi olmamasına rağmen, poligenizm daha fazla sıklıkta

örneğin 19. yüzyılda, Birleşik Devletler'de, ırksal eşitsizliğe bir meşrulaştırma olarak kullanıldı. Charles Darwin'in biyolojik evrim teorisi, sonuç itibarıyla, Sosyal Darwinizme dönüştürüldü. Sosyal Darwinizm, insan toplumlarının 'en iyi olanın hayatta kalmasıyla' sonuçlanan sonsuz mücadeleye dayandığı iddiasındaydı. Doğal Kanuna temel olan insanlığın birliğine dair etik fikir, bilimsel bilgi süreci tarafından bir daha düzeltilemeyecek şekilde dağılmış görünmektedir.

Sosyal Darwinizm, doğal seleksiyonu toplumun evrimsel gelişiminde kişisel özelliklerin gelişmesine nedensel bir açıklama sunduğunu ve yeni neslin eğitimsel gelişiminin evrimsel uyumla ilişkilendirilen davranışın doğal seleksiyonundan daha az önemli olduğunu göstermeye çalıştı. Doğal sebepler -en iyi olanın hayatta kaldığı- insanın sosyalleşmesinden daha önemliydi. Evrimsel psikoloji, çağdaş psikolojik yapımızın -erkeklerdeki saldırganlık gibi- çevremize evrimsel adaptasyonumuzun -avcılar ve toplayıcılar gibi- bir sonucu olduğunu göstermeye çalışır.

Fiziksel antropoloji doğayı çevreye tercih ederken, sosyal antropoloji ve erken dönem sosyoloji -kültürün hem bireysel davranışın hem de sosyal organizasyonla ilgili her türlü açıklamanın en önemli bileşeni olduğunu savunmak suretiyle- genel olarak insan davranışının naturalistik benzeri açıklamalarını reddetti. Sosyal antropoloji, biyolojik indirgemeciliği iki açıdan reddetmektedir. İlkin, doğa ve kültür arasındaki asli ayrımın kendisinin kültürel bir ayrım olduğunu savundu. İnsan toplumlarında 'doğa' ya da 'doğal' sayılan şey sonsuz çeşitliliktedir ve sosyoloji ve antropolojinin görevi bu çeşitlilikleri anlamaktır. Örneğin, doğa ve çevre arasındaki ayrım çizgisi insanların neyi ve nasıl yediği açısından incelenebilir. Tüm yiyecekler insan tüketimi için 'doğal olarak' uygun değildir. Batı toplumları, evcil hayvanları belli asgari haklara sahip olduklarını düşünmeye yatkın oldukları için onları yemeye isteksizdir. Evcil köpek Hanoi'de leziz olabilir, Harlow'da değil. Tersine, biz İngiliz bifteği yerken, Hinduizm ineği kutsal olarak kabul eder. Domuz eti, Filipin Hristiyanları tarafından yenirken Mindanao Müslümanları tarafından yenmez. Kendi içerisinde iyi bilinen bu antropolojik iddialar, doğa ve kültür ya da doğa ve çevre arasındaki ayrımın kendisinin olumsal, tarihsel ve kültürel olduğunu göstermeye çalışır.

İkinci olarak, sosyal antropoloji, çağdaş etnografik araştırma yoluyla 'insan doğasının' kültürler arasında çeşitlilik gösterdiğini, dolayısıyla insanlığın ortak genetik bir doğası olmadığını göstermeye çalışmaktadır. Bu yaklaşımın belki en iyi örneği toplumda cinsiyet ayrımının bile kalıtımla açıklanamayacağını gösteren Margaret Mead'ın çalışmasıdır. O, pek çok toplumun genç yetişkinler için evlilik dışı cinsel deneyimde çok toleranslı olduğunu ve üstelik orada cins, cinsel ve cinsellik arasında önemli farklılıklar olduğunu gösterdiği bir dizi kitap yayımladı- *Samoa'da Ergen Olmak (Coming of Age in Samoa)* (1928), *Growing Up in New Guinea* (1930) ve *Sex and Temperament in*

Three Primitive Societies (1935). Bazı toplumlarda erkek evde kalır ve kişisel kozmetik güzelliğine yoğunlaşır ve kadın, el işini üstlenir. Bundan dolayı, erkeklik biyolojiye referansla açıklanamaz. Toplumsal cinsiyet *(gender)*, insanların sahip olduğu iş bölümünün bir cinsiyet ayrımıyla sağlandığı sosyal rolüne işaret eder, cinsiyet *(sex)* biyolojik cinselliğe ve cinsellik *(sexuality)* cinsel kimliklerin performansına işaret eder.

Arnold Gehlen ve Kurumlar Teorisi

Modern ana akım sosyoloji, sosyal fenomen fikrinin doğal fenomenlere referansla nedensel olarak açıklanabileceğini reddeder hâle geldi ve yine de sosyoloji kısmen dolaylı olarak kurumlar konusunda insan doğasının çok farklı bir yorumuna sahip olan felsefi antropolojinin mirasından etkilenmiştir. Beden sosyolojisiyle ilgili son çalışmaların çoğu, açıkça Peter Berger'den ve buna bağlı olarak, büyük ölçüde, 'felsefi antropolojinin' kurucusu olarak tanınan Arnold Gehlen'in felsefesinden üstü örtük bir şekilde etkilenmiştir. Biyoloji, çevre ve kurumlar arasındaki ilişkiyle ilgilenen Gehlen, biyoloji bilimindeki çağdaş gelişmelerden ve Friedrich Nietzsche'den etkilendi. Uylaşımsal doğa/çevre tartışmasına orijinal bir bakış sunarken felsefi düşüncesi, kısmen Nasyonal Sosyalizmle yakın ilişkide olduğundan dolayı tartışmalıdır. Onun felsefi antropolojisi, bilgi sosyolojisi üzerinde, özellikle Peter Berger ve Thomas Luckmann'ın çalışmalarında kalıcı bir etki bırakmıştır. Gehlen, Almanya'da özellikle sosyal felsefenin gelişmesinde önemli olmuştur, orada Jürgen Habermas, Axel Honneth, Hans Joas, Wolfgang Lepenies ve Niklas Luhmann üzerindeki etkisi önemlidir. Neo-muhafazakâr biri olarak düşüncesi, modernitenin radikal sosyalist eleştirisi üzerine doğrudan bir etkiye sahipti.

Nietzsche'yi takip eden Gehlen (1988), insanoğlunun henüz tamamlanmamış hayvan olduğunu savundu. İnsan, Gehlen'in terminolojisini ve büyük çalışmasının İngilizce çevirisinin başlığını kullanarak, diğer hayvanlarla karşılaştırıldığında 'eksik varlıktır.' Bu kavramla o, insanların isteksiz olarak atıldıkları dünyayla baş edebilmek için biyolojik olarak eksik donanımlı olduğunu söylemek istedi. İnsanların belli bir çevreye ait sonsuz ya da özel içgüdüsel araçları yoktur ve kendilerini sosyal dünyaya adapte edebilmek için uzun bir eğitim sürecine gereksinim duyarlar. Bu eksiklik durumu onları hayatta kalmalarının öz disiplin, eğitim ve öz düzeltmeye bağlı olmasından dolayı disiplinin yaratıkları olmaya zorlar. Dünyaya açıklıklarını yönetmek için, insanlar içgüdüsel miraslarını tamamlamak ya da değiştirmek için kültürel bir dünya yaratmak zorundadırlar. Ontolojik eksiklik sosyal kurumların insani temelleri için antropolojik bir açıklama sağlar. Bu bağlamda, biz 'felsefi antropolojiyi', antropolojinin bulgularını kullanan ve insan biyolojisinin ontolojiyle ilgili geleneksel felsefi problemlerine değindiği bir bakış açısı olarak tanımlayabiliriz.

Kurumlar teorisi Gehlen'in çalışmasının özüdür. İnsanlar 'içgüdüsel yoksunluk'larıyla karakterize edilirler ve dolayısıyla uygulayacakları sabit bir yapıları yoktur. Sosyal kurumlar, insanlar ve fiziksel çevreleri arasındaki köprülerdir ve bu kurumlar yoluyla insan hayatı, tutarlı, anlamlı ve sürekli hâle gelir. İçgüdüsel yoksunluk tarafından yaratılan boşluğu doldurmada kurumlar, insanlara yönlendirilmemiş içgüdüsel dürtülerin oluşturduğu gerilimlerden rahatlama *(Entlastung)* sağlar. Alışkanlık *(habit)* rahatlamanın temel bir yönüdür çünkü günlük yaşamda motivasyon ve kontrol tüketimini düşürür. Alışkanlık, kanıksanan sosyal gerçekliğin sınırlarını belirler.

Zaman içerisinde, bu kurumlar sosyal eylemin ardalan varsayımları arasında kaybolur ve önalan düşünsel, pratik ve bilinçli eylemlerle ele geçirilir. Modernizasyonla birlikte, ardalanın daha az güvenilir, tartışmaya daha açık, git gide daha tutarsız ve bir düşünme objesi olarak rutinleşmesinin sonucu olarak kurumsallaşmada bir dağılma süreci söz konusudur. Buna bağlı olarak, önalan genişler ve yaşam riskli ve kestirilemez olarak deneyimlenir. Gelenekselleşmenin bozulması süreciyle birlikte, nesnel ve kutsal kurumlar erozyona uğrar ve modern yaşam öznel, olumsal ve belirsiz hâle gelmeye başlar. Aslında biz kırılgan ve sürekli değişmeye maruz kalan ikincil ya da yarı-kurumlar dünyasında yaşıyoruz. Sürekli düşünmeye maruz bırakan kurumlar insanlara gerekli psikolojik rahatlama sağlayamazlar. Bu değişikliklere ilişkin derin sonuçları vardır. İlkel insanın güvenilir ardalan kurumlarına dayanan katı ve kesin psikolojik bir yapıda karakteri varken, modern toplumlarda insanların içerisinde var oldukları kurumlar gibi akışkan ve esnek kişilikleri vardır.

Gehlen'in çalışması, modernitenin derinlemesine muhafazakâr sosyal eleştirisine dönüştü. Aydınlanmanın temel dayanakları yıkılmışken, sonuçları devam etmektedir. Modernizasyonla birlikte bir sistem olarak toplum modern teknoloji, bilim, ekonomi ve devletin kültürel ve değer varsayımlarından ayrılmaya başlamıştır. Teknolojinin dönüşümü huzursuz ve telaşlı bir eylemken, kültür zaten gerçekleşmekte olan dönüştürücü kapasitesinden dolayı kristalleşmektedir. Aşındıran toplumsal değişimin dışsal görünümü, temelinde yatan kültür kristalleşmesini maskeler.

Gehlen'in çalışması biraz paradoksal olarak görünse de sosyal inşacılığın gelişmesinde önemlidir. İnsanlar, dünyaya açıklık durumunda yaşadıklarından dolayı, sosyal kurumlar inşa etme yoluyla kültürel olarak insan dünyalarını kurmak zorundadırlar. Ancak, insanlar bu sosyal inşa üzerine sürekli olarak düşünsel kalamazlar ve sosyal dünya doğal karşılanan bir olgusal karakter almak zorundadır. Gehlen'in sosyal felsefesi muhafazakârdır çünkü kurumlar gereklidir ve bu kurumsal desteği sürekli eleştirmek psikolojik olarak tehlikelidir. Eleştirel düşünümsellik, günlük dünyanın 'doğal' bir özelliği olarak sosyal kurumların hayatta kalma kapasitesini zayıflatır. Onun teorisi

düzen ve dengenin öneminin altını çizdi ve böylece o, sosyal değişimin tüm formlarını aşındırıcı olarak değerlendirdi.

İnsani eksiklik, sosyal kurumların insani temellerine antropolojik bir açıklama sağlar. Kısacası, insan davranışı içgüdülere değil, kurumlara bağlıdır. Gehlen'in çalışması çağdaş sosyolojinin gelişmesinde özellikle örneğin Peter Berger'de (1980) önemlidir. Berger'e göre insanlar dünyalarına biraz yapı ve denge katmak için kültürel kurumlar ('kutsal bir gök kubbe') yaratmak zorundadır (1967). Thomas Luckman'la birlikte, *Gerçekliğin Sosyal İnşası. Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi (The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Konowledge)* (1966) modern sosyolojide en etkili kültür tartışmalarından biriydi. Bundan dolayı Berger ve Luckman'ın bilgi sosyolojisi geleneksel doğa/çevre tartışmasına bir cevap olarak görülebilir.

Sosyal İnşacılık

İnşacılık -şeylerin keşfedilmediğini sosyal olarak kurulduğunu söyleyen felsefi görüş- doğa ve sosyal bilimlerin her ikisinde de uygulanan bir yaklaşımdır. Bir bağlamda sosyoloji, inşacılıktır, şu kadar ki sosyologlar doğal olarak meydana geliyormuş gibi görünen fenomenin gerçekte sosyal sürecin ürünleri olduğunu savunurlar. İnşacılık bizi şunu düşünmeye sevk eder: Bütün olgular, onları üretenin sosyal toplumlar oluşu bağlamında zorunlu olarak sosyal olgulardır. Çağdaş sosyolojide inşacılık yaklaşımı, dil teorisindeki gelişmelerin ('linguistik dönüş' denilen) sosyal bilimleri, natüralistik empirisizmin mirasını yeniden değerlendirmeye zorlamasından ötürü teorik bir yönelim olarak etkili olmaya başladı.

Empirizm, duyularımızın var olan ve bilinebilen şeyler için en iyi rehberimiz olduğunu savunur. Natüralistik empirizm, duyularımızın doğa bilgisi hakkında en iyi rehberimiz olduğunu iddia eder. Sosyal inşacılık, dünyayı nasıl anladığımızı ve kavradığımızı kültürün belirlediğini iddia ederek, duyuların tanıklığının güvenirliği hakkında ciddi eleştiriler getirir. Doğal ve sosyal dünyaya dair bilgimiz, ardalan kültürel varsayımlar tarafından belirlenir ve inşa edilir.

İnşacılık, genelde sosyal gerçeklik bir anlatı ve metindir yaklaşımıyla ilişkilendirilir. Anlatı olarak bu toplum fikri, kültürel sosyolojide ikna edici bir paradigma hâline geldi ve sosyal araştırmanın uylaşımsal metodolojilerini değiştirdi. Sosyal gerçekliğin inşası üzerine tartışma örneğin insan bedeninin sosyolojik araştırmalarında öneme sahiptir. İnsan bedeninin anatomik haritasının tarihi -bedenin yapısı hakkında bir metin- değişen tıbbi akımlara göre bedenin anatomisinin nasıl inşa edildiğini gösterir. Bilim insanları, bedenin nasıl kendi kültürel çerçevelerine bağımlı olduğunu ve basitçe direkt empirik gözleme dayanmadığını gösterir.

Sosyal inşacılığın birkaç eleştirisi üzerinde düşünülebilir. İlkin, sosyal inşacılığın az ya da çok tutarlı, tek bir doktrin sunduğunu düşünmek yanlıştır. Gerçekte büyük oranda farklı ve çatışan inşacı yaklaşımlar vardır. İnşacılığın farklı tipleri çok farklı insan aktörü açıklaması sunar ve bundan dolayı sosyal ilişkilerin anlaşılmasında farklı yansımalara sahiptir. İkinci olarak, inşacılık fenomenolojik dünyanın önemini önemsememeye ya da reddetmeye meyillidir. Bu mesele, bedenin sosyal inşası hakkındaki tartışmada özellikle önemlidir. Bedenin kültürel temsilleri tarihseldir fakat bedenin sadece yaşayan bir deneyim olarak kavranmasıyla anlaşılabildiği bir bedenleşme deneyimi de vardır. İnşacılık, bize bedenin dâhil olduğu günlük dünyanın fenomenolojisini analiz etmeye izin vermez ve fenomenin metinselliği üzerindeki ısrarı insan performansı ya da insan deneyimi çalışmasına bir literatür sunmaz. Örneğin sosyologlar, diş hekimliğinin, ağzı bilimsel araştırmanın bir nesnesi olarak inşa ettiğini iddia edebilirler fakat bu, bize diş ağrısı deneyiminin fenomenolojisi hakkında bir şey söylemez.

Kültürel bir teori olarak inşacılığa üçüncü bir eleştiri, bazı sosyal fenomenlerin diğerlerinden daha sosyal olarak inşa edilip edilmediğini sormamasıdır. Şayet toplum bir metinler bütünlüğü ise, bütün metinlerin hepsi eşit önemdedir ve biz, onların önemini neye göre yargılayabiliriz? Gut, homoseksüellikten daha mı az sosyal olarak oluşur? İnşacı argümanlar, sakatlık gibi bir durum politik olarak tartışmalı olduğunda kullanıma sokulabilir. İnşacılık genelde politik savunmaya bir temeldir, örneğin kadın hareketinde 'anatominin kader olmadığı'nı savunmak için kullanıldığında. İnşacılık, birisinin, ideolojik ya da sosyal olarak oluşturulduğu düşünülen ifadelerin, metinlerin ya da söylemlerin sosyal etkilerini nasıl ölçeceğiyle ya da anlayacağıyla alakalı bu problemleri, bilgi sosyolojisinin daha önceki formlarıyla paylaşır. İdeoloji teorileri (ve sosyal inşa teorisinin gelişmesiyle) özellikle egemen bir ideoloji ya da egemen bir söylem oluşturduğunu söyleyebilen inanç ve pratik üzerinde tutarlı etkileri ya da sonuçları olan bir dizi sinmiş inançları göstermede başarılı olamadı. Daha sağlam bir araştırma metodolojisi olmadan sosyal metinlerin sosyolojik yorumları edebi yorumlar olarak aynı zorluğa ya da eksikliğe sahiptir. Örneğin, anoreksiyanın sosyal olarak oluşturulduğuna dair iddia ile bireylerin yaşamında anoreksiyanın amaçlanan ile amaçlanmayan sonuçlarının araştırması arasında önemli bir sosyolojik farklılık vardır.

Son yirmi yılda geleneksel doğa ve çevre tartışması, beden sosyolojisinin gelişmesinin altında kaldı ya da ona dâhil oldu. Sosyologlar, büyük bir çoğunlukla insan bedeninin verili bir doğal fenomen olmaktan çok uzakta olduğunu savundular, inşacılığa göre ise, yorumun ve imal etmenin sosyal sürecinin bir ürünüdür. Marcel Mauss (1979) izindeki sosyologlar, insan bedeninin temel aktiviteleri -yürüme, koşma, dans etme ya da oturma- yapabilmek için eğitilmeye ihtiyaç duyduğuna dikkat çektiler. Farklı kül-

türler, çocuğun topluma kabul edilebilmesi için başarmak zorunda olduğu farklı beden tekniklerine sahiptir, örneğin Japonya'da çubuklarla yemek yeme ya da Viktoryen İngiltere'sinde kamusal alanda tükürmemek. Pierre Bourdieu'nun (1977; 1984) çalışması, insan bedeninin bireyin sosyal sınıf tarafından oluşturulan uygun bir çevre edindiği habitusta yer almak için eğitilmesi gerektiğini göstermede önemli olmuştur. Bedenin şekli ve yatkınlığı, belli sosyal bir sınıfın özel alanında kültürel habitusun ürünleridir. Doğal yatkınlıklar habitusta geliştirilir -Bourdieu'nun Aristo'dan uyarladığı bir fikir- orada bireyler kültürel sermayeye sahip nesnelerden sosyal olarak oluşturulmuş bir tat elde ederler. Biz Bourdieu'yu, ilkel ya da ham arzuların *(nature)* sosyal olarak onaylanmış tatlar ya da tercihler olarak ortaya çıktıkları habitusta *(nurture)* yeniden kurulduğunu ifade eden olarak yeniden yorumlayabiliriz.

Daha yakın zamanlarda kültür lehine bu geleneksel argümana, bir kez daha genetik araştırmanın bulguları tarafından meydan okunmuştur. Kamusal söylemde, insan davranışının bir yönünü açıklayan bir genin olduğu sıkça iddia edilir — bazı insanların boşanmaya niçin yatkın olduğunu gösteren bir boşanma geni ya da bazı insanların diğerlerinden ruhsal deneyimlemeye niçin daha yatkın olduğunu gösteren bir Tanrı geni gibi. Bu popüler görüşlere, tek bir genin etkisine nadiren indirgenebilen ve daha kompleks olan insan davranışı ve genler arasında nedensel ilişki olduğunu iddia edenlere genetik bilimciler tarafından sıkça meydan okunur. Yeni genetik bilimi açıkça Huntington'un hastalığı gibi bazı özel hastalıkların sıklığını açıklayan önemli aşamalar kaydetti fakat suçluluk gibi kompleks insan davranışının açıklanmasında benzer sonuçlar başarmada yetersiz kaldı. Ancak, genetikteki bu yeni gelişmeler sosyal bilim ve genetik arasındaki daha gelişmiş bir diyalog için yenilikçi fırsatlara yol açacaktır, bu yüzden doğa ve çevre arasındaki tartışmayı terk etmek için daha erkendir. Kök-hücre tedavisi gibi genetik araştırmanın modern uygulamalarının bir sonucu, yaşam beklentisini -Bölüm 12'de inceleyeceğim bir mesele- önemli ölçüde artırıp artırmadığı sorusunu gündeme getirmesidir. Yaşam süresinin ciddi oranda uzama beklentisi, -insan-sonrası varlık beklentisinin yolunu açan- insanlığımızın doğasıyla ilgili imalara sahiptir (Fukuyama, 2002) ve uzun yaşama beklentisinin arkasındaki temelde yatan problem, paradoksal olarak, ölüme meydan okuyan yegâne yaratıklar olma noktasında kırılganlığımızı artırmasıdır.

Kırılganlık

Kırılganlık kavramı, Latince *vulnus* (yara) ya da 'yaralanma'dan *(wound)* türetilmiştir (Turner, 2006). Etimolojisi, dünyaya açık olan insan potansiyeline işaret eder ve bundan dolayı yaralanmış olmak fiziksel travmayı yaşamaktır. Modern kullanımında,

insan kırılganlığı fikri hem fiziksel hem de psikolojik yarayı ifade eder: O, insanın maruz kaldığı fiziksel yara ya da ahlaki zarar ya da ruhsal tehdide işaret eder. Daha genel olarak o, sadece fiziksel dünyada maruz kaldığımız acı için fiziksel bir kapasiteden daha ziyade psikolojik, ahlaki ve ruhsal açıdan katlanma dirayetimizi içerir. Genel insan kırılganlığımız hastalık ve ölüm oranımızla gösterilir ve bunlar, böylece yaşam hakkının kendisi gibi ortak insan haklarına temel olarak kabul edilir.

Uluslararası kanunlarda fiziksel işkenceye karşı modern tepki, evrensel insan hakları beyannamesi yoluyla işleyen genel kırılganlık fikrini resmeder. Tehlikeler ve felaketlere istinaden, bu sözleşmeler insanlar ve doğal çevreleri arasındaki riskli ilişkiye dikkat çekmektedir. Modern zamanlarda çeşitli felaketler -Katrina kasırgası, tsunami felaketi, Kobe depremi ve Afrika kuraklığı- hükûmetleri ve uluslararası aktörleri risklere ve kırılganlıklara geliştirilmiş önlemler aramaya teşvik etmektedir.

Bir bilgi toplumunda kırılganlık, bilgisayar bilimlerinde bir saldırganın bir sistemin bütünlüğünü ve güvenliğini, verilerini ve uygulamalarını tehlikeye atmasına izin veren sistemdeki bir zayıflığa istinaden başka bir anlam kazandı.

Kırılganlık belki de insan organizmasının kaçınılmaz yaşlanması gibi görünen şeyle daha yakından ilişkilidir. Gelişmiş toplumlarda nüfusların yaşlanmasıyla önde gelen ölüm nedenleri, çocuklarda enfeksiyon hastalıklarından yaşlılar arasında yaşlanma durumlarına bağlı olarak (felç, kalp krizi ve kanser) değişmiştir. Örneğin, Amerika Kalp Derneği yaşlılık, erkek olma ve kalıtım gibi artan kalp hastalıklarıyla ilişkili bazı risk faktörlerini belirledi. Sigara içmek, fiziksel hareketsizlik, obezite ve diyabet gibi insanları kırılgan yapan yaşam tarzı faktörler de vardır. Psikologlar 1950'lerde, kurumsal dünyada beyaz-yakalı çalışanlar arasında bir 'yönetici hastalığı' olduğunu iddia etti. Amerikalı kardiyologlar, A-tipi insanların rekabetçi ve hırslı olduklarını, ortak yaşam tarzlarının onları yüksek seviyede stresin bir sonucu olarak kalp krizine karşı kırılgan yaptığını iddia etti. Tıbbi tartışmalar, hastalıklara karşı kırılganlığın yasayla ve politik tedbirle düzeltilebilen çevresel faktörler (kirlilik gibi) tarafından üretilip üretilmediğini veya uzun vadeli stratejiler içeren tıbbi müdahalede (Huntington Hastalığına genetik danışmanlık gibi) birincil nedenlerin genetik olup olmadığını değerlendirmeye yoğunlaşmıştır. Kanıtlar, hastalığın hem çevresel hem de genetik sebeplerin bir ürünü olduğunu ve her iki sosyal ve genetik boyutlara yönelmek için uygun stratejiler gerektirdiğini göstermektedir.

Küreselleşmeyle birlikte bulaşıcı hastalıkların hızla yayılmasının daha problemli hâle geldiği toplumlar arasında daha fazla birbirine bağlılık vardır. Teknolojik gelişmeyle birlikte, endüstriyel kirlilik riski ve tehlike daha büyüktür. Askeri teknolojide artan çok yönlü ilerleme ile kasıtlı ya da kasıtsız askeri felaket riski daha büyüktür.

Kısacası, modern sosyal değişimle birlikte, insan kırılganlığı ve kurumsal risklilik hâli artmaktadır. Bu sosyal ve teknolojik değişimler 'risk toplumu' kavramında özetlendi (Beck, 1992). Belirsizlik, risk ve tehlikenin etkisi üzerine düşünen Beck; Bhopal, Three Mile Adası, Çernobil ve küresel ısınma gibi felaketlerin niçin olduğunu gösteren sosyolojik bir yaklaşım geliştirdi; bunlar insan ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla çevreyi dönüştüren teknolojinin yoğun kullanımını gerektiren modernleşme ürünleriydi. Bu riskler teknolojik modernizasyonun amaçlanmamış sonuçlarıydı.

Bu Aristocu temalar -beden, habitus ve erdem- Pierre Bourdieu'nun çalışmasının gelişmesinde önemli olmuşlardır. Özetle, genel olarak beden sosyolojisinde iki egemen gelenek vardır. Ya bireysel amaç ve düşüncelerden ayrı mevcut belli bir yapıya sahip bir anlam sistemi olarak bedenin kültürel kodlanmasıdır ya da yaşam seyri (doğum, büyüme, çoğalma ve ölüm) etrafında organize olan insan pratiklerini anlama çabası olarak fenomenolojik bedenleşme çalışmasıdır. Bourdieu'nun da içinde olduğu sosyologlar, bir açıdan anlam ve deneyim, başka bir açıdan temsil ve pratik arasındaki bu sürüp giden gerilime farklı çözümler getirdiler. Bourdieu'nun *Bir Pratik Teorisi İçin Taslak'ta (Outline of a Theory of Practice-1977)*, habitus ve pratik fikrinin gelişmesi statü farklılığı beden üzerine nasıl yazılabilir ve kültürel sermayeye göre sıralanan bedenlerimiz aracılığıyla dünyayı nasıl deneyimleriz konusuna eşzamanlı olarak bakmak için teorik bir strateji sağlar. Bu geleneklerin uzlaştırılması, temsil olarak beden fikri ile pratik ve deneyim olarak bedenleşme arasını ayırmak suretiyle desteklenebilir.

Beden sosyolojisinin gelecekteki gelişmesini değerlendirmede asgari iki önemli mesele vardır. Genel bir görüş, geniş bir teorik tartışma olmasına rağmen, empirik etnografik bir araştırmanın eksikliğidir. İkincisi, beden çalışması için daha fazla empirik zemin sunan, performansı ilgilendiren giderek genişleyen bir araştırma alanı vardır. Örneğin, temsilden ziyade performans olarak bale çalışmasına, sosyologların beden performansına dikkat etmelerini gerektiriyor. *Performing Live*'da, Richard Shusterman (2000), Bourdieu'nun çalışmasına dikkat çekerek ve pragmatist bir estetik geliştirerek, estetik bir performans anlayışını -artistik aktivitenin bedenleştirilen özelliklerini yok saymayan hip hop gibi- savundu. Bir bedenleşme anlayışı ve yaşanan deneyim ihtiyacı performans sanatlarının anlaşılmasında hayatidir, sporda beden çalışması da aynı şekilde. Koreografi bir anlamda dansın metni iken, performans, koreografik iş ve analizin katı talimatlarının dışında vuku bulur. Dans söylemsel analizle ele geçirilemeyen bir dolaysızlığa sahiptir, bedenleri kültürel metinlere indirgemekten sakınmak için insan bedenleşmesinin fenomenolojisine entelektüel katkıyı yeniden ele geçirmek önemlidir. Varsayımım, bedenleşme görüşünün sosyal yaşamın herhangi yeterli bir resminin merkezinde yer alması gerektiğidir ve eleştirel bir sosyoloji projesinin yenilenmesi in-

san bedenleşmesinin kırılganlığı, sosyal kurumların ve insan haklarının kırılgan doğası arasındaki bağlantıların teorik bütünleşmesine bağlıdır. Bedenleşme metaforlarının zenginliği kurumların etkili bir kavramsallaştırılmasından asla çok uzak değildir. Gerçek şu ki beden, Robert Hertz'den Mary Douglas'a sosyal antropolojide yaygın bir şekilde tanınan düşünmek için kullandığımız metaforlar için önemlidir. Dinî mitolojiyi düşünelim. Çünkü beden, geleneksel olarak daima toplumun anlaşılmasında ele alınan en yakın metaforlardır, sürpriz değildir, örneğin Hristiyan teolojisi, beden metaforları etrafında oluşturulmuştur: bakireden doğma, kan olarak karizma, Adem'in kaburgası, Meryem'in sütü, İsa'nın yarası, Kutsal yürek ve Şükran ziyafeti. Bu aynı zamanda temel sosyal teorilerin maddesel olması durumudur. Ziyafetler temel bir toplum modeli sundu ve Kilise inananların bir bedeni olarak kavramsallaştırıldı. İsa'nın bedeni olarak Kilise fikrinden, korporasyonlar olarak erken dönem ticaret grupları modeline geçildi. Bununla birlikte beden, zengin bir metafor kaynağından daha fazlasıdır. Dünyadaoluşumuzun inşacısıdır fakat çağdaş toplumlarda bio-teknolojinin egemenliği, ortak ontolojimiz noktasında bir erozyona neden oldu. Toplum hakkında düşüncemize neden olan metaforlar ya bağıntısızdır ya da tükenmiştir, bizler metaforik anlamın ortak akımına bilimsel değişim tarafından sürekli olarak meydan okunduğu toplumlarda yaşıyoruz. *Beden ve Toplum*'un bu üçüncü basımına bir sonuç olarak, beden ve toplama dair teolojik imgelemin imkânı meselesine yöneliyorum.

1

Arzu Tarzı

İhtiyaçlar ve Arzular

Genellikle insanların bedene sahip oluşlarından dolayı ihtiyaç sahibi olduğu düşünülür. Dolayısıyla temel ihtiyaçlarımız umumiyetle fiziksel olarak anlaşılır: Yeme, içme ve uyku ihtiyacı insanların ya da organik sistemlerin temel bir özelliğidir. Sosyal felsefede tanınan fiziksel olmayan ihtiyaçlar da vardır, dostluk ya da kendine saygı ihtiyacı gibi. 'İhtiyaç'; engellilik, işlev bozukluğu ve hoşnutsuzluğa yol açan ihtiyaçları karşılamada yetersiz kaldığında 'gereklilik' ima eder. Bir ihtiyacın karşılanması, çözümlenmemiş bir ihtiyacın geriliminden kurtulması noktasında zevk üretir. Bunun sonucu 'ihtiyaç', davranışın acıdan kaçınma ve zevke yönelik arayışın sonucunda üretildiğini savunan motivasyon teorisinde açıklayıcı bir kavramdır. Yunan felsefesinde Kireneliler ve Epiküryenler, iyi yaşamın bir ölçütü olarak zevklerin karşılanmasına büyük önem verdiler. Faydacılıkta, hedonistik hesap düşüncesi Bentham'ın politik felsefesine temel oldu: İyi toplum, en çok sayıda en çok mutluluğu maksimize eden toplumdur. Buradaki problem bütün zevklerin gerekli görülmediği ve onların çoğunun yıkıcı ve antisosyal olarak göründüğüdür. Zevkler açısından insan kapasitesi; sınırsız, kendini-cezalandırmayı kapsayan, homoseksüel taciz, işkence, yağmalama ve talan gibi görünür. Felsefi çözüm; iyi ve kötü zevkler arasında, gerçek ve sahte ihtiyaçlar arasında ayrım yapmak oldu. Örneğin, Yunan felsefesinde erdem ve zevkle alakalı tartışmanın sonucu 'Biz gerekli arzuların karşılandığı ve doğal fakat gerekli olmayan arzuların bazı yerlerde verildiği, boş arzularınsa yasa dışı sayıldığı sade bir hayatı yaşamaya çalışmalıyız. Böyle bir hayat doğal olarak erdemli olurdu.' idi. (Huby, 1969: 67). Bir kişi diğerleri acısından sadist zevk amaçladığında, bu zevk-veren aktiviteler dostluk üzerine kurulu iyi bir topluma vesile olan aktiviteler olarak değerlendirilmez ve dolayısıyla bunların zevkleri boş ve yapay olarak değerlendirilir. Bu durumla ilgili asgari iki problem vardır. İlki, ben zevklerim üzerinde bir otoriteyim ve dolayısıyla bireyler bir şekilde yanlış olan özel zevklerine kolayca ikna edilmeyebilirler. İkincisi, 'arzu'nun 'ihtiyaç'la eş değer olduğu argümanıdır.

Felsefede 'arzu'nun analizinin uzun bir tarihi olmasına (Potts, 1980) ve 'arzu'nun genelde 'iştah'la ilişkilendirilmesine karşın, arzu teorisinin bir ihtiyaç teorisiyle aynı olmadığı açıklayıcı olması açısından önemlidir. Örneğin, Freud'un psikoanalizi öncelikle bir arzu teorisiydi ve bir Marksist antropolojiye özellikle de bir ihtiyaç teorisine dönüştürülemez. Buradaki farklılık, ihtiyacın ihtiyacı karşılayan bir nesneye işaret et-

tiğidir, ihtiyacın nesnesi ihtiyaca dışsal olandır; arzu sonuçta kendisinin nesnesi oluşundan dolayı karşılanamaz. Arzu görüşü, arzunun toplumda karşılanamayacağından dolayı Freudçu kötümserliğe temel sağlar. Oidipus miti, bu imkânsızlığa işaret eder. İhtiyaçların karşılanması iyi toplumun ölçütü olabilirken, arzunun karşılanması iyi toplumun ölçütü olamaz. Bu yüzden hırs *(concupiscentia)* ve öfke *(ira)*, Yunanlılarda bireysel erdemin temeli olmasının yanı sıra sosyal grupların bağlayıcısı olarak görülen arkadaşlığın yıpratıcı bir unsurudur.

Bilgelik ve Arkadaşlık

Sosyoloji, gerçek anlamıyla arkadaşlık (*socious*) bilgisi (*logos*) ya da bilgeliğidir. Sosyolojinin görevi, sosyal grupları bağlayan ve çözen süreçleri analiz etmektir ve bireyleri sosyal dünyaya bağlayan sosyal düzenlemeler ağında bireylerin yerini kavramaktır. Sosyoloji, sosyal bilimlere nispeten yeni bir ek olsa da devlet gibi büyük çaplı sosyal birlikteliğin nihai sosyal bağlayıcısı olan arkadaşlık mefhumu nispeten çok eskidir. *The Symposium*'da Platon, kişisel aitlik ve rekabetçi saygınlıkta antisosyal arzuların üstesinden gelen sosyal durum olarak Yunan arkadaşlık idealine tam ifadesini verdi. Bireylerin ve devletin amacı, uyumsuzluk ve kıskançlığı doğuran arzuların karşılanmasından ziyade, mutluluk ve erdemin işlenmesi olmalıdır. Bireylerdeki *düzen* (kosmos) büyük sosyal dünyadaki *düzenleme* (kosmios) için gereklidir ve her ikisi arkadaşlığa içtenlikle bağlıdır. Eros, gerçekliğin iki temel elementi arasındaki boşluğa köprü olabilme gücüydü -rasyonalite Apollo'da bedenleşti ve irrasyonalite Dionysus'ta bedenleşti- (Jaeger, 1944). Bireyin içi, toplumun anatomisini, arzular (Onlardan özellikle kıskançlık başta gelir.) ile akıl arasında bir çekişme olarak yansıtır (Gouldner, 1967). Hem Eros hem de arkadaşlık, ruh ve toplumun bu yıkıcı ve aşındırıcı özelliklerini kaynaştırmak için gereklidir. O hâlde biz Batı felsefesinin köklerinin iki ilgili meselede yattığını görebiliriz: arzu ve akıl arasındaki mücadele ile arkadaşlığı bağlayan ve çözen bireyselleşme baskısı arasındaki aykırılık.

Platon'un arkadaşlığın doğasının felsefi soruşturmasında ve sosyal bağlanmanın sosyolojik analizinde ayrışmalar çoktur fakat göstereceğim gibi, süreklilik de çoktur. Daha da önemlisi, Platon'un var olduğu dünya, bu özel çalışma için hayati olan iki olay tarafından dönüştürülmüştür: Hristiyanlık ve endüstriyel devrim. Primitif kilise erken dönem Hristiyanlığa güçlü kiliyastik boyut vererek dünya ve ruh arasında net ve keskin bir ayrım oluşturdu. Bedenin işlenmesinin, başlangıçta öteki dünyanın işlerine karşı kuvvetli bir şekilde yönelen dinî bir hareket içerisinde yeri olamazdı. Erken dönem Hristiyanlıktaki yaratılışın yozlaştığı ve ahlaki kınamaya layık olduğu görüşü, gnostik Essenizmden miras kalmış olabilir (Allegro, 1979). Kudüs'ün yıkıl-

masından ve Mesih'in Dönüşü'nün gerçekleşmediğini gördükten sonra, Hristiyan kilisesi Roma emperyalizminin varlığına uyum sağlamak zorunda kaldı fakat bu, dünyanın işlerine kuvvetli bir düşmanlık demek olan Weber'in dünya-içi asketizm olarak isimlendirdiği şeyi korudu. Bir bakıma Pauline teolojisindeki cinselliğin günahkârlığı üzerine olan vurgu, benzer şekilde kadına düşman olan Aristocu felsefenin benimsenmesiyle daha da güçlendi.

Hristiyan asketik gelenekte cinsellik, dini pratikle büyük oranda uyumsuz olarak görülmeye başlandı. Özellikle cinsel zevk, günahkârlığa sistematik dini bir tepki oluşturma girişimi için açık bir tehdittir. Cinselliğin rasyonel bir yaşam biçimine tabi tutulması ile ilgili bu sorun, Weber'in dini entelektüalizmin ve rasyonelleşmenin kökenlerine dair görüşlerinin çoğuna temel oluşturmaktadır. 'Asketik uyanıklık, öz kontrol, yaşamın metodik planlaması argümanı, rasyonel organizasyona nihayetinde ve eşsiz bir şekilde duyarsız olan cinsel davranışın özgün irrasyonalitesi ile ciddi şekilde tehdit edilir' (Weber, 1966:238). İnsan varlığının bu dilemmasına bir 'çözüm', gündelik toplumun profan dünyasında bedenleşmiş şekilde duran kitle ve cinsellikten kaçınmak için dünyadan çekilen bir seçkin olarak dini topluluğun bölünmesi idi. Kilise mensubu olmayanlar *(the laity)* kendini örgütlü monogaminin sınırları içinde yeniden üretti. Seçkinler *(the elite)* bedensel üremeden ziyade üyelerine ilahi bir görev vererek, manastır sistemi ve dini sebeplerle evlenmeme sayesinde içe kapandılar. Cinsellik, dini normların aile yaşamına getirdiği sınırlar içerisinde bile, buradan hareketle, ten üzerinde rasyonel kontrollü bir yaşamı sürdürmek için papaz ve rahiplere izin veren, laik bir aktivite idi. Cinsel günahkârlığa karşı bu sertliğin bir sonucu olarak insan bedeni, günah yönünde fırsat olmaktan onun esas sebebine dönüştürüldü. Beden ruhun hapishanesi hâline geldi; Brother Giles'in kelimeleriyle söyleyecek olursak ten, kendi pisliğinde yuvarlanan bir domuz hâline geldi ve duyular, zihnin yedi düşmanı oldu. (Black, 1902). Bedeni kontrol etmek için Hristiyanlıktaki asketik hareket, kısıtlama ritüellerine doğru daimi olarak sert bir şekilde dönüştü — oruç tutma, dini nedenlerle evlenmeme, vejetaryanizm ve dünyevi şeyleri inkâr.

Arzu Tarzı

Her ekonomik üretim tarzına bir arzu tarzının karşılık geldiğini düşünmek mümkündür. *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni'nde (The Origin of the Family, Private Proverty and the State)* Engels, tarihin materyalist perspektifinde, her toplumun varlık araçlarını üretmek zorunda olduğunu ve üyelerini yeniden ürettiğini savundu. Bu yüzden bir cinsellik düzeni, bir mülkiyet ve üretim düzenine karşılık gelir. Arzu tarzı bir akrabalık, ataerkillik ve ev halkı sistemi altında cinsel arzunun üretil-

diği, düzenlendiği ve dağıtıldığı bir dizi sosyal ilişkilerdir. Bu arzu ilişkileri, üretken roller için kişilerin uygunluğunu ve kişilerin çoğalması için meşru cinsel birleşmeyi belirler. Arzu üretim tarzının sonuç olarak sosyal, politik ve ideolojik boyutları vardır; örneğin cinsel ideoloji, kişileri cinselliğin tüketimi için uygun ilişkiler sayesinde cinsel obje olarak yorumlar (Therborn, 1980). Üretim tarzının mülkiyet ilişkilerinin etkisi olarak sosyal sınıfları ürettiği savunulabilir (Poulantzas, 1973). Benzer şekilde bir arzu tarzı, cinsiyet gruplarının sınıflamasını nitelendirir, buna göre (toplumsal) cinsiyet, nüfusun 'erkek' ve 'kadın'a bölündüğü temel boyuttur. Ancak baskın cinsel sınıflama, aynı zamanda 'çocukları' üreme fonksiyonları için elverişli olmayan maiyet olarak tanımlar — onlar, şüphesiz, arzunun uygun objeleri olabilir. Modern terminolojide, cinsel arzu sınıflandırma sistemine sahip her üretim tarzı için bir ilk başlangıç noktası önerebiliriz — cinsel varlıkları uygun bir şekilde tanımlayan ve ilişkilerini organize eden bir söylem. İnsan fizyolojisini dikte etmeyen geçerli cinselliği ayrıntıları ile belirten bu sosyal söylemdir.

Marx (1974, cilt. 1: 85-6), feodal üretim tarzında feodal sosyal oluşumların baskın ideolojisini Katolikliğin oluşturduğunu savundu. Marx'ın görüşünün, feodal üretim tarzında feodal toplumların özel ekonomik karakterine karşılık gelen cinselliğin ideolojik bir düzenlemesinin olması gerektiğini iddia etmek suretiyle yeniden ifadesi mümkündür ve baskın arzu tarzını sağlayan Katolik cinsel söylem idi. İnsan aktörleri duyusal, cinsel söylemlerini toplumlarda verilen baskın olan arzu söyleminin kategorileri yoluyla yaşar fakat bu arzu söylemi nihai olarak üretim tarzının ekonomik gereklilikleri ile belirlenir. Söylemin kime neyi yapacağını ayrıntılarıyla belirten bir grameri vardır ve cinselliğin bu grameri cinsel pratiklerin öznesi ve nesnesini tanımlar. Bu Marx yorumunun, üretim tarzının Althusserci analizini (Althusser ve Balibar, 1970) ve Foucaultcu söylemsel oluşumların çerçevesini bir araya getirme teşebbüsü olduğu açıktır (Foucault, 1972). Bu beden çalışması, bu bakış açılarından önemli iki özellikle ayrılır. İlki, hem Althusser hem de Foucault'nun direniş söylemine sık sık atıfta bulunmalarına rağmen, bireylerin olsun sınıfların olsun düzenleme ve gözetim biçimlerine karşı direnmenin detayları hakkında söyledikleri çok azdır. İkincisi, söylemin yapısalcı analizi söylemsel oluşumların etkinliğini ya önemsemez ya da etkilerini doğalmış gibi karşılar. Bir söylemi yaygın göstermek tamamen etkin olduğunu göstermek değildir (Abercrombie, Hill ve Turner, 1980).

Her toplum, kendi nüfusunu çoğaltmak ve onu sosyal mekânda düzenlemek zorundadır; bireysel seviyede de cinsellik sınırlandırılmalı ve kişiler temsil edilmelidir. Bu dört problem, ekonomik üretim tarzının doğasına bağlı olarak farklı toplumlarda farklı bir ehemmiyete ve dikkate sahip olabilir. Feodal toplumlarda, özellikle baskın toprak sahibi sınıf için, baskın sınıfın çoğalması hayati derecede ev halkının madun

üyelerinin cinselliğinin kısıtlanması ve düzenlenmesine bağlıdır. Toprağın korunması meşru erkek mirasçı yoluyla mirasın dengesine bağlıdır; arzu söylemi bu ekonomik amaçları sağlamak için gerekliydi ve bu söylem her şeyden önce ataerkil ve baskılayıcıydı. Söylemin bu özellikleri, büyük oranda, çoğalmanın yararına zevki baskılamayı amaçlayan Katolik ahlaka dâhil edildi. Bu, kadına yönelik Orta Çağ tavrının bir parçası olduğunu göstermez; kadın hem Havva (bütün acımızın nedeni) hem de Meryem (manevi gücümüzün kaynağı) idi (Bernardo, 1975) fakat feodal toplumda kadının sosyal pozisyonunun temel özelliği, ev halkı içinde bağımlı ve madun olmasıydı. 17. yüzyılda, 'Başıboş bir kadın söylentilere neden olur ve bu beyan; evli ve asil kadınlar kadar rahibeleri de ilgilendirir." (Nicholson, 1978). Bir kadının yeri, erkeğinin yanıydı. Bu Orta Çağ söylemi meşru cinselliği ilerletti ve onu arzudan ayırdı. Bu bağlamda, günah çıkarmaya özel önem atfedildi (Hepworth ve Turner, 1982); günah çıkarma, doğru cinsiyet oluşumu için bir ritüeldi (Foucault, 1981) fakat cinsellik gerçeğini ortaya koymak için zevkin hatasını anlamak zorundaydı. Bu yüzden, evlilik ve evlilik dışı ilişkide pişmanlık öğretisinin bir analizi sayesinde feodal cinsel söylemler hakkında daha çok şey öğrenilebilir.

Orta Çağ Hristiyan teolojisine göre, kadının döllenmesiyle sonuçlanmayan sıradan bir cinsel ilişki eylemi 'doğaya karşı günah'tı. Cinsel eylem zevkten kaçınmalıydı ve bu yüzden şayet bir adam eşinden hoşlanırsa eylem zinaya eşdeğer olarak düşünülürdü. Bu 'doğaya karşı günahlar'a sadece oğlancılık, hayvanlarla cinsel temas, mastürbasyon değil, aynı zamanda geri çekme de dâhildi. Bunlar döllenmeyle sonuçlanmadığından ve birincil motivasyonları saf zevk olduğundan dolayı doğal değildi. Aynı argümanlar metres hayatı yaşama ve evlilik dışı ilişkide uygulandı, özellikle bunların ilkel koruyucu tedbirlerle üstlenildiği yerlerde. Günah çıkarma el kitapları da zevki artıran ve gebe kalma olasılığını düşüren bazı cinsel pozisyonları yasakladı. Evlilik dışı cinselliğin kınanması çeşitli fikirleri bir araya getirdi; zevkle, gebelik kontrolüyle ve doğal olmayan pozisyonlarla ilişkilendirildi. Buna ek olarak kocaların, babası olmadıkları hâlde gönülsüzce çocukların ebeveyni olduklarına işaret etti. Bu yüzden mülkiyetin gerçekte meşru olmayan evlada geçme tehlikesi vardı. Meşru cinsellik düzeni, mülkiyet ilişkileri düzenine karşılık gelmedi.

Sonuç olarak, bu Orta Çağ metinlerinde zevki mülkiyetten ayıran bir arzu söylemini keşfetmek çok kolaydır. Ancak sosyolojik problem, bu söylemlerin sosyal davranış üzerinde gerçek etkilerinin olup olmadığını keşfetmektir. Yeterli sermaye olmaksızın bir ev halkı oluşturmak imkânsız olduğundan, üremenin ekonomik olarak önlendiği zevk amacıyla geri çekmeyi tercih eden genç çiftlere inanmak için yaygın gerekçeler vardır (Flandrin, 1975). Bu yüzden evlilik, toprak sahibi sınıfının korunması için aileler arasında ekonomik ve politik bir sözleşme olarak düşünüldü; gerdek yatağı zevkten

mahrum kaldı. Üreme aktiviteleri evlilikte bu sözleşmeli birlikteliklerle sınırlandırıldığı için, arzu kendine başka yer bulmak zorundaydı.

Asketizm

Orta Çağ döneminde, rasyonel ve sistematik bir inkâr rejimi yaratma teşebbüsü, büyük oranda dini emirlerle sınırlandırıldı, deyim yerinde ise, asketizm laik insan adına uygulandı. Mekânsal terimlerde bu ayrışmanın dışavurumu, arzunun laik toplumun profan dünyasında yayılırken aklın, manastırın iç alanına tahsis edilmesidir. Bu bağlamda, Weber'in *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*'nun (1930) temel argümanını, Reformasyonun arzunun asketik inkârını manastır hücresinden seküler aileye nasıl çekip çıkardığının bir açıklaması olarak algılayabiliriz. Bu yüzden Protestanlık, elit pratikleri öz kontrolün günlük rutinlerine dönüştürerek seçkinler ve kitle arasındaki ayrımı kırmayı amaçladı. Bu sayede perhiz, tutku kontrolü, oruç tutma ve düzenlilik, kurtuluşun artık vekâleten papazların çabalarıyla başarılamayacağından, tüm toplum için ideal normlar olarak desteklendi. Dolayısıyla disiplinler ve ailenin, okul ve fabrikanın düzenlenmesinin tarihsel kökenlerinde daha geniş toplumda manastır pratiklerinin yeniden dağıtımı bulunmaktadır. Asketik pratikler dışarıda yaygınlaşırken, manastır hücresi hapishane ve iş yerlerinde kuruldu (Foucault, 1979: 238).

Şüphesiz manastır sistemini kısıtlamanın genel seküler bir normu olarak uygulama teşebbüsü ister istemez direnişlere yol açtı. İngiliz cinsel kültür tarihi, ahlaki davranıştaki gevşemeler ve cinsellik üzerindeki kısıtlamalar arasında bir sarkaç salınımı olarak görülebilir. 17. yüzyılın Püriten devrimi, Restorasyonla birlikte, cinsel davranışta yeni bir liberalizm tarafından takip edildi. 18. yüzyılın sonu ve 19. yüzyılda daha katı bir cinsel yaşam stiline dönüş, çağdaş toplumun egemen teması olan yeni bir serbestlik tarafından takip edildi (Stone, 1979). Cinsellik üzerine bu kısıtlamalar masada bekleyen kısıtlamalara da karşılık geldi. Asketik bir bakış açısından, yemek ve cinselliğin her ikisi bedenin kesintisiz aktiviteleridir. Yemek yeme, özellikle sıcak, baharatlı yemekler cinsel isteği uyarır. Cinselliği kontrol etmek için, Protestanlar bir diyet rejimi yoluyla bedeni düzenlemeye çalıştılar. Bu yüzden 17. yüzyılın Püriten devrimine; yemek, mutfak ve tüketim üzerine bir dizi sınırlama eşlik etti. Baharatlar yasaklandı ve Noel gibi büyük festivaller, seküler zevk için fırsatlar olması nedeniyle durduruldu; 21. Gece etrafındaki şenlikler de bastırıldı. Cromwellci dönemin çökmesiyle, 'Püritanizme karşı sosyal ayaklanma sarayda vuku bulan aşırılıklarda gösterilir. Genelde önemli ziyafetler ve eğlenceler sefih çılgın eğlencelere dönüşmeye başladı; onurlu konuklar krema ve diğer içecekleri saçtı' (Pullar, 1970: 128). 19. yüzyıl aşçılığı git gide ev biliminin nesnesi hâline gelirken, yemek yemenin kendisi hâlâ belli bir Püriten dar görüşlülüğe bü-

ründürüldü. Seks gibi, 19. yüzyıl kadını için yemek yeme zevk almaktan ziyade daha katlanılası bir şeydi.

Max Weber'in Püritanizm sosyolojisi normal olarak kapitalizmin asketik kökeni hakkında bir argüman olarak yorumlanır. Bu giriş yorumlarında, daha geniş bir şekilde incelendiğinde, Weber'in Hristiyan asketizmi analizinin aslında arzunun rasyonelleşmesi hakkında olduğu ileri sürülmektedir. Bu arzuları kontrol etme sürecinin pek çok boyutu vardı. İçsel tutkuları akılcı kontrollere tabi kılmak için bazı kurumlar geliştirildi — manastır sistemi, dini nedenlerle evlenmeme, monogami, hadım edilme. Arzular rutinlerle düzenlendi — vejetaryanizm, diyet, egzersiz, oruç tutma. İnsan kişiliğinin tutkulu tarafı, istimnanın özellikle çocuklarda çeşitli formlarını engellemek için bilimsel incelemelere ve teknolojilere maruz kaldı. İnsan enerjisi güvenli bir şekilde ilahi görevler aracılığıyla yönlendirilebilirdi. Dünyada cinsel fetihe dair dürtü, işte ve ticarette ekonomik zaferlere doğru yönlendirildi. Şenlikler, festivaller ve karnavallar, esas itibarıyla Püritanizm tarafından bastırılan ve bunun üzerine endüstriyel kapitalizmin rutinleri tarafından yasaklanan zevk verici boşalma için tarihsel fırsatlardı. Kamusal ve kolektif festivaller yerini aşamalı olarak daha bireyselleşmiş ve özel eğlencelere bıraktı. Weber'in rasyonelleşme sosyolojisinde, bütün yaşamın git gide bilimsel yönetime, bürokratik kontrole, disipline ve düzenlemeye tabi olduğuna dair argüman vardır.

Ancak, Weber'in kapitalizm analizinde asgari iki problem vardır. Asketizm, fazla birikim yararına hemen harcamaktan kendilerini men etmek zorunda olan kapitalistler için yerinde bir kültürel norm sağladı. Gelecek kârlar için yatırımın gerekliliği, bugünün zenginliğinin tam hoşnutluğunun önüne geçer. Çalışan için farklıdır. Onlar üretimin araçlarından ayrıldıkları için çalışmaya zorlandılar, Marx'ın varlıklarını 'ruhsuz güç' olarak işaret ettiği şeyin şartları altında yaşamak için. Ancak, bir sistem olarak kapitalizmin problemi, metaların aynı zamanda tüketilmek zorunda olmasıdır, aksi hâlde kapital metanın dolaşımı engellenir ve hiç ilerlemez. Kitle üretiminin gelişmesi, büyük mağazalardaki dağıtımın rasyonelleşmesi ve savaş sonrası ekonomik canlılıkla birlikte kapitalizm, kısıtlamanın geleneksel normları ve kişisel asketizmle uyumsuz pek çok şekilde bir tüketim etiği geliştirmek zorundaydı. Weber'in kapitalizm hesaplaması, arzunun hâlâ birikimin yararına inkâr edildiği erken dönem, rekabetçi, kapitalizmle son bulur. Geç kapitalizm, tersine, daha hesapçı hedonistik seçimler, reklamcılık, ihtiyaç uyarıcı ve lüks tüketim etrafında organize edilir. Geç kapitalizm arzuyu çok bastırmaz; onu dışavurur, üretir ve onu artan tatmin isteğine doğru yönlendirir.

Weber'in hesaplamasındaki ikinci problem, erken dönem kapitalizmin, manastırı seküler topluma taşırken, seküler dünyayı da kullanım değerlerinin özel alanı ile mübadele değerlerinin kamusal alanı şeklinde iki kola ayırmasıdır. Kamusal alan git gide rasyonel hesaplamanın ve araçsal bilginin normları tarafından domine edilirken, arzu mahrem, sivil vatandaşın dünyasına sürgün edildi. Böyle bir bölünme büyük oranda

erkek ve kadın arasındaki bölünmeye karşılıktı; kadın duygu, ihtiyaç ve mahremiyetin araçlarıdır. Bundan dolayı, duyguların sosyal bölünmesi, iş bölümünün sosyal ayrımının yanı sıra, mahremiyetin ve özelin vasilerini oynayan kadına meyleder (Heller, 1982). Ancak bu mekânsal bölünme; kadınların üretime katılımının artması, çekirdek ailenin dönüşümü ve erkek egemen, yoğun iş gücü gerektiren endüstrilerin geç kapitalizmin endüstrisizleşmesiyle azalması nedeniyle daha da altüst oldu.

Arzu ve Akıl

Hem Hristiyanlık hem de endüstrileşme mirası, düşünce ve kültürde beden ve ruh, beden ve zihin, madde ve ruh, arzu ve akıl arasındaki çift kutuplu ayrışmaların uzantısıdır. Bu kategorik ayrımlar, sadece toplumun gerçeği değil, aynı zamanda Batı kültürü ve felsefesinde düşüncenin temel formlarıdır. Bu ayrımların sosyolojik düşüncenin kendisinde büyük bir rol oynar hâle gelmesi şaşırtıcı değildir. Toplumsal düşünce, insanoğlunun eş zamanlı olarak zihin sahibi oluşundan ötürü toplumun parçası olduğu, beden sahibi oluşundan ötürü de doğanın parçası olduğu fikri etrafında modellenmiştir. Hobbes'tan başlayarak toplumsal sözleşme teorileri bu dilemmayı toplum içinde güvenliği sağlamak için bağlayıcı sözleşmeler oluşturmanın rasyonel bir hayvan olarak insanın menfaatine olduğunu savunmak suretiyle çözdü. Sözleşmeler oluştururken, bir kralın ya da hükûmetin ferdi olsa da olmasa da doğal durumun güvensizliklerinden bir nebze zaman kazanmak için insan, bazı doğal haklarından vazgeçti ve otoriteye boyun eğdi. Uygar yaşam düşüncesi, akabinde sosyolojik ve psikoanalitik düşüncenin yaygın bir ilkesi hâline gelen belli temel kısıtlamalar ve sınırlamalar gerektirir. Örneğin Freud, ensest tabuyu, yani akrabalar arasındaki cinsel birleşme yasağını ve Oidipus kompleksinde ortaya çıkan suçlu kompleksi sonucunu sosyal gruplaşmanın asli temeli olarak ele aldı:

> Cinsel yaşamı sınırlandırmanın uygarlığın bir parçası olması eğilimi, kültürel birliği yayan diğer eğilimden daha az açık değildir. İlki, totemik, objenin ensest seçimine karşı yasaklamayı daima beraberinde getiren aşama ve bu, belki insanların bütün hayatları boyunca tecrübe ettikleri erotik yaşamın en etkili bozulmasıdır. Baskılanmış unsurlarla bir isyan korkusu, daha katı ihtiyati tedbirlere götürür. Böyle bir gelişmede taşkın bir işaret bizi Batı Avrupa uygarlığımıza ulaştırdı. (Freud, 1979: 41).

Freud'un tabuyu uygar yaşamın temeli olarak analiz etme çabasından beri, hem psikanaliz hem de antropoloji, totemizmi bir sınıflama sistemi olarak yeniden kavramsallaştırdı. Dil, yasaklar değil, kültür ve doğa arasında ayrım oluşturur fakat güce karşı aynı arzu teması son yapısalcı analizlerin çoğunda merkezidir.

Dil bireyselliğimizi teslim ettiğimiz kişiler üstü bir iletişim sistemidir. Dil, bilinçaltı düzeyde toplum otoritesini temsil eder. Bu yüzden Lacan'ın (1977) çalışmasında dil, benlik ve dünya arasındaki yabancılaşmanın temelidir, bu yabancılaşma toplum-

sal sözleşmeleri reddeden arzularımızın sınırsızlığı ve toplum tarafından izin verilen isteklerimizin sınırlılığı arasında bir ayrışmayı içerir. Benzer şekilde Foucault'nun çalışmasında, her sapkın dirençte örtük olan özgürlük/irrasyonalitede ve her otoriter kurumda yerleşik olan iktidar/bilgi arasında bir zıtlık vardır ve özgürlük/irrasyonalite her anormal direnişte içkindir. Delilik, Descartes tarafından aklın alanından sürülmek zorundaydı, tıpkı delinin toplumdan çıkarılmak ve sınırlandırılmak zorunda kalması gibi. Temelde, deliliğin kontrolü tutkuların kontrolünü içerir. Foucault'nun François Boissier de Sauvages'in 1772 tarihli *Nosologie methodique*'den alıntısı, arzu ve düzen arasındaki klasik zıtlığı düzgünce yeniden ifade eder:

> Zihnimizin dağılması arzularımıza teslim olan körlüğümüzün, tutkularımızı kontrol etmede ya da düzenlemede yetersizliğimizin sonucudur. Bu yüzden bu tutkun aşırılıklar, bu antipatiler, bu ayartıcı tatlar, bu melankoli kederle sonuçlanır, bu geçişler bizde inkârla kullanıma sokulur, yemedeki, içmedeki bu aşırılıklar, bu rahatsızlıklar, bu bedensel araçlar bütün illetlerin en kötüsü olan deliliğe sebep olur. (Sauvages, 1772, cilt. VII, s. 12, Foucault'da 1967: 85).

Arzu üzerinde aklın dayatması ve delinin göz hapsi, akıl hastanelerinde yeni bir kontrol aracına ve insan bilimlerinde yeni bir bilgi anlayışına karşılık gelir.

Homo Dubleks

Sosyolojide, bütün insan niteliklerini sosyal determinizmin ürünü olarak görme eğilimine rağmen, sosyoloji ve sosyal düşünce, bireyin genelde asosyal tutkuların ve sosyal aklın kompleks bir dengesi olan *homo dubleks* kavramı üzerinde temellendirilir. Örneğin genellikle *par excellence* sosyolojik determinist olarak değerlendirilen Durkheim, aynı zamanda çift-insan modeline de sadık kaldı. *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*'nde *(The Elementary Forms of the Religious Life)* savundu:

> İnsan çifttir. Onda iki varlık vardır: Biri, temeli organizmada olan ve faaliyetleri bu nedenle katı bir şekilde sınırlandırılmış olan bireysel varlık, diğeri gözlemle bilebileceğimiz entelektüel ve ahlaki düzende en yüksek gerçekliği temsil eden sosyal varlıktır – Bununla toplumu kastediyorum. (Durkheim, 1961, s. 29)

Kültürün rolü, bireyler üzerinde grubun kolektif temsillerini dayatmak ve tutkuları kolektif yükümlülükler ve sosyal bağlılıklarla sınırlamaktır. Kültürel kısıtlama olmaksızın birey belli şartlar altında aşırı beklentiler tarafından anomik intihara doğru sürüklenir. Bu yüzden hem Durkheim hem de Freud'un muhafazakâr yanı, toplumun cinsellik pahasına satın alındığı görüşüdür. Durkheim'e göre satın alma, hem gerekli hem de arzu edilebilirdi. İnsan hem bir organizma olmanın erdemiyle doğanın bir üyesi hem de kültür erdemiyle toplumun bir üyesi olduğu için, bu Jeklly-ve-Hyde iki-

liğine birtakım çözümler bulunmak zorundadır. Durkheim'e göre, beden-olarak-insanın düzenlenmesi ve kısıtlanması, ahlaki olguların zorlayıcı doğasında bulunuyordu.

Pek çok sosyal teorinin zihin ve madde, ruh ve beden ya da akıllar ve tutkular arasındaki bir dikotomi ön şartına bağlı olmasına rağmen, onların açıklaması ve çözümündeki çift yönlülük büyük oranda değişkendir. Durkheimci sosyoloji ve modern yapısalcılık arasında teorik bir bağ varken, önemli farklılıklar da vardır. Örneğin Foucault, iktidarı daima zorlayan olarak görmez; aslında o iktidarı üretken ve fırsat veren olarak düşünür. İktidar, bireyin dışında kalan amaçlar için cinselliği ürettiği sürece onu çok da inkâr etmez. Foucault, modern toplumun bir özelliğinin her bireyin sosyal kimliklerinin asli bir özelliği olarak tek bir, doğru cinsiyeti olması gerektiği fikrine dikkat çekti. Biri ya erkek ya da kadın olmak zorundadır, çift cinsiyetlilik sahte ya da uydurma cinsiyet olduğu için. Gerçekte önemli olanın 'bedenin gerçekliği ve bedenin zevklerinin yoğunluğu' olduğu tahayyül edilebilirdi (Foucault, 1980b: vii) fakat yasadaki değişiklikler, adli statü, tıp bilimi ve toplumun yönetimsel araçları 1860-1870 döneminde bireyleri tam cinselliğe sahip olmak için zorlamaya başladı. Dönemin tıbbi incelemelerinin gerisinde, çift cinsiyetli olan insanların ahlaksızlık yapma kapasitesi olduğunu ileri süren ahlaki bir proje vardı. Çağdaş toplumda birinin cinsiyetini değiştirebileceği kabul edilirken, herkesin sonuçta ya erkek ya da kadın olması gerektiği fikri yok edilemedi. Bu bağlamda, tıbbi bilgi ve tıbbi iktidarın onu yadsıma ya da izale etmeden ziyade zorunlu bir kimlik kategorisi olarak cinsiyeti ürettiği söylenebilir.

Modern felsefede özellikle fenomenolojide, geleneksel zihin ve beden dikotomisinin sahte ve düzeltmeye muhtaç olduğunu gösteren önemli işaretler vardır. Kartezyen felsefe, bir makine olarak beden ve bir rasyonel bilinçlilik olarak zihin arasında bir zıtlık yerleştirirken, biz bedeni 'hem diğerleri için bir nesne hem de benim için bir özne' olması nedeniyle tamamen bilinçsiz bir şey olarak düşünemeyiz (Merleau-Ponty, 1962: 167). Ben hem bir bedenim hem de bir bedene sahibim ki o bir 'deneyimleyen beden'dir. Alternatif olarak, pek çok radikal düşünce, beden ve zihin zıtlaşmasını, otoriter kontrolün amaçları için arzuyu akla bağımlı kılan sosyal iktidarın bir yönü olarak düşünür. Bu gibi yazarlara göre toplumun özgürleşmesi, bedenin ve bedenin tutkularının hem fizik hem de sosyal kontrolden kurtulması ön şartına bağlıdır. Bu yüzden eleştirel düşüncenin uzun geleneği, özünde muhalefetin politik tavrının gereği olarak cinsel özgürlüğü savunur. Ataerkil iktidarın eleştirisi, cinsel asketizmin zararlı sonuçları, zevkin özgürleştirici karakteri ve evlilikte fuhuş unsurunun kınanması, geniş çeşitlilikteki yazarları bağlayıcı temalar olmuştur – Charles Fourier, Havelock Ellis ve Wilhelm Reich. Pozisyonları teorik olarak farklı olmasına karşın, belli bir ayrıksılıkta ve ütopyacılıkta birleşirler – Fourier'in sohbetleri ve Reich'in organizmal kutusunun her ikisi de açık göstergelerdir. Modern yazarlardan Herbert Marcuse, kapitalizmin gereksinim duyduğu iddia edilen zevkin yadsınmasından daha tutarlı bir açıklama sundu.

Oyun ve Zevk

Marcuse, emeğin bütün değerlerin kaynağı olmaktan uzak, sadece bir yük olduğunu savunmak suretiyle geleneksel Marksizm'in ortodoks çekirdeğinin çoğundan ayrıldı. Oyun ve zevk, üretken emeğin merkezinden herhangi bir 'irrasyonel' sapmaları engellemek için kapitalist toplumda suça boyun eğdirilmek ve sınırlandırılmak zorundadır. Böylece, Marcuse'a göre oyun ve cinsellik, eleştirel teori tarafından ciddi şekilde ihmal edilen devrimsel bir potansiyele sahiptir (Geoghegan, 1981). Marcuse, kapitalizmde sosyal kontrol süreçlerini açıklamak için Freudcu psikolojinin temel çerçevesini kabul etti, zira kapitalizmde süperego, libidinal dürtüleri devlet ve ailenin dikkatli gözleri altında kontrol eder. Ancak kapitalizm, böyle olunca da toplumun üyesi olarak bireyler üzerinde gerekli kısıtlamalar olarak düşünebilen şeyin çok ötesine giden 'artık-baskı'ya bağımlı olmaya başlar (Marcuse, 1969). İnsan cinselliği üzerindeki bu ahlaki ve politik kısıtlamalar, geleneksel iş ve aile modelini kapitalist ekonomik süreçlere git gide ilgisiz hâle getiren geç kapitalizmde -özellikle otomasyonda- ekonomik değişiklikler tarafından kademeli olarak zayıflatılıyordu. Sosyal özgürlük cinsel özgürlüğü gerektirir; her iki özgürlük de kapitalist ekonomik değişim vasıtasıyla mümkün hâle gelmeye başladı. Bu olanaklara başlıca tehdit, ticarileşme ve cinselliği kârla açıklayan seksin metalaşmasından geldi. Bu yüzden *Eros ve Uygarlık*'ta *(In Eros and Civilization)* (1969), sapıklar kapitalist bir toplumda değişimin temel aktörleri noktasında işçi sınıfıyla yer değiştirdi.

Marcuse'un Freud kanalıyla Marx'ın yeniden yorumu, arzu (özgürleşme olarak) ve akıl (kısıtlama olarak) arasındaki bir zıtlık üzerine temellenen bütün sosyal teorilere temel olan bir problem doğurur. Bunun iki boyutu vardır. İlki, MacIntyre tarafından açıkça ifade edildi: 'Cinsel açıdan özgürleşen bu devlette aslına bakarsak ne yapacağız?' (1970: 47). İkincisi bununla ilgilidir, yani cinsel açıdan özgürleşen erkekler arzularını kadının zararına pornografi ve baskınlık kanalıyla tatmin edebilir. Arzunun özgürleşmesi, dolaylı yoldan -erkeklerin ekonomik değişimler yoluyla ya yapısal işsizlik tarafından işten çıkarıldığı ya da otomasyon tarafından işten serbest kaldığı bir toplumda kadının yerinin herhangi bir izahını yapmayı başaramayan- erkek arzunun özgürleşmesidir.

Cinsel özgürleşme lehine naif argüman, bir meta -fahişelik ve pornografi- olabilen seks problemiyle yeterince baş edemez, hâkim sosyal ilişkileri sorgulamaktan ziyade güçlendirir. Ancak pornografi, hem cinsel ilişkilerin ticarileşmesinin örneğini hem de iktidara dair eleştirel düşünceyi ve cinsellikteki hâkimiyeti sunarken paradoksaldır. Seksin metalaşması, modern toplum pornografik bir toplumdur argümanına destek verir, 'Öylesine ikiyüzlü ve baskıcı bir toplum oluşur ki hem mantıksal dışavurumu hem de yıkıcılığı, halka deva noktasında kaçınılmaz olarak pornografik bir taşkınlık üretmesi gerekir' (Carter, 1979: 86). Cinselliğin özgürleştirici açıklamalarının çoğunun

başaramadığı şey, Marcuse'unki gibi, araçsal rasyonalite üzerindeki (erkek) arzunun dışavurumu olarak pornografi problemidir. Sade büyüsü ve Sadizm, yavaş yavaş cinsel özgürlüğe yürüyen hem iç iktidar çekişmesini ifade eder hem de aşırı romantikleşmiş erkek/kadın karşılaşması görüşünde iktidarın maskesinin düştüğünü ifade eder:

> İnsanın satın alma kapasitesi dâhilinde, piyasada pornografinin artışı, özellikle erkek tüketiciye sağlanan fakat kadına yönelik olarak modellenen türde bir pornografinin başlaması cinsel yetkide bir artış anlamına gelmez, böyle bir yetki şayet sosyal geleneklerin yeniden değerlendirilmesiyle gerçekleşirse cinsel yetkide bir artış gerektirir... Pornografi varoluşsal yalnızlığının niteliğinden vazgeçtiğinde ve mekânsız, zamansız fantezinin kiç (kitsch) alanından gerçek dünyaya çıktığında, o zaman koruyucu değer fonksiyonunu kaybeder. O gerçek dünyada gerçek ilişkileri yorumlamaya başlar. (Carter, 1979: 18-19)

Bu durumda pornografik ütopya, ev ortamında erkek ve kadın arasındaki istismarcı ilişkiler hariç 'doğal'ın ayna-imajı eleştirisi olarak davranmaya başlar. Marcuse'un özgürleşme olarak oyun üzerine vurgusuyla arzu/akıl yaklaşımı, bir iktidar pratiği olarak pornografi fikrini yeterince dikkate alamaz, sadece özel şartlar altında bir eleştiri ve değişim platformu olarak etki eder.

Araçsal akıl eleştirisi ve arzunun akla boyun eğdirildiği Fourier ve Marcuse'un birleştiği gelenekteki ilginç bir eksiklik, çocukların olmamasıdır (Bell, 1980). Bu eksiklik, akıl/arzu hakkındaki uylaşımsal ya da geleneksel tartışmanın, arzu ve çoğalma arasındaki bağlantıyı bastıran ya da yok eden erkekler arasındaki bir tartışma olduğu gerçeğinin çok kuvvetli bir işaretidir. Çocuklar, erkeklerin cinsel ütopyasında neredeyse tamamen yoktur. Bu yüzden kısıtlamadaki özgürleşme, genelde id üzerine artık kısıtlamadan tek taraflı bir erkek özgürleşmesi olarak görünür. Arzunun tarihini yazarken biz aslında iki tarih yazmak zorundayız, erkek arzusuna karşı kadın arzusu. Hem Marksist hem de eleştirel teori, toplumsal cinsiyet ve ataerkillik açısından arzunun sosyal ayrımına alışılmışın dışında kördür. Sonuç olarak bu beden sosyolojisi çalışması, dişi arzular üzerindeki maskulen kontrole dayalıdır. Cinselliğin özgürleşmesi kendini, duyguların sosyal ayrımını da içeren emeğin cinsiyet ayrımında arzuya karşı aklın nasıl kurumsallaştığının analizinde temellendirmek zorundadır.

Foucault, modern dönemde bize cinsel bir kimliğin dayatıldığını ve bu cinsel kimliğin ya erkek ya da kadın olması gerektiğini -Herculine Barbin'in (1980b) hikâyesinde araştırdığı bir mesele- kabul eder. Yine de cinsellik üzerine büyük çalışmasında toplumsal cinsiyet ayrışmasına ve kültürel ayrışmaların erkek ve kadın arasındaki fizyolojik farklılığı nasıl detaylandırdığına yeterince dikkat etmez. Foucault için cinsellik, tek bir tarihi olan bir birliktir; cinselliklerin tarihi hakkında konuşamayız çünkü Foucault'nun beden açıklamasında, zımnen üzerinde bilgi ve iktidarın

oyunlarını oynadığı birleşik verilerdir. Bu varsayım yazında yaygındır. Örneğin, *Bodies in Revolt*'ta Thomas Hanna, erkek ve kadın cinsel roller arasında farklılığı tanımlarken, hâlâ naif bir şekilde cinselliğe 'insani deneyimin merkezi olarak' işaret eder (1970:287). Benzer şekilde, Deleuze ve Guattari (1977) arzu kavramını sadece eksiklik ya da yokluk olarak kritize etmeye çalışırken, aynı zamanda arzunun (id) nihayetinde bir birlik olduğunu da ima ederler.

Kapitalist Bedenler

Cinselliğe, kadının sosyal rolüne ve toplumsal cinsiyete karşı tavrımız, kısmen feodal Hristiyanlığın esrarlı mirası ve özel tahsis temelli üretim biçimlerindeki mülkiyet ilişkisinin gerekliliklerdir. Tavırlarımız, aynı zamanda aile yaşamının antik tarihi ve ataerkil ev halkı ile şekillendi. Geç kapitalizmde bu tavırlar pek çok açıdan artık ekonominin asli gerekliliklerine ya da kurumsal aidiyet etrafında organize olan kapitalist bir toplumun sosyal yapısına uymaz. Çünkü mülkiyet ve yatırım günümüzde tüzel kuruluşlarda toplandı, aile kapitalizmi artık endüstriyel ekonomilerde büyük bir rol oynamıyor. Kapitalizm artık mülkiyetin dağılımını garanti etmek için ailenin birliğine gerek duymuyor. Kapitalizm hâlâ bir tüketim birliği olarak ev halkına gerek duymasına rağmen, bu, ev halkının çekirdek aile çeşidine gerek duyan kapitalizmle ilgili bir gereklilik değildir. Bu yüzden arzunun asketik biçimi, sermaye birikiminin çağdaş formlarına uygun değildir ve büyük oranda bireysel tüketim için uyumsuzdur. Üretim ortamı, sürekli ve etkili üretim sağlamak için sosyal düzenlemelere sahip olmalıdır fakat üretim düzenlemeleri durumunda bile iş gücünün yeterliliğini ortadan kaldırmak ve ölü makine iş gücüyle değiştirmek tamamen mümkündür. Modern kapitalizm hedonistik hesaplamayı ve narsist bir kişiliği teşvik etmeye meyillidir. Tüketim kültürü arzunun baskılanmasını değil, aksine üretimini, genişlemesini ve detaylandırılmasını gerektirir.

Kitle zevkinin bu yeni olasılıklarına teorik ve ahlaki tepki, çeşitli ve karmaşıktır. Yeni kültürü, özellikle işçi sınıfının kapitalizme ideolojik dâhil edilmesi olarak görme durumudur; yeni tüketimcilik, basitçe tahakküm için eski 'eğlence kültürü' yaklaşımıdır. Son dönemlerdeki tüketim analizinin çoğu bu bağlamda ziyadesiyle olumsuzdur (Baudrillard, 1975; Lefebvre, 1971; Marcuse, 1964). Modern tüketim; pasif, 'gerçek' ihtiyaçlarını artık idrak edemeyen boyun eğdirilmiş bir nüfus üreten olarak görülür. Eleştirel tonuna rağmen tüketimcilik analizi, genelde muhafazakâr bir tutum takınır. Narsizmi teşvik eden tüketimcilik argümanı, dolaylı yoldan aileye, iş ahlakına ve ataerkil otoriteye nostaljik bağlılığı sahiplenebilir (Barrett ve McIntosh, 1982). Modern boş zaman ve tüketim eleştirisi, püriten de -modern teknolojinin mümkün kıldığı kişisel özgürlük unsurunu önemsemeyen- olabilir (Kellner, 1983). Bu yüzden tüketimcilik

eleştirisi tüketicilerin bütün metalar tarafından homojen bir biçimde dâhil edildiği egemen ideoloji tezinin bir versiyonudur (Abercrombie, Hill ve Turner, 1980). Tüketicilerin kitle reklamlarının gerekçesini ve anlamını kaçınılmaz biçimde absorbe ettikleri basit bir durum değildir (Ewen ve Ewen, 1982).

Şüphesiz dâhil edilme argümanının başka bir versiyonu vardır. Kapitalizmin arzular ve ihtiyaçlar üzerindeki hegemonik kontrolü, kapitalizmin ayakta kalabildiği ve bireysel sapma ile sosyal çoğulculuğu tolere edebildiği durumda sergilenir; kapitalizmin toleransı bunaltıcıdır. Ancak şayet kapitalizm, meta pazarında yaygın cinsel serbestlik ve kişisel özgürlük bağlamında başarılı bir şekilde ayakta kalabilirse, işte o zaman kapitalizmin büyük ideolojik desteklere gereksinim duymadığı sonucuna varmak makul olur. O, nüfusun politik, ekonomik ve legal düzenlenmesi yoluyla çalışır. Hegemonik argümana dair paradoks, kapitalizmin aslında gerek duymadığı serbestlik hegemonyasından keyif almasıdır. Benim açımdan argüman, daha ikna edici bir sosyolojik formda ifade edilebilir: Kapitalizm, cinsel ve kişisel alanlarda artık hegemonyaya gereksinim duymaz ve bu, tam da geç kapitalist toplumların karakteristiği olan kültürel çoğulculuğun nedenidir. Kapitalizmin başardığı şey fantezilerin ve arzuların metalaşmasıdır. Arzunun rasyonelleşmesi süpermarket, magazin reklamcılığı, kredilendirme araçları ve kitle tüketimi yoluyla oldu. Tüketimcilik eleştirisi, tüketim toplumu nezdinde yeterince tatmin edilemeyen nüfusun pek çok özlemine, doğru bir şekilde işaret etmesine karşın (çünkü örneğin, işsizler satın alma gücüne sahip değillerdir), reklamcılığın içerik ve doğasının tüketici ihtiyaçları tarafından şekillendiği ve belirlendiği bir durum da söz konusudur. İşsizliğin ve ev halkının doğasındaki değişimlerle birlikte, reklamcılığın merkezi, gençlerden orta yaşlılara doğru yön değiştirdi. İhtiyaçlar ve tüketim arasındaki ilişki hegemonik argümanın ortaya attıklarından daha fazla karmaşıktır.

Kapitalist tüketimciliğin eleştirisi eninde sonunda 'gerçek' ihtiyaçlar fikri ile ihtiyaç ve zevk arasındaki ayrıma dayanmak zorundadır. Arzular 'boş' fakat ihtiyaçlar 'gerçek'tir; kapitalizm önemsiz zevkler seviyesinde işler, lakin tüketici kritiğine göre, nihai noktada arzularımızı tatmin etmez. Bu argümanın gerisinde başka bir varsayım vardır: Mübadele-değeri kötüdür, kullanım-değeri iyidir (Kellner, 1983). Bedenleşmemizin erdemiyle, tatmin edilmesi gereken gerçek ve olağan ihtiyaçlarımız var ve bu ihtiyaçlar bazı yönlerden insan türünün bir üyesi olduğumuz şeyi tanımlaması hasebiyle evrenseldir. Bu durumla ilgili bu çalışma boyunca açıklanan çeşitli problemler vardır. Ancak, evrensel ihtiyaçlarla ilgili argüman hakkında hemen belirtmemiz gereken bir nokta var. Bu ihtiyaçlarla ilgili söyleyebileceğimiz şey genel itibarıyla muğlak ve önemsizdir. İnsanoğlu yemeye ihtiyaç duyar fakat neyi, ne zaman ve nasıl yiyeceği tümüyle değişkendir. Bireysel değişkenler uyku modunda, cinsel aktivitede ve yeme alışkanlıklarında sınırsız olarak görünür. Bireysel anatomimiz bile değişkendir (Williams, 1963). Problem, sosyal olarak kurulmuş bir gerçeklikte yaşadığımız ve arzularımızın sosyal bir bağlamda elde edilmesidir fakat bu, aynı zamanda 'ihtiyaç'ın

gerçeğidir. Bir bakıma 'ihtiyaç' ve 'arzu' arasındaki tezatlık 'doğa' ve 'kültür' arasındaki bir ayrımda temellenir. İhtiyaçlarımız gerçek olarak görülebilir çünkü onlar doğaldır, onlar doğaldır çünkü bedenlerimiz varlığımızın doğal tabiatının bir özelliğidir. Aksine, arzularımız öğretilir olduklarından dolayı boştur. Kültürümüz bedenlerimizin eğitilmesinden oluşur ve ne kadar medenileşirsek, kültürel yükümüz o kadar gereksiz görünür. Arzu salt lüks iken, ihtiyaçlar gerekliliktir. Bu ayrımı korumak, ihtiyaçlar olarak algıladığımız şey aslında bütün yönleriyle kültür tarafından işlendiği ve oluştuğundan dolayı zordur. İhtiyaç ve arzu arasındaki ayrım öncelikle bir değer yargısıdır. Orta Çağ döneminde teologlar, zevki eşlerinin bedenlerinde bulan kocaları suçladı, yirminci yüzyılda tüketimcilik eleştirisi, zevki boş metalarda bulan orta sınıfı suçladı. Her iki eleştiri de gereklilikler ve lüksler arasındaki ayrım temelli bir değer yargısı üretir. İhtiyaç olarak değerlendirdiğimiz şey normal olan şey hakkındaki beklentilerle çok fazla ilgilidir ve normal olan basitçe istatistiksel bir ölçüt değildir çünkü normal olan özünde kültüreldir. Gariplik, bizim 'normal'i gündelik dilde 'doğal'la alternatifli bir şekilde sıklıkla kullanmamızdır ve dolayısıyla doğaya uyan şey sosyal beklentiye uyan şeydir. Ancak, teknolojik ve sosyal değişimlerden dolayı modern toplumlar 'doğa'ya daha az maruz kalır ve daha az bağımlıdır, sosyal düzenlemelerin bir ölçütü olarak doğa, git gide önemsizleşir. Sosyal değişim doğal zorunluluklar engelini etkisiz hâle getirir.

'Doğa'nın ontolojik statüsü, toplumsal cinsiyet ilişkileri tartışmasında özellikle önemlidir. Sosyolojideki genel mutabakat, 'analık dürtüsü' ve 'anneden yoksunluk' gibi fikirlerin, kadını evde anne olarak kalmaya razı eden bir ideoloji tavrının olmasıdır. Uylaşımsal anne olarak kadın görüşü, 'anneliği' 'ebeveyn' olmakla karıştırır. Daha genel olarak, erkek ve kadın arasında biyolojik farklar olmakla beraber bunlar, kültürel olarak dolayımlanır ve tarihseldir. Erkek ve dişi karakter özellikleri olarak düşündüğümüz şey sosyal olarak oluşturulmuş farklardır ve bu karakter özellikleri sosyal ve politik müdahaleyle kökten değiştirilebilir. Ancak, bu argümanın mantığı, aynı zamanda biyolojinin kendisinin sosyal olarak dolayımlandığı fikrini de içerir, biyoloji, deneyimlerin organize edildiği bir sınıflandırma sistemidir. Toplumsal cinsiyetin ardında yatan şey dolayımsız bir gerçeklik değildir, başka bir toplumsal oluşum ve sınıflandırma seviyesidir; beden anatomisi kesinlikle böyle bir sınıflandırmadır (Armstrong, 1983). Toplumsal cinsiyet, biyolojinin başka bir toplumsal oluşumunu dolayımlayan sosyal bir oluşumdur. Değerli ve gerçek olanı yargılamak ve kabul etmek için doğal bir ölçüt yoktur, erkek ve kadın arasında bihakkın kabul edilebilen biyolojik farklar vardır fakat o, ister istemez bir algı kabulünü kasteder. Biyoloji bilişsel bir sistematikleştirmedir (Rescher, 1979). Biyolojik olgular vardır fakat onlar, perspektival bir dünyada yaşadığımızdan dolayı sabit noktaları (doğa gibi) eksiksiz olarak engelleyen sınıflandırma pratikleri erdemiyle var olur.

'Arzu', 'ihtiyaç' ve 'iştah' gibi kavramlar açıklamadan ziyade tanımladığımız söylemin bir parçasıdır. Yapısalcı bir bakış açısından 'biyolojizm' bir söylem tipidir, 'fe-

minizm' bir diğeri. Yapısalcılık böyle söylemleri, 'metinler' kendi maliki oldukları bir hayata sahip oldukları için otonom olarak değerlendirir. Yapısalcılık özellikle güçlü bir pozisyonu temsil etmesine karşın, bu çalışmanın argümanı arzu söylemidir, daha genelde toplumların tüm yapısında köklü değişiklikler açısından anlaşılması gereken bedenin yeridir. Modern toplumlarda kadının doğası hakkındaki tartışma, kadının sosyal pozisyonundaki değişimlerin bir etkisidir ve kadının sosyal rolünün dönüşümü kapitalizmin yeniden örgütlenmesinin bir etkisidir. Feodalizmin ekonomik süreci, toprak sahibi sınıfta dişi cinselliğinin detaylı kontrolünü gerektirirken, geç kapitalizmde mülkiyet organizasyonu bir cinsel kontrol rejimine gereksinim duymaz. Kapitalizm artık çekirdek ailenin varlığına bağlı değildir ve ev halkının yapısı savaş-sonrası dönemde temelden değişmiştir. Kadının arzu edilebilir fakat arzu etmeyen olduğuna dair geleneksel düşünce Viktoryen aile ve çifte standart ile birlikte çöktü. Kapitalizmin belli cinsiyetleri olan bir toplumu durduracak olması hayal edilemez değildir; genetik mühendisliği bu neticeyi teknik açıdan kesinlikle mümkün kılıyor. Çağdaş kapitalizmin gerek duyduğu şey, üretimin güvenliği, bir tüketim teknolojisi ve arzunun ticari yasal statüye kavuşmasıdır (ticari olarak meşrulaştırılmasıdır). Cinsiyet nezdinde bedenlerin farklılaşması, bu üç şartla bağını giderek koparmaktadır.

2

Sosyoloji ve Beden

Namevcut Bedenler

Çağdaş sosyoloji, insan varlığının en açık olgusu hakkında az şey söylemiştir, yani insanlar bir bedene sahiptir ve bir ölçüde bedendir. Burada, sosyolojik araştırmanın özünde analitik bir boşluk yaratan insanın maddi varlığına dair teorik bir dar görüşlülük vardır. Doğum, yaşlanma ve ölüm oranı gibi kolektif fenomenler, tarihsel ve matematiksel demografinin akademik tekeli hâline geldi ve bu olayların ahlaki ve sosyal önemi tam hesaplama lehine bastırıldı. Beden teodisesi *(the theodicy of the body)* terimiyle ifade edilen şey aynı şekilde din sosyolojisinde bile ihmal edildi (Turner, 1983). Beden ve bedenler teorisi geliştirmede sosyolojinin başarısızlığındaki tuhaflık, sağduyulu fikirlerin sıklığıyla vurgulanır; bunlar diyet, tempolu yürüyüş, oruç tutma, zayıflama ve egzersiz gibi sadece cinselliği karşılamada başlıca araçlar değildir, aynı zamanda kişiselleşmiş tüketim temelli bir toplumda benlik gelişiminin zorunlu özellikleridir. Sosyolojide bazı son tartışmalar, özellikle narsizm ile ilgili olanlar (Lasch, 1979), kapitalist gelişmeye paralel olarak bedenin değişen sembolik önemine bir farkındalık getirdi fakat bunlar kuralı ispatlayan istisnalardır. Sosyolojinin bedeni çıkarmasının gerekçelerini teorik araştırmadan takip etmek zor değildir.

Modern sosyolojinin epistemolojik temelleri, 19. yüzyıl pozitivizminin özellikle de insan davranışının insan biyolojisi üzerinden nedensel olarak açıklanabileceğini savunan biyolojizmin reddi üzerine dayanır (Parsons, 1937). Sosyoloji, sosyal eylemin anlamının biyoloji ya da fizyolojiye asla indirgenemeyeceği iddiasıyla, araştırmanın temel nesnesi olarak insan etkileşiminin sosyal anlamını ele alan bir disiplin olarak ortaya çıktı. Sosyolojinin akademik kurumsallaşması, onun öjenikten ve Darvinist biyolojiden ayrılmasına yol açtı. Ancak açıkçası, evrimsel biyolojizm, Herbert Spencer (Peel, 1971) ve Patrick Geddes'in (Boardman, 1978) çalışmasında başta olmak üzere sosyolojinin teorik gelişmesinde önemli bir rol oynadı. Sosyal bilimin ortaya çıkışının, 19. yüzyılda gelişen şehir nüfusunun, beraberinde sağlık istatistiklerinin toplanması sayesinde rasyonel tıbbın gelişmesiyle yakından ilişkili olduğu da söylenebilir (Foucault, 1973). Pozitivist biyoloji ve tıbbi bilimle bu kurumsal ve teorik bağlantılara rağmen sosyolojinin temel varsayımları, biyolojiye bulaştırılmasına karşıydı. Fiziksel bilimler ve sosyobiyoloji gibi gayrimeşru yan dallar, doğada sınıflandırılamayan sosyal gerçekliğin açıklanması için bir model sunmazlar. Sosyolojinin temel varsayımları, sosyolo-

jik olarak oluşturulan ve insan aktiviteleri tarafından dönüştürülen doğal dünyadır. Doğa daima kültür ile dolayımlandığı için, insanlar doğal dünyayı basitçe verili olarak algılayamaz. İnsan türünün yerleştirildiği gerçekliğin sosyal olarak oluşturulduğunu savunarak (Berger ve Luckmann, 1966) sosyoloji, Karl Marx'ın "Doğa'nın ürettiklerini kendi isteklerine uyumlu bir forma uyarlamak için bedeninin doğal güçleri olan, kolları ve bacakları, başı ve elleri harekete geçirerek, insan kendisini, güçlerinden biri olarak Doğa'nın karşısına koyar." argümanıyla bir ölçüde birleşti. Bundan dolayı dışsal dünyaya göre davranarak ve onu değiştirerek o, aynı zamanda kendi doğasını değiştirir (Marx, 1974, cilt 1:173).

İnsan bedeninin dâhil olduğu dışsal dünya, tarihsel bir gerçekliğin insan iş gücü ile sürekli bir şekilde dolayımlanması ve insan kültürü yoluyla yorumlanması dışında verili değildir. İnsan varlığı ve bilincinin sınırlayıcı bir noktası olarak insan bedeni, benliğin yerleştirildiği sosyal dünyanın kolektif gerçekliğinden daha az önemli göründü. Ancak, sosyolojik determinizm lehine biyolojik determinizmin haklı reddi, sosyolojik muhayyileden bedenin çıkarılmasına yol açtı. Sosyolojik teorinin ilksel dikotomisi Doğa/Toplum değil, Benlik/Toplum idi.

Benlik

Max Weber'e bakılırsa, sosyal teorinin bir modeli olarak sosyoloji, kendisini fizik bilimlerinden sosyal eylem ve etkileşimin anlamının 'yorumlayıcı bir bilimi' olarak görmek suretiyle ayırdı. Bu etkileşim 'benlik', 'sosyal aktör' ya da 'sosyal ajan' olarak tasarlanmış varlıklar arasında meydana geldi. Bedenler arasındaki etkileşim 'davranış'tır, hâlbuki sosyal aktörler arasındaki etkileşim, anlamı ve tercihi içerir; bu sosyolojinin asıl nesnesidir. Bundan dolayı sosyal; Ego ve Alter arasındaki devam eden etkileşimlerin süreci olarak görülegelmiştir, dolayısıyla 'toplum' gelişmekte olan bir gerçekliktir ve aralıksız etkileşimlerin ürünüdür. Sosyal aktörlerin (Ego ve Alter) mutlaka 'reel' bireyler değil, sosyal olarak oluşmuş varlıklar olduğunu belirtmek önemlidir. Örneğin Alfred Schutz (1962), arkadaşlarıyla yüz-yüze, direkt etkileşim ile selefleri, halefleri ve çağdaşlarıyla endirekt eylem arasında temel bir ayrıma gitti. Sosyolojide yaşayanlar ve onların ölü ataları arasında, çocuklar ve oyuncakları arasında, inananlar ve tanrıları arasındaki mübadelelerin 'etkileşimi' içermesi tamamen akla yatkındır. 'Sosyal bir aktör' bir etkileşimci olduğu için sosyal olarak oluşturulan bir varlıktır. Sembolik etkileşimcilik açısından (Rose, 1962) etkileşim, temelde sanki kendimle etkileşimde olduğum bir iç dönüşümü varsayar. 'Ben' (I) diğerlerinin çeşitli tavırlarına total biçimindeki bireysel bir tepkidir; 'beni'/'bana' *(me)* diğerlerinin tavırlarıyla organize edilir. Dolayısıyla benlik *(self)*,

ben (I) ve bana'nın (me) jest, sembol ve etkileşim yoluyla kompleks bir birleşimidir (Strauss, 1964). Sembolik olarak oluşmuş bir fenomen olarak benliğe yoğunlaşan sembolik etkileşimcilik, sosyal aktörlerin maddesel varlığının sosyal eylemde nispeten önemli olduğuna dair daha yaygın sosyolojik bakış açısını güçlendirdi. Benlik temel olarak biyolojik değil sosyolojiktir çünkü benlik, jestlerin organizasyonu için bir prensip olmaktan daha fazlasıdır. Bedenin, benliğin sürekliliğinin bir bileşeni olması fikri, benliğin sürekliliğinin başkalarının kişisel süreklilik algılarının sürekliliğine olan bağlılığı argümanı lehine çıkarıldı. Bu bağlamda sembolik etkileşimcilik, zihin ve bilincin tutarlılığı dışında kimliğin devamında bedenin sürekliliğine bağlı olmayan geleneksel zihin/beden probleminde belli bir felsefi pozisyonla aynı eksene geldi. Özetle, sosyolojideki sosyal varlığın sosyal olarak kurulduğuna dair vurgu, sosyal aktörün bedeninin toplumda-benlik perspektifinin büyük oranda önemsiz bir özelliği olduğu üstü örtük bir pozisyonla sonuçlandı.

Sosyolojik teoride bedenin geride kalmasının bir gerekçesi olarak, biyolojizmle ilgili haklı eleştirinin amaçlanmamış bir sonucu olduğu savunuldu. Bunun üzerine sosyoloji, benlik ve toplumla ilgili organizasyonda sembolizmin ve kültürün önemini vurguladı. Ancak, sosyolojinin oluşumunda biyolojizmin reddini metodolojik bireyciliğin reddinden ve daha genel olarak, 'atomizm' diye isimlendirilenden ayırt etmek genellikle zordur. Bazı sosyologlar metodolojik bireyciliğe ister açıkça ister örtük bir şekilde istekli olmasına karşın, sosyolojinin merkezi geleneği şu argümanı reddeder:

> Sosyal dünyanın nihai bileşenleri, eğilimlerinin ışığında ve durumlarının anlaşılmasında az ya da çok uygun bir şekilde davranan bireysel insanlardır. Her karmaşık sosyal durum, kurum ya da olay bireylerin eğilimleri, durumları, inançları ile fiziki kaynak ve çevrelerin belli bir biçiminin sonucudur. (Watkins,1959:505)

Makro-sosyolojik gelenek, sosyal yapıyı ve kolektivitelerin yapısını, 'yapı'nın bireyler arasındaki ilişkiye indirgenemeyeceğini ve toplum *'kendine özgüdür'ü (sui generis)* savunmak suretiyle toplumun bileşenleri olarak gördü. Çünkü makro-sosyoloji örneğin, sosyal sınıf ve siyasi partiler, devlet ve toplumun ekonomik temeli, aile ve ekonomik değişim arasındaki ilişkiyle ilgilenmiştir; insan bedeni, bu teorik alanda yer alamaz. Hâlbuki mikro-sosyoloji bedeni; benlik, eylemde sosyolojik olarak kurulan sosyal aktör oluşundan dolayı çıkarırken, makro-sosyoloji bedeni; teorik odağının 'sosyal sistem' üzerine oluşundan dolayı çıkarır. Makro gelenekte beden üzerine herhangi bir teorik yoğunluk, bireyin eşsiz bir şekilde bir bedene yerleştirildiği genel yargısını taşıdığından dolayı metodolojik bireyciliği çağrıştırmalıdır. Böylece sosyolojide bir beden teorisine doğru yönelen her bir teşebbüs, böylesi bir hareket eş zamanlı olarak biyolojizm ve metodolojik bireyciliği önereceğinden, inanışa ters bir ihanet gibi görülmelidir.

Michel Foucault

Sosyolojinin bedeni ihmal ettiği hakkında yazmak, bu ihmali namevcuttan ziyade gömülü şeklinde ifade etmek daha gerçekçi olabilir çünkü sosyolojik teoride bedenin hiç tarihi olmamasından ziyade kaçamak, gizli bir tarihi vardı. Bu kitabın anlatmak istediği bu ihmali ifşa etmek ve beden ile bedenlerin öneminin görülmesini sağlayacak bir teoriyi açık bir şekilde dillendirmektir. Sosyolojik teorinin çeşitli alanlarına dikkat çekmeden önce, deyim yerindeyse, beden teorik dışlanmaya rağmen hayatta kaldı, bu açıdan beden sosyolojisiyle ne demek istendiğinin kesin bir ifadesini ana hatlarıyla belirtmek önemlidir. Bedenin bu kısa toparlanmasına biyolojizm ve atomizmin aceleci suçlamalarından kaçınmak amacını eklemek gerekir. Bu kitap, sonra belirginleşeceği gibi, Michel Foucault'nun felsefesinin kısmen bir uygulaması olduğu için, burada temel ayrımların bazısı açıkçası Foucaultcudur. İlkin, bir beden sosyolojisi materyalist bir araştırma olarak değerlendirilebilir. İktidar ve bedene ilişkin mülakatında Foucault, bedene olan ilgisini Marksist ideoloji ve iktidar analiziyle karşılaştırdı:

> Marksizm'den bahsedeceksek eğer, ideoloji düzeyinde iktidarın etkilerini öğrenmeye çalışanlardan biri değilim. Aslında Ben ideoloji sorusunu sormadan önce, ilkin beden sorusu ve onun üzerinde iktidarın etkilerini çalışmanın daha materyalist olup olmadığını merak ediyorum. Bu analizle beni rahatsız eden şey, sonrasında iktidarın tutunduğu düşünülen bir bilinçlilikle donatıldığı, klasik felsefe tarafından sunulan modelin çizgileri üzerinde daima önceden tasarlanmış bir insan öznesi olan ideolojinin önemsenmesidir (Foucault, 1980a:58).

Foucault'ya göre ideolojinin iktidar etkisi, insan öznenin saf bilinçlilik olarak yönlendirilmesine göre değerlendirilmemelidir. Modern toplumlarda iktidar, özel bir odağa sahiptir, yani beden, politik/iktidar ilişkilerinin bir ürünüdür. İktidarın bir nesnesi olarak beden; kontrol edilmek, tanımlanmak ve yeniden üretilmek için sahnelenir. Bedenin maddeselliği üzerine iktidar ayrı fakat ilişkili iki konuya bölünebilir — 'beden disiplinleri ve nüfus düzenlemeleri' (Foucault, 1981:139). İlki, tekil bedenlerle alakalıdır ve bir 'anatomo-politika' olarak ifade edilir, hâlbuki ikincisi türsel bedeni kapsar ve nüfusların 'bio-politika'sını içerir. Foucault, tıp bilimini profesyonel gruplar (psikiyatristler, diyetisyenler, sosyal çalışanlar ve diğerleri) tarafından bireysel bedenlerin disiplini ve panoptizm (yetimhaneler, fabrikalar, okullar ve hastaneler biçiminde) tarafından nüfusların düzenlenmesi arasında bilgi düzeyindeki hayati dolaşım olarak değerlendirir. Yönetilen toplum bedenlerin tıbbileştirilmesi yoluyla kişilerin kontrolünü gerektirir. Genelde modern Marksizm'in bir eleştirisi olarak sunulduğu hâlde, Foucault'nun projesinin Friedrich Engels tarafın-

dan sunulan tarihsel materyalizmin bakış açısıyla ilişkiye sahip olduğu görülebilir. *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*'nde *(The Origin of the Family, Private Property and the State)* o, tarihin materyalist yorumunu üretim ve birincil yaşamın yeniden üretimini insan toplumlarının belirleyici faktörü olarak gördüğünü iddia etti. Bu belirleme iki-yönlü bir karaktere sahipti, yani sürdürmenin üretim araçları ve insanların üretimi: 'Belli bir tarihsel dönem ve belli bir ülkedeki insanların içinde yaşadıkları sosyal kurumlar, üretimin her iki türü tarafından belirlenir: emeğin gelişimi aşaması bir taraftan, ailenin gelişimi aşaması diğer taraftan' (Engels, tarihsiz:6). Materyalist bir beden teorisi, beden disiplini ile aile, mülkiyet ve ataerkil arasındaki kurumsal ilişkiler açısından nüfusların düzenlenmesi arasında bağlantı kurmak zorundadır.

İnsan toplumu son 2000 yılı aşkın zamandır temelde değişmesine rağmen sosyobiyoloji, insan bedeninin tüm önemli açılardan fizyolojik olarak statik kaldığını ileri sürebildi. Yan yana duran bu iki zıtlığın saklı anlamı bir beden sosyolojisinin tarih dışı bir girişim olmasıdır. Ancak böyle bir sonuç, temel olarak yanlış yöne götürür çünkü 'beden' ve 'nüfus' sorunu sosyokültürel yapılar noktasında ister istemez tarihseldir. Bedenin tarihselliğine bu bakış, Foucault'nun bilimin bir objesi olarak İnsan'ın tarihine yönelik yaklaşımına temel katkılardan biridir. 19. yüzyılın demografik patlamasıyla nüfus, sayısız bilimsel teknolojilerin ve araştırmaların bir objesi olarak belirdi:

> Bu problemler dizisinde 'beden', -bireylerin bedeni ve nüfusların bedeni- sadece kıt ve bol, boyun eğen ve eğdiren, zengin ve fakir, sağlıklı ve hasta, güçlü ve zayıf arasında değil, aynı zamanda az ya da çok faydalı, az ya da çok kârlı yatırımdan etkilenen, onlardan daha büyük ya da daha küçük yaşam beklentileri, ölüm ve hastalık ile az ya da çok kapasiteyle faydalı bir şekilde eğitimli olma arasındaki yeni değişkenlerin taşıyıcısı olarak görünür. Bir nüfusun biyolojik özellikleri ekonomik düzenlemede belirgin faktörler hâline geldi. (Foucault, 1980a:172)

'Nüfus', beden biliminin odağı olarak ve yeni disiplinler, düzenlemeler ve mücbir pratiklerle ilişkili olarak belirdi. Beden ve nüfusun birleşmesiyle bireylerin cinselliği, bir yaşam yönetiminde yönlendirilen iktidar ilişkilerinin yeni odağı hâline geldi.

Ruh ve Ten

Böylece beden, daha uylaşımsal terimlerle, bilgi sosyolojisinin özgün bir konusu hâline gelebilir. Bedenin Batı geleneği, uylaşımsal olarak Helenik Hristiyanlıkla şekillenmiştir ki orada beden mantıksız olanın, tutkunun ve arzunun yeriydi. Felsefedeki zihin ve beden arasındaki tezatlık Hristiyanlıkta ruh ve ten *(flesh)* arasındaki karşıtlıktır.

Ten, dünya düzenini tehdit eden ahlaki yozlaşmanın sembolüydü; ten özellikle diyet rejimi ve oruç gibi disiplinlerce bastırılmak zorundaydı (Turner, 1982a; 1982b). Yunan düşüncesinde beden; biçim ve arzu (Apollo ve Dionysus arasında) arasındaki mücadelenin odağı olmuştu. Hristiyanlık bu görüşü miras aldı fakat teni Cennet'ten düşen İnsanın sembolü ve Tanrı'nın irrasyonel inkârı olarak görmek suretiyle bulanıklaştırdı. Orta Çağ'da, bedenin festival ve karnavallarda kutsanışı sarayın baskın, edebi geleneği ve sosyal kontrolün şehir merkezlerine karşı popüler muhalefetin politik bir ifadesi olmaya başladı. Nitekim Rabelais'in karnaval ve pazar yeri geleneğinde bedenin ilkel ve popüler dilini onaylaması, 'resmî' literatürde dışa vuran zerafete bir tahkirdi (Bakhtin, 1968). Bu sayede bilgi sosyolojisinde, bedenin sekülerleşmesinin izini sürmek mümkündür ki orada beden, tene dair kutsal bir söylemin objesi olmayı bırakır ve uygun bilimsel rejimler tarafından kontrol edilmekte olan bir makine olarak beden medikal söylemde bir obje hâline gelir. Bu geçişin tarihi karmaşıktır. Jimnastik sistemlerde hareketin rasyonelleşmesi, Borelli'nin iyatrofizik tıp okulunun bir uygulamasını temsil etti (Broekhoff, 1972). Diyet pratiklerinde, dini bir değer olarak 18. yüzyıl, uzun yaşama kaygısından; 19. yüzyıl, bedenin etkin niceliği yönünde bir kaygıya kesin bir kayma oldu (Turner, 1982a). Bu değişimlerin sonucu beden, tam hesaplamanın bir nesnesi olarak somutlaştı ve nesneleşti.

Beden fikri antisosyal arzunun yeridir, dolayısıyla fizyolojik bir olgu değildir fakat önemli politik yansımaları olan kültürel bir oluşumdur. Durkheim'in *homo dubleks*'inin temeli olarak arzu ve akıl arasındaki tezatlık aynı zamanda sosyal düzen ve sosyal dayanışmanın temelini sağlayan otoritenin doğrulanmasıdır (Sennett, 1980). Bu çalışmanın temel argümanlarından biri, bedenin sadece sosyal otoriteye karşı bir biçimde kültürel olarak oluştuğu değil fakat özellikle dişi bedenin mülkiyet ve iktidarın devamına karşı başlıca meydan okumasıdır. Nitekim dişi tutku ve erkek akıl arasındaki ayrım ataerkilliğin kültürel kaynağıdır. Ataerkillik, kapitalist üretim tarzından bağımsız olarak var olurken, iktidarın özel bir dağılımı olan kapitalist toplum bu ayrımı, kamusal ve özel alan arasında aklın ve arzunun mekânsal bir dağılımını sağlayarak, aile ve ekonomi arasındaki ayrımı kurumsallaştırmak suretiyle açıkça dile getirdi.

Antik dünyada ev ekonomisinin özel mekânı, ihtiyacın ve yoksunluğun alanı idi, hâlbuki kentlinin kamusal alanı özgürlükle eşitlendirildi. Bu sayede, yuvanın özel mekânı tam olarak insan sayılmayan varlıklar (köleler ve kadınlar) tarafından yaşamın gereklerinin üretimiyle ilişkilendirildi (Arendt, 1958). Bir değer olarak özelin gelişmesi, özel birey doktrininin gelişmesini, bir familializm ideolojisini, aile birliğinin üretken fonksiyonları durdurduğu aile ve ekonominin kurumsal ayrışmasını ve orada, sosyal kontrolün amacı için ölçülen ve hesaplanan bireylerin kamu yaşamı vasıtasıy-

Tablo 2.1

Özel	Kamusal
cemaat	cemiyet
arzu	akıl
dişi	erkek
informel	formel
duygulanım	tarafsız
tikelcilik	evrensellik
dağılım	özgüllük
hazcılık	asketizm
tüketim	üretim

la büyük bürokratik araçların var olduğunu öngörür. Kapitalist endüstrileşme birliği, faydacı bireycilik ve ulus-devlet, kamu ve özel dünya arasında ayrımın artışı yönünde genel şartları sağladı. Modern toplumda bu ayrımın önemli özelliği, özellikle çocuk yapma, sosyalleşme ve iş gücü faaliyeti gibi bilhassa beden faaliyeti yönünde var olan ev halkı mahremiyeti ve duyguculuğu ile karakterize olan özel mekândır. Dolayısıyla burada kamusal alanın biçimciliği, gayrişahsiliği, tarafsızlığı ve çalışmanın evrenselliği ile özel alanın biçimsizliği, tikelciliği ve duygulanımcılığı arasında keskin bir ayrım vardır. Toplumun sosyal ayrımında, aynı zamanda toplumsal cinsiyeti özel hâle getiren belli aktivitelerin ('annelik' ve 'çalışma') neden olduğu cinsel bir ayrım da vardır. Ek olarak biz, tutkular (özel alan) ve akıllar (kamusal alan) arasında mekânsal bir ayrımı da önerebiliriz.

Tablo 2.1'de gösterildiği gibi özel/kamu arasında bu ayrımı yaparken, özel alanlardan çoğul olarak bahsetmek daha doğru olabilirdi. Modern ev, ışık ve mekân üzerine mimari vurgusuyla dünyaya açılır. Aynı zamanda ev diğer özel mekânlardan ayrılmış bir kale olarak kalır. Bu sayede Rönesans'tan modern dünyaya geçiş, kamusal dünyaya ritüel ve karnavalla bağlantılı 'açık' bedenden bireyselleşmiş tüketim toplumunun 'kapalı' bedenine bir geçişi içerir (Bakhtin, 1968). Arzular şimdi kamusal dünyanın hijyenik mekânından ayrılmış özel bedenlere ithaf edilir.

Beden Sosyolojisi

Dolayısıyla bir beden sosyolojisi yazmak sosyoloji ve fizyoloji üzerine bir tez yazmak değildir. O, toplum ve akıl hususunda bedenler ve arzunun mekânsal organizasyonu-

nun tarihsel analizini içerir. Böylesi bir çalışmanın temel çizgileri aşağıdaki gibi ifade edilebilir:

(1) Birey ve grup için beden, eş zamanlı olarak bir çevre (doğanın parçası) ve benliğin bir ortamıdır (kültürün parçası). Beden yazım ortamı, dil ve din yoluyla doğa üzerine insan emeğinin konjonktüründe esastır, dolayısıyla dünyanın doğal düzeni ve dünyanın kültürel düzenlenmesi arasında insan türünün konjonktüründe hayatidir. Bu nedenle doğa ve toplum arasındaki geçiş, beden açısından fizyoloji (Bu içsel bir çevredir.) olarak görülebilir. Açık bir örnek vermek gerekirse, bedenin özellikle yiyecek, sıvı ve uyku gibi fizyolojik ihtiyaçları vardır. Doğa, yeme, içme ve uyuma gibi bu aktivitelerin zamanı ve içeriği, sembolik yorumlara ve çok büyük sosyal düzenlemeye maruz kalır. Bu yüzden biz bedeni yorumların ve temsillerin bir dış yüzeyi ile yapılar ve saptamaların bir iç çevresi olarak düşünebiliriz.

(2) İç/dış ayrımına bakarak, Michel Foucault'yu takiben, nüfusların bedeni ile bireylerin bedeni arasında bir ayrım yapmak önemlidir. Batı kültüründe arzunun alanı, asketizmin (dini oruç ve tıbbi rejim gibi) rasyonel pratikleri tarafından kontrol edilmesi gereken iç bedendir. Benzer şekilde, bireyin bedeni nüfusun menfaati doğrultusunda düzenlenir ve organize edilir. Grup cinselliğinin kontrolü en açık göstergedir. Hiçbir toplum bireylerin özgür seçimi adına sosyal üremeden vazgeçmez. Modern endüstri toplumunda cinsel davranış genelde vatandaşın özel tüketiminin özgür bir seçimi gibi görüldüğü hâlde kürtaj, bebek öldürme, gayrimeşru çocuk, homoseksüellik ve hayat kadınlığıyla ilgili düzenlemeler vardır. Nüfusların bedeninin düzenlenmesi zaman ve mekânın iki boyutuyla birlikte gerçekleşir; üremenin düzenlenmesi, nesiller ile politik/şehir mekânında nüfusların düzenlenmesi arasındadır. Dolayısıyla beden sosyolojisi arzu üzerindeki otoriter mücadeleyle ilgilendiği için politik bir sosyolojidir.

(3) Beden politik mücadelenin merkezinde bulunur. İnsan ve kadın fizyolojisinin büyük bir farklılığı (üreme fonksiyonlarında) temsil ettiği açık bir şekilde iddia edilirken, toplumsal cinsiyet kimliği ve toplumsal cinsiyet kişiliği özel roller ve kimlikler şeklinde sosyalleşmeyle fizyolojiye dâhil edilmek zorundadır. Benzer şekilde, beden yaşlanmayla doğal bir olgunlaşmaya maruz kaldığı hâlde, 'gençlik', 'bebeklik', 'çocukluk' ya da 'emeklilik' kavramları Batı toplumunun organizasyonunda tarihsel değişimlerin kültürel ürünleridir (Aries, 1962). Bu sayede beden -karakteri, yapısı ve gelişmesi- 'beden politik', gerontoloji, gerontokrasi, patrimonyalizm ve patriyarki gibi kavramlarla modern-öncesi sosyal teorileşmeye temel bir metafor sağlar. Örneğin, patriyarki hakkındaki tartışma, özellikle politik formunda, Sir Robert Filmer'in *Patriarcha*'sına (öldükten sonra 1980'de yayımlanan) kadar ge-

riye gider. Bu patriyarkal yönetim doktrininde kralın gücü, Adem yoluyla kutsal güçten türetilir. Patriyarki, analojiye yaslanır. Kral krallığının üzerinde babadır; Adem doğa ve insanlık üzerinde baba idi; Tanrı insanlar üzerinde babadır. Böylece patriyarki kanunun otoritesinden önce gelir ve bütün hakların ve yükümlülüklerin kaynağıdır. Bu sayede otorite, tıpkı babaların bedeni yoluyla dönüştürüldüğü gibi kralların bedeni yoluyla dönüştürülür. Dini sistemlerde, İsa'nın otoritesi, tıpkı politik sistemde kanın sürekliliğinin gücün sürekliliğine esas olması gibi, ten ve kanın ayinsel unsurları yoluyla dönüştürülür.

(4) Sosyolojik teorileşmenin çoğu formu, benlik ve beden arasında keskin bir ayrım yapar. G. H. Mead, pek çok açıdan sembolik etkileşimciliğin özgün felsefi temelini kurmuştur, *Zihin, Benlik ve Toplum*'da *(Mind, Self and Society)* şöyle yazarak:

> Biz benlik ve bedeni çok kesin bir şekilde ayırabiliriz. Beden orada olabilir ve çok zeki bir biçimde deneyime karışan bir benlik olmaksızın işlev görebilir. Benlik kendisine nesne olan karakteristiğe sahiptir ve karakteristiği onu diğer objelerden ve bedenden ayırır. (Mead, 1962, cilt 1:136)

Benlik/toplum karşıtlığı etkileşimci teorinin ana odağı hâline gelmekle beraber aynı zamanda etkileşimcilik savunucularının çoğunun, benliğin performans yoluyla gerçekleştirildiğini iddia ettiği bir durumdur. Öz performans, bedenin günlük yaşamda temsili için çok önemlidir. Bundan dolayı Goffman'ın sosyolojisini, sosyal toplanmalarda benliğin yeniden temsili çalışması olarak değil, toplumsal olarak yorumlanan bedenin ortamı yoluyla benliğin performansı olarak yeniden yorumlamak mümkündür. Onun çalışmasındaki önemli bir nokta, benliği ve sosyal etkileşimi rahatsız eden olaylar yoluyla mikro-sosyal bağlamın çöküşü sorunudur. Bunlar utanma ve stigma içerir. Önemli ölçüde sosyal bozulmalar, etkileşimin normalliğini sağlayan 'maske-çalışması' *(face-work)* yoluyla yeniden tamir edilir. Etkileşimin bu bozulmaları tipiktir fakat özel değildir, beden odaklıdır — yüz kızarması, gözyaşı ve sitigmatik anormallikler. Bu nedenle beden hem mikro hem de makro seviyede toplum düzenleyicileri için hayatidir. Beden öz performanslar için araçtır ve sosyal dışlanmanın yoz ritüelleri yoluyla hedeftir. Yakınlaşmalar ve dışlamalar benliği gösteren araçlar olarak bedene odaklanır (Garfinkel, 1956; Weitman, 1970). Bu nedenle bir beden sosyolojisi, benliğin aşağılanmaları karmaşık bir şekilde bedenin aşağılanmalarına bağlı olduğu için sapma ve kontrol sosyolojisini kapsamak zorundadır. Aynı şekilde kültürel gözetime özne olan beden yüzeyinin (utanmak, kızarmak, istenmeyen dışkı) sapması ile aynı şekilde onların ahlaki değerlendirmeye nesne olan içsel bedenin (hastalık ve rahatsızlık) 'sapmaları' arasında ayrıma gitmek uygun olabilirdi. Bu cihetle benlik hakkındaki bilginin bir aracı olarak

beden sosyolojisi, dış yüzeyin stigmatolojisi ve deforme yapıların bir teratolojisi etrafında ikiye ayrılabilir.

Bir beden sosyolojisi, sosyobiyoloji ya da sosyofizyoloji değildir. Gerçekten ve abartısız materyalist bir analiz olmasına karşın, indirgemecilik değildir. Sonra detaylandıracağım gibi, beden sosyolojisi bir sosyal düzen problemi çalışmasıdır ve dört konu etrafında tanzim edilebilir. Bunlar, zaman ve mekânda nüfusların çoğalması ve düzenlenmesi ile benliğin bir aracı olarak bedenin kısıtlanması ve temsilidir. Bu dört konu başka bir dizi dikotomilerle, özellikle özel/kamu, dişi/erkek dikotomilerle açıkça belirttiğim Batı toplumundaki arzular ve akıl arasındaki bir karşıtlığın varlığını öngörür. Sonuç olarak beden sosyolojisi, bazı kültürel kutuplaşmaların seks, aile ve patriyarki kurumlarına karşın nasıl politik olarak dayatıldığının bir analizidir. Bu kurumsallaşmanın kendisi, toplumun belli başlı bazı dönüşümlerine (örneğin, feodalizmden kapitalizme) tabidir ve dört boyutun belirginliği (çoğalma, düzenleme, kısıtlama ve temsil) tarihsel olarak şartlandırılmıştır.

Teoriye Uygun Yer

Sosyoloji, bir beden sosyolojisini bünyesinde açık bir şekilde barındırmadığı hâlde, sosyolojik teoride çok daha yeni tartışmaları haber veren arzu ve akıl arasındaki klasik Batı dikotomisini miras aldı. Bu örtük teori, yeterince ve sistematik olarak incelenmiş değildir. Kabaca söylemek gerekirse sosyal felsefeyi, toplum/teknoloji/aklın aksine değerin ve mutluluğun kaynağı olarak doğayı/bedeni/arzuyu işleyen bir gelenek ile zihni yaşamda yerleşen insan değerinin olumsuzlaması olarak arzuyu/zevki/bedeni düşünen ikinci bir gelenek şeklinde ikiye bölebiliriz. Argümanım şudur ki, esasında üstü kapalı bir şekilde, sosyolojik teori zıtlıkla temellendirilmiştir: uygarlığa karşı arzu. Daniel Bell'in bildirdiği gibi:

> Rasyonel ve tutkulu – bunlar felsefenin çöküşünden ötürü insan doğasının kavramlarını tanzim eden sosyal düşünürlerin etrafındaki eksenlerdir. Fakat şayet insan adil ve özgür olacaksa yaygın olması gereken hangisidir? Klasik teorisyenlere göre cevap açıktı. (Bell, 1980:98)

Cevap, sosyal denge ve sosyal düzen adına tutkuyu akla boyun eğdirme gerekliliği idi: Dionysus üzerinde Apollo. Plato'dan beri Batı felsefesi kutuplaşmayla karakterize edildiği hâlde, tutkularla ilgili tartışma 18. yüzyılın sonunda seks üzerine yeni bir söylemin açılmasını takiben 19. yüzyılda önemli bir hız kazandı. İlkin, Marquis de Sade (1740-1814) vardı, çalışması son zamanlarda yeniden değer kazandı (Barthes, 1977; Carter, 1979; de Beauvoir, 1962) ve ikincisi ihmal edilen Charles Fourier (1772-

1837) idi. Fourier'e göre uygarlık, tutkuya karşı durdu ve arzuya yapay sosyal görevler dayatmak suretiyle öznenin doğal özgürlüğünü tahrip etti:

> Bütün felsefi merakın hepsi görev olarak isimlendirilir, doğayla ilgisi yoktur. Görev insandan gelir; cazibe Tanrı'dan gelir ve Tanrı'nın tasarımını anlamak için göreve atıfta bulunmadan cazibeyi, doğayı kendi başına incelemek gerekir. Tutkulu cazibe herhangi bir düşünceden önce doğa tarafından bize verilen dürtüdür; akıl, görev, ön yargı vs. nin pozisyonuna rağmen ısrarcıdır.(Beecher ve Bienvenu, 1972:216)

Fourier'in sosyalist gelenek içinde genelde biçimci bir düşünür olduğu iddia edilir (Kolakowski, 1978); Marx, örneğin Fourier'in ekonomik analizine sempati duyuyordu fakat Fourier'in cinsel özgürlük üzerine vurgusu genel itibarıyla Marksist düşünceyle bağdaşmıyordu. Neo-Marksizm ve eleştirel teori, cinsellik ve toplum arasındaki ilişkiyi analiz edebilmek için tadil edilmiş Freudculukla iş birliğine zorlandı. Freud'a bu dönüş, özellikle Herbert Marcuse'un (1969) çalışmasında barizdi. 19. yüzyılın materyalist geleneği Fourier'un ütopyasını büyük oranda reddetti fakat onun arzu ve aklın keskin dikotomisini korudu. Üstelik Marx'ın emek düşüncesindeki aktif materyalizm kavramı, materyalizmle fizyoloji olarak ilgilenmeye çalışmadı.

19. yüzyılda zihin/beden dikotomisini çözmek için büyük teşebbüs, Marksizm'in kısmi altyapısını sağlayan Ludwig Feuerbach'tan geldi (1804-1872). Son çalışmasında Feuerbach, önsezi fikri aracılığıyla geleneksel zihin ve beden bulmacasını çözmeye çalıştı. Feuerbach, bu önsezi fikrini Moleschott'un 1850'de *Theory of Nutrition*'daki sindirim teorisiyle aşılayarak materyalist bir temel vermeye çalıştı. İnsan ve doğa arasındaki mübadelede düşünce ve varlığın birliği, insanın yeme yoluyla doğaya uyarlanmasında konumlandırıldı. Feuerbach, geleneksel materyalizm ve idealizm tekerlemesinin 'İnsan yediği şeydir' sloganında özetlediği sindirim kimyası yoluyla çözüldüğünü varsayarken, Feuerbachcı insan, Marx ve Engels'in kabul ettiği gibi pasif kalır. Feuerbach 'diyet materyalizmini', 'midem ve dünya arasında reel aktivitedeki diyalog, Marx'ın politik ekonomisinde geliştirdiği insan praksisinin sosyal diyalogu olan üretim ve tüketim arasındaki diyalogla dolayımlanır'ı onayladığından geliştirmeyi başaramadı (Wartovsky, 1977:416). Engels, *Doğanın Diyalektiği*'nde *(Dialectics of Nature)* (1934), Jakob Moleschott'u bir 'vulgar materyalist' olarak yok sayarken, Feuerbach'ın amacını kısmen, dini yerleştirmek değil, onu antropoloji yoluyla mükemmelleştirmek olarak gördüğü için Feuerbach'ı bir idealist olarak değerlendirdi. Feuerbach'ın felsefesi gerçek anlamda tarihsel boyutu olmadığından ve düşüncesinin kimyada meydana gelen gelişmelerle felsefenin klasik problemlerini çözmeye çalışmasına rağmen sınırlı oluşu nedeniyle idealist kaldı:

> Çünkü biz sadece doğada değil aynı zamanda insan toplumunda yaşarız ve doğadan az olmayacak şekilde tarihsel gelişmesi ve bilimi vardır. Bu yüzden toplum bilimini

getirme sorunu, sözde tarihsel ve felsefi bilimlerin bütünlüğü, materyalist temelli harmonisi ve bu temelin Feuerbach'ta dikkate alınmayan yeniden inşası idi (Engels, 1976:25).

Materyalizmin temeli olarak fizyolojinin bu reddi bir ironidir. Fizyolojiye olan bu düşmanlığa bakarak, insan bedeni sorunu ile insan bedeninin aile ve patriyarki kurumları yoluyla üretim ve yeniden üretimle ilişkisi Marksist felsefede büyük çapta unutulup gitti. Bu iddianın temel istisnası İtalyan Marksist, Sebastiano Timpanaro'nun çalışmasında bulunur, o *Sul Materialismo*'da (1970) karamsar bir biçimde, ölümün doğası gereği insanın üzerinde nihai ve geri döndürülemez bir zafer olduğunu savundu. Beden problemi tarih dışı ve pasif olarak değerlendirilen fizyolojik materyalizmin bu reddi ile bastırıldı. Aynı zamanda Marx, nüfus baskısının ekonomik gelişme ve zenginleşmenin analizinde büyük bir önemi olduğunu iddia eden Malthus ve Malthusçuların argümanını reddetti. Nüfus konusuna tarihsel bir sorun olarak yaklaşılmak zorundaydı, ekonomik temel üzerinde statik bir kısıtlama olarak değil: 'Üretimin her özel tarihi modu, nüfusun tarihsel olarak yalnızca sınırları içinde geçerli özel yasalarına sahiptir' (Marx, 1974, cilt 1:693). Marx'a göre sermaye birikimi fikri, ikiyüzlü burjuva teorisyenlerinin bir miti olan seksüel güdülerin kontrolüne referansla açıklanabilirdi. Marx'ın materyalizme bir temel olarak fizyolojinin statik doğasının zekice eleştirisine rağmen bu reddiyelerin sonucu, Marksizm'in kendisini, 'diyalektik' kavramına başvurmasına rağmen, klasik arzu/akıl problemine yönlendirmemesiydi. Üstelik bir bilim olarak Marksizm, teknik rasyonaliteyi sahiplenmeye meyilliydi. Sonuç olarak bir açıdan duygularda, tutkularda ve arzuda herhangi bir ilgi, başka bir açıdan nüfuslar ve üreme ya azaltıldı ya da sapkın düşüncenin özellikle de metodolojik bireyciliğin sonucu olarak görüldü. Bu cihetle beden/arzu ikiliğindeki çağdaş teorik ilgi, öncelikle modern sosyal teorinin iki kanadında -eleştirel teori ve yapısalcılık- beliren Freudculukla ilgili tartışmalarca güdülenmiştir.

Eleştirel Teori

Frankfurt Okulu, erken döneminde (Jay, 1973), insanın politik kölelik ve histen vazgeçmenin sonucu olarak teknik rasyonellik yoluyla doğa üzerine egemen olma mücadelesini gördü. Bu tema açıkça Adorno'da, özellikle de Horkheimer ve Adorno'nun Odysseus ve Denizkızı mitini araştırdıkları *Aydınlanmanın Diyalektiğinde (Dialectic of Enlightenment)* (1973) görülebilir. Odysseus denizkızlarının şarkılarının cazibesinden, bal mumuyla kulaklarını kapatarak ve kendini direğe bağlayarak kaçındı. Bu mit, burjuva kapitalistini arzuyu daha çok birikim adına bastırıp disipline ederken, çalışanların ise sıkı çalışma ve pratiklik adına duygularını inkâr etmek ve bastırmak zorunda oldukları burjuva uygarlığının psikolojik mantığını sunmaktadır. Tüketim yoluyla

zevk alma ekonomik gelişmenin önünde durur; kapitalizm teknoloji hatta gereklilikler yoluyla doğanın kontrolünü gerektirir, tabiri caizse, insan türünün iç doğasının kontrolünü. Kişisel ektazi 'her hareketinde uygarlığı tehdit eden bir mutluluk sözü' olduğu için (Horkheimer ve Adorno, 1973:33) uygarlık, eleştirel teorisyenlerce vazgeçme olarak görüldü. İşte bu yüzden Frankfurt Okulu'nun egoist arzular ve sosyal kontrol arasındaki Freud'un daimi çatışmanın analizinin bağıntısını nasıl gördüklerini anlamak kolaydır. Ancak, Marcuse gibi yazarlara göre kapitalizm, en azından temel ihtiyaçları karşılamada ve fiziksel baskının sosyal gerekliliğini azaltmada ekonomik potansiyele sahipti. Bu potansiyelin gerçekleşmesi, 'insan arzularının kendisine zarar veren yönlerinin azaltılması için' bir savaşı amaç edinen geç kapitalizmde başlıca politik savaş hâlini aldı (Leiss, 1972:197).

Eleştirel teorisyenler, özellikle Marcuse, hedonizmi toplumda potansiyel bir özgürleştirici güç olarak görmeye başladı. Klasik hedonizm, 'insanın tatmin bulması da gereken duygusal ve çekici potansiyelleri ile ihtiyaçlarını' talep etmek suretiyle mutluluğun özellikle ruhani olduğu görüşüne karşı çıktı (Marcuse, 1968:162). Hedonizmin Krenik versiyonunun başarısızlığı, istekleri ve ihtiyaçları empirik açıdan verili olarak kabul etmesiydi ve etik rölativizme bağlılığı hedonizmin gerçek ya da hayalî mutluluk ya da kısa süreli ve uzun süreli zevkler hakkında yargılara varmasını engelledi. Hedonizmin bu versiyonu, varlığı kısmen reklam ve toplu tüketim yoluyla sahte ihtiyaçları teşvik etmesine dayanan kapitalist toplumun herhangi bir eleştirisini reddetti. Aksine Epiküryen hedonizm, akıl aracılığıyla zevkler arasında fark gözetmeye çalışır. Marcuse bu yüzden akıl ve arzu arasındaki geleneksel zıtlığın 'Akıl bir zevk ürünüdür.' ve 'Zevk makul yapılabilir.' Epiküryen durumundan dolayı sahte olduğunu ileri sürdü (Marcuse, 1968:171). Ancak kapitalizm, tüketim alanında zevkleri sınırlayarak ve aklı teknik üretimin ihtiyaçlarına mecbur bırakarak akıl ile arzu ayrımını ihtiva eder.

Marcuse'a göre klasik Marksizm, geç kapitalizmin bir teorisi olarak giderek ihtiyaç fazlası hâline gelmektedir. Marx, insan emeğinin ilkesel olarak tekdüzelik ve sıkılma durumundan muaf olduğu otomasyondaki özgürleştirici potansiyeli tam olarak kavramadı ve kavrayamadı. Ayrıca Marcuse, Marx'ın salt epifenomen olarak oyun ve boş zamana karşı püriten, ahlaki bir anlayış güttüğü emek üzerine olan vurgusundan şüphelendi. Marksizm'e karşılık olarak Marcuse, cinsel tatminin, işin ve emeğin özgürleştirici bir devalüasyonuyla sonuçlandığını ileri sürdü. Bu, Marx'ın kendine has tuhaf bir görüşüdür çünkü Marx, 1844 el yazmalarında birçok açıdan eleştirel teorinin, *uygarlık vazgeçişle denktir* görüşünü tam olarak sezinlemişti. Aslında, bunlar onun kesin sözleriydi:

> Politik ekonomi, bu zenginlik bilimi, bu yüzden eş zamanlı olarak vazgeçmenin, isteğin, birikimin bilimidir – ve aslına bakarsak insanın orada idareli kullandığı ya temiz hava ihtiyacını ya da fiziksel egzersizi veren noktaya ulaşır. Bu mükemmel endüstri bilimi eş zamanlı olarak asketizmin bilimidir ve gerçek ideali asketiktir

> fakat insafsız efendidir ve asketiktir fakat üretken köledir. Ahlaki ideali çalışanın maaşının bir kısmını tasarruf-bankasına bırakmasıdır ve hatta bu gözde fikrini somutlaştırmak için hazır bir sanat eseri buldu... [P]olitik ekonomi -dünyalık ve ahlaksız görünümüne rağmen- gerçek bir ahlak bilimidir, bilimlerin en ahlaki olanıdır. Öz-vazgeçme, yaşamdan ve tüm insan ihtiyaçlarından vazgeçme, onun temel tezidir (Marx, 1970:150).

Ancak Marx ve Marcuse arasındaki fark, Marx'ta sosyal sürecin bir ölçütü olarak insan mutluluğu fikrinin, nispeten özgürlük ve eşitlik gibi diğer değerlerle karşılaştırıldığında önemsiz olmasıdır. Bir diğer farklılık, Marcuse'un Akıl ve Doğa ya da İnsan ve Arzu arasındaki tarih dışı karşıtlıklarda insanın duygusal yaşamını somutlaştırması ve birleştirmesidir. Marx ve Engels *Alman İdeolojisi*'nde *(The German Ideology)* (1974) reel yaşamı, duygusal insanı soyut 'insan özüne' dönüştürdüğü için Feuerbach gibi 'spekülatif felsefecileri' eleştirdi. Marcuse, ısrarla İnsanın hedonistik ilgileri hakkında yazabilmek için insanları sosyal ilişkilerinden soyutlar. Marcuse'un her iki yönü -mutluluğun politik bir değere yükselmesi ve İnsanın somutlaşması- faydalı bir şekilde MacIntyre tarafından eleştirilmiştir: 'Tarihin öznesini "erkek"ten *(men)* ziyade "İnsan" *(man)* yapmada Marx ile anlaşmazlık içindedir ve "mutluluğu" insan çabasının temel bir amacı yapmada sadece Hegel'le değil, Marcuse'un kendisinin de kabul ettiği gibi, bir kez daha Marx'la anlaşmazlık içindedir' (1970:41). Marcuse'un eleştirel teori versiyonunun iki eleştirisi, MacIntyre vesilesiyle bu gözlem sonucundan çıkmaktadır. İlkin, şayet biz herhangi bir birleşik insan *(man)* özü fikrinden kaçınırsak, o zaman jenerik erkek *(men)* fikrinden de kaçınmak önemlidir. Şayet insanların duygusal yaşamı temel olarak gömülü oldukları belli sosyal ilişkilere bağlı hâldeyse, o zaman birleşik zevk kavramına sahip olamayız. Biz sadece belli bağlamlarda belli kişilere özel 'zevkleri' konuşabiliriz. 'Zevkler'in yansıması kaçınılmaz bir şekilde rölativist, nevi şahsına münhasır, özel ve kişiseldir. Şayet durum buysa, o zaman Marcuse'un evrensel olarak geçerli akılla uyumlu olana dair hedonizm fikri göstermeliktir. Diğer bir ifadeyle, hedonizmin Epiküryen versiyonu, zevklerime hâkemlik eden eleştirel aklın hiçbir evrensel standardı olmadığından başarısızdır. Son tahlilde, zevklerim üzerinde tek otorite benimdir. Antisosyal, kısa-süreli pornografi için tercihim, eleştirel teori ve kapitalist sömürü ürünüyle uyumsuz olabilir fakat bu tercih hâlâ zevklidir. Bu bireysel otoriteye bir gerekçe, zevklerim ve bedenim arasındaki ilişkinin kaçınılmaz bir şekilde vasıtasız ve samimi olmasıdır. Bu gözlem Marcuse'un ikinci eleştirisine götürür, yani, cinsellikle ilgili tüm konuşmalara rağmen, Marcusecu zevkler tuhaf şekilde bedenden çıkarılır. Düşünmek ve hayal etmek, zevkli olarak tanımlayabileceğimiz aktiviteler oldukları aşikârken, zevklerimizin çoğu tipik olarak fiziksel hisleri -yeme, uyuma, cinsellik, egzersiz, dinlenme- içerdiklerinden dolayı bedeni kapsar. Onlar gerçekte derinden kültüreldir ya da en azından kültür tarafından dolayımlanır fakat onlar aynı zamanda

insanların bedenlere sahip olduklarını ve kişinin bedenleştiğini de varsayar. Marcuse, Marx'ın 'Feuerbach üzerine tezler'indeki duygusallığın tatbiki, insani duygu aktivitesi olduğu gözlemini ciddiye almaz.

Yapısalcılık

Modern sosyal teoride, Michel Foucault'nun en üst seviyedeki çalışmasında insan bedeni, temel bir bilgi meselesi olarak yer alır. Modern yapısalcı düşüncede beden ve arzunun önemi genelde kabul edilmiştir (Benoist, 1978) fakat beden sorunu Foucault'nun tarihsel analize yönelik yaklaşımında garip bir şekilde süreklilik sağlar. Onun fikrini kavramak zordur fakat yaklaşımının önemli bir özelliği, çoğu uylaşımsal felsefe ve sosyal teoride iktidarın arzuyu bastırdığı görülürken Foucault, iktidarı bir yapıcı ve üretici olarak görür: Arzu iktidar/bilgiyle gerçekleştirilir. Modern toplumlar genelde cinsel baskılama ile karakterize ediliyor gibi görünürken, aslında cinsellik sürekli olarak çağdaş söylemler tarafından üretilir ve incelenir, ayrıca bunlar medikal ve psikiyatrik mesleklerin kontrolü altına girmiştir. Bilme isteği, cinselliği bilme isteğine dönüştü ve bilmek kontrol etmek olduğu için cinsel beden, politikanın özel konusu hâline geldi (Lemert ve Gillan, 1982). Bu yüzden, cinselliğin bastırılması ve sunulması hususunda Marcuse ve Foucault'nun yaklaşımları arasında tam bir reel farklılık vardır. Marcuse'a göre, kapitalizmde seksin bastırılması reeldir ve kısmen libidinal zevklerin artık-baskısıyla oluşur. Foucault'ya göre, seks aslında cinselliği kontrol etmeyi ve normalleştirmeyi amaçlayan sonsuz bilimsel söylemlerin -psikoanaliz, demografi, biyoloji, medikal bilim- nesnesi ve ürünü hâline geldiğinden beri cinsel bastırma bir mittir. Bilgi, onu kontrol etmek için arzuyu üretti. Bu bağlamda Foucault, tarihte kesin bir şekilde birleşik bir fenomen olarak arzuyu tedavi etme tuzağından belli tarihsel söylemlerin ürünü olarak gördüğü için kaçınır. Ancak bu, Foucault'nun teorisinde bir belirsizlik yaratır. O, bedene zaman zaman gerçek bir varlık olarak davranır — bilimsel düşünce üzerinde nüfus gelişiminin etkilerinde ya da beden üzerinde penolojinin etkisi analizi örneğinde olduğu gibi. Foucault, bedene çağlar boyunca devam eden insanlık tarihinin bir birleşik somut yönü olarak davranıyor izlenimi verir. Ancak böyle bir durum, açıkça tarihin kesintileri üzerine olan görüşüyle ve bedenin söylem tarafından oluşturulduğu argümanıyla çelişir. Bu yüzden, bir Foucault yorumu şöyle savunur:

> Açıkçası Foucault, Merleau-Ponty'nin çözümünü benimsemez. Arzunun bedeni onun için, fenomenal, yaşayan beden değildir. Maddesel, inkarne olmuş bir öznellik değildir. ... Arzu Foucault'ya göre, ne bedende ifade edilir ne de beden arzunun yaşayan formudur.(Lemert ve Gillan, 1982:105)

Diğer bir yandan Foucault'nun da söylediği gibi, ideolojinin analiziyle başlamaktansa, 'ilkin beden sorunuyla ve beden üzerinde iktidarın etkileriyle başlamak daha materya-

list olabilirdi' (Foucault, 1981:139). Böylesi bir materyalist proje yaşamın maddeselliğini ciddi şekilde ele almış görünürdü. Dolayısıyla 'beden' nedir? gibi bir soru Foucault'nun düşüncesinde merkezîdir fakat açıkça cevaplamadığı bir sorudur.

Foucaultcu yapısalcılık bir açıdan Kartezyen rasyonalizme bir cevaptır. İnsanları beden ve zihne bölmek suretiyle Descartes, Batı düşüncesinde önemli bir aşamayı temsil eder. Kartezyen devrim zihne, kişinin tanımı olarak imtiyazlı (Düşünüyorum, o hâlde varım.) ve basitçe bir makine olan bedene imkânları kıt bir statü verdi. Bir bakıma Foucault bu durumu, öznelliğin (düşünen, Kartezyen özne) herhangi bir merkezîliğini reddederek ve bedene modern söylemin odağı olarak bakarak tersine çevirdi. Tanrı ya da Logos'un adeta modern bir vekili olarak aşkın Özneyi reddetmiş olan Foucault, sosyal teorinin bir kontrol merkezi olarak Bedene sahip olmaya isteksiz görünür. Dolayısıyla beden, onun teorisi yönünden problemlidir. Foucault sanki bedenin teorik olarak nasıl oluşturulduğu hakkındaki söylemlerin tarihini yazmak istiyormuş gibi görünüyor fakat bu, bir 'zihniyetler tarihi' üretmek olmadığını iddia ettiğinde özellikle reddedilir,

> beden açıklaması ancak algılanma biçimleri ya da anlam ve değer yüklenme biçimleri bağlamında dikkate alınır; 'bedenlerin tarihi' ve onlarda var olan en maddesel, en canlı şeylerin kuşatılma biçiminin tarihidir. (Foucault, 1981:152)

Bir dereceye kadar bu zorlukların bir kısmı onun belli epistemolojik problemlere eski adanmışlığının bir ürünüdür ve bu yüzden zorluklar biraz yapay olabilir. Kartezyenciliği reddetmek, insan varlığı ve bilincinin maddesel doğasını reddetmeyi gerektirmez. İnsan yaşamının maddeselliğini kabul etmenin kültürel bir etkisi, tarihsel etkinliği olsa da insan bedeninin doğası gerçeğini reddetmeyi gerektirmez. Beden hem doğal hem de kültüreldir.

Foucault ve Sosyolojinin Kökenleri

Foucault'nun fikirler tarihine yaklaşımının bilgi sosyolojisi özellikle de sosyoloji tarihi açısından büyük yansımaları olmuştur. Foucault, sosyolojinin kökenlerinin Fransız pozitivizminde olduğunu söyleyen uylaşımsal görüşü reddetmiştir:

> Sayısız insan, sosyolojinin kökenlerini Montesquieu ve Comte'da görmüştür. Bu, çok ihmalkâr bir girişimdir. Sosyolojik bilgi (*savoir*) daha ziyade doktorlarınki gibi uygulamada oluşturulur. Örneğin, 19. yüzyılın başında Guepin harika bir Nantes şehri çalışması yazdı. (Foucault, 1980a:151)

Modern tıbbın yükselişi, panoptik sistemde yeni bürokratik tekniklerin gelişmesi, hastalıkların yayılımını haritalandırmak amacıyla sosyal araştırmaların kullanımı, mahkeme kayıtları için klinik metotları kanunlaştırma ve sosyal gözetimin detaylandırılmasıyla bağdaştırılırdı. Modern tıp, nüfusların bir denetleyeni ve bedenle-

rin bir kliniği olarak özellikle sosyal tıptır. Sosyoloji, sosyal tıpla birlikte, bilgide ve araştırma tekniklerini mümkün kılan nüfusların kontrolünde aynı kökenlere sahiptir. Foucault'nun kliniğin doğuşu (1973) fikrinin yansıması, nüfusların sağlığının ve bireylerin bedeninin çalışılması noktasında tıbbi sosyoloji, bir bütün olarak sosyolojik girişim için temeldir ve sosyoloji tıptan ayırt edilemez. Bu görüş, sosyolojik müfredata sonradan eklenen bir alt disiplin olarak işleyen tıbbi sosyolojinin uylaşımsal yorumuna aykırı düşer. Tıbbi sosyolojiye giriş kitaplarının çoğu kurumsal temellerini 1955 ve 1966 arasına oturtur (Cockerham, 1982) ve profesyonel tıbbın yönetimsel ve pratik ilgisinin altında olduğundan dolayı tıbbi sosyolojinin teorik olarak gelişmediğini savunur (Roth, 1962; R. Strauss, 1957). Foucault'nun görüşünün yansıması, sosyoloji uygulamalı tıptır ve hedefi bedenlerin düzenlenmesidir.

Bir bakıma sosyolojinin kökenine dair bu yorum ilk defa açıkça, sosyologların çocuk-rehberliği klinikleri çalışmasında büyük rol oynayacağını düşünen ve 'sosyolojik klinikler'in yaygınlığını sezen Louis Wirth (1931) tarafından kullanılan 'klinik sosyoloji' fikri nezdinde öngörüldü. Tıp için sosyolojinin değeri, hastalıklarının ancak total sosyal bağlamı içinde anlaşılabildiği 'sağlam kişi' üzerine olan bakış açısındaydı. Wirth'in klinik sosyoloji üzerine görüşleri, tıbbın sosyal bir sistem olarak doktor-hasta ilişkisinin önemini kavramayı başaramadığını ve sosyolojinin bir sosyal gözlem modeli olarak tıbbın klinik tekniklerini benimsemesi gerektiğini savunan L. J. Henderson tarafından da dile getirildi (1935). Dikkat çekmek ilginç olacak, Foucault'nun tıp ve sosyolojinin kökenleri üzerine yorumunu vererek Henderson, 'tıp pratiğini uygulamalı sosyoloji olarak' gördü (1936). Henderson'un tıp ve sosyoloji arasındaki bu yakınlık hakkındaki görüşü, modern tıbbi sosyolojinin temellerinin çoğunun şekillendiği bir analiz olan Parsons'ın 'hasta rolü' (1951) analizi için hızlı bir bağlam sağladı. Kliniğin, dispanserin (Armstrong, 1983) ve 'sağlam kişi'ye (Arney ve Bergen, 1983) tıbbi yönelimlerin sosyal rolü üzerine Foucaultcu perspektiften bazı son çalışmalar, klinik sosyolojinin bu erken ortaya çıkışının kopyası izlenimi verir.

Tıbbi sosyolojinin sadece uygulamalı bir sosyoloji olması nedeniyle eleştirilmesine karşın -eleştirenlerin amacı hastanın tıbbi rejimi kabul etmesine olanak sağlamaktı- tıbbi sosyoloji doğa ve kültür arasındaki problemli ilişkiden tamamen kaçınamayan sosyolojik araştırmanın bir alanıydı. 'Hasta rolü' üzerine tartışma, kültürel kategoriler olarak 'rahatsızlık' *(illness)* ve 'hastalık'ın *(disease)* muğlak doğasını canlı tutmaktı (Mechanic ve Volkart, 1961); o aynı zamanda sosyolojide etkili bir şekilde yerleştirilen tıbbi modelin eleştirisinin olduğu bir alan sağladı (Veatch, 1973). Tıbbi sosyoloji sonuçta sosyal ontoloji sorunu hakkında çok özel bir anlayışta olduğu için, o, sürekli olarak insan bedenleşmesinin statüsü ile ilgili sorunları gündeme getirmekte ve bu sayede beden sosyolojisi için teorik bir konum oluşturmaktadır. Foucault'nun tıp tarihi üzerine çalışmasının önemi, tıbbi sosyolojinin teorik doğasını daha aşikâr hâle getirmesidir; aynı zamanda tıp ve sosyoloji arasındaki tarihsel ve politik bağ hususunda

bizi uyarmasıdır. Bu nedenle bir beden sosyolojisi temel olarak tıbbi sosyoloji içinde bir uygulamadır.

Fenomenoloji

Yapısalcılığın, bedenin modern analizinde ya doğrudan Kartezyen düalizminin reddedilmesinde ya da dolaylı biçimde bir metafor olarak beden analizinde rolü olduğu iddia edilebilir. Mikhail Bakhtin (1968), Orta Çağ halk eğlencesinde bedenin imgelem pozisyonunun zengin bir teşhisini sundu. Bir başka gösterge striptizin mesajı ve güreş analiziyle Roland Barthes (1973) olabilir. Bundan dolayı yapısalcılık, Kartezyen formülünde *-cogito ergo sum-* temellenen rasyonalizmin varsayımlarına bir dereceye kadar bir reddiyeydi. Zihin/beden dikotomisinin bu reddi, Fransız yapısalcılığına özgü değildi fakat genel olarak savaş sonrası Fransız felsefesini karakterize eden bir pozisyondu. Örneğin, fenomenolojik hareket içerisinde *Le Mystere de l'Etre*'sinde (1951) Gabriel Marcel gibi yazarlar bedene ontolojik problemin merkezi olarak yaklaştı. Marcel, bedenin varlıkla ilişkisinin rastlantısal ya da dışsal olmadığını savundu çünkü bedenim daima doğrudan doğruya deneyimle vardır. O, uylaşımsal özne/nesne ve olmak/sahip olmak dikotomilerini zihinsel ve fiziksel deneyim birliğini savunma adına reddetti. Marcel'e göre bir bedene sahip olmak, aslında daima bedenleşmiş olmaktır, ta ki varlık deneyimlenen-bedenleşmedir. Beden, bir nesne ya da araç değildir; bilakis ben bedenim -en eski aitlik ve kontrol duygum olan- Bedenim sadece anında ve tam hâkimiyeti uyguladığımda nesnedir. Bu yüzden Marcel'e göre beden, varlık ve aitlik üzerine, olmak ve sahip olmak üzerine herhangi bir düşünce için nihai başlangıç noktasıdır.

Kartezyen felsefenin zihin/beden mirası aynı zamanda Jean-Paul Sartre'ın ilk dönem felsefesi için, özellikle *Varlık ve Hiçlik*'te *(Being and Nothingness)* (1957) temeldi. Bir bakıma Sartre, Kartezyen zihin ve beden ayrımını, bilmenin yönelimselliğinin önemini vurgulayarak derinleştirdi (Danto, 1975). Husserl ve Heidegger fenomenolojisinin etkisi altında Sartre, insan varlığının gerekli özelliği olarak yönelimsel davranışı ve özgür iradenin indirgenemez varlığını gündeme getirmek için kendinde-varlık *(being-in-itself)* (*en-soi*) ve kendisi-için-varlık *(being-for-itself)* (*pour-soi*) arasında ayrıma gitti. Çünkü biz özgürlük ve sorumluluğu yük olarak deneyimleriz, yaşamımız sanki kontrolümüze uzak olan gerek psikolojik gerekse sosyolojik güçler tarafından belirleniyormuş gibi davranma eğilimindeyiz. Yaşarız, yani kötü niyetle[1]. Varoluşçuluğun temel doktrini kişinin öncelikle olmayı ve bilmeyi seçtiği şey olmasıdır (Warnock, 1965). Sartre'ın varoluşçu felsefesinde yönelimsel bilinçliliğin merkezîliği dikkate alındığında, bedenin dünyada-varlık *(being-in-the world)* oluşumuzda az bir rol oynadığı

1 Kendini kandırarak (ç.n)

görülebilir. Ancak beden problemi, Sartre'ın diğer zihinlerin varlığı felsefi sorununa yaklaşımında başkaları-için-varlık *(being-for-others)* analizinde önemli bir rol oynar. Sartre'a göre beden, koşula bağlılığımızı tayin eden dünyayla kontağımızdır. Kısacası, Sartre'ın argümanı; öteki zihinleri bilemeyiz, keza zihinler beden yoluyla algılanır. Dolayısıyla Sartre'ın beden açıklaması, yönelimsellik üzerine vurgusuyla yakından ilgilidir ve argümanının bu özelliği, üç ontolojik boyut arasında ortaya koyduğu farkla açıklanabilir. İlkin, o kendi-için-bedene *(body-for-itself)* dikkat çekmiştir. Beden benim için sadece fiziksel bir olgu değildir, diğer olguların yanı sıra -bu daktilo, bu masa ya da bu kâğıt- çünkü dünyada yaşadığım deneyim daima bedenim itibarı iledir. Dünyaya bakınca, gözlerimin farkında değilim, keza görüş alanıdır; kendisi-için-bedenim, o ben olduğumdan dolayı kesinlikle bana bir nesne olamaz. Üstelik herhangi bir şekilde bedenimi kavradığıma göre bu, dünyada yerimi belirleyen nesneler yoluyladır. Bedenleşmem benim önümdeki daktiloyla ve benim altımdaki sandalyeyle belirlenir. İkincisi, Sartre ötekiler-için-bedenin ontolojik boyutunu ayırdı. Hâlbuki bedenimi bir nesne olarak kavrayamam, keza kendisi-için-bedendir, ötekinin bedenini durduğum noktadan bir nesne olarak kavrarım ve bedenimi ötekiler-için-beden olduğunda bir nesne olarak fark ederim. Ancak, ötekilerin bedenini salt bir ten olarak algılamam, anlamlı olarak yorumladığım daima özel ve somut bir durumun dışında. Öteki, bir kadavra olarak algılanmaz, sadece amaçlı ve hedef yönelimli eylem ve mimikleri olan emellerle -yemek için bir kibrit yakmak tarzı çarpıcı bir örnekte olduğu gibi- bir beden-içinde-varlık olarak algılanır. Kendim için bir özne ve öteki tarafından bir nesne olarak görülen bedenimin bu etkileşimi üçüncü ontolojik boyuta yol açar. Öteki tarafından görülmüş ve gözlemlenmiş olmak ötekisi için bir nesne olduğum olgusallığımın bir gerçekliğiyle sonuçlanır. Etkileşimde içimi nesnel bir dış olarak deneyimlemeye başlarım. Kendisi-için-beden nesneleşir ve yabancılaşır. Bedenimin öteki tarafından gözlemlenmiş olmasıyla olan şey sadece bir bedendir.

Sartre'ın Kartezyen düalizmi aşma çabası çeşitli zeminlerde eleştirilmiştir -örneğin Merleau-Ponty tarafından *Algının Fenomenolojisi*'nde *(Phenomenology of Perception)* (1962)- fakat bu itirazlar, Sartre düalizmin üstesinden gelememiştir iddiasında özetlenebilir: Problem basitçe *en-soi* ve *pour-soi* arasındaki bir ayrıma aktarılmasıydı, yönelimsel bir ontolojiye dair Sartre'ın bağlılığıyla problemli ve tutarsız olan bir ayrım. Fransız fenomenolojik felsefesindeki bu eleştiriler ve tartışmaların sonucu, zihin ve beden arasındaki herhangi bir düalizmi bir reddediş ve daima bilinçliliğin bir bedenleşmesi olan asla basitçe fiziksel bir nesne olmayan beden argümanı üzerindeki vurgunun bir sonucudur. Üstelik yönelimler noktasında temel bir ilgiye sahip olmaksızın bedeni tartışamayız: nesnel, 'dış' dünya, bedenimin eylemleri ya da onun üzerindeki potansiyel eylemleri açısından daima bedenimle ilgilidir. Dünyayı algılamak dünya

üzerinde bedenimin mümkün eylemleri üzerinde düşünmektir. Benzer şekilde, Ben bedenimi bedenim üzerinde yakın, somut, kontrol yoluyla benimki olarak deneyimlerim. Bedenleşmenin temel fikri canlı organizmam,

> benimdir ve beni *ifade eder*. Bir kere ruhsal yaşamımın kendi-bedenleşmesidir ve ruhsal yaşamımın kendi ifadesidir. Bu yüzden, beden deneyimi probleminin bedenleşme problemi olduğunu söyleyebiliriz. Canlı organizmanın fenomenolojisi, benzer şekilde, bilinçliliğin tanımlayıcı-açıklayıcı aralıksız süregelen otomik bedenleşmesi analizi bir organizma tarafından garip bir şekilde' kendisi'nin olarak ayrılır ve daha üst seviyede, 'kendim' olarak ben ile kavranabilir. (Zaner, 1964:261)

Fenomenolojik açıdan bu beden görüşü, bilhassa sosyoloji için ve sonraki bölümlerde göstereceğim gibi, özellikle davranışçılığın bir eleştirisi olarak tıbbi sosyoloji için önemlidir. Beden özel fizyolojik karakterleriyle bir nesne ve bu cihetle yaşlanma ve çürümenin doğal sürecine maruz kaldığı halde, asla sadece fiziksel bir nesne değildir. Bedenleşmiş bilinç olarak beden sembolik önemle doludur. Fenomenoloji, bedene bilinçten ayrı bir nesne olarak davranan, bununla birlikte el altından Kartezyen düalizme kucak açmak zorunda kalan davranışçılığın bir eleştirisidir. Fenomenolojik eleştiri önemli olmasına karşın, aynı zamanda bir beden sosyolojisine felsefi bir temel olma noktasında sınırlıdır.

Marcel, Sartre ve Merleau-Ponty tarafından sunulan beden fenomenolojisi, özne açısından bedenleşmenin bireyci bir görüşüdür; sonuç olarak büyük oranda tarihsel ve sosyolojik içeriğinden yoksun bir görüştür. Sosyolojik bakış açısına göre 'beden', sosyal olarak oluşur ve sosyal olarak deneyimlenir. Bedenleşmenin tanımlayıcı analizleri elbette anlam problemi üzerine yoğunlaşmak için varlık sorununu paranteze almış görünen fenomenolojik metodolojiyle tutarlıdır. Ancak böylesi bir yaklaşım, anlamla ilgili varlık terimlerini içermesi nedeniyle ya da tam tersi, çok fazla paranteze almaktır. Bedenleşme yaklaşımlarına sosyolojik bir eleştiri sunarak, bir soruyu düşünerek başlamak değerlidir: kişi nedir? Bu sorunun gerekçesi felsefi tartışmada beden probleminin bireylik, bireyleşme ve kişilikle ilgili meselelerden ayırt edilememesidir.

Kişi

Felsefi terimde bireysel bir kişi, terimin tam anlamıyla bir bedeni, bilinci, devamlılığı, bağlılığı ve sorumluluğu olan bir varlıktır. Bu karakteristikler bütününün bazı yönleri, aşağıdaki, insanın kimliği düşüncesinde söylenmek istenen ifadede vardır:

> [1] bir bireyin deneyimleri ve ifadelerinde genel bir *tutarlılık* algısı -ya 'esas' ya da 'usul'-; [2] bu bireyin hatıraları ve normalde, en azından bazılarında hayatının 'hikâye'sinin ya da anlatımının *sürekliliği* ve [3] bir bilinçli fakat tamamen bilinçli

olmayan bir kişi, kendi kendine kendini anlama ve yönetme konusunda özel bir *bağlılık*tır. (Kavolis, 1980: 41, vurgu orijinalinde)

Bu unsurların her biri, kabul etmek gerekir ki, bir dizi zorluklar sunar. Felsefede bireysel kişilerin temelde zihinsel mi yoksa fiziksel varlıklar mı olduğuna dair fazlasıyla tartışma vardır (Shoemaker, 1963; Strawson, 1959). Felsefi problemler ne olursa olsun, günlük tanınma ve kişilerin kimliği için hayati olan, toplumda belli bir yere sahip olan, özel özellikleri olan bir bedene sahip olduğu sosyolojik bir duruştan açıktır. Kişilerin kimlik kazanması tipik olarak özel bedenlerin kimlik kazanmasıdır. Bu iddia yanlış kimliklerin, sahte kimliklerin, taklit etme ve mimesisin olduğunu inkâr etmez. Bir bedene sahiplik, bu problemlere rağmen, farklı kişilerin rutin sosyal kimliğinin asli bir özelliğidir.

Ancak, hem felsefe hem de sosyolojinin beden tartışmasında doğal karşıladığı şey sosyolojik olarak 'beden'in canlı bir organizma olduğudur. Aslında sosyal 'bir beden' fikri bu fiziksel model imalardan daha geniş ve daha karmaşıktır. Örneğin, en azından aynı zamanda 'kişiler' olan kurgusal ve tüzel bedenler (fictive and corporate bodies) vardır. Örneğin Orta Çağ politik teoride, kralların biri reel ve bozulabilir, biri hayali ve ölümsüz olan iki bedenleri olduğuna rağbet edilirdi (Kantorowicz, 1957). Kralın kutsal bedeni, tüm toplumun tutarlılığını ve devamlılığını sembolize ediyordu; kralın şahsı, beden politiği somutlaştırdı, böylece kralın katilinin saldırısı kralın şahsına ve bir bütün olarak toplumaydı. Sosyolojik açıdan bakıldığında, bir kişinin iki bedene sahip olması, beden hem bir şey ve hem de bir işaret olduğu için anlamlıdır. Hukukta kimlik problemi, hem beden hem kişi olarak legal kurumların analizinde önemli bir rol oynamıştır. Legal birlikler -ayrı kişiler olarak oluşturulan- olarak legal kişiler fikri, İtalyan hukuk teorisyenlerinin korporasyonların ortaya çıkışıyla baş etmekte zorlandığı 14. yüzyılda geliştirildi (Canning, 1980). Kanun; insanı, hakları ve yükümlülükleriyle algıladığı halde, şehirler ya da ticari korporasyonlar gibi kolektif varlıklarla uğraşmayı tam olarak geliştiremedi. Bu varlıkları kavramak için hukuk teorisyenleri, en sonunda *persona universalis* halini alan -çoğunluğu oluşturan bir kişi- *persona ficta* kavramını geliştirdiler. Kısmen, korporasyonlar teorisinin üniversal kilise teorisiyle benzer olduğu görüldü. Reel kilise sırayla adeta İsa'nın mistik bedeni ve böyle olunca da devamlı ve yıkılamayan üniversal kilisenin basitçe bir bedenleşmesiydi. Fiziksel kilisenin üye bireyleri yeryüzünde sürekli bir şekilde yer değiştirirken, üniversal kilise bir devamlılığa ve fiili bağlılarının bağımsız varlığına sahipti. Korporasyon bu yüzden benzer ışıkta görülebilir; üye bireylerdeki değişiklikler bütünün legal devamlılığını etkilemedi. Bu yüzden, legal teorisyenler korporasyonu *persona perpetua* olarak algıladı, öyle ki üyeliği üye bireylerin izole doğasını (*homo seperatus*) tüzel kişilere dönüştürdü. Sosyotarihsel açıdan 'beden', bireysel organiz-

mayı canlandırmak zorunda değildir çünkü bir beden olarak sayılacak olan, sosyal yorumlamanın bir etkisidir.

Bireysel kişinin öz bilinçliliğe sahip olması fikri aynı oranda tarihsel bir düşüncedir. Mauss'un gösterdiği gibi beden, kişi ve bilincin birliği fikri, uzun süren bir tarihsel sürecin sonucudur. 'Kişi' *(person)* kavramı, bireyin dışında olan bir maske olan *persona*dan gelir. Roma kanununda *persona* 'self' ile denk hâle geldiğinde bile, kendi bedenlerine sahip olmayan, kişiliği olmayan ve mal-mülk üzerinde iddiası olmayan köleler hariç tutuldu. Bir moral olgu olarak *persona* kavramı ilkin Stoacılar tarafından detaylandırılmıştı fakat benliğe *(self)*, eşsiz ruhun yıkılamazlığına dair yeterli metafizik bir temel verilmesi Hristiyan moral düşüncesinin gelişimine kadar mümkün olmadı. Hristiyanlıktan çıkardığımız modern fikir, kişi benliğe eşittir ve benlik bilinçle eşittir. Bir kişi olmanın ne demek olduğuyla ilgili çoğu felsefi tartışma bu yüzden kültürel olarak etnosentriktir çünkü klasik Yunan gibi kültürlerde bedenlerine ve kamusal/legal kimliklerine sahip olmayan insanlar, kişi değildir.

Ayrı bir birey olarak kişisel kimliğe sahip olmak için hem kendi hem de ötekiler açısından belli bir tutarlılığa ve sürekliliğe sahip olmak gerektiğini söyleyen bir iddia da vardır. Benim ne olduğum kendimi tanıma yeteneğime ve ötekiler tarafından kendimin sürekli tanınmasına bağlıdır. Günlük uygulamada, 'aynı' kişi olmak zaman içinde farklı durumlarda kişinin 'aynı' inançlara, tavırlara ve pratiklere bağlı olması yoluyla ölçülür. Tutarsızlıklarımızla damgalanır ve seçimlerimizle övünürüz. Ancak, kimlik ve kişilik değişimlerinin tamamen alışılmamış olmadığını ve aslında Protestan Hristiyanlık gibi bazı kültürlerin, kişiyi oldukça dönüştürülebilir olarak gördüklerini biliyoruz. 'Doğru' kişi, din değiştirmeden hemen sonra günaha olan doğal eğilim ortadan kaldırıldığında ortaya çıkar. Diğer kültürlerde, başlangıç pasajları (genellikle *rites de passage*) yeni kişiler üretmek için (Eliade, 1958) ve bu dönüşümlerde bedene çizilen sembollere işaret etmek için düzenlenir (Brain, 1979). Kişilerin dönüştürülebilirliği -kişisel devamlılığımızın aslında kişi/beden birliğinin sosyal tanımında devamlılığın üretimi olması anlamında- devamlılığın kişilik için esas olduğu görüşüne gölge düşürür.

Bireylik hakkındaki tartışma hayati bir konudur, ancak insan kişiler, hak ve sorumluluk taşıyıcısı varlıklar olarak görülür; insan kişi olmak rasyonel seçme yeteneği olmaktır ve sonuç olarak birinin eyleminden dolayı sorumlu tutulmaktır. Biz bu argümanın, özgür iradeyi kişi olmak denen şeyin temel bir unsuru olarak değerlendiren yönelimselliğe önem veren Sartre'ın varoluşçuluğu için temel olduğunu gördük. Biz insanları ve hayvanları bir çeşit kriter -dil, rasyonellik ve sembolleştirme kapasitesi- üzerinden farklılaştırırız. Çok önemli bir özelliktir, biz ahlaken ya da hukuken hayvanları yaptıklarından dolayı sorumlu tutmayız. Bir insanı öldüren bir kaplan, eylemlerinden içgüdüsel olarak değerlendirildiği için sorumlu tutulmaz; bir kaplanı öldüren bir insan eylemlerinden korunan türleri tehlikeye attığı için sorumlu tutulur. Üstelik

bir kişi 'bedenim yaptı' diyerek mazur görülemez çünkü Husserl'ı takip edersek, biz bedenlerimiz üzerinde tam yönetimimiz olduğunu düşünürüz. Ancak, bedenlerimiz üzerindeki bu kontrol ve sorumluluk sorunu bilhassa fenomenologlar için zor meseleler doğurur.

Fenomenologlar, kişilerin bedenleri üzerinde doğrudan yönetime sahip olduklarını ve bu rejimin düşünmeden uygulandığını savunurlar: Ben koluma daktilo üzerindeki taşıyıcıyı hareket ettirmesini söylemek zorunda değilim. Şüphesiz Gabriel Marcel, kölelerin bedenleri üzerinde özgür vatandaşlardan daha az kontrole sahip olduklarını itiraf etti. Ancak fenomenolojinin bireyci doğası, bedenin yönetimini eşit olmayacak şekilde dağıtan sosyal yapı hakkındaki sistematik bir teorinin gelişmesini önler. Kölelik sistemi en açık örnektir, ancak patriyarki şartları altında kadınların yasal kişi olmaktan çıktıkları evliliğe girişleriyle bedenlerini kontrol edemediklerine dair bir iddia da ileri sürülebilir. Erkek himayesinde olma/evli kadının statüsü (*coverture*) olarak bilinen yasal düzenlemeler, kadının yasal kişiliğini -evin erkek reisi kendi altındaki bedenleri kontrol etsin diye- kocasıyla birleştirmek suretiyle özgülleştirir. Fenomenologlar tarafından verilen bedenin tam yönetiminin örnekleri önemsizdir: pipomu kaldırmak, bir bardağı kaldırmak ya da gazete okumak. Daha önemsizi, patriyarki altındaki kadınların üremeye karar veremediklerinden cinselliklerini kontrol edemeyişleridir. Kadınlar, çocuklar, köleler ve delilerin bedenlerini yönetmelerinin herhangi bir önemi yoktur çünkü tam vatandaşlıkları inkâr edilir ve kısmen kamusal alandan dışlanmışlardır. Bu mesele üzerine Foucault'nun cinsellik analizi güçlü olarak görülebilir. Cinsel özgürlüğe bir değer olarak yaklaşan bir toplum aslında iç 'sırlar'ımızı özellikle medikal ve paramedikal uzmanlara tamamen itiraf etmeye bizi zorlar: Özgürlüğümüz kişisel açıklamanın standartlarına uymaya zorlar. Ayrıca bedenlerimizin artan bir şekilde profesyonel, mesleki ve yönetimsel kurumlar tarafından incelemeye ve gözetime maruz kaldığı bir dünyada yaşıyoruz. Bedenlerimizin fenomenolojik yönetimi hakkında konuşmak halk sağlığı, ekonomi ve politik düzen adına bedenin düzenlenmesi olan hayati sosyolojik noktayı kaçırmaktır.

Özet

Beden problemi sosyolojik teorinin büyük meselelerinin kavşağında yatar. Sosyolojinin epistemolojik problemleri neo-Kantçı hareketten bu yana, doğa ve kültürde insan türünün çift aidiyeti çevresinde gelişir. İnsan bedeni, doğal dünyadaki yerinden kaynaklanan doğum, çürüme ve ölüm sürecine tabidir fakat bu süreçler bir kültürel inançlar, semboller ve pratikler dünyasında yer edinen 'anlamlı' olaylardır da. Bireysel seviyede bedenim, bir sınır olarak deneyimlenen bir çevredir fakat bilinçliliğim de bedenleşmeyi içerir. Hem bir bedene sahibim hem de bir bedenim. Bu ayrım kısmen

hastalık *(disease)* ve hastalık durumu *(sickness)* arasındaki farklılıkta gösterilebilir. Biz bir kişiyi uyluk kemiği dejenerasyondan muzdarip Leeg-Peerthe'nin hastalığı olarak tanımlayabiliriz, bu vakada uyluk kemiği hastalıklıdır fakat hasta değildir. Benzer şekilde, biz bir elmayı rahatsız *(ill)* olarak değil hastalıklı *(disease)* olarak tanımlayabiliriz. 'Rahatsızlık' *(İllness)* ve 'hastalık durumu' *(sickness)* gibi kavramlar, onların teni, kemikleri ve sinirlerinden çok kişilerin durumuyla tanımladığımız sosyokültürel kategorilerdir. Hastalık *(disease)* sosyal bir rol değildir fakat o 'hasta rolü'nü *(sick role)*uygun davranış normları ile sosyal bir pozisyon olarak değerlendirmede anlam kazanır (Parsons, 1951). Bundan da şu sonuç çıkar ki bir rahatsızlığım olduğunu, aynı zamanda yaptığım ve icra ettiğim bir rahatsızlığa sahip olduğumu savunmak mantıklıdır. Kartezyen fenomenolojik eleştirisinin değeri bilincin bedenleşmesi ve de yönelimsel oluşudur.

Sosyolojiye göre fenomenolojinin sınırları, benim ve ötekinin bedeni üzerindeki dışsal vurgusuyla belirlenir. Beden daima sosyal olarak şekillenir ve yerleşir. Erkek ya da kadın olmak denen şey sosyal bir tanımdır çünkü fizyoloji daima kültür tarafından dolayımlanır. Foucault'nun (1980b) gösterdiği gibi, 'doğru' bir cinse sahip olma -iki cinsel kimliğin korunmasının imkânını ortadan kaldıran çift cinsiyetlilik durumunda- medikal/kültürel pratiklerin sonucudur. 'Ucubeler' de sosyal olarak oluşturulur (Howell ve Ford, 1980).

Fenomenolojik olarak bedenlerimiz üzerinde yönetimimizin olması doğruyken, nüfusların sosyal çoğalması bakımından kurumsal düzenlemeye ('ensest tabu'), güce (patriyarki formunda), ideolojiye (arzu ve akıl arasındaki tezatlıkta), ekonomiye (ev halkı yoluyla mal-mülkiyetin stabil dağıtımının gerekliliği, tipik olarak vesayet formunda) tabi olması toplumsal olarak asla doğru değildir. Toplumlar geleneksel olarak tabi olanların cinsel davranışının Tanrı'nın, kralın, rahibin ve kocanın birliği tarafından düzenlendiği gerontokrasi/patriyarkinin kombinasyonu altında organize olmuşlardır. Bu yüzden beden problemi, basit bir şekilde epistemoloji ve fenomenolojide bir mesele değil, ayrıca güç, ideoloji ve ekonomi hakkındaki tartışmalarda teorik bir alandır.

3

Beden ve Din

İnsan ihtiyacın değil, arzunun eseridir. Gaston Bachelard,
Ateşin Psikanalizi (The Psychoanalysis of Fire)

Kapitalizm, Arzu, Rasyonalite

Sosyoloji tarihinin çeşitli dönemlerinde dinin analizi, sosyal bilimde temel kavramsal ilginin teorik gelişmesinde merkezî olarak görülmüştür. Din problemi, genç Marx'ın sosyal ilişkiler eleştirisinin başlangıç noktası idi; Durkheim ve Weber sosyolojisinin odak noktası oldu; Paretci non-rasyonel dini inançların çerçevesi Parsoncu gönüllü eylem teorisine zemin oluşturdu. Diğer zamanlarda, seküler toplumda Hristiyan kurumların analizi, organizasyon teorisinin nispeten gereksiz bir dalı olarak ve böyle olunca da eleştirel bir disiplin olarak sosyolojinin daimi meseleleri için marjinal görüldü. Din sosyolojisinin bu sarkaçlı salınım gelişmesine cevap olarak Berger ve Luckmann (1963), sosyolojik girişimin temeli olarak kavranabilmesi için dine, günlük aktivitelerin haklılaştırılmasında kritik bir boyut ve böylelikle sosyal gerçeklik 'bilgi'mizin belirleyicisi olarak yaklaşılması gerektiğini teklif ettiler. Bundan dolayı din sosyolojisi, bilgi sosyolojisine bağlıydı ya da daha net ifadeyle, dini inançlar sosyal 'bilgi'nin sırf bir alt kategorisi olduğundan dolayı bilgi sosyolojisi tarafından elemine edildi. Bu bağlamda din sosyolojisi, ancak daha genel bir analitik çerçeveye oturtulmasıyla etkili olabilir. Alternatif teorik stratejiler, din sosyolojisinin bu kadar çok çıkarılmasını değil de aykırılık ve tezatlık amacıyla diğer sosyolojik alt disiplinlere zorla girişini gerektirebilir. Amacım, tıbbi sosyoloji ile din sosyolojisi arasındaki önemli lakin büyük oranda ihmal edilmiş olan bazı teorik bağlantıları ileri sürmektir (Turner, 1983). Bu bağlantılar, örneğin 'din' ve 'sağlığın' kavramsallaştırılmasındaki çelişen zorluklar açıklığa kavuşturulabilir. Bu meseleye kavramsal ve metodolojik sorunlar seviyesinde yaklaşmak yerine bu çalışma, teorik sorunlara Batı uygarlığında dinin sekülerleşmesiyle alakalı tartışmaya ek bir boyut kazandırmak için tıbbi pratik ve teoloji arasındaki tarihi çatışmanın incelemesine geçişli biçimde kurnazca yakınlaşır. Tezim oldukça basit biçimde, din sosyolojisi ve tıbbi sosyolojide üretken sorunun toplumda beden problemi olduğudur.

Anatominin kurumsallaşmasının sosyal düzen için büyük bir problem olduğu fikri, aslında Berger ve Luckman'ın bilgi üzerine olan makalesinde değil fakat sosyal inşa üzerine olan etkili çalışmalarında içkindir. Arnold Gehlen'in (Berger ve Kellner, 1965) biyoloji ve kurumlar üzerine olan çalışmasını takiben Berger ve Luckmann, insanın biyolojik oluşumunun sosyal ilişkiler üzerinde bir dizi fizyolojik sınırlamalar sergilemesine karşın, insan biyolojisinde temel özelliğin esneklik ve şekil alabilirlik olduğunu savunurlar. Örneğin insanoğlu cinsel dürtülerle donanımlı olmasına karşın, bu biyolojik temelli ihtiyaçlar çıkış noktalarını çeşitli kurum ve pratiklerde bulabilir: tekeşlilik, rastgele cinsellik, heteroseksüellik ile homoseksüellik, tecavüz ve fahişelik. İnsan cinselliğindeki çeşitliliğin olası sonucu, şayet sosyal denge devam ettirilmek isteniyorsa toplumsal olarak kurulmuş belli, rutin kalıplara yönlendirilmesi gerektiğidir. Onların sosyal olarak oluşmuş insan evrenleri teorisi, böylelikle toplum ve beden ile benlik ve beden arasındaki kaçınılmaz gerilim olduğuna dair argüman üzerine kuruludur. Biyolojik tatmindeki potansiyel anarşi, şayet bireyler arası ilişkideki nomos korunmak isteniyorsa çeşitli kurumsal kontrollere -özellikle aile- tabi kılınmalıdır. Kişisel tecrübe seviyesinde, insanoğlu için bedenlere sahip olduğu ve bedenler olduğu söylenebilen öznel ve nesnel dünyalar arasında dengesiz bir ilişki de vardır. Bu soruları ortaya atmakla Berger ve Luckmann sadece sosyoloji ve felsefe arasındaki genel ilgide önemli alanları önermekle kalmıyorlar, aynı zamanda din sosyolojisini, sosyoloji ve psikanalizin kurucusu olan bu meselelere bağlıyorlar.

İnsani içgüdüsel ihtiyaçların tatmini ve uygarlığın gerekleri arasında temel uyuşmazlık olduğuna dair argüman Batı sosyal felsefesinde öncelikli bir yer tutmaktadır. Hobbescu orijinal toplumsal sözleşme teorisi formülasyonuna göre toplum dışında insan varlığı 'iğrenç, barbar ve eksik' iken, Rousseau'nun doktrininde sosyal yaşam çağdaş sosyolojide muhtemelen daha etkin olan kişisel ahlaki özerklik için yapay ve zararlıdır. Durkheim'in anomik iş bölümü analizinde, yeterli sosyal kısıtlamalar olmadan insan arzusunun dengesizliği insan kişiliğinde güçlü bir intihar eğilimini temsil eder. Arzu ve sosyal düzen arasında benzer bir aykırılık Malthusçu demografinin temel postulatında vardı fakat uygarlık ve mutluluk arasındaki çatışmanın en kötümser formülasyonu Freudcu meta psikanalizinde ayrıntılandırıldı. Freud için uygarlık, dışsal sosyal kontrol mekanizması ile içsel suçluluk ve vicdan mekanizması yoluyla süperegonun id üzerinde isteklerini dayatmasıyla içgüdüsel tatmin pahasına satın alınır. Uygarlık hoşnutsuzluğu gerektirir. Maalesef, Freudcu psikanalizin sosyolojiye -Parsons'ın *Sosyal Sistem*'inde *(The Social System)* (1951) olduğu gibi- karışması, organizma ve kişisel sistem arasındaki ilişkinin aşırı-entegre görüşüyle sonuçlandı, ancak bu karışmaya fonksiyonalizm eleştirisi vasıtasıyla dikkat çekilmişti (Wrong, 1961).

Arzu ve sosyal kontrol arasındaki bu geleneksel çelişkiye dair analiz din sosyolojisiyle nasıl ilişkilendirilebilir? Daha basit ifadeyle, şu önerilebilir, oysaki erken dönem toplumsal sözleşme teorisi bireysel mutluluk ve sosyal düzen arasındaki çelişkiyi incelerken din sosyolojisi, anlam ve uygarlık arasındaki bariz uyuşmazlık noktasına odaklandı. Biri, Weber'in meslek üzerine bilim ve politikaya dair iki söylevinde, klasik ifadeyle büyülü bahçenin terk edilmesinin, rasyonel hesaplanabilirlik ve araç-amaç rasyonalitesi prensipleri etrafında düzenlenen bir toplumun yolunu nasıl hazırladığını bulabilir. Ancak, sosyal denge ve tahmin edilebilirlik, Hume'un natüralistik safsatası dikkate alındığında, normatif ifadeler asla olgusal ifadelerden çıkarılamaz olduğundan anlam pahasına satın alınır. Ahlaki birlik açısından, bilimsel kavrayıştaki her gelişme beraberinde sosyal dünyanın anlamlılığında bir indirgemeye sürükler. Aslında, acil teknik ihtiyaçların ötesinde soyut bilgi arayışının kendisi hiçbir normatif meşrulaştırmayı garanti etmeyen bir çağrı olarak irrasyonel olmalıdır. Weber'in din sosyolojisine uylaşımsal olarak anlam ve bilgi arasındaki çelişki açısından yaklaşılmasına rağmen, Weber'in dinler analizinde, beden ve anlam arasındaki çatışmanın çok önemli hâle geldiği, çeşitli irrasyonel kurtuluş yollarının sistematikleştirilmesi gibi büyük bir unsur vardır (Turner, 1981). Weber'in Freudculuğu kişisel olarak onaylamamasına rağmen, dine Freud ve Weber'in yaklaşımları arasında teorik paralellikler vardır. Weber'in sosyolojisinde, uygarlıktaki gelişmelerin zevk verici antinomyan[1] tatminlerin bastırılmasını gerektiren argümanını bulduğumuz iki özel nokta vardır.

Weber'in *Din Sosyolojisi*'nin *(The Sociology of Religion)* (1966) ana teması, çeşitli dinlerin kutsal ve profan arasındaki ilişkiyi nasıl formüle ettiği, 'dünya'ya bir tepki olarak asketizm ya da mistisizm şeklinde kurtuluş yollarını nasıl geliştirdiği sorunudur. Bu formüller dünyayı kabullenme ve dünyayı reddetme arasında bir süreklilik oluşturur. Kardeşlik sevgisinin bir dini olarak Hristiyanlık analizinde Weber öncelikle zenginlik ve güce istinaden dini inançlarla ilgilenirken, insan bedeninin cinselliği problemi, onun dini rasyonelleşmeyi kavramsallaştırmasında önemli bir rol oynar. Weber, dini davranışın sağlık ve zenginlikte dünyevi menfaatlerden kaynaklandığını kabul eder -'Dinsel ya da büyüsel faktörler tarafından motive edilen en temel davranış formları *bu* dünyaya yöneliktir' (Weber, 1966:1). Ancak, ektaziden kaynaklanan karizmanın rutinleşmesi, ruhbanlık etkisi altında dini inançlardaki entelektüel sistemleştirme, kehanetle dünyevi sonları hazırlayan büyüsel araçların reddi, bu dünyevi menfaatler 'ekonomik amaçlı olmayan diğer dünya'yla yer değiştirir. Ancak bu dünyevi menfaatler, resmî ortodoksinin etik sistemleri tarafından asla tamamen bastırılamaz ve orada zenginlik ve iyileşme adına kilise mensubu olmayanların köle kültüne yöneldiği erdemli din ve kitle dini arasında kalıcı bir gerilim vardır. Benzer şekilde, ilkel dini anlatımın çılgınlığı ya bastırılır ya da daha

1 *Antinomian:* (İncil'in getirdiği) ahlak kurallarına karşı gelme. (ç. n.)

kabul edilebilir kurumsal formlarda yüceltilir. 'Özellikle anti-erotik dinler' bile hâlâ 'cinsel açıdan şartlandırılmış psikolojik ihtiyaçların yerini temsil ederler' (Weber, 1966:237). Bedenin irrasyonel cinsel dürtüleri, erotik arzunun kestirilemez doğasının rasyonel olarak organize olmuş asketik öz kontrol sistemine doğrudan bir meydan okumayı temsil etmesi nedeniyle Hristiyan'da dünyaya karşı özel bir problem doğurdu. Ancak cinsel irrasyonaliteye karşı olma Hristiyanlığa özgü bir mesele değildi, 'prensipte başka bir bakış açısına sahip otantik kurtuluş dini olmadığı' için (1966: 241). Bu dürtülerin monogami ve dini nedenlerle evlenmeme kurumları yoluyla rasyonel kontrolü, Weber'in temel rasyonelleşme kavramının önemli bir boyutunu temsil eder, öyle ki iş disiplininin ve kapitalizmde asketizmin ortaya çıkışı, bedenin kontrolünde büyük bir tarihi dönüm noktasını oluşturdu.

Weber'in içgüdüsel yaşam ve sosyal organizasyon arasındaki gerilim üzerine yorumuna ikinci örnek *Kapitalizmin Ruhu ve Protestan Ahlakı*'nda görülür. *Protestan Etik* tezi kısaca aşağıdaki gibi özetlenebilir: 'Bir insan "doğası gereği" çokça para kazanmayı istemez fakat sadece alışageldiği üzere yaşamak ve bu amaç için gerektiği kadarını kazanmak ister'(Weber, 1930:60). Doğa insanını, acil fiziksel ihtiyaçların hatrına sırf üretim durumuna zorlayan şartlar iki türlüdür, yani üretim araçlarından işçinin ayrılması ve bir meslek olarak iş doktrinin doğması. İşçi sadece maaşların artışıyla kullanım değerlerinin bu basit zevkine ikna edilemez, 'İş, tam tersine bir çağrı gibi kendi içinde mutlak bir son varmış gibi yapılmalıdır. Fakat böyle bir tavır asla doğanın bir ürünü olamaz' (1930:62). Bundan dolayı, Weber'in kapitalist rasyonalizm teorisinde, kapitalist üretimin her safhası, acil içsel tatminin bastırılmasını, bedende disiplini ve mevcut kullanım ihtiyaçları ile basit üretimi kat kat aşan ekonomik bir fazlalık arayışını gerektirir. Kapitalist üretim yatırımcılar tarafında hem anlık tüketim yapmamayı, itidali hem de iş gücü nezdinde öz kontrolü gerektirir. Bu bağlamda kapitalist birikim, özel olarak, 'doğa' ve temel içgüdünün memnuniyeti açısından irrasyoneldir.

Dini perhiz tartışmasında Weber, zenginlik problemiyle daha ilgili olmasına rağmen, cinsel perhizin Püritanizm ve kapitalizmin önemli bir bileşeni olduğunu da kabul etti. Dini şüpheciliğe ve cinsel ayartmaya cevap aynıydı -ölçülü sebze diyeti ve soğuk banyo- (1930:159). Bu bağlamda Benjamin Franklin'in 'hijyenik kökenli faydacılığı', cinsel ilişkide sağlıklı yaşam adına orta yolu savunan 'modern tıpçıların' etik bakışıyla birleşmiştir (1930:263). Yatırım ve üretimin rasyonel kontrolü gibi bedenin kontrolü genelde, Batı rasyonelleşmesinin bir özelliği, kapitalizmin rasyonel ruhunun bir açıklaması gibi görünür fakat 'doğası gereği' bu tür gelişmeler oldukça irrasyoneldir. Fakat biz bu bakış açısını *Din Sosyolojisi*'ndeki önceki tartışmaya bağlarsak Weber için şunu diyebiliriz: Dindeki formel, sistematik rasyonalitenin (öteki-dünyalığın orta-

ya çıkması, etik monoteizm gibi) her büyümesi, doğal insanın biyolojik ihtiyaçlarının tatminini hızlandıran 'orijinal, pratik ve hesaplanabilir rasyonalitenin karakteristik bir gerilemesini' beraberinde getirir (Weber, 1966:27).

Weber'in rasyonel kapitalizme olan tavrının tipik olarak muğlak olduğu iyi bilinir. Bir yandan, kapitalizmde rasyonellik ve modern bilim, insanı yaşamlarını ilkel tanrıların ve büyünün yönettiği büyü bahçesinden kurtardı. Öte yandan, bu rasyonel aydınlanma, insan varlığının temel ahlaki sorunlarına kendi başına cevap veremeyen bu bilimsel gerekçeden dolayı, yaşam için herhangi bir içsel anlamı olmaksızın insanı terk etti. Kapitalizm insanların sadece 'dişli' olduğu 'demir kafes'tir. İş için dini çağrının çökmesiyle, anlık, faydacı amaçların ötesinde ve fiziksel üretimin temel ihtiyaçlarının ötesinde zenginlik ve bilgi için meslek, gerçekte irrasyonel bir nitelik almıştır. Bu, nihayetinde Freud'un kötümser *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları (Civilization and Its Discontents)* ve Weber'in din sosyolojisi arasındaki paralelliğe dikkat çeken güçlü bir argümandır. Her iki bakış açısından, endüstriyel bir uygarlığın gelişmesi, içgüdüsel memnuniyet ve 'ilkel rasyonalizm' pahasına elde edilen zenginliğin ilkel bir birikimini gerekli kıldı.

Bu giriş yorumlarında, beden ve toplum arasında problemli olan ilişkinin klasik sosyolojide, sosyal felsefede ve psikanalizde genelde üstü örtülü fakat temel olduğu ileri sürülmüştür. İnsanın içgüdülerinin esnekliği, sosyal dengeyi kalıcı kılmak için bir dizi güçlü sosyal ve kültürel mekanizmayı gerektirir. Weber, Freud, Berger ve Luckmann dini asketizmi, içgüdülerin uygar kurumsallaşmasının gelişiminde büyük bir unsur olarak gördüler (Elias, 1978). Bu ön söz niteliğindeki yorum, asketizmin sosyolojik önemine karşı Marksizm'deki belirsiz tavrı incelemek için genişletilebilirdi (Seguy, 1977). Ancak bu gözlemlerin anlatmak istediği, sadece din sosyolojisinin başka bir tarihini sunmak değil, aynı zamanda medikal sosyoloji ve din sosyolojisi arasındaki teorik bağın yüzeysel ve rastlantısal olmaktan ziyade içsel ve gerekli olduğunu düşündürmektir. Her iki alt disiplin, temelde kültürel ve fizyolojik yapılar arasındaki kompleks arayüzlerle ilişkilidir. Hastalıkta kirlilik teorisinin bazı antropolojik çalışmaları ve zihinsel sağlığın tarihsel çalışmaları, din ve tıp arasındaki ilişkinin önemini kabul ettikleri hâlde bu meselenin önemi genel olarak ana akım sosyolojide ihmal edilmiştir. Bu ilişki soyut bir seviyede açıklanabilmesine rağmen, burada ilk olarak sağlık, hastalık ve tedaviyle ilgili Yahudi-Hristiyan geleneğinin belirsizliklerinin bir incelenmesiyle açıklanabileceği önerilir.

Hastalık, Kurtuluş ve Tıp

Evrimsel din teorilerinde, Hristiyan ruhçuluğu ve ahlaki öğretinin genel anlamda bedensel kirlilik ve ahlaki günahkârlık arasındaki zorunlu ayrımı yapmada başarısız olan ilkel dinlerden kolayca ayırt edilebildiği varsayıldı (Steiner, 1956). Günah, Hristiyanlık bedensel günahın ilkel düşüncelerini tinselleştirdiği için büyü, ritüel ve diğer kurumsal araçlardan koparılamaz. Bu eşsiz etik tavra dair görüşün kitabi delili, insanların bedenlerine giren şeyle değil sadece niyetleriyle kirlendiğidir. William Robertson Smith, Katolik sakramentalizmde ruhların ve bedenlerin iyileşmesinin pişmanlık ritüelleriyle gerçekleştirildiği fikrini kısmen devam ettirirken, Hristiyanlık içinde bu etik duruşun tamamen Kalvinist Protestanlıkta geliştiğini öne sürmesiyle işi daha da ileriye götürdü. Bu yorumun Hristiyanlıktaki günah çıkarma pratiklerinin papaz ve hekim arasında karakteristik olarak bir analojiye yaslanması nedeniyle bazı tarihsel haklı gerekçeleri vardır (Hepworth ve Turner, 1982). Örneğin 13. yüzyılın başında sağlık ve kurtuluş arasındaki paralellik, günah çıkarma kitapçıklarının ortak temasıydı. Robert Grosseteste, günahkâr/günah çıkaran ve hasta/hekim arasındaki ilişki ile ahlaki günahlar ve bedensel günahlar arasında güçlü bir analoji çizdi. Tapınaklar ve haçlar günah çıkarmanın yanı sıra, geleneksel olarak bedensel tedaviyle ilişkilendirildi. Hastalığın tedavisi, tapınak dikilen dini kalıntılarda aranırdı (Bonser, 1963). Seküler hekimler belli uzmanlık alanı olan kişiler olarak tanınırken, belli hastalıklar ve rahatsızlıklar papazların özel alanına girmekteydi. İsa'nın mucizeleri, şeytan çıkaran papazlar için güçlü bir teolojik yetki sağladı. Hristiyanlıktaki bu ritüelleşmiş iyileşme geleneğine bakarak, diğer kültürel alanlara taşındığında, kilisenin tedavi edici ritüalizmin çoğunun özellikle yerel halklar için çekici olmayı başarması sürpriz değildir. Bu, özellikle İspanyol Amerikan kolonilerinde aborjinlere yönelik olarak hastalıkla ilgili koruyucu azizlerin sosyal önemi açısından doğrudur.

Bu pratikler Weber'de olduğu gibi, ruhçu Hristiyanlığın merkezi Ortodoks geleneğine karşıt olan iyileşme hizmetleri için popüler isteklere verilmiş sırf tavizler olarak savunulabilir. Birkaç istisna dışında bütün dinler, kitlelerin ihtiyaçlarına kendilerini uyarlayabilmek için azizler, kahramanlar ya da işlevsel tanrılar kültünü yeniden tanımaya zorlanmışlardır (Weber, 1966:103). Bu yorumun aksine şu savunulabilir: Hastalığın tedavisi *par exellence* bir hayır işidir, hastalığa bedensel maruziyet, kahramanlık meziyetinin göstergesidir, ahlaksızlığın sonuçları olan bu hastalıklar mükâfatlarını Kilisenin kurumsallaşmış lütfunda bulabilir. Katoliklikte, Thomas Aquinas'ın *Summa Theologica*'sı açıkça Hristiyan hayırseverliğinin temel göstergeleri arasında hasta bakımını resmîleştirdi, hâlbuki asil soydan gelenlerin çektiği -örneğin Lizyulu Terasa'nın hayatında sergilenen- acı içsel güzelliğin bir işaretiydi. Bedeni ve hastalığı anlamanın teolojik yorumları aslında, hayır doktrininden ve önerilen erdemli acı çekmeden çok daha karmaşıktır. Bir yandan, beden (ten) günahkârlığın Hristiyan sembolizminde

kökleşmiştir. Zaaf ve insan bedeninin nihai çürümesi ile insanın kaçınılmaz fiziksel sonu, ilk günah ve doğal mahrumiyet için açık bir metafor sağlamıştır (Frye, 1954). Öte yandan hastalık, hak edenlerin temizlendiği ve acı süreçleri yoluyla mükemmelleştiği kutsal seçimin bir işareti olarak değerlendirilebilir (Job ve Lazarus bu motifler için İncil'den figürler sunmuştur). Bu yüzden burada, geleneksel olarak hem insan günahkârlığının bir dışavurumu hem de kutsal seçimin bir işareti olarak kabul edilen üç ciddi hastalık tipi vardır -cüzzam, histeri ve epilepsi- Bu kutsal hastalıklar arasında cüzzam, bilhassa rahatsızlığın dini tanımlanması bağlamında yol göstericidir.

Orta Çağ kilise geleneğinde cüzzam, zührevi hastalıktan açıkça ayırt edilmedi ve özellikle cinsel hafifmeşreplikle bağdaştırıldı. Cüzzamlının çürüyen dıştan görünüşü içerdeki kutsala küfrün bir işaretiydi. Cüzzamlı, toplum için hem ahlaki hem de fiziksel bir tehdit oluşturdu ve halktan dramatik ritüeller ve diğer legal araçlarla izole edilmek zorundaydı. Bir cüzzamlının kilisedeki odada tecridi, *separatio leprosorum*'da cüzzamlı ritüelde ölü bir insan olarak tanımlandığından dolayı temelde ölü odasından farklı değildir. Ayinde, cüzzamlı, ölü bir adam gibi siyah kumaşlı bir sunağa eğilir (Clay, 1909:273). Cüzzamlılar ayinle tecrit edilince, kanunla miras hakkından, kamu yerlerine girmekten, eldivensiz çeşmelere dokunmaktan ya da topluca yemek yemekten mahrum bırakılırdı. Bu şartlar altında, leprosaryum bir sığınak hâlini aldı. Bu tecrit ritüelleri şehevi düşkünlük yüzünden bir cezalandırma olarak cüzzamın suçlanmasının açık bir ifadesiyken, cüzzam iki zıt tavır üzerinden algılanıyordu: 'Hastalık hem bir lanetlenmiş günahkârın hastalığı hem de Tanrı tarafından verilen özel bir lütuf idi' (Brody, 1974:101). Hastalık paradoksal olarak 'kutsal illet' *(sacred malady)* ve ruhun hastalığı olarak biliniyordu. Birinci Haçlı Seferi'nden sonra kişisel kurtuluş umuduyla kutsal bir savaşta mücadele eden askerler cüzzamla eve döndüklerinde günah ve cüzzamın ilişkisini kaldırmak için açık bir ihtiyaç doğdu. Lazarus'un kıssası, cüzzamı sabretmek suretiyle sonunda kutsal bir hediyeye vesile olan kutsal bir ıstırap olarak görmenin yolunu sağladı. 14. yüzyılın ortasında yaygın bir hastalık olarak yok olmasıyla zıtlık sonunda ortadan kalktı. Sifilis, insanın günahlarına ilahi bir ceza olarak cüzzamın yerini aldı.

Tarihsel olarak, hastalığa dair bir dizi farklı fakat ilişkili teolojik görüş vardır. İnsan ilişkilerinin ruhsal düzeninde, hastalığın pek çok farklı fonksiyonları vardır: 'Sabır yoluyla doğruluğun değerini artırmak, erdemi gururdan korumak, günahkârı düzeltmek ve son olarak Tanrı'nın kudretini mucizevi tedaviler yoluyla Herod'un durumunda olduğu gibi ebedi cezanın başlangıcı olarak ilan etmek' (Temkin, 1977:54). Açıkça görüş çeşitliliği olmasına rağmen, hastalık dini bakımdan nötr olmasa da daha derin ruhsal anlamla doludur. Bedenin doğal sürecinin sadece dışsal, doğal bir dünyadaki olaylarla değil, 'insanın ruhsal ve ahlaki yaşamı anlamına gelen Tanrı ile insan arasındaki ilişkinin bedensel bir dışavurumu olarak yorumlanması da ihtimal dâhilindedir' (1977:54). Böylesi bir yorum doğrudan iki zorluk üretti: İlkin, sorumlu olması gereken bireylerin

ahlaki bozukluklarının sebebi olarak hastalık fikri, hastalığın kutsal kökenli olması fikriyle çatışır. Bundan dolayı hastalık problemi günah, ilahi adalet ve dolayısıyla kötülükle ilgili daha derin bir problemin parçasıydı. İkinci olarak, kilise çare ve tedavi sunarak hastalığın kutsal yöntemlerine müdahalede bulunduğu görülen tıbba karşı uzlaştırıcı bir tavır almaya zorlandı. (Peki) tıbbi tedaviler ahlaki sorumluluk fikriyle ne dereceye kadar uzlaşabilir?

Tıbbi Ahlak ve Tedavi Ücreti

Chaucer'in *Canterbury Tales*'e ön sözünde biz zengin giyimli doktoru buluruz

> daha ziyade harcamalara yakındı
> Ve kazandığı altını korkunç öğretilerle saklardı.
> Altın kalbi harekete geçirir ya da bize öyle dendi.
> O yüzden onun da altına düşkünlüğü özeldi.

Bu satırlar açıkça süpernatüralist varsayımlar üzerine temellenen herhangi bir ahlaki sistem için tıbbi pratik problemine işaret etmektedir. Tıbbi müdahale, dini kaderin bir işareti olarak ya da insan ilişkilerinde kutsal düzenin bir boyutu olarak hastalık kavramıyla direkt olarak çatışıyormuş gibi görünmesine karşın, acının teodisesi bir hayır işi olarak tıbbi tedaviyle tutarlı bir şekilde iş birliği yapabilir. Şayet bir tıpçı, hizmetleri için ücret talep ederse, o zaman iyiliksever değer kavramıyla tedavi ücretini bağdaştırmak zordur. Özellikle, Chaucer'in ön sözünde olduğu gibi, başarısız doktorun kariyeri sanki bedenin rahatsızlıkları üzerinde bir parazitmiş gibi görünür. Tıbbi hizmet bedelinin ahlaki dilemmasına başlıca çözüm, müşteri-tıp insanı ilişkisi üzerinde bir miktar kontrol arayan topluma neden olan pratiğin özündeki gelişmede bulundu. Yahudi (Margalith, 1957), Yunan ve Hristiyan kültüründe 'ideal doktor' fikrinin gelişmesi sonuç itibarıyla profesyonel tıp etiğini ortaya çıkaran deontolojiyle ilgili bir yığın yazım üretti.

Yunan bilimi ve felsefesi çerçevesinde, seyyar zanaatkârların pratik becerisi olarak tıp, bir dereceye kadar toplumsal açıdan iki noktada damgalandı. İlki, *techne iatrike* isminin de işaret ettiği gibi zihinsel değil, elle yapılan olarak değerlendirildi (Kudlien, 1976). Mesleğin pratik yönü, literal olarak 'el-işi'(*kheirergo*) demek olan cerrahlıkla birleştirildiği yerde tıp daha da fazla telaffuz edilirdi. İkinci olarak, bu zanaatkârların ücret talep etmeleri onları finansal karşılık amaçlamayan ve istemeyen matematik gibi asil mesleklerden ayırdı. Klasik antikitede tıbbı erdemli bir meslek olarak meşrulaştırmak için çeşitli profesyonel ideolojiler geliştirildi. Yardımseverliği *(philanthropy)* ele alan Hipokratik eserlerin bölümlerinde Hipokrat'ın asil soyu vurgulandı ve dikkat çekildi. Şayet tıp insanına servet, miras kaldıysa, o ücret almadan ya da asgari bir ücret ödenerek çalışabilirdi. Bu yüzden Yunan tıp eserlerinde, tıp öğrencilerinin zengin aile-

lerden özgür doğmuş olmaları önerildi. Tıbbi deontolojide[2] normlar, bir ücret gerektiren durumlarda doktor ile hasta arasındaki ilişkiyi düzenlemek için oluşturuldu. Ücret çok erken istenmemelidir, tıp insanı açıkça çok fazla kişisel kazançla ilgilenmemelidir ve fakirler sömürülmemelidir. Hipokratik tıbbın etik bileşeni, tıbbın temel amacının kişisel kazanç değil sağlığın iyileştirilmesinde topluma hizmet etmek olduğunu iddia eden Bergamalı Galen[3] tarafından daha da geliştirildi. Çeşitli tıp kitapçıkları bayağı meslekler ve fedakâr tıp arasındaki gerçek farkı savunmada adeta ahlakçı bir karakter üstlendi, tıp örneğinde olduğu gibi, ücret kabul edilir fakat talep edilmez. Ödülü kabul etmeyip ücreti talep etmek bazı meslekleri onursuzlaştırdı.

Tıbbın erdemli bir iş olarak klasik algılanma biçiminin kabulü, tedavi ücretiyle ilgilenen çetin sorunlara rağmen, ilk dönem Hristiyanlıkta dini bir çerçevede seküler bir pratiğin nasıl özümsenebileceği problemini doğurdu. Dini ve seküler arasındaki bu gerilimin bir sonucu, 5. yüzyıldan 11. yüzyıla kadar süren dönemde tıbbi pratiğin yasaları üzerine yazıların etik ve görgü kuralları *(ethics and etiquette)* etrafında dikotomik bir ayrıma gitmesiydi (MacKinney, 1952). Tıbbi etik, tıp mesleğinin genel ahlaki niteliklerini vurgularken, görgü kuralları doktor-hasta ilişkisinin pratik, seküler problemlerini ele aldı. Görgü kuralları; doktorun yatağın başucundaki tavrı, elbisesi, dili ve duruşuyla ilgilendi. Dini gelenekte tıp uygulaması, Hristiyan idealizmi ve Hipokratik yardımseverlik arasında belli bir *uzlaşmaya (rapprochement)* izin veren manastırların yardımsever işi ile bir dereceye kadar kaynaştırıldı. Klasik görüş açısından manastırın yardımsever iyileşme normları ile ittifak olmasına rağmen günlük tıp pratiği normları tıp insanları için özellikle bu-dünyaya *(this-worldly)* özgüydü. Salerno'da tıp okulunun

2 *Deontoloji:* Yunanca iki sözcükten oluşur. Deontos görev, yükümlülük logos ise bilgi, bilim demektir. Böylelikle deontolojiyi yükümlülükler bilgisi şeklinde çevirebiliriz. Terim olarak 19. yüzyılın ilk yarısında J. Bentham tarafından önerilmiş ve 'yükümlülükler bilgisi' karşılığı olarak kullanılmıştır. Kişilerin, üzerlerine düşen ödev ve yükümlülüklerin neler olduklarını bilmeleri anlamını taşımaktadır. Deontoloji ile tıp etiği arasındaki fark ise şöyle açıklanabilir: Özellikle hekimler tarafından benimsenmiş olan 'tıbbi deontoloji' ile mesleği uygularken uyulması gereken yasal ve ahlaki yükümlülüklerin kastedilmiş olduğu söylenebilir. Tıp etiğinde ise tıptaki değer ve ilkelerin analizi, yorumu, tartışılması gibi geniş bir etkinlik alanı söz konusudur. (ç. n.)

3 *Galen of Pergamon (Galen ya da Galenus):* Orta Çağ'ın başladığı yıllarda MS 130-200 yılları arasında yaşadığı tahmin edilen Antik Roma döneminin ünlü hekimlerinden, bilim insanı ve filozof. İslam dünyasında Calinus olarak bilinir. İsmi literatüre doğum yerinden dolayı Bergamalı Galen olarak geçmiştir. Hipokrat'ın ortaya koymuş olduğu nesnel nedenlere dayalı, gözleme dayanan, akılcı, uygulamaya dönük ve dinsel-büyüsel etkilerden sıyrılmış tıp anlayışı Galen ile Batı'da devam ettirilmiştir. Galen'den sonra Batı tıbbı Hristiyanlığın dinsel inançlarıyla karışmış ve kilisenin etkinlik alanına girmiştir. Orta Çağ'a 'Galenik tıp' damgasını vurmuştur. Bu dönemde Hristiyan Batı, felsefede Aristo'yu, tıpta ise Galen'i tek otorite olarak kabul etmiştir. Hipokrat gibi Galen de humoral teoriye tereddütsüz inanıyordu. Dört temel humor; balgam, kan, sarı safra ve kara safra sağlık ve hastalıktan sorumluydu. Bunlarla paralel olarak da dört kişilik tipi geliştirilmişti. Balgamlı tip, kanlı tip, sarılık tip ve melankolik tip mizaçlar. Bu teori, evreni bir ya da birkaç maddenin oluşumu şeklinde açıklayan o dönemin düşünsel ortamı içerisinde kolaylıkla taraftar bulmuştur. Bu sayede evren ile insan arasında humoral unsurlar aracılığıyla ortaya konan benzerlik ilahi bir bütünlüğe de işaret etmiş oluyordu. Galen tıbbının tartışılmazlığı 17. yüzyıla kadar devam etmiştir. (ç. n.)

artan etkisi, etikten ziyade görgü kurallarıyla organize olan tıp pratiğinin seküler, bireysel yasasının gelişimini güçlendirdi (Bullough,1966).

Klasik deontolojide ve Hristiyan deontolojisinde tedavi ücretiyle ilgili tartışma aslında teori, pratik ve değerlerin temel sorunlarıyla alakalı tıpta çok derin bir ayrışmanın göstergesiydi. Hipokratik eserlerin ayrı birtakım teorik gelenekleri içermesine rağmen, Hipokratik tıp empirizm ve rasyonalizm gibi alternatif bakış açılarına ayrıldı. Empirist gelenekte tıp, organizmanın kendisi tarafından belirlenen hastalıkla baş etmek için bir şekilde bedene yardımcı olmada minimal, ortalama bir rol üstlenmiş olarak değerlendirildi. Tıp insanı, iyileşmenin doğal sürecinin gidişatını değiştirmedi; o olayların doğal şekline müdahale etmekten çok rahatsızlığın, krizin ve iyileşmenin doğal sırasına yardımcı oldu. Doktorun yazmış olabileceği ilaçlar 'organizmayı önceden seçtiği yol boyunca devam etmesi için uyarması bakımından "benzerlik" temelinde seçilmişlerdir' (Coulter, 1977, cilt 1:89). Bedenin içsel kuralları nihayetinde bilinemez ve analiz edilemez olduğu için, tıp insanı, tedavi seçimi için özel ipuçları sağlayan hastalık semptomlarına tüm dikkatini vermek zorundaydı. Empirist gelenek tıbbi bilgiyi sonuç olarak tıbbi tecrübenin üretimi ve tıbbi yeteneğe bağımlı olarak gördü. Tersine, rasyonalist gelenek insan bedeninin içsel sürecine bilinebilir mekanik sebepler bakımından analiz edilebilir olarak yaklaştı. Tıbbi bilgi; soyut, tutarlı ve tümdengelimliydi; tıbbi pratiğin sonucu değil fakat tersine, rasyonel bilgi bakımından rehberli uygulamaydı. Tıp, hastalık bunalımının doğal sürecine yardımcı olmadı fakat 'muhalif' tıbbın kullanımı vasıtasıyla hastalığı dönüştürmeye müdahil oldu. Empirist doktor, en iyi ihtimalle tıbbi müdahaleyle *physis*'in yardımcısıydı, rasyonalist, *physis*'i teori karşısında ikincil konuma itti.

Tıbba bu iki yaklaşım arasındaki farklılık hümoral hastalık teorisine dayanarak açıklanabilir. Klasik tıpta rasyonalist ve empirist pozisyonların hümoral, empirist olmalarına karşın, bedenin bilinmeyen, belirsiz bir dizi salgı tarafından oluşturulduğu iddia edildi. Hastalığın tedavisi; ter, idrar ve dışkının normal tahliye süreci yoluyla izole bedensel sıvılardaki (salgı) değişime göre etkilenmiş olacaktı. Doktor rahatsızlığın gidişatını bedenin boşaltımı ve salgısını dikkatli incelemeyle takip etti; empirist tıpçının tedavisi tipik olarak 'diyet, egzersiz, sıcak banyo, tatbikler (değişimi kolaylaştırmak için) ve laksatiflerin (tahliyeyi kolaylaştırmak için)' bir kombinasyonunu ihtiva etti (Coulter, 1997, cilt 1:7). Aristo ve Galen'in rasyonalist geleneğinde insan patolojisinin tıbbi algılanış tarzı dört özel salgı temelliydi: kan, balgam, sarı safra ve kara safra. Özel rahatsızlıklara neden olan bu salgıların kombinasyonu biçimsizdi. Hümoral teori dört niteliği (soğuk, sıcak, ıslak ve kuru) dört elementi (hava, ateş, su ve toprak) ve dört mevsimi (ilkbahar, yaz, sonbahar ve kış) eklemek için genişletildi. Bu çeşitli niteliklerin dizimi büyük çapta çeşitli hastalıkların açık bir biçimde çıkarım yoluyla yerleştiği mülk-mekân diagramına yol açtı. Empirizm ve rasyonalizm arasındaki önemli farklılık, ilkinin her bir hastalığa hastanın total yaşamı bağlamında bireysel bir

problem olarak yaklaşması iken, diğerinin bireysel sebeplerden ziyade hastalık sınıfı bağlamında ele almasıydı. Rasyonalizmin gayesi, mantıksal tutarlı bir teorinin yardımı ile patolojiye sebep olan hastalık oluşumunda semptomların ötesine nüfuz etmekti.

Rasyonalizm, özellikle Galenik hümoralizm formunda, Yunan tıp biliminin kabul görmüş bilgeliğini Rönesans'ta deneysel anatominin sorgulamaya başlamasına kadar tıp pratiğinin egemen paradigması hâline geldi. Rasyonalizmin zaferi, tıp pratisyenlerin profesyonel ihtiyaçlarıyla yakından ilişkiliydi. Empirizm meslekten olmayan *(laymen)* diğer zanaatkârların hastalık bilgisiyle farklılık taşımayan tıp pratisyenlerin bakış açısıydı. Rasyonalist hümoralizm, deneyim temelli ortak bir bilgi değildi ve bu nedenle sıradan meslekten olmayan kişiler tarafından *(layman)* gözlemlenemeyen ve tedavi edilemeyen gizli hastalık nedenlerini kavradığını iddia etti. Daha fazla tıbbi teori, semptomların direkt gözleminden ve günlük deneyimden özellikle de doktor ve hasta arasındaki daha büyük sosyal statü eşitsizliğinden çıkarılabilir. Her bir bireysel hastada hastalığın özgüllüğüne duydukları inançları dikkate alındığında empirist tıp insanı, hasta üzerinde uygun tedavi belirlenmeden önce uzun ve emek isteyen gözlemler yapmak zorundaydı. Rasyonalizm tersine, açıkça hızlı, kesin cevaplar ortaya koydu ve bireysel hastalar yoluyla değil kanıt bilgisi yoluyla belirlenen bir tedavi sundu. Son olarak, empirist tedavi testi hastanın iyileşip iyileşmemesiyle ilgiliydi ve bu durum tedavi etkisiz olduğunda doktorun hasta ve yakınlarından özellikle eleştiriye maruz kalması demekti. Rasyonalist tıp insanı için hümoralizm, geçerli bir teori idi; şayet tedavi başarısız olursa, bu hastanın tıbbi rejimi sıkı bir şekilde takip etmediğinden dolayı idi. Hasta, teoriden değil, tedavi sürecinin eksikliğinden dolayı sorumluydu.

Seküler Bir Pratik Olarak Tıp

Sosyolojide, Avrupa'da 17. ve 18. yüzyıllarda feodalizmden kapitalizme dönüşümü temsil eden, tarihi, geleneksel ve modern dönem olarak ikiye bölen büyük *bir* geçişin olduğuna dair genel bir ön kabul vardır. Detaylarda yaygın bir anlaşmazlık olmasına rağmen, genellikle geleneksel toplum; kırsal, dengeli ve dini iken, modern toplum şehirli, karışık ve seküler idi. Büyük ayrılık doktrininin teorik arka planı, tıp tarihi çalışmasının din sosyoloğunun özel ilgisine karşıdır. Batı toplumunda egemen tıp paradigması en azından MÖ 5. yüzyıldan itibaren pagan ve bu-dünya-için olmuştur. Yunan filantropi anlayışı ile Hristiyan yardımseverliğinin teolojisi arasında bir miktar kaynaşma varken, Kilise, kendini Yunan tıbbını benimsemeye zorlanmış buldu. Daha sonra göreceğimiz gibi, Hristiyan tıp görüşü ve tıp pratiği genelde tıp sekülerliğindeki ana akıma karşı muhalif bir güç olagelmiştir. Bundan dolayı tıp tarihinde kapitalizme geçiş, antikiteden Yunan mirasının parçası olan özellikle bu-dünyaya özgü profesyonelliği etkilemedi.

Yunan tıbbındaki rasyonalist karakterin kendisi rekabetçi pazar bağlamında erken profesyonelleşmenin bir sonucu olabilir. Statü-gözeten seküler tıp insanı tıp bilimi-

ne, kendi pratiğini, popüler olan iyileştirme sanatının büyülü ilaçlarından ayırt etmede temel olarak baktı. Popüler ve batıl inanca bu profesyonel düşmanlık, *The Sacred Disease*'de reddedildiği gibi Hipokratik anlaşmadaki bariz sekülerliğin temeli olmuş olabilir ki epilepsi

> Özel karakteri ve özel bir durumu olan herhangi bir hastalıktan, aksine daha ilahi ve kutsaldır. Yine de, diğer hastalıklardan tamamen farklı olduğu için, yalnızca insan olan, ona ilgisizce ve şaşkınlıkla bakanlar tarafından kutsal bir ziyaret (Tanrıdan gelen bir şey) olarak değerlendirilmiştir (Lloyd, 1978:237).

Epilepsinin kutsal doğasını reddetmek suretiyle Hipokratik yığın, popüler cehalet ve batıl inançtan kazanç elde eden bu şarlatanlara saldırdı. Epilepsi için alternatif, natüralist bir açıklama ileri sürüldü, yani epilepsi beynin kan damarlarına fazla balgamın boşalımıdır. Hastalığın bu açıklamaları açıkça seküler görünürken, Hipokratik tıbbın yorumu Hipokratik korpusun doğayla kutsallığı eşitlemesi nedeniyle gerçekte daha karmaşıktır. Epilepsinin şaşırtıcı durumlarından biri, güney rüzgârı olarak düşünülmesiydi. Rüzgâr ve doğanın diğer güçleri kutsal olduğu için 'bu hastalığı başka herhangi bir hastalıktan daha kutsal olarak değerlendirmeye gerek yoktur' (Lloyd, 1978:251). 'Bu rasyonalist süpernatüralizm' (Edelstein, 1937), iyileşme sanatı ve Hipokratik tıp arasındaki ilişkiyi yok etmek için seküler tıbbın profesyonel gerekliliğiyle birleşmiştir. Bu aynı zamanda tıbbi uygulamanın sekülerizmine etkisi olmayan Asklepios kültü[4] ile Yunan tıbbının ilişkilendirilmesine de bir gerekçedir. Kahraman Tanrı Asklepios'tan gelen uydurma iddialar, sanatlarının seküler doğasına etkisi olmaksızın gezgin tıpçı zanaatkârlar için mesleki bir komünalizm duygusu sağladı (Sigerist, 1961).

Bu nedenle egemen Yunan tıp geleneği, pratik bir zanaat olarak tıbba karşı son derece olumsuz bir tavrı içeren belirgin teorik vurgusu nedeniyle seküler ve pagandı. Tıp mesleğinde, teorik orijinli tıp insanı ve bedenleri iyileştiren paralı hekim arasında keskin bir ayrım vardı. Ayrıca, sadece elle çalışan cerrahlar, Britanya örneğinde olduğu gibi, 17. yüzyılın başlarına kadar kurumsal olarak berberlerden ayrılmamışlardı. Klinik deneyden teorik tıbbın ayrılması üniversite merkezli tıp okullarının gelişmesiyle yoğunluk kazanmıştır. Tıp üniversiteleri olarak Salerno, Bologna ve Paris'in gelişmesi üniversite eğitimli tıpçıların tekelinde tıbbın hızla kontrolüne sebep olmuştur. Tıp eğitiminin temel aracı olarak Latincenin önemi gibi çeşitli münhasır uygulamalar, tıbba girişte daha büyük meslek kontrolü sağladı. Hipokratik geleneğin seküler idealizmi tıp insanlarının aktivitelerini kontrol etmede ve mesleğin münhasır aletlerini doğrulamada giderek önemli hâle geldi. Bundan dolayı,

4 *Asclepius ve kültü*: Asclepius Yunan mitolojisinde tıbbın ve şifanın tanrısı olarak bilinir. Hakkında bilgi veren ilk kaynak Homeros'un İlyada isimli eseridir. Mucizevi doğumu, ölüleri diriltmesi, tanrısallık ile birlikte etrafında şekillenen kült MÖ VI. yüzyılda kült merkezi Epidarius'tan Grek coğrafyasına uzanmış, Romalılar tarafından da devam ettirilmiştir. (ç. n.)

> Üniversite eğitimli pratisyenlerin kamuyu aldatan eşsiz taktikleri, düzenleme ihtiyacı, fikri açıdan beyan edilmek zorundaydı fakat meslek sahibi olmanın desteğini kazanmak için kişisel ilgiyi vurgulamak gerekiyordu (Bullough, 1966: 93).

Seküler bir meslek için tıp ücretinin doğrulanması, hümanist idealizmle bağlantılı olan tıbbın kurumsal uzmanlaşmasının artan bir yönü olmasından dolayı idi. Aristotle ve Galen'in pagan hümanizmi etrafında organize seküler bir mesleğin oluşumu, egemen bir pozisyon adına Orta Çağ ve Rönesans üniversitelerinde Katolik Avrupa'nın egemen dini kültürüyle bir dizi önemli gerilim yarattı ve sonuç olarak seküler tıbba muhalefet çoğu defa Hristiyan bir karakter aldı.

Tıp teorisi insan bedenini mekanistik analojilere -hastalığın sebebi fiziksel nedenler olarak biliniyordu- ilişkin olarak kavramsallaştırırken, Galenik tıbbın Hristiyan eleştirisi genellikle doğal ve sosyal çevreyle ilişkili bir birey olarak hastanın önemini vurguladı. Bu dini bakış açısı özellikle Paracelsus (1493-1541), van Helmont (1578-1644) ve Samuel Hahnemann'ın (1755-1843) tıp teorilerinde önemliydi. Paracelyan gelenekteki doktorlar, 'muhalif' tıbbın doğal iyileşme sürecine karşı çıkarak, tıbbi teorileri klinik deneyden ayırarak paganlaştırmaya sadık kalan, hastadan ziyade hastalığı tedavi eden ve mesleki uğraşlarında dünyevi ve materyalistik bir algıya sahip olan tıp insanlarını büyük oranda eleştiriyorlardı. Seküler tıbba olan Hristiyan muhalefet, hümanist empirizmi bir (kutsal) çağrı olarak dini tıp görüşüyle doldurmak suretiyle rasyonalizmin empirist eleştirisini sahiplenmeye yöneldi. Paracelsus, açgözlülük için ince bir kılık değiştirme olarak gördüğü Hristiyan sevgi etiği ile hümanist tıp geleneği arasında kati uyuşmazlığın özellikle farkındaydı. Paracelsus'un amacı Hristiyan sevgi doktrini lehine 'sahte, pagan, Galenik ve Arap okullarının öğretilerini çıkarmak'tı[5] (Coulter, 1977, cilt. 1: 356), onun dini inançları sadece doktor-hasta ilişkisinde radikal bir değişiklik değil, aynı zamanda müdahaleciden çok minimalist olan bir tıp pratiği oluşturdu. Asgari tıp her zaman en iyi tıptı çünkü rahatsızlıktan kurtulma, nihayetinde Tanrı isteğinin parçası ve bedenin doğal iyileşme sürecine tabiydi.

İyilikseverlik ve pratik deneyim odaklı tıp için meşruluk, basitçe arkadaşlık sevgisi doktrinine başvurmaktan daha fazlasını içermekteydi. Bedenin içsel sürecinin sırrını tıp pratiği aracılığıyla keşfetmek Tanrı'nın gizli amacını da keşfetmekti. Bu yüzden Paracelsus, doğal insana gizli olan şeyin bilgisi olarak kader ile göze görülmeyen süreçlerin bilgisi olarak tıp arasındaki paralelliğe dikkat çekti. Tanrı'nın ve doğanın bil-

5 O günün tedavi şekline, otoritelerin tıbbi kuramlarına karşı çıkmasıyla ünlenen Paracelsus'un, geçmişle olan savaşına en somut örnek olarak, öğrencilerin yaktığı geleneksel ateşte herkesin gözü önünde İbn-i Sina, Hipokrat ve Galen gibi otoritelerin eserlerini yakması gösterilir. Farmakolojinin babası olarak kabul edilen Paracelsus, canlı ve cansız bütün varlıkların yapı ve işlevlerinin birbirine benzediği ve dolayısıyla fizik ve kimya olaylarının açıklanmasında kullanılan prensiplerin biyolojide de geçerli olduğuna dair iyatrokimya ve iyatrofizik görüşleriyle bilim dünyasında mekanik yaklaşımın kabul görmesinde etkili olmuştur. (ç. n.)

gisinin anahtarı olarak deneyim üzerine bu vurgunun Paracelyan tıp, Baconyan bilim, 17. yüzyılın bilimsel devrimi ve Hahnemann'ın homeopatik tıbbı[6] arasında önemli bir bağlantı sağladığı savunulabilir (Debus, 1972). Bu argüman genel olarak desteklenirken benim iddiam, tıbbi bilgi ve pratiğine dair sekülerliğin Hristiyanlık için geleneksel olarak akut problemler ortaya çıkardığıdır, Harris Coulter'in *Divided Legacy*'inde (1977) görüldüğü üzere bu tezde birtakım özel zorluklar vardır. Örneğin tıp tarihinde özellikle büyük bir figür olarak bilinen Paracelsus'un tıp teorileriyle alakalı çok açık yorum problemleri vardır (Temkin, 1952). Daha da önemlisi Coulter, Galenik tıbba olan Hristiyan muhalefetini Neo-Platonizm ve mistisizmle bağlamaya çalıştı. Bu yorumun olası bir sonucu, asketik Hristiyanlığın rasyonalist tıpla daha büyük bir yakınlığa sahip olabileceğidir fakat Coulter, bu özel göstergeyi keşfetmede başarısız olmuştur. Herhangi bir tıp geleneği, ister empirist isterse rasyonalist, muhtemelen dini asketizme çekiciliği sınamak adına disiplinli davranışın -diyet, egzersiz ve itidal- tıbbi bir rejimini sağlar. Tıbbi profesyonelleşmenin sekülerliğine rağmen, tıp rejiminde ve asketik yaşam tarzında örtük olan bireysel reddin bu formları arasında önemli yakınlıklar olabilir.

Kapitalizm ve Beden

Saf Marksist açıdan, kapitalistlerin iş gücü sağlığına karşı çelişik bir tavra sahip olduğu iddia edilebilir. Kapitalistler arasındaki rekabette maaşların düşmesi ve üretimin makineleşmesi çalışmayan işçi ordusunda endüstriyel bir rezerv yaratmaktadır. Rekabetçi kapitalizmin bu iki özelliğinin Britanyalı çalışan sınıfın sağlık standardı üzerindeki etkileri Engels tarafından *1844'te İngiltere'de Çalışan Sınıfın Durumu*'nda *(The Condition of the Working Class in England in 1844)* grafikle gösterilmiştir. Buna karşın, Marksistler tarafından kapitalistlerin üretimin devamını ve makineden maksimum fayda sağlamak için etkili, disiplinli ve ciddi iş gücüne gereksinim duydukları iddia edilebilir. Weber, burjuvazi için asketizmin önemine dikkat çekerken, Protestan mezheplerin de kapitalizm için sağlıklı, sıkı çalışma ve ciddi çalışma sınıfı yaratmada 'fonksiyonel' olduğu iddia edildi. Şayet mistik, Neo-Platonik Hristiyanlık, seküler Galenik tıbba karşı bir doktrin sağladıysa, tersine, Hristiyan asketizm ile fiziksel sağlık için kısıtlamanın önemini vurgulayan tıbbi teoriler arasında bariz bir ilişki vardır. Bundan dolayı, *ilk bakışta* tıbbi rejim fikri ve asketik disiplinin dini kuralları arasında paralellik

6 *Homeopatik tıp:* Kurucusu Samuel Hahnemann'dır (1755-1843). "Benzeri benzer ile tedavi", homeopatinin temel ilkesidir. Buna göre, sağlıklı insanda hastalık belirtileri oluşturabilen herhangi bir maddenin çok düşük dozları, hasta bir bireyde bu belirtileri ortadan kaldırıp iyileşmeyi sağlayabilir. Bu tedavideki amaç, hastaya zarar vermeden, ılımlı ve güvenilir bir yolla hastalığı tümüyle ve kökten iyileştirmektir. Hastaya verilen Homeopatik ilacın hastalık belirtilerine benzer ve düşük dozda olması, tek ilaç kullanılması, tedavinin temel kurallarıdır. Homeopatide, "Hastalık yoktur, hasta vardır." yaklaşımı esastır, tedavi kişiye özgü düzenlenir. (ç. n.)

vardır çünkü her ikisi de bedenin yönetimine işaret etmektedir. İngiltere'de Wesley'nin maneviyatçılığı ve tıbbi asketizmi arasındaki bağlantı önemli bir örneklemdir, ancak bu rasyonalist, empirik değil, tıbbi teoriden etkilenen bir arka plandan doğmuştur.

17. yüzyılın sonu ve 18. yüzyılın başında tıbbi teori, kısmen Descartes'in rasyonalist zihin-beden düalizmi aracılığıyla, karmaşık bir makine olarak tasarlanan bedenin matematiksel ve kimyasal modellerinden önemli derecede etkilenmeye başladı. Hastalığa dair bir dizi iyatromatematik[7] ve iyatromekanik teori, Leyden'de Boerhaave'nin[8] tıp okulunun etkisi altında popülerlik kazandı (Underwood, 1977). Britanya'da bedenin bu matematiksel modellerinin yayılması büyük oranda Aberdeenli George Cheyne'nin etkisine borçludur (1671-1743). Harvey'in kan dolaşımı keşfini takiben Cheyne, bedenin adeta bir kanallar dizisi olduğunu ve patolojinin tamamen matematiksel olarak doğru bir şekilde çalışabileceğini savundu. Cheyne, Newtoncu tıbbın hızlı gelişmesini tahmin etmesine rağmen o en iyi, sağlıklı yaşam ve zihni denge adına hafif egzersiz, içmede orta halli olma ve bir diyet savunucusu olarak hatırlanır.

Cheyne'nin temel yayınları, zihinsel denge ve fiziksel iyi olma adına ılımlı asketizmin faydalarının tanıtımına adanmıştı. Doğal din üzerine yazısının yanı sıra onun başlıca tıbbi tezleri *Sağlık ve Uzun Yaşam Üzerine Yazılar* (1724) *(Essay on Health and Long Life)*, *İngiliz Deliliği* (1733) *(The English Malady)*, *Rejim Üzerine Bir Yazı* (1740) (*An Essay on Regimen*) ve *Bedenin Hastalıklarını İyileştirmenin Doğal Metodu* (1742) (*The Natural Method of Curing the Diseases of the Body)* idi. Bu çalışmalar Samuel Johnson, John Wesley, David Hume, Alexander Pope, Samuel Richardson ve Huntingdon Kontes'inin olduğu arkadaşları ve müşterileri aracılığıyla yaşamı boyunca pek çok edisyondan geçti; Cheyne, çok popülerdi ve önemli bir etkiye sahipti. Wesley, özellikle Cheyne'nin tıbbi asketizminden etkilenmiştir. Wesley, Cheyne okumalarından, *Günlüğ*üne göre 'idareli yemeyi ve su içmeyi' öğrendi ve Cheyne'nin pratik öğüdünün pek çoğunu Wesley'nin popüler *İlkel Tıp ya da Pek çok Hastalığı İyileştirmede Kolay ve Doğal Metot*'unda (1752) (*Primitive Physick or an Easy and Natural Method of Curing Most Diseases)* buldu. Wesley'nin asketizm tarzı, Hristiyan geleneğinin eklektik bir yorumu üzerine temellenmesine rağmen, Cheyne'nin modern yaşamın faydaları görüşünün Wesley'nin yeni Metodist toplumlar için yerleştirdiği standartlarda etkili olduğu açıktır. Cheyne'nin rejimi, ilk başta aşırı et ve şarap tüketiminden muzdarip bir elit kesim için amaçlanmıştı fakat Wesley'nin *Primitive Physick* aracılığıyla bu tıbbi rehberler, toplumun daha geniş bir kesimi için Metodist disiplinin bir parçası hâline

7 *İatromatematik (İatromathematical):* Matematik prensipleri üzerine kurulu tıp teori ve uygulaması. (ç. n.)

8 *Hermann Boerhaave (1668-1738):* Hollandalı tıp, botanik ve kimya bilgini. Yapıtları ve eserleriyle 18. yüzyılın bilim anlayışına yön vermiştir. Tıp eğitiminin anatomi, fizyoloji, klinik çalışması, doğabilim, patoloji gibi konuların tümünü kapsaması gerektiğini savunarak modern tıp eğitiminin temellerini atan Boerhaave'dir. Ders verdiği Leyden Üniversitesi 18. yüzyıl Avrupası'nın en büyük tıp eğitim merkeziydi. (ç. n.)

geldi. Endüstriyel üretimin genişleme döneminde bedenin yönetimi, sadece sosyal konumun bir işareti değil, aynı zamanda ruhsal değerin dışsal bir işareti hâline geldi. Weber, duygunun önemini ve erken dönem Metodizmin dönüşümünü vurgularken, Wesleyanizmin orta ve işçi sınıfının rasyonel idaresine bu katkısını önemsemedi. Şayet genel anlamda, Hristiyan sevgi doktrini ile seküler bir mesleğin finansal temeli olarak tedavi ücreti arasında bir dizi gerilim varsa 18. yüzyılda pietist asketizm, disiplinli işgücünde kapitalistin ilgisiyle uyumlu moral bir kod sağlamak için sağlıklı yaşamın tıbbi rejimiyle bir araya geldi. Sağlıklı olma görevi, dünyaya hükmetme ve kendini kontrol etme çağrısının bir parçası hâline geldi.

Bununla birlikte, geç 18. ve 19. yüzyıllarda kapitalistlerin sağlık standartlarına ilgisini çekmek için ek ve belki daha acil gerekçeler vardı, yani şehrin bakımsızlığı salgınların yeni endüstriyel şehirlerde yaygınlaşmasından dolayı bütün sosyal sınıflar için bir sağlık tehlikesi oluşturuyordu. Bu dönemde pietizm, Avrupa ve Kuzey Amerika'nın her ikisinde hıfzıssıhha hareketi için önemli bir moral unsur oldu. Dini açıdan hastalık, ahlaki işaretleri anımsatır. 19. yüzyıl şehirleşmesine eşlik eden salgınlar, insan sorumsuzluğunun etkisi olarak, özellikle de sosyal çevrenin yanlış yönetilmesinin bir sonucu olarak görüldü. Hastalık; diyetin kötüye kullanımı, yetersiz hijyen, ahlaksızlık ve hepsinden öte kirlilikten kaynaklanan beden ve çevre arasındaki dengesizliğin parçası idi.

Sağlık, düzen ve kaos, saflık ve risk, sorumluluk ve ahlaksızlık arasındaki diyalektiğin dışavurumuydu. Pietistlere göre kentsel hıfzıssıhha hareketi, yoksul konutların, tıkalı kanalizasyonların ve yetersiz havalandırmanın kötülüklerini ortadan kaldırmada fiziksel çevreye karşı insan sorumluluğunun simgesiydi. Florence Nightingale gibi dini reformculara göre hastanenin düzeni ve temizliği, büyük toplumun ideal dengesi olan harmoninin bir mikrokozmozuydu. Enfeksiyon noktasında insanın kusuru, hastalığın etiyolojisinin[9] temelinde irade ve sorumluluk gerektiren kötü yönetim ve ihmale bağlıydı. Uyumlu bir çevre noktasında sosyal kirlilik fikri açısından bir fermantasyon sürecine maruz kalan hastalıklar pietist sanitaryanizm için özellikle önemliydi. 'Mayalama' *(fermatation)* ve 'çürüme' *(putrefaction)* görüşleri aşırı ölçüde ahlaki önem açısından itham edilir hâle geldi. Nightingale'ye göre hastalığın açıklanması:

> Fermantasyon açısından (h)astalık durumu Tanrı'nın atmosferinin saflığını ve insanın onu kirletmedeki zorunlu rolünü vurgulamakta etkili oldu. Kişiliğinin talep ettiği sosyal aktivizmin zorunlu bir gerekçesi olarak, bulaşıcı hastalık imgesi daha uygun olamazdı. (Rosenburg, 1979:123)

Ahlaki sorumluluk ve çevreci hastalık teorisi yorumları nedeniyle pietistler, nüfuslara ahlaki temelden değil rastlantı üzerinden saldırıyor gibi görünen belli mikropların ürünü olarak hastalığın özgüllüğü görüşüne karşı çıktılar. Edwin Chadwick ve Dr So-

9 *Etiyoloji (aetiology):* Hastalığın nedenleriyle uğraşan bilim dalı. Bu nedenleri sosyal, kültürel, ekonomik gibi oldukça geniş bir çerçevede düşünmek gerekir. 'Hastalık yoktur, hasta vardır.' ilkesine hizmet eder. (ç. n.)

uthwood Smith gibi pietist sanitaryanlar[10] da immünoloji ve bakteriyolojideki yeni gelişmelere düşmanca yaklaştılar ya da ilgisiz kaldılar çünkü mikrop teorisi, insan sorumsuzluğunun bir sonucu olarak hastalığın ahlaki doktriniyle kolaylıkla birleşemezdi.

On dokuzuncu yüzyılın ortalarında hastalığın, bağışıklığın ve canlılığın özgüllüğüne karşı muhalefetin dinsel olarak motive edilmesine yönelik Rousseau benzeri bir kalite vardı çünkü pietistler arasında medeniyetin sosyal ve fiziksel yolsuzluğu beslediğine inanmak modaydı. Uygarlığın hastalıklarına cevap kurtuluşta ve yeterli kanalizasyonda aranmalıydı, onlar olmaksızın tıptaki teknik gelişmeler yetersiz kalacaktı. Bazı denekler üzerinde deney yapanlar, deneysel tıbbın günah ve hastalık noktasında insan sorumluluğunu hayvan dünyasına doğru yerinden ettiğini savunacak kadar ileri gittiler. Hastalığa karşı en iyi panzehir sağlıklı yaşam, kişisel temizlik ve temiz su tedarikiydi. Sosyal ve fiziksel saflık konusu, aşılamaya karşı belirgin bir düşmanlık da üretti çünkü Pasteur'un önleyici tıbbı, 'kirliliğin' bedene girişini kapsamaktaydı.

19. yüzyılın sonunda hastalığın kirlilik teorisi Darwin ve Spencer'ın evrim teorisi ile dizginlendi. İnsan türünün ahlaki evrimi, denek üzerinde yapılan deneyi ve aşılamayı gereksiz kıldı fakat evrensel sanitasyon ihtiyacı devlet müdahalesinin artışını gerektirdi ve bu politik gereklilik özsel pietizm bireyciliğine karşı koymaya yönlendirdi. Bulaşıcılık *(contagionism)* adeta hastalıkların kurbanlarını ahlaki durumlarına ve erdemli oluşlarına aldırmadan rastgele seçtiğini ima etmekteydi çünkü sağlıklı biri ahlaki açıdan erdemli oluşuna rağmen enfekte olabilirdi. Pietistler ahlaken anti-kontajionist olma eğilimine girdiler, bundan başka bir sebebi karantina tedbirlerinin bireyin devlet tarafından kontrolünü içermesiydi (Ackerknecht, 1948). Ancak dini sanitaryanlar iyi konut, temiz su, yeterli kanalizasyon sistemi için yasal düzenleme ve bireyin özel alanına devletin müdahalesini gerektiren problemlerden uzak duramazdı. Britanya'da Spencercı evrimcilik ve pietist sanitaryanizm paradoksal olarak ahlaki yenilenmeye yönelik fiziksel bir çevre yaratma amacıyla yasalaşmayı istemekteydi. Aynı paradoksla liberal sanitaryanlar Birleşik Devletler'de yüzleşti, orada dini aktivizm kamu sağlığı hareketinin ardındaki birincil itici güçtü. Tersine, Fransa'da kamusal hijyen hareketi Napoleon'un ordularında yetiştirilmiş olan insanlar tarafından yönlendirildi ve onların sosyal görüşü Saint Simon'un *sosyal fiziği* ile Cabanis'in 'tıbbi antropolojisi' tarafından şekillendirildi. Sosyal sanitasyonun öncüsü olan insanlar üzerindeki dini ve felsefi etkilerin çeşitliliğine rağmen, kamu sağlığı kentsel çevre üzerindeki devlet kontrolünü içermekteydi.

Bu nedenle rekabetçi kapitalizmdeki 'bağımlı sınıflar'ın fiziki ve ahlaki kondisyonunu iyileştirme hareketi bize ilginç bir Weberyen alegori sağlar. Halk sağlığı reformlarının ardındaki ideolojik güç olan dini 'dünya imajları', çevrenin seküler, bürokratik kontrolünü teşvik etmenin istenmeyen sonucuydu. Sağlıklı yaşam etiği için bürokratik tıbbın ruhuyla bir yakınlığa sahip olduğu söylenebilir fakat bir defa oluştuktan sonra bürokratik sanitasyonun artık dini asketizm olasılığına gereksinimi kalmaz. Sağlık-

10 *Sanitaryan:* Kamu sağlığından sorumlu (arkaik) kişi. (ç. n.)

la ilgili bireysel tercihler artık günahı hastalığa bağlayan dini bir çerçeve içinde yer almamakta ve bu kişisel tercihler, alkolizm, sigara ve obezite karşıtı yasalar ve laik kampanyalar içerisinde de yer almaktadır. Bu tür kampanyalar 'yaşamın yaşamaya değer' olduğunu varsaymak zorundadır, ancak modern tıp böyle bir ön koşul için hiçbir temel oluşturamaz. Her ne kadar modern tıp yaşam ve ölüm kararlarıyla uğraşmak zorunda olsa da şu soruya katkısı olmaz:

> Yaşamın yaşarken değerli olup olmadığı ya da ne zaman değerli olup olmadığı sorusunu tıp sormaz. Doğa bilimleri, teknik olarak hayata hâkim olmak istiyorsak ne yapmamız gerektiği sorusuna cevap verir. Tümüyle bir kenara bırakır ya da amaçları adına üstlenir, yaşamda teknik olarak ustalaşmayı dilesek ve istesek de sonuçta bunu yapmak mantıklı olsa da olmasa da. (Weber, 1961:144)

Bilimsel tıp acı ve katlanmanın -geleneksel teodisenin yönettiği- bu problemlerini ele alamaz ve cevap sunmaz. Böylece Weberyen alegori, samimiyet ve anlamın olduğu bu sosyal ilişkiler alanında eksiksiz bir şekilde tamamlanır (Skultans, 1974). 'Dini tıbbın' -inançla iyileşme, maneviyatçılık, şeytan çıkarma- gözde belli formları olan bu samimiyet ve anlam, teknik açıdan alternatif olarak, çoğu zaman da teknik olarak sofistike seküler tıbba muhalif olarak gelişmeye devam etmektedir.

Argümanım, din ve tıp arasındaki empirik ilişkinin ihmal edilmiş fakat önemli, din sosyolojisi ve tıp sosyolojisi arasındaki birbirine bağımlı olma durumunun da aynı oranda değerli olduğudur. Acı, katlanma ve sonlu olma bütün teodiseler için temel referans olduğundan, beden ve anlam, bütün kurtuluş dinleri için kritik kaygılardır. Beden problemi, Weber'in kurtuluşcu sistemlerin karşılaştırmalı sosyolojisindeki dünya ve din arasındaki gerilime bu şekilde girdi. Bu, sosyal felsefenin de daimi problemlerinden biridir. İçgüdüsel yaşamın yüceltilmesi Nietzsche'nin felsefesinin ve Freud'un psikanalizinin önemli bir özelliği idi, üreme sorunu sadece Malthusçu demografi ve Sosyal Darvinizme değil, 18. ve 19. yüzyılın bütün politik ekonomisine de nüfuz etmekteydi.

Bu yüzden din sosyolojisi ve tıp sosyolojisi arasındaki ilişki sorununu öne sürmek ikincil bir yan meseleye girmek değil, aksine disiplinin oluşturucusu olan bir dizi problem için sosyolojik tartışmaya dönmektir. Bu problemler, bu argümanda bir dizi durum çalışması ile açıklanmıştır: tedavi ücretine karşı Hristiyan ve Yunan tavrı; tıbbi etiğin seküler içeriği; diyet ve asketizm arasındaki ortaklık ve sanitaryan reformların pietist arka planı. Bu çalışmalar hem din ve profan beden ile Hristiyan yardımseverliği ve seküler tıp arasındaki daimi gerilimleri hem de tıbbi rejim ve asketizm arasındaki dönemsel ittifakları göstermektedir. Hristiyanlık, bedenin kontrol edilmesi için bir dizi kurumsal çözümlere (evlilikte sınırlı cinsellik gibi) ve seküler tıpla (tıpta etik meslek gibi) çeşitli uzlaşmalara ulaştı. Bu uzlaşmalara rağmen Hristiyan kiliseleri kendilerini geleneksel olarak seküler tıbba karşı bir miktar muhalif durumda buldu. Tedavi ücreti, yoksulluk ve hastalığa karşı alakasız Hristiyan yardımseverlik doktriniyle bağdaşmaz görüldü. Ayrıca hastalığın *(disease)* kutsal müdahaleyi referans göstermeden kimyasal

ya da fiziksel karakterin özel durumlarına referansla açıklanması, bireyselliğin hesaba katılmadığı ahlaki bir olay olarak dini rahatsızlık *(illness)* görüşüyle çatışmaktaydı.

Beden ve anlam arasındaki böylesi keskin tezatların oluşumunda psikosomatik fenomen sorunu -anlam ve niyetin önemli olmayı sürdürdüğü- burada genel itibarıyla çok fazla ihmal edilmektedir. Din ve delilik arasındaki ilişki tarihsel açıdan ilginç olsa da bu, din ve fiziksel sağlıktan niteliksel olarak farklı konuları gündeme getirmek değildir. Tıpkı seküler tıbbın bedeni bir makine olarak görmesi gibi zihnin doğası hakkındaki mekanik-vitalist tartışma biyoloji ve fizyolojinin lehine çözüldü. Rasyonalist tıbbın genel eğilimi aslında 'sapık davranışı' (delilik, alkolizm, sarhoşluk, homoseksüellik vb.) bir kimya problemi olarak işlemektir. Beden hastalıklarıyla ilgili mekanik teorilerde olduğu gibi psikosomatik tıp son tahlilde, bütün dini dünya görüşleri için merkezi olan mana ve ahlakın bu sorunları noktasında farksız hâle gelmiştir. Bu sosyolojik perspektiften sekülerleşmenin, güçlü tıp mesleğinin giderek artan etkisi altında hastalığa dair uhrevi görüşlerin aşamalı olarak ahlak dışı, mekanik beden teorileriyle yer değiştirdiği süreç olarak algılanabileceği anlaşılmaktadır.

Sonuç

Din sosyolojisi özellikle teorik krize ve öz eleştiriye yatkın gibi görünür. Modern toplumlarda dinin sekülerleşmesi, din sosyolojisinin ilgi alanını daha sonra eski inanç ve pratikler şeklinde belirleyeceği ya da en iyi ihtimalle daha kapsamlı bir inançlar sosyolojisinin küçük bir özelliği hâline geleceği empirik içeriğin alt disiplinine tehditler savurmaktadır. Böylesi akademik kötümserlik iyice temellenmişken, bu bölüm tıbbi sosyolojiyle bir ittifak önermek suretiyle teorik önemi için din sosyolojisinde bir restorasyon programı taslağı çizmeye çalışmaktadır. Durkheim sonrasında din sosyolojisi, kutsal ve profan arasındaki sosyal etkileşimin bir analizi olarak yorumlanabilir. Tarihsel olarak, profan dünyanın en güçlü sembolü insan bedenidir. Beden tehlikelidir ve sakladıklarıyla özellikle de meni ve adet kanamasıyla, sosyal düzeni koruma adına ritüel ve tabu yoluyla kuşatılmak zorundadır. Yine de bununla birlikte beden kutsaldır. Kutsal kişilerin karizması tipik olarak kan ve terde toplanan fiziksel sekresyonlarından geçer. 'Salvation' (kurtuluş) kavramının kendisi 'to save-kurtarmak' (the soul-ruh) ve 'to salve-acısını dindirmek' *(the body)* fiillerinin işaret ettiği gibi beden sağlığıyla derinlemesine ilgilidir. Orta Çağ'da pişmanlıklar kitabı, insan günahkârlığının, beden ve ruh arasında, evrensel kilisenin kurumsal tekeli altındaki kutsal ayinlerin iyileştiriciliği ile çözüm bulan bir çatışma olduğunu dışavurdu. Mesih'in bedenini feda etmesi, Kilisenin Treasury of Merit'te[11] saklanan, günah çıkarma yoluyla ve Kutsal şarap ve ekmek

11 *Treasure of Merit:* Roma Katolik teolojisine göre, insanların günahlarının bağışlanması için ihtiyaç duyulduğuna inanılan İsa'da, Meryem'de (günahsız olduğu için) ve azizlerde bol bol olduğu düşünülen erdemler toplamı. (ç. n.)

komünyonu aracılığıyla yeniden dağıtılabildiği, yararlı bir şifa karizması arzı üretti. Hristiyanlıkta ekmek komünyonu ruhsal ve fiziksel barışma ve iyi-olma hâlinin sembolü idi. Nispeten, İslami Sufizm'de bolluk ve sağlığın sembolü olan ekmeği dervişlerin *bereket*iyle ilişkilendirmek de ilginçtir (Turner, 1974). Dolayısıyla ruhsal ve fiziksel iyi-olma arasındaki paralellik İbrahimî geleneğin ortak bir temasıdır. Çağdaş din sosyolojisinde beden ve inanç arasındaki, tıp ve din arasındaki bu yakın ilişki genellikle ihmal edilmektedir. Norman O. Brown'un *Love's Body* (1966) ve Herbert Marcuse'un *Eros ve Uygarlık (Eros and Civilization)* (1969) gibi bir iki istisna dışında, biyoloji ve sosyoloji arasındaki hemen göze çarpmayan bağlantılar büyük oranda göz ardı edilmektedir. Din sosyolojisi içerisinde, teorik olarak bu düşüncenin bulunmaması, insanın varoluşunun sonsuz olmayışına dair nihai konumu göz önüne alındığında, biraz şaşırtıcıdır. (Turner, 1983). Bu teorik ihmal bir ölçüde kendini sıklıkla sınırlı empirik meselelere -doktor-hasta etkileşimi, hastane yönetimi, hastalığın etiyolojisindeki sosyal faktörler, hemşirelerin rol uyuşmazlığı, vb.- adayan kurumsallaşmış bir tıp açısından pratik önemi nedeniyle tıbbi sosyolojinin de karakteristiğidir. Bununla birlikte tıbbi sosyoloji, rahatsızlığın anlamı ve acının öznel önemiyle de ilgilenmektedir. Hem din sosyolojisi hem de tıbbi sosyoloji, insanın acı çekmesi ve ölümün onur kırıcılığıyla bir noktada birleşmektedir; bu sebeple onlar teodise problemine kaçınılmaz olarak kültürel cevaplardır. Bu yakınlaşmayı kuramsal olarak sistematik ve maksatlı kılmak, nihayetinde sadece çağdaş din sosyolojisi gündemi için değil, bir bütün olarak sosyoloji kurumu için de önemli bir parçası olan entelektüel görevdir.

4

Bedensel Düzen

Hobbescu Materyalizm

Düzen probleminin (yani 'Toplum nasıl mümkündür?' sorusu) her bir sosyal teoriye temel olduğu savunulmaktadır. Soru, sosyolojiyi geleneksel olarak iki farklı araştırma dalına böldü. Çatışma teorisi, sosyal düzenin son derece problematik olduğunu ve şu ana kadar zorlayıcı şartlar, politik baskı, yasal güç ve şiddet tehdidiyle gerçekleştiğini savunur. Uylaşım teorisi sosyal çatışmayı, sosyal dengenin var olan düzenlemelere uyumlu karşılık veren sosyalleşme süreciyle sosyal üyelere yavaş yavaş aşılanan sosyal değerler ve normlardaki temel anlaşmalarla gerçekleştirildiğini savunmasıyla sapkın olarak ele alır. Bu net analitik bölünme, sosyal teoriler, açıklamanın her iki tipinin unsurlarını benimsemeye meyilli oldukları için, nadiren 'saf' bir formda gerçekleşir. Örneğin, 'hegemonya' kavramı, genelde kapitalist toplumların göreceli dengesini açıklamak için kullanılır, kültürel uylaşım ve politik baskının her ikisinin bir karışımıdır. Çağdaş sosyolojide sosyal düzen hakkındaki tartışma büyük oranda Parsons'ın *Sosyal Eylemin Yapısı*'nda (1937) Hobbescu düzen problemi olarak isimlendirdiği formülasyonuna borçludur.

Parsons'ın sosyal düzenin nihai anakayası olarak ortak değerler çalışması, sosyal eylemin pozitivist teorilerine bir cevaptı. Örneğin rasyonel pozitivizm insan eyleminin, egoist çıkarların rasyonel arayışı olarak açıklanması gerektiğini, böylece çıkardan sapmaların irrasyonel eylem olduğunu açıkladı. Hedonistik psikoloji ve faydacılık insan davranışının doğasına dair benzer görüşleri benimsedi: İnsan eylemlerinde zevki en üst düzeye çıkarmayı ve acıdan sakınmayı amaçlayan insan davranışı rasyoneldi. Parsons'ın argümanı, böylesi bir insan eylemi modelinin sosyal düzen açıklamasında yetersiz olduğu ve 'eylem' ve 'davranış' arasındaki ayrımı başarılı bir şekilde yapamayacağıydı. Şayet insanlar rasyonel olarak bireysel çıkarlarının peşinden giderlerse, oldukça rasyonel bir biçimde gücü ve sonlarını getirecek olan dolandırıcılığı benimseyebilirler fakat o zaman yaygın güç ve dolandırıcılık durumunda sosyal düzen ve dengeye açıklama getirmek zorlaşır. Parsons'ın argümanında, sosyal ilişkilerin her surette var olması için toplumdaki değerler konusunda asgari bir anlaşmaya varılması gerekiyor. Örneğin, dolandırıcılıktan sakınma üzerine bazı anlaşmalar vardır ve bu gibi anlaşmalar toplumu mümkün kılar. Faydacılık tarafından ifade edilen toplumsal sözleşme teorisinin bir eleştirisi, tarafların bireysel çıkar üzerinde bu gibi sözleşmelerin bağlayıcı doğasını açıklamamasıdır. Parsons'ın eleştirisinin ikinci yanı davranışın,

davranışçı bir çerçevede açıklanabilirken, sosyal eylemin açıklanamamasıydı. Eylem belli sonların seçimini ve ortak standartlar ve normlar bakımından bu sonları başaracak araçların seçimini içerir. Eylem sadece bir acı/zevk prensibi bakımından değil, ayrıca niyet ve seçim bakımından da amaçlıdır. Araçsal rasyonalite sadece rasyonel eylemi tanımlamaz çünkü eylemler kendilerinin biyolojiye, çevreye, ekonomik ilgiye ya da psikolojiye indirgenemediği belli değerlerle uyumlu olması durumunda rasyonel olarak değerlendirilebilir. Bu yüzden Parsons'ın Hobbescu düzen problemine ortak değerler açısından çözümü aynı zamanda pozitivist epistemolojinin sınırlarına bir cevap olmaya yönelikti (Hamilton, 1983).

Parsons'ın sosyal düzenin doğasına ilişkin yaklaşımının kendisi ciddi eleştirilere konu olmuştur (Black, 1961; Dahrendorf, 1968; Gouldner, 1971; Rocher, 1974). Parsonscı fonksiyonalizme temel itirazların birçoğu bu tartışmadan çıktı. Parsonscı modelin standart bir eleştirisi toplumlarda değer uyumu seviyesini abartmasından dolayı yeterli bir toplumsal değişim teorisi sunamamasıdır. Bir başka eleştiri ise, değerlerin normatif bir şekilde bağlı kalmasına rağmen, genel değerlerin pragmatik olarak da kabul edilebileceğidir çünkü bu değerlere alternatifler mevcut değildir ya da yetersiz algılanır (Mann, 1970). Parsons'ın değerlere yaklaşımı aynı değerlerin toplumun bütün üyeleri tarafından tutulduğunu da varsayar; alternatif bir konum, bir toplumda farklı sınıfların farklı değer sistemlerine sahip olabileceğini ve toplumların uyumunun eylem üzerine ekonomik sınırlamalar tarafından açıklanabileceğini savunur (Abercrombie vd., 1980). Parsons'la ilgili bir başka genel eleştiri, sosyolojisinin, empirik çarpıtmaya elverişli olmayan böyle soyut bir düzeyde kuruluyor olmasıdır.

Parsons'ın çok güçlü karşı eleştiri üretmesine (Parsons, 1977) ve yaklaşımının hâlâ devam eden düşünceye konu olmasına karşın, Hobbes çalışmasındaki formülasyona dönmek suretiyle düzen probleminin doğası üzerine düşünmek ilginçtir. Parsons, Hobbes'un toplumun olasılığı problemi çözümüne 'faydacılığın adeta saf bir durumu' olarak işaret etti (Parsons, 1937:90) ve yine de Hobbescu felsefeyi saf bir materyalizm durumu olarak görmek çok daha doğru olacaktır. Hobbes'un amacı, mevcut felsefeyi azgelişmiş ya da işlenmemiş olarak değerlendirdiğinden dolayı politik felsefeyi bilimsel ilkeler açısından yeniden kurmaktı:

> Felsefe bana insanlar arasında şimdi olarak görünüyor, aynı şekilde tahıl ve şarabın antik zamanlardaki dünyada olduğunun söylenmesi gibi. Başlangıçtan beri üzüm ve başak yetiştiriciliği orada ve buradaki alanlarda vardı fakat onları ekmek ve dikmek için bakım yoktu. (Molesworth, 1839, cilt. 1:1)

Hobbes'un başlangıç noktası, bedenlerin geometrisi ve hareketin ilkeleri idi. Materyalist felsefesi üç aşamada geliştirildi: mekânda bedenlerin hareketi; insanın psikolojisi ve son olarak korporasyon ve devlet gibi böylesi 'yapay' bedenlerin analizi. Bu yüzden amacının 'birincisinde bedenlerin doğallığını; ikincisinde insanın eğilimleri-

ni ve tavırlarını; üçüncüsünde öznelerin sivil görevleri'ni tartışmak olduğunu yazdı (Molesworth, 1839, cilt. 1:12).

Hobbes karakteristik olarak bir beden tanımına ekleme yaparak çalışmaya başladı ve insana bir 'canlı rasyonel beden' olarak işaret etti. Hobbes, doğada insanın dört temel özelliğinin genel bir eşitliğinden yararlandığını savunmaya devam etti: beden gücü, deneyimler, tutku ve akıl. Ancak bu eşitlik kibirle, iştahla ve kıyaslamayla zayıflatılır çünkü insanlar yaşamlarını korumak için çabalayacaklar, ister istemez diğer insanlarla çatışmaya girecekler: 'Her insan için doğal zorunluluk kendi iyiliğini istemesidir, bu durumun aksine biz burada insanlar arasında doğası gereği denk ve birinin diğerini yok edebileceği mücadelenin olduğuna inanıyoruz' (Molesworth, 1839, cilt. 4:85). İnsanlar doğada bir savaş durumunda yaşarken, onlar aynı zamanda akıl sahibidirler ve insanlar için makul olan yaşamlarını garanti etmek adına barışın peşinden gitmeleridir. Doğada düzen problemine çözüm, insanların bireysel haklarını üçüncü bir tarafa, genel dengenin şartlarını yaratan devlete transfer eden bir toplum yaratmaktır. Bu yüzden toplum, üyelerin bireysel haklarını barışın menfaatine transfer ettiği ve feragat ettiği toplumsal bir sözleşme üzerine temellenir. Karşılıklı kabul temelli bu sözleşmeye dayalı düzenlemenin sonucu ortak bir güç tarafından, bir insan kalabalığı olarak, birleşik bir kişi olarak, müşterek barış, savunma ve faydaları adına tanımlanan bir 'beden politik'tir (Molesworth, 1839, cilt 4:122). Bu yüzden beden politik, insanların gerçek bedenlerinde güvenliği ve barışı bulabildiği çerçeveyi sağlayan yapay bedendir.

Şüphesiz, politik bedenlerin pek çok tipi vardır -monarşi, aristokrasi ve demokrasi- fakat Hobbes'un temel yönetim kriteri, güvenliği maksimuma çıkaracak bir yolla yönetmek gerektiğidir (Sabine, 1963). Bütün yönetimler egemenliği içerir ve güvenlik, egemenliğin mutlak ve bölünmez olmasını gerektirir. Beden politik içinde bölünmeler olamaz ve bu yüzden kilisenin devlete itaat etme gerekliliği zorunludur. Hobbes'un ele almak zorunda olduğu diğer problem, aile içindeki bölünmenin imkânıydı. *De Corpore Politico*'da Hobbes, insanın sahip olduğu bedenin doğal hakkı olduğunu savundu ve bu, çocuklar üzerindeki anne baba egemenliği sorununa yol açtı. Hobbes, babadan ziyade annenin çocuk üzerinde daha büyük hakka sahip olduğu fakat böylesi bir durumun ev halkı içinde egemenliğin bölünmesine yol açtığı argümanına dikkat çekti. Hobbes nihayetinde şu sonuca vardı:

> Bunlardan birinin her ikisinde de ortak olan her şeyi yönetmesi ve belli bir düzene göre yerleştirmesi gerekir; daha önce de söylendiği gibi, bu olmadan toplum var olamaz. Ve bu nedenle, kadının çoğunlukla devlet yönetimini bıraktığı erkek, aynı zamanda çocuklar üzerinde tek hak ve tahakküme sahiptir (Molesworth, 1839, cilt 4:157).

Beden politik dengesi, evdeki barışı sağlayan erkek ve eşi arasındaki sözleşmede ataerkil ev halkına dayanır. Hobbes, erkeğin kadına doğası gereği üstün olduğunu ve bu yüzden, bir ilk doğan kuralı sistemi *(primogeniture)* ve monarşik yönetimde, erkek çocukların kız çocuklara tercih edilmiş olduğunu savunmaya devam etti:

> Her hükümdarın, hükûmetin halefleri tarafından devam ettirilmesini arzulaması gerektiğinden ve monarşileri dağılmaktan alıkoyan bilgelik ve cesaret, kadınlardan daha çok erkeklere bahşedildiğinden ötürü, aksi bir ifadenin mevcut olmadığı durumda, kız çocuğu yerine erkek çocuğu tercih ettiği farz edilmelidir. Kadınlar hüküm süremeyeceğinden dolayı değildir, kadınların bilgece hüküm sürdüğü farklı zamanlar ve yerler vardır, ancak genel olarak erkekler kadar uygun değillerdir (Molesworth, 1839, cilt. 4:160).

17. yüzyıl ataerkil teorisyenlerinin çoğunun aksine Hobbes, sosyal kurumları doğal düzenlemelerden ziyade yapay korporasyonlar ve kurumlar olarak ele aldı. O bununla birlikte kocaların eşi, çocukları ve köleleri üzerinde bölünmez güce sahip olduğu toplumun dengesinin ev halkı içindeki yönetimin doğasına dayandığı karakteristik bir ataerkil teorisi ortaya koydu. Kocaların gücü, bu yüzden kralların gücüne benzerdi. Hobbes'a göre, toplumun devamı bedenlerin, mülkiyetin ve gücün devamında temellenmişti.

Hobbescu felsefenin tamamıyla materyalist olduğu ve onun müspet bilim kavramsallaştırmasının, politik bilime bir model olarak, geometriden alındığı iddia edilmektedir. Bireysel beden politik alanda bir nokta idi ve beden hareketi istek ve isteksizlik açısından tasarlandı. Bedenlerin çokluğu, özellikle doğa durumda, birkaç ayırt edici işarete sahipti:

> Her birey, oluşumda biraz farklı, ancak aynı genel görünüme sahip, düz bir sosyal düzlem boyunca fırlayan bir atom gibi göründü; bu, yolunu engellemek veya hareket hattını önceden belirlemek için görünürde herhangi bir sosyal ayrım çizgileri olmayan bir alandır. (Wolin, 1961:282)

Düzen sorunu bu bedenlerin kontrol edilmediği takdirde, semadaki yıldızlar gibi periyodik olarak çarpışması gerçeğinden kaynaklanıyordu. Çözüm, gördüğümüz gibi, bedenlerin hareketini düzenleyecek egemen bir gücün yaratılmasıydı. Hobbes'un sosyal ayrımların bu hareket üzerindeki etkisini göz önüne almadığı fikri tamamen doğru değil çünkü Hobbes, belli bedenleri (çocukların, kadınların ve kölelerin bedenlerini) ataerkil güçlerin kontrolü altına yerleştirdi. Dişi bedenler, 'akıl ve cesaret'e daha az sahip olduklarından, tabiri caizse, erkek bedenlerden daha yavaş ve daha hafifti. Hobbescu felsefe yine de sosyal sınıf, etnisite, statü grupları ve toplumsal cinsiyet ile oluşan toplumları izah edemediği için özünde bireyselci idi. Hobbes'a göre cinsel farklılaşma, basitçe bedenlerin ve potansiyellerinin farklılaşması idi; onun erkeklerin kültürel uzmanlaşması ve kadınların sosyal rolleri hususunda fikri çok azdı. Hobbescu mater-

yalizm hemen hemen her açıdan şimdi şüpheye açıktır. Materyal gerçekliğin temel haritasını sağlayan Öklidci geometriyi korumak zordur (Harre, 1964; Peters, 1956). Ayrıca, doğa durumu argümanı gibi toplumsal sözleşme teorisi için gerekli olan varsayımların çoğunu korumak zordur.

Hobbescu materyalizmin bir sosyal düzen teorisi olarak modern sosyolojiye sunacağının çok az olduğu anlaşıldı. Hobbes'un toplumsal sözleşme teorisi, sosyal ilişkilerde uylaşım ve baskı arasındaki münasebette yaşanan tartışmalar için sadece bir kalkış noktası olarak görülür. Ancak, sosyal düzenin temeli olarak modern değerler tartışması, hegemonya, yasal baskı ve ekonomik zorlama, Hobbes'un merkezindeki problemi yani uzam ve zamanda beden problemini ihmal etmiş görünmektedir. Bu bölümde, bedenleri düzenleme probleminden yola çıkarak bir sosyal düzen teorisi oluşturmak için Hobbes'u yeniden yazmanın mümkün olduğunu önermek istiyorum. Böylesi bir teori, Hobbes'un hareket hâlindeki madde olarak mekanistik beden görüşünü *tamamen* kapsamaksızın ataerkil ve güç analizi içerebilir. Beden eş zamanlı bir şekilde fiziksel olarak verili ve kültürel olarak oluşmuş olduğu için, Hobbes'un beden tanımını kabul etmek artık mümkün değildir. Bu bağlamda, Husserl'in geometrinin kökenleri çalışmasında beden üzerine yorumunu hesaba katmak ilginç olacaktır:

> Her şey bedensel bir karaktere sahip olmalıydı, ancak her şey sadece bedenler olamazdı çünkü zorunlu olarak birlikte var olan insanlar yalnızca bedenler olarak düşünülemezler ve hatta yapısal olarak kendilerine ait olan kültürel nesneler bile, bedensel varlıklarda tüketilmezler. (Husserl, 1978:177)

Hobbes'un fizikalist beden açıklaması açıkçası bedenin öznelliğini ve bedensel oluştaki bilincin bedenleşmesini dikkate alamaz. Diğer sınır, zaman-uzay hareketinde bireyselleşmiş bir varlık olarak Hobbes'un atomistik beden yaklaşımıdır.

Yeni-Hobbescu Düzen Problemi

Bununla birlikte, sosyal düzen probleminin orijinal Hobbescu formülasyonundaki bu sınırlamalar göz önüne alındığında, bedenin neo-Hobbescu bir versiyonunu, onun Öklidçi çerçevesinin bu doğal sınırlamalarını aşacak şekilde formüle etmek mümkündür. Foucault'yu (1981) takip ederek, nüfusların düzenlenmesi ve beden disiplini arasında bir ayrım yapmak önemlidir. Featherstone'u (1982) takip ederek, bedenin içini bir çevre olarak ve bedenin dışını bir bireyin benliği kamuda temsil ettiği ortam olarak ayırt etmek de aynı şekilde önemlidir. En azından ilk etapta bu dikotomiler, genel bir beden teorisi oluşumu ve beden teorilerinin yerleşimi için sezgisel bir araç olarak ileri sürülür. Empirik bir seviyede bu dört boyut, çok iyi ayırt edilmiş olmayabilir fakat bu olgu modelin analitik değerini bozmaz. Teori, Tablo 4.1'de gösterildiği gibi grafiksel olarak sunulabilir. Bir bedenler geometrisi olarak Hobbescu düzen problemi argüma-

Table 4.1

Nüfuslar		Bedenler	
Zaman	Çoğalma	İçsel	Kısıtlama
	Malthus		Weber
	Onanizm		Histeri
Mekân	Düzenleme	Dışsal	Temsil
	Rousseau		Goffman
	Fobi		Anoreksiya

nında zaman yoluyla nüfusların çoğalması ve mekânda düzenlenmesi, bir iç beden problemi olarak arzunun kısıtlanması ve beden yüzeyiyle ilgili bir mesele olarak sosyal alanda bedenlerin temsili şeklinde dört ilgili boyut vardır. Parsonscı terminolojide, her sosyal sistem, bu dört alt-problemi çözmek zorundadır. Çünkü bedenin yönetimi aslında cinselliğin yönetimidir, düzen problemi pratikte ataerkil bir güç sistemi nezdinde kadın cinselliğinin düzenlenmesidir. Nüfusların çoğalması ve bedenin kısıtlanması kurumsal seviyedeki ataerkil ev halkı sisteminde doğurganlığın kontrolünü ve bireysel seviyedeki asketizm ideolojisinde yaşlı yönetimi kontrolleri yararına cinsel doyumun ertelenmesini içerir. Mekânda nüfusların kontrolü Foucault'nun (1979) önerdiği gibi, jenerik panoptizm başlığıyla genel bir disiplinler sistemi yoluyla başarılır. Ana hatlarıyla, böylesi bir kontrol sistemi nüfusların bürokratik kaydını ve vagabondizmin elemine edilmesini gerektirir. Sonuç olarak, toplumlar aynı zamanda sosyal alanda öz temsil metotlarında belli bir dengeyi gerektirir. Modern öncesi toplumlarda, bireysel beden, gayrişahsi ve dışsal *kişi* yoluyla temsil edildi, maske açık bir şekilde taşıyıcısını tanımladı. Modern toplumlarda, temsil problemi özellikle keskindir çünkü kısmen bedenin metalaşmasının bir sonucu olarak, sembolik temsil sistemleri ziyadesiyle esnek hâle geldi.

Bedenin bu dört boyutu çeşitli sosyal teorisyenler tarafından dikkate alınmıştır fakat bedenselliğin bu özellikleri arasındaki ilişkinin tutarlı bir açıklamasını sunma teşebbüsünde bulunan tek bir teori yoktur. Ancak, sosyal ilişkilerde bedenselliğin belli niteliğiyle özellikle bağdaştırılan sosyal teorisyenlerden küçük bir grubu seçerek bu boyutları göstermek mümkündür. Örneğin Thomas Malthus, nüfusların çoğalması ve, ya doğal ya da ahlaki kısıtlamalar yoluyla nüfus kontrolü problemi hakkındaki tartışmayla gerektiği gibi özdeşleştirilmiştir. Argümanım, Malthusçuluğun nüfus gelişiminin ertelenen evliliklerle düzenlendiği bir toplumda ataerkil ev halkının etkili ideolojisi olduğudur. Max Weber, asketizmin klasik teorisyeni ve içsel bedenin ahlaki düzenlenmesinde asketizmin taşıyıcısı olarak seçilmiştir. Teorik tarafı bir kenara bırakırsak Weber, Foucault değil, sosyal disiplinlerin ve bedenin rasyonelleşmesinin asıl

analistidir. İki çağdaş sosyal düşünür düzenleme ve temsil açısından seçilir, yani Rousseau (Sennett, 1974) ve Erving Goffman (1970). Nüfusların mekânsal düzenlenmesi ve 'maske-çalışması' (Goffman, 1972) yoluyla benliğin temsili şehirleşmiş uygarlığın problemleridir. Sosyal bedenselliğin bu özelliklerinin yeri, yakınlaşma ve anonimliğin aykırılıklarında bulunur.

Toplumda bedenin ve bedende toplumun karmaşık yapısını göstermek için, belli karakteristik 'rahatsızlıklar'ın bedenin bu boyutlarıyla ilişkilendirildiğini de savunmak istiyorum ve bu 'rahatsızlıklar' dişi cinselliğinin sosyal konumunun göstergeleridir ya da daha açıkçası 'rahatsızlıklar' sosyal rollere boyun eğmeyle ilişkilidir. Bu sınıflamanın gerekçesi, Foucault (1973, 1981) tarafından itaatin tıbbi problemlerini, cinselliğin politik ve ideolojik düzenlemenin ürünleri olarak savunmasıyla geliştirilmiş olan tıp tarihi ve cinsel sapma analizini daha da netleştirmek içindir. Geç evlilik, 18. yüzyılın sonuna kadar Avrupa toplumlarının yapısal bir gerekliliği idi (Andorka, 1978), yaşlı yönetimi ve ataerkil kontrol tarafından dayatılan bir gereklilik. Geç cinsel doyum için istek, onanizmde cinsel açıdan 'kendini-tatminin' fiziksel tehlikelerini duyuran ve kendini tatmin çılgınlığının tehdidi üzerine orta ve üst sınıf anksiyetelerini açıklayan belli tıbbi teoriler tarafından ideolojik olarak dayatıldı. Nasıl ki kapitalistler zenginliklerini lüks tüketimde harcamamaya teşvik edildi, aile üyeleri de cinsel potansiyellerini kısır onanizmde harcamamaya teşvik edildi. Benzer şekilde genç kadınlarda histeri, cinsel verimsizliğin sonucu idi fakat evliliğin ekonomik bir sözleşme olduğu bir toplumda ertelenen evliliğin gerekli bir özelliği idi. Şayet histeri, modern öncesi dönemde bir kıtlık (yani yeni ev halkı yaratmada yetersizlik) rahatsızlığı ise, anoreksiya 20. yüzyıldan beri bir bolluk rahatsızlığıdır. Anoreksiya, zengin ailelerin kadın üzerindeki tutarsız sosyal baskılarının ürünüdür ve bir anksiyete, narsistik tüketim etrafında organize olmuş bir sistemde bedenin yüzeyine yönelir. Sadece kitle tüketimi üzerine temellenen bir sosyal toplum zayıflama lüksüne güç yetirebilir. Sonuç olarak şayet histeri ve onanizm, deyim yerindeyse, zaman hastalığı ise *(diseases of time)* -bu, ertelenmiş zamandır *(delayed time)*- anoreksiya ve korkular da sosyal mekânda bedenleşmiş benliğin alanı olan mekân hastalığıdır *(diseases of space)*; onlar temsilin hastalıklarıdır. Mekân ve rahatsızlık arasındaki bu ilişkinin en bariz göstergesi, tam olarak alan korkusu olan agorafobidir. Kendini tatmin çılgınlığı, histeri, anoreksiya ve agorafobi, etiyolojik olarak bağımlılığa dair rahatsızlıklardır, geleneksel tanı ve tedavileri ise ataerkil gözetimi güçlendirmekte ve meşrulaştırmaktadır.

Çoğalma

Her toplum varlık araçlarını (yiyecek, barınma, giyinme) üretmek zorundadır ve her toplum üyelerini çoğaltmak zorundadır. Bu iki gereklilik Engels (tarihsiz: 6) tarafından 'tarihte belirleyici faktör' olarak değerlendirildi fakat nüfus problemi Marksistler

tarafından büyük oranda ihmal edildi. Bu teorik sessizlik, kısmen Marx'ın, Malthus'u yönetici sınıfın 'gerçek rahibi' olarak ve Malthusçuluğu 'kapitalist üretimin tarihsel kurallarından ziyade Doğanın dışsal kuralları tarafından bir "aşırı-nüfus" açıklaması olarak sert reddiyle izah edilir' (Marx, 1974, cilt 1:495n). Marx, her üretim biçiminin nüfusun özel kurallarına sahip olduğunu iddia ederken, o bu kuralların farklı çağlarda nasıl uygulandığını göstermedi. Sonuç, Marksist demografinin Marksist sosyal teorinin diğer kollarının yanında çok geri kalmasıdır. Bununla birlikte Marksizm, Malthusçuluğun püf noktası olan ilişkide nüfusun çoğalmasıyla çok yakından ilgili olan geçim araçlarının üretimi için bir nüfus teorisine gerek duyar. Marx'ın aslında, 19. yüzyılın demografik tarihini kapitalizm analizinin temel ön savı olarak aldığı iddia edildi. Örneğin, çalışan sınıfın yoksullaştırılması ve emeğin makineler tarafından yerinden edilmesinin bir sonucu olarak yedek işsizler ordusunun yaratılması, doğurganlık oranı dengesinde örtük bir varsayıma sahiptir (Petersen, 1979). Üstelik insan çoğalmasının gereklilikleri ile nüfus gelişimi ve hane yapısı arasındaki ilişkiyi hesaba katmaksızın ataerkilliğin yeterli bir açıklamasını vermek zordur.

Malthus'un Condorcet ve Godwin'e karşı argümanı, 1789'da *An Essay on the Principle of Population*'da yayımlandı. Malthusçuluk zarif bir sadeliğe sahipti: İşçi sınıfının en fakir kesiminin geçim düzeyinin üzerindeki yaşam standartlarını iyileştirme çabaları, nüfusun artmasına neden olacağı için kendi kendini yitirir. Nüfus gelişimindeki artış, geçim araçlarını tehdit ederek, işçi sınıfı arasında mevcut yoksulluk durumunu geri getirecektir. Malthus'a göre, insanlar (ya da daha kesin ifadeyle erkekler) doğanın değişmez kuralları olarak tanımladığı iki evrensel 'dürtü'yle -yeme ve cinsel tutkuları tatmin etme- domine edilir. Bu iki dürtü, çelişik bir ilişki içindedir çünkü üreme kapasitesi yiyecek üretme kapasitesinden daima daha ağır basar. Hayatta kalma adına cinsel dürtüyü sınırlama gerekliliği, genelde, ahlak dışı olan, nüfus artışını 'önleyici etkenler'e -fahişelik, homoseksüellik ve kürtaj- yol açar. Bu yüzden Malthus'un ahlak felsefesi, akıl ve tutku arasındaki keskin bir dikotomi üzerine kuruluydu. Tutkunun kontrolsüz tatmini korkunç sonuçlara sahiptir; aslında, 'doğal tutkularımızın uyarımlara örtük sadakati bizi en vahşi ve ölümcül aşırılıklara götürdü' (Malthus, 1914, c. 2: 153). Onun 'güney ülkelerin bazısı' diye adlandırdığı şeyde, cinsel uyarımlara düşkünlük 'tutkunun salt hayvansal arzuya saplandığı' bir duruma yol açar (1914, cilt 2:156). Cinsel tutku çoğalma için gerekli olduğundan, çözüm 'düzenleme ve yönlendirme'de, bulundu 'azalma ya da soyun tükenmesi'nde değil (1914, cilt 2:157).

Geçim araçları dışında nüfus genişlemesi önünde üç kontrol noktası vardır: 'ahlaki kısıtlama, ayıp ve acı'. Nüfus açlık, doğal olmayan cinsel tatmin ve nüfus genişlemesi üzerindeki ahlaki kontrolü teşvik edecek akıl uygulamalarıyla azaltılabilir. Bu seçimlere bakarak Malthus, akılcı bir bakış açısından, çoğalma oranını azaltmak için kıtlık

ve savaş gibi 'pozitif kontrol noktaları'na izin vermekten ziyade, belli ahlaki koruyucu kontrol noktaları getirmenin arzu edilebilir olduğunu düşündü. Malthus'un temel korunma metotları olarak ertelenen evlilik ve dini nedenlerle evlenmeme üzerine görüşü, ilk denemesinin yayımlanması ve 1803 versiyonunun revize edilmesi arasındaki Norveç ziyaretinden etkilenmişti. Norveç'te, piyasa ilişkileri tarımsal geçim ekonomisini etkilememişti, çiftçiler kendi çiftliklerinin sahibi olana kadar evlenmediler; evlilik ekonomik ilişkiler tarafından kontrol edildi, bir aile tarafından desteklenene kadar evlenmesin diye. Toprağı olmayan çiftçiler mevcut hane halkı birliğinde köle olmaya zorlandı. Malthus, ertelenen evliliğin nüfus kısıtlamasının en rasyonel sistemi olduğunu düşündü, ayrıca o pozitif ahlaki değerleri de aşıladı. Ertelenen cinsel tatmin zamanı, kazançların biriktirilmesinde harcanmış olurdu ve böylece 'itidal alışkanlığına, endüstri ve ekonomi'ye yol açtı (1914, cilt 2:161). Bu yüzden Malthusçuluk, cinsel arzuları kaldırmadan, hiç olmazsa, akıl yoluyla geç evliliğe doğru bu gerekli dürtüleri yönlendirmeyi ve düzenlemeyi amaçladı.

Malthusçu demografik teori çeşitli nedenlerle eleştirilmiştir. Gördüğümüz gibi, Marx'ın eleştirisi, Malthus'un nüfus kurallarını sosyal ilişkilerin ürünü olarak 'içgüdüsel' tedavi ediciler yerine insan doğasının değişmez kurallarından elde etmesiydi. Bir başka Malthus eleştirisi, onun teknolojik değişimlerin tarımsal üretimde kara parçasının işlenmesinde herhangi bir büyük artış olmaksızın yiyecek tedarikini nasıl artırdığını görememesiydi; ayrıca, koruyucu yöntemlerdeki teknolojik değişimler kürtaja başvurmaksızın evlilikte doğum kontrolü araçlarını sağladı. Malthus'un savunmasında kısmen Petersen (1979), bir nüfus kontrolü sistemi olarak geç evlilik üzerine Malthus'un vurgusunun, en azından betimleyici olarak, geleneksel Avrupa evlilik sisteminin bir ifadesi olduğunu savundu. Köylüler arasında geç evlenme pratiği Malthus'un zamanında çökmekteydi ve evlenme modellerinde 18. ve 19. yüzyıllarda Avrupa evlilik modelinde, nüfusun büyük bir bölümüne yönelik olarak doğurganlığı sınırlamak için başlıca sosyal araçlar olan geç evliliğin ve kalıcı bekârlığın kombine edilmesinde bir nebze mutabakat vardır. (Glass ve Eversley, 1965). 'Demografik geçiş'in rekabetçi pek çok açıklamasının olduğu açıktır fakat aile yapısı ve evlilik modellerinin büyük oranda rol oynadığı anlaşılıyor (Laslett, 1972). Bir insan evlenmedikçe, Laslett'in ifadesini kullanarak, yeni çiftlerin doldurdukları sosyal yapıda açık bir yarık vardı. 'Koca' *(husband)* kelimesinin kendisi 'oturmak' *(to dwell)* ve 'ev' *(house)* iki kelime kipinden gelir; bir koca hazır topluluk üzerine bir yükü olmaksızın bir aileyi desteklemeye gücü yeten bir ev sahibi idi. Bu, geçimlik tarımın azalmasına, fabrika üretiminin büyümesine ve kentsel mesleklerin ortaya çıkmasına kadar, geleneksel geç evlilik modeli işçi sınıfında azalmadı. Konvansiyonel sistemin çökmesi romantik aşkın gelişmesi, evlilik modellerinde ana baba denetiminin ortadan kalkması ve daha geniş

akrabadan ayrılmış modern çekirdek ailenin gelişmesiyle beraberdi (Shorter, 1977).

Malthusçuluk ve neo-Malthusçuluğun her ikisinin etrafında hayli çok teknik tartışma vardır ve doğurganlık sosyolojisi üzerine büyük ve geniş bir literatür vardır (Freedman, 1975). Ancak, bu meselelerin çoğu şimdi bu tartışma için uygun değildir. Malthus, benim argümanım için önemlidir çünkü demografisi, gerçekten de önceden belirlenmiş bir şekilde belirli bir ahlaki bakış açısına gömülüdür. Analizi, bir ataerkil hane sistemi olmaksızın ertelenen evlilik modelini desteklemek ve korumak için etkili bir şekilde uygulanamayacağını gördüğü için ataerkilliğin ve yaşlı yönetiminin varlığını zımnen var sayar. O hâlde, bu hane sistemi pokeri, ertelenen cinsel tatminin faydalarını destekleyen güçlü bir cinsel ahlakilik gerektirir ve bu ahlakilik Hristiyan teolojisinde temellendi. Malthus 'ayıb'a karşı iki argüman sunar. İlki, homoseksüellik, kürtaj ve mastürbasyon formunda ahlaki sapma tek kelimeyle Hristiyan öğretiye terstir fakat böylesi bir argüman tamamen ikna edici değildir, özellikle geleneksel Hristiyan değerlerini basitçe kabul etmeyen herhangi biri için. Malthus'un etik faydacılık olarak nitelendirilebilecek ikinci bir argüman dizisi vardı: Biz şayet tutkularımız bozulmadan ve cinsel enerjilerimiz sulandırılmadan bu duruma gelirsek, evlilikte daha mutlu olacağız. İzdivaç öncesi cinsel asketizm, evlilikte tüketimden önce ahlaki birikim periyodudur. Bu mastürbasyonun verimsiz bir aktivite ve ahlaken başıboşluğun savurgan bir lüksü olarak görülmüş olmasının gerekçesiydi.

Mastürbasyon, 18. yüzyılın ikinci yarısında sert ahlaki ayıplamanın bir objesi hâline geldi (Shorter, 1977). Önceki yüzyıllarda, gençlik mastürbasyonuna karşı ana baba tarafında genelde gevşek bir tavır vardı; aslında, bazı tıbbi tezler ölçülü mastürbasyonu beden sıvısında dengeyi sağlamanın metodu olarak teşvik eder. Tavırlardaki değişime bir işaret, çokça okunan risale hâlini alan 1710'da *Onania or Heinous Sin of Self-pollution*'in anonim basımıydı, genişçe okuma risalesi hâline geldi. Yazar, çeşitli illetlerin hem fiziksel hem ruhsal, bu pratikten kaynaklandığını savundu. 1758'de, Dr. Simon-Andre Tissot onanizm üzerine ünlü tıp tezini yayımladı, onanizmin hem vahim hem de büyük oranda tedavisi olmayan fiziksel sonuçları olduğunu ileri sürerek (Stone, 1979). Fransa ve Almanya'da olduğu gibi benzer risaleler, örneğin, S. G. Vogel'in *Unterricht für Elten 1786*'ında, mastürbasyona bir tedavi olarak sünnet derisinin infibulasyonu tavsiye edildi. 19. yüzyıla kadar, 'verimsiz' cinselliğin negatif sonuçlarını sınıflandıran bir grup tıbbi kategori ortaya çıktı -öncelikle 'mastürbasyon çılgınlığı' ve 'spermatore'- (Engelhardt, 1974). Mastürbasyon; 'baş ağrısı, sırt ağrısı, sivilce, hazımsızlık, körlük, sağırlık, epilepsi ve en nihayetinde 'ölüm'den sorumlu tutuldu (Skultans, 1979:73).

Modern-öncesi toplumlarda mastürbasyonun 'gerçek' oranı hakkında bilgi yok; sahip olduğumuz şey, onun arzu edilmeyen sonuçlarıyla ilgili anksiyetenin seviyesine

dair anne-babalar, doktorlar ve rahipler tarafından ifade edilen bazı izlenimci delillerdir. Bu ahlaki paniğin açıklaması nedir? Şöyle bir argüman ileri sürülebilir: Orta sınıftan daha çok erkek çocuk yatılı okullara katılmak için evi terk ettikçe, daha fazla anne-baba çocuklarının ahlaki gelişmeleri üzerindeki kontrollerini kaybettiklerini hissetti. İngiltere'de yeni kamu okullarında, çocukların ahlaken güvenilmez rahiplerin ve okul yöneticilerinin git gide etkisi altına girmelerinden korkuldu (Aries, 1962). Çocuk yetiştirmedeki bu değişim kentsel yaşam stiline doğru bir değişimle de ilişkiliydi (Shorter, 1977) fakat o, özellikle Protestan toplumlarda, çocuklardaki karakter eğitiminin temel önemi üzerine yeni bir vurguyla da irtibatlandırıldı (Grylls, 1978). Foucault (1981), 19. yüzyılda mastürbasyona artan ilgiyi kent nüfusunun genel bir tıbbileşmesinin bir parçası olarak git gide tıbbi kurumların ve mesleklerin gözetimi altına girmesi olarak değerlendirir. Belki en umut verici açıklama L. Stone (1979) tarafından sunuldu; o, orta sınıf anne-baba endişesinin, ortalama evlilik yaşının [ve] dolayısıyla mastürbasyonun artması korkusuyla teşvik edilmiş olabileceğini savunur. Gittikçe daha fazla insan cinsel açıdan olgun yıllarının gittikçe daha fazlasını libidoları için başka yol olmadığından mastürbasyon ya da fahişelikle harcıyorlardı. Daha tarihsel bir noktadan mastürbasyon hem Hristiyanlık hem de Yahudilikte en azından resmî ve Ortodoks çevrelerde, daima büyük bir günah olarak değerlendirilmişti (Taylor, 1953). İngiltere'de, Protestan Reformasyonu sadece kişisel günah üzerine daha büyük bir vurgu değil, aynı zamanda çocuk eğitiminin öneminde ve babalık görevlerinde yeni bir görüşe yol açtı. Ancak, 18. ve 19. yüzyıllarda, hane üzerindeki ataerkil kontrol bir ölçüde bireycilik doktrini, kamu okullarının gelişmesi ve Püriten bireysel sorumluluk nosyonuyla uyuşmayan düzenli evliliklerin yavaşça azalmasıyla zayıfladı. Mastürbasyon üzerindeki nefret, anne-baba otoritesinin azalması olarak algılanan şeye karşı savunmacı bir reaksiyondu. Ayrıca, L. Stone'nun aksine, israf tohum ve israf sermaye arasında yakın sembolik bir paralellik vardı. 'Benlik-kirliliği' monogami ve geç evlilik sistemi altında çoğalma üzerinde kontrolün bir ürünü olan gizli ve sapkın bir pratikti. O, aynı zamanda, Malthusçu nüfus kontrolü şemasında, başarılı sermaye birikiminin zorunlu bir tamamlayıcısı olarak değerlendirilen karakter inşa edici asketizmin bir inkârıydı.

Kısıtlama

Nüfus çoğalması, geleneksel Avrupa toplumlarında çeşitli kurumsal araçlarla, özellikle de monogami, dini nedenlerle evlenmeme, geciken evlilik ve ataerkillikle kontrol edilmiştir. Malthus'un argümanının zayıflığı, güvenilmez ahlaki temelinin dışında, sosyal sınıf ve çoğalma arasındaki ilişkiyi açıklamayı başaramamasından kaynaklanıyordu.

Bütün toplumlar kendilerini yeniden üretmek zorundayken, Engels (tarihsiz) *Ailenin Kökeni*'nde Malthus'tan daha açık olarak işçi sınıfının emeği ürettiğini, yönetici sınıfın sermayenin mirasçıları olduğunu gördü. İlk doğan kuralı sisteminde *(primogeniture)* yönetici sınıf, bireysel seviyede, sermaye birikimi ve korunması yararına hane üyelerinin cinselliği üzerinde bir dizi asketik kısıtlamaları talep eder. Cinsellik ve iş gücünün çoğalması, en azından erken dönem kapitalizmde, Malthusçu kontrol noktaları, özellikle hastalık ve yoksulluk tarafından sınırlandırıldı. Ancak kapitalizm, Marx'ın sürekli ileri sürdüğü gibi zıt güçlerin bir kombinasyonudur. Bireyci kapitalistler sağlıkta, güvenirlikte ve işçilerinin disipline edilmesinde güçlü bir ilgiye sahiptir -bunun sonucu olarak kapitalistin toleransı coşkunluk *(enthusiasm)* değilse de evanjelik Protestanlık içindir (Pope, 1942; Thompson, 1963). Bununla birlikte, bireyci kapitalistler Fakirleri Koruma Kanunu'nu, yetimhaneleri ve refah vergisini yüklenmek istemez, kapitalistlerin rezerv bir iş gücü ordusuna ve göçmen işçilere ilgisi bu yüzdendir. Malthus'un argümanının kaba basitliği bu yüzden kolay anlaşılırdır: İşçiler üretken potansiyelleri üzerindeki 'ahlaki kısıtlama'yı uygulamayı başaramadıklarında, çoğalmalarını kısıtlamak için yoksulluk ve sefalete sürülmüş olacaklar. Bu yüzden asketizm ve kapitalizm arasındaki anlamlı ve önemli ilişki farklı sosyal sınıflarda türlü türlüdür.

Max Weber'in dini asketizm ve kapitalizm arasındaki bağlantıya dair açıklamasının adı çıkmıştır ve aynı ölçüde bitmek tükenmek bilmeyen eleştirilere maruz kalmaktadır (Eisenstadt, 1968; Marshall, 1982). Weber'in tezi, birikimin temelinin tutum olduğunu ileri sürmeyi, bir mit olarak gördüğü için çoğu kez Marksist eleştirmenler tarafından derhal reddedilmiştir (Hindess ve Hirst, 1975). Bu mit, Marx'ın ilkel birikimin köylünün topraktan şiddet yoluyla özellikle çitlerle çevirme şeklinde çıkmaya zorlanmasıyla başarılmış olduğunu ileri süren argümanıyla tamamıyla tahrip edilmiştir. Bu eleştiriye karşı, Weber'in Protestan etik tezinin kapitalizmin zaruri bir gerekliliği olarak üretimin araçlarından işçinin ayrılması ön şartına dayandığı ileri sürülebilir (Turner, 1981). Weber bu durumda şunu sorar: İşçinin üretim araçlarından uzaklaşması göz önüne alınacak olursa, kapitalizmin gelişmesine yatırımın teşvik edilmesi, sınırlı tüketim ve disipline edilmiş işçilerin yanında başka ne katkıda bulundu? Cevap, Avrupalı endüstriyel kültüre dönüşen rasyonelleşme sürecinin temellerini doğuran 'çağrı/meslek' *(calling)* fikri ve asketik disiplinler yoluyla Protestanlık idi. Weber genelde kapitalist disiplin ve asketik kısıtlamalar arasındaki naif bir bağlantı görüşüyle suçlanırken, benzer bakış açıları Marksistler tarafından da ileri sürüldü. Marx, Paris Elyazmalarında politik ekonomiyi temel tezi olarak benlikten vazgeçmeyi benimsenmekle itham etti ve nüfus teorisinin nihayetinde asketik prensiplere dayandığını savundu:

> Şayet işçi 'etik' ise üremede ihtiyatlı olacaktır. (Mills, cinsel ilişkilerinde kendilerine hâkim olmayı ispat edenler için halkın onayını önerir ve halk, evlilikte böylesi kısırlığa

karşı günah işleyenler için sitem eder. Bu etik, asketizm öğretisi değil midir?) İnsanların üremesi kamu sefaleti olarak görünür. (Marx, 1970:152)

Hapishane Defterleri'nde (Prison Notebooks) Antonio Gramsci, Protestanlığın Amerika'da disiplinli ve düzenli yeni iş standartlarını başararak, Taylorizm ve Fordizmde modern yönetimsel tekniklere zemin hazırladığını ileri sürmüştür. Bu yönetimsel metotlar, fabrika yaşamının düzenli disiplinleri için insanın 'hayvansallığı'nı onu eğitmek suretiyle bastırdı. Protestanlığın ilgi çekici özelliği, işçiler üzerinde dayatılan bir ideoloji olmaktan ziyade, öz disiplini ve öznel zorlamayı içermesiydi. Protestanlık, bedenin rasyonel bir düzenlemesine yol açtı ki bu sayede kesintisiz fabrika üretim menfaatine arzu karmaşasından korundu. Kilisenin bu püriten disiplini sağlamayı başaramadığı yerde, devlet ahlaki boşluğu doldurdu:

> Çalışan gücü tahrip eden en tehlikeli ajan olarak alkole karşı mücadele, devletin bir fonksiyonu hâline gelir. Şayet sanayicilerin özel insiyatiflerinin yetersizliği doğrulanır ya da çalışan kitleler arasında ahlaki bir kriz patlak verirse başka 'püriten' mücadelelerin dahi devletin fonksiyonu hâline gelmesi mümkündür. (Gramsci, 1971:303-4)

Gramsci, bedenin asketik düzenlenmesini, sadece istikrarlı kapitalist üretimin bir gerekliliği olarak değil, aynı zamanda Taylorizm ve bilimsel yönetimde endüstriyel rasyonelleşmenin doruğa ulaştığı bir sürecinin ahlaki temeli olarak gördü.

Weber'in asketizm analizinin gerçek zayıflığı, sınıf ve toplumsal cinsiyete bakarak asketik pratiklerin dağılımını hesaba katmayı başaramamasıydı. Bu teorik ihmal, kısmen tüketim ve üretim arasındaki ilişkiyle gösterilir. Marx, metaların üretiminde kapitalizmin krizini yerleştirmeye çalışırken, tüketimle meta-sermaye döngüsünün tamamlanması da artı-değerin gerçekleşmesi için gerekliydi. Sözde az-tüketimci kapitalizm teorisinde kapitalist üretim tarzının krizi, meta talebinin düşük ücretler tarafından bastırılmasından kaynaklanmaktadır. Az-tüketimcilere karşı, kapitalistlerin sürekli sermaye yatırımlarının bir parçası olarak üretken amaçlar için makine gibi mallar almaları durumunda tüketimin gerçekleştiği söylenebilir. (Mandel, 1962). İşçiler için bireysel tüketim vardır fakat bu sadece emek gücünü, giyinme ve yiyecek satın alma yoluyla yinelemek içindir. Marx, 'bütün kapitalistlerin kesinlikle gerekli olan şeyi yani çalışanlarının bireysel tüketimini mümkün olduğu kadarıyla azaltmaya istekli oldukları' görüşündeydi (1974, cilt 1:537). Ancak, bireysel tüketimin önemine karşı bu argüman, teknik değişimler, gelişmiş yönetim ve ücretlerini artırmak için çalışan sınıfın mücadelesi yoluyla kapitalizmin üretken kapasitesindeki genişlemeyi ihmal ettiğinden dolayı, statik ve tarihsel olarak mantıksız görünür. Kapitalizmde tüketim ya toplumun dar bir kesimiyle sınırlandırılmış olmalı (bir 'tüketim sınıfı') ya da bütün sınıflara kitle üretimi yoluyla yayılmış olmalı (Hymer, 1972). Bu iddia, tüketim kapasitesinde büyük eşitsizlik olduğunu ya da emtia ihracatının artı değerin gerçekleşmesinde önemli bir

rol oynadığını reddetmek değildir. Bunun anlamı, üretken sermayeye daha fazla yatırım yapmak için kapitalistler tarafından derhal tüketmenin asketik reddinin yanı sıra, artı değerin gerçekleşmesi durumunda, malların hedonistik olarak tüketilmesi gerektiğidir. Hedonistik tüketim ve asketik üretim arasındaki bu zıtlığı Weber, kesintisiz kapitalist gelişmenin bir gerekliliği olarak hesaba katmayı başaramadı.

19. yüzyılda tüketim bir 'aylak sınıf'la sınırlandırıldı fakat 20. yüzyılda kitle tüketiminin gelişmesini kolaylaştıran bir dizi önemli değişim gerçekleşti. 19. yüzyılın ortasında dağıtım sistemi, az gelişmiş ve endüstriyel üretim sisteminin gerisinde kalmıştır (Jeffrey, 1954). Tüketiciliğin yükselişi kentsel bir çevre, kitlesel bir halk, reklam ve rasyonelleştirilmiş dağıtımın mağaza şeklinde gelişmesini öngörür. 1880'lerde Britanya'da koşulların çoğu, nihayetinde perakende satış ve dağıtımın yanı sıra, reklam dergilerinin büyümesiyle sağlandı. Üretimde metaların standardizasyonu gibi diğer değişikliklerin de yapılması gerekiyordu; bu da malların toplu olarak çoğaltıldığı bir bağlamda malların reklamını mümkün kılıyordu. Eğer ilk mağaza, ticarileştirilmiş bir burjuva kültürünün gelişiminde önemli bir rol oynadıysa, süpermarket bu rasyonalizasyon sürecini dağıtım sistemindeki tüketici kitlelerinin emtialarını kullanıma sunarak tamamladı. (Miller, 1981; Pasdermajian, 1954). Böylesi bir piyasa ortamı emek sürecinin Taylorist yönetimi açısından üretim yerinde asketizmi gerektiriyordu fakat tüketim noktasında, hesapçı hedonizm etiğinde somutlaşan yeni bir yaşam stilini ve yeni bir kişilik tipini, narsist kişiyi gerekli kıldı. Bu yüzden geç kapitalizm, mekânsal olarak fabrika ve ev arasında farklılaşmış olan hedonizm ve asketizmin zıt bir kombinasyonunu içerir.

Weber, Benjamin Franklin'in çalışmalarında sergilendiği gibi, Protestan asketizmi ve kapitalizmin ruhu arasında seçmeli yakınlık olduğunu savundu. 'Vakit nakittir.' nosyonu, *Şeytan için, boş duranla iş yapmak kolaydır*, şeklindeki Protestan kaygıya seküler karşılıktı. Bu ilişki makul olsa da bireysel kapitalistlerin kişisel yaşamlarında aslında bu etiğe uymayan bol kanıt da vardır. Benjamin Franklin bile bu asketik düsturdan çok büyük ölçüde sapmış görünür (Kolko, 1961). Üstelik Weber, 'kapitalist'leri işaret ettiğinde o hiç şüphesiz erkek kapitalistleri dikkate alıyordu. Bu yüzden, ilk dönem kapitalizmde kadın bedeni üzerinde asketik bir doğanın sosyal kısıtlamalarının rolünü incelemek önemlidir (Smith-Rosenberg, 1978). Feodalizmde olduğu gibi ilk dönem kapitalizm, mülk dağılım sisteminin istikrarını güvence altına almak için özellikle burjuva kadınları arasında, dişi cinselliği konusunda yaygın kısıtlamaları gerekli kıldı. Bu kısıtlamaların doğası dramatik bir biçimde 19. yüzyıldaki kadın histeri tarihiyle gösterilir.

Viktoryen 'histerik kadın' nosyonu ile 'melankoli' ve 'depresyon' gibi erken tanısal etiketler, kadın üzerinde aykırı sosyal baskılar açısından açıkça anlatılabilir. 'Histeri'

terimi Yunanca *hystera* ya da 'womb' (rahim) kelimesinden türemiştir çünkü klasik tıpta histeri durumu rahmin yetersiz işlevi olarak düşünülüyordu. Mısır tıbbında, rahmin *(womb)* kadın düzenli hamile kalmadıkça kuruyacağı ve bedende yukarıya doğru kaymasıyla beyinde baskı oluşmasına sebep olduğu düşünüldü. Galenik tıpta, dişi yumurtası döllenmediği takdirde çürümeye başlar ve bu çürüme histerik patlamayı sağlar (Veith, 1965). 17. yüzyılda 'melankoli'nin benzeri bir etiyolojiye sahip olduğu düşünüldü. Örneğin, Robert Burton 1621'de *Melankolinin Anatomisi*'nde *(The Anatomy of Melancholy),* çalışan kadınların nadiren melankoliden muzdarip olduğunu, zengin ama evlenmemiş kadınların yaygın olarak hastalığın baskısına uğradığını belirtti. Onun çözümü evlenme, din ve fakirler arasında hayırsever işler gibi uygun uğraşlardı. Bu yüzden fizyolojik bir durum olarak tembel rahim diye adlandırdığımız şey belli kadın sınıfları arasında yaygın olan, ahlaki bir durum olarak tembel kişi ile ilişkiliydi. Evliliğin sosyal kısıtlamaları zihinsel dengeyi ve kadının kişisel mutluluğunu desteklemek için şart koşuldu. Ancak kadın, bir dizi çelişik şartlarda yakalanmıştı. Onlar cinsel enerjileriyle aşırı yüklü olarak değerlendirildi fakat cinselliği için tek meşru çıkış yolu olan evlilik, Avrupa evlilik modelinde çoğu zaman geciktirildi. Ayrıca, Geç Viktoryen Dönemi'nde öğretmenlikte ya da hemşirelikte bir kariyer takip etmek için geç evlilik yapan bu kadınların özellikle histerik çöküntü tehdidine maruz kalmış oldukları farz edildi. Anne-babaların çocuklarda mastürbasyon çılgınlığı endişesi varken, aynı zamanda geciken evlilik sisteminde kadın mastürbasyonu tehlikesi de vardı. Hem mastürbasyon hem histerinin şımarık çocukta ortak bir kökeni vardı: 'Ailesi tarafından şımartıldı ve nazlı yetiştirildi, köleler tarafından hizmet edildi; o, öz kontrol uygulamasını ya da duygularına ve arzularına gem vurmayı asla öğrenemedi' (Smith-Rosenberg, 1972:667). Hastalık durumuna cevap, öz disiplinde ve ebeveyn kısıtlamalarının dikkatli rejimi altında hayır işlerinde yatmaktadır.

Ancak bir kere, evlilik içinde kadın, cinsel açıdan gelişmemiş olarak düşünüldü, şayet cinsel anlamda soğuk değilse, bu durum davranışlarının mazereti olmakla beraber, erkekleri fahişelere sürükledi. Kadında tutkuların ergenlikten evliliğe dönüşümü biraz mucizevi ise de, mutlaktı. Hamilelik sırasında histerinin korkularından sakınırken, kadınlar tecrit ve depresyonun yeni formlarının gelişmesini hızlandıran çocuk yükünün olduğu özel bir evsel alanla sınırlandırıldı. Sorun erkeğin hem kadının mutluluğu için zorunlu, hem de bitmeyen hamilelikleri boyunca sıkıntılarının sebebi olmasıydı. Biz bir erkek tarafından, güvenilir bir şekilde bilgilendirildik, daha yeni cinsellik çalışmasının deyişiyle, kadında mastürbasyon 'Daima anormaldir.' ve 'Kadının cinselliği bir erkek tarafından uyarılana kadar sabit kalır' (Schwarz, 1949:43). Elbette bu, aynı zamanda her erkekten ziyade 'Doğru Adam' olmalıydı çünkü bir kadın helal doğum için enerjisini biriktirmek zorundaydı. Bu nedenle, doğru kadınlığın tıbbi ideolojisinin bir

parçası olarak histeri, kadınları kendi yerlerinde tutmanın, yani iç alanın mahremiyetini kamusal yaşamın tehlikelerinden uzak tutmanın toplumsal işlevine sahipti.

Düzenleme

Çoğalma ve kısıtlama problemlerini nüfusların sosyal alanda düzenlendiği kentsel toplum gelişmesinden ayrıt etmek zordur. 18. yüzyıldan günümüze doğru şehircilik, giderek kültüre bir tehdit olarak görüldü, özellikle elit egemen kültüre. Endüstriyel şehirlerin gelişmesi, kişilerin sabit statünün görünürlüğüyle tanımlanması sayesinde geleneksel 'görüngüsel düzen' sisteminin çökmesine yol açtı. Düzenleme teknikleri, sosyal teoride, kişiler arası yakınlık ve sosyal anonimlik meselelerine bağlı kaldı ve bu da geleneksel Hobbescu toplumsal sözleşmeye yeni bir girdi getirdi. Nüfus yoğunluğunun doğası ve karakter-yapısı üzerine etkisi, Rousseau'dan Levi-Strauss'a Fransız sosyal teoride bağlayıcı bir tema hâline geldi.

Hobbes'tan farklı olarak, Rousseau'nun sivil toplum görüşleri, kentsel var olma sorunları tarafından çokça kullanıldı. Rousseau'nun genel felsefesinde insan yalnızlığı doğa, eğitim ve dine yaklaşımında normatif perspektif sağlayan temel bir ahlaki ilke olarak alındı. Kentsel kalabalığın olumsuz etkisi, insanları diğerlerinin düşüncelerine aşırı bağımlı hâle getirmekti ve kendilerine saygılarının (*amour de soi*) bencilliğe (*amour-propre*) dönüşmesiydi. "İnsanlığın eşitsizliğinin kökeni ve temeli" konusundaki söyleminde Rousseau, sivil toplumdaki kentsel insanla doğa hâlindeki özerk vahşi yaşam ("yalnız, uyuşuk ve daima tehlikeye eşlik eden") arasında net bir tezat oluşturmaya çalıştı:

> Onur (*amour-propre*) tamamen nisbi ve yapmacık bir histir, toplum durumunda artış gösterir ve kendisini bir başkasından daha bireysel olmaya yol açar, insanların müşterek zararı bir başkasının acı duymasına sebep olur safi doğa durumunda, *amour-propre* var olmadı; her bir insan kendisini eylemlerinin tek gözlemcisi olarak düşündü, evrende ona ilgi duyan tek varlık ve hak ettiklerinin tek yargıcı o ne nefret etmeyi ne de intikam arzusunu bilebilir çünkü bu tutkular ancak bir zarar duygusundan gelebilir. (Rousseau, 1973:66)

Toplum problemi, kamusal karşılaştırmalar ve bireysel saygınlıktan ziyade sosyal bağımlılığımızla ilgili bir problemdir. Topluma özellikle kentsel bir yaşama giriş, insanlığın tek 'doğal meziyeti' olan merhameti yok eder. Ne kadar insan başkalarının yanında yaşarsa, o kadar insanın davranışları, kentleşmenin doğal acıma duygusunu zayıflatmasından dolayı bencil hâle gelir. Kısacası Rousseau, 'insan ırkı daha fazla büyüdükçe, insanın bakımının da arttığını' savundu (1973:77). Sıkıntılar kentsel alanda insanın toplanmasıyla çoğalır.

Ahlaki yaşamın niteliği ve kentsel bedenlerin niceliği arasındaki bu ters ilişki Rousseau'nun M. d'Alembert'le çekişmede tiyatro üzerine görüşlerinin de temeliydi. Rousseau tiyatro üzerine mektubunda, Genova ve Paris'teki tiyatro performanslarının etkilerini kıyaslamak için ilgilendi. Vatandaşların *amour-propre* tarafından yozlaştırıldığı Paris'in kentsel ortamında tiyatro, sivil özgürlükleriyle daha fazla ilgisi olmayan vatandaşları eğlendirmek için devlet politikasının bir parçası olarak işlev görür. Buna karşılık küçük Genova cumhuriyetinde, tiyatro özgür insanları 'uygarlığa' maruz bırakarak mutlaka yozlaştırmalıdır. Büyük şehirde 'Her şey görünüşte değerlendirilir çünkü her şeyi incelemek için boş zaman yoktur' (Rousseau, 1960:59). Vatandaşlar bencillikle kirletildiklerinden, kişisel değerden ziyade ünsel değer bireysel kişiliğin tek kriteri hâline gelir. Tiyatro, kamusal dikkat için rekabetçi bir mücadelede bedenlerini süsleyen özellikle kadınlar arasında ünsel prestiji teşvik eder. Bu konu Rousseau'nun son yayınının yani *Reveries of the Solitary Walker*'ın (1979) baskın yönü idi. Dokuzuncu gezintide Rousseau, yabancıların ilk karşılaştıklarında aralarında resmî bir kibarlık ifadesi olduğunu, ancak bu yabancıların daha yakınlaştıklarında, nezaketin kaybolmaya başladığını gözlemledi. Kamusal formaliteler, endüstriyel şehrin nüfusu yoğun bölgelerinde gerekli olarak görünür fakat onlar ünsel görüntülerinin ve sahte bencilliklerinin baskısı altında bozulurlar. Özgür alanın masumluğu kentsel toplumun belirmesiyle kaybolur; dönüşüm:

> Doğadan kültüre demografik artışa bağlıdır fakat sonraki doğal bir sebep olarak doğrudan bir etki sağlamaz. İlkin o insanları farklı çevrelerde var olmak ve de doğayla ilişkilerini artırmak için geçim tarzlarında farklılaşmaya zorladı. (Levi-Strauss, 1969:173)

Nüfus yoğunluğu, toplumsal iş bölümünün genişlemesini ve yoğunlaşmasını sağlar; bu da karşılıklı ilişkilerde insanları birbirine bağlar, böylece daha fazla karşılıklı bağımlılık yaratır.

Rousseau'nun doğa durumu görüşüne dair bu konular Durkheim'in iş gücü bölümü analizinde (1964) ve de Levi-Strauss'un *Hüzünlü Dönenceler*'inin *(Tristes Tropiques)* (1976) romantik bakış açısıyla yeniden oluşturuldu. Levi-Strauss'un antropoloji üzerine otobiyografik yorumu bir Rousseau-gibi; Batılı, kent kültürünün ilkel sadelik üzerine sonuçlarının bir analizi olarak okunabilir. Batı Hint adalarıyla ilk karşılaşmasında o gözlemledi: 'Bu, sosyal grupların mekândan uzak kalmaya başladıklarında irin gibi salgıladıkları aptallık, nefret ve saflık salgınları ile karşılaştığım ilk durum değildi.' (Levi-Strauss, 1976:33). Sonraki aşamada, Güney Amerika ormanlarının ıssızlığı ile Hint şehirlerinin nüfusu yoğun bölgeleriyle karakterize olan insan sefaleti arasındaki ayrımı belirtmek zorunda kaldı. Hint alt kıtası şehirleri 'pislik, kaos, hafifmeşreplik, sıkışıklık, yıkıntı, kulübeler, çamur, kir, gübre, irin,

iltihap, salgı, ifrazat ve iltihaplı yaralar' salgıladı (1976:169). Durkheim'e göre, nüfus yoğunluğu ve iş gücü bölümü bireylerin kolektif kültüre (*conscience collective*) daha az maruz kaldığı karşılıklı münasebet (organik dayanışma) temelli bir topluma yol açar. Rousseau ve Levi-Strauss'a göre, şehirleşme ve nüfus yoğunluğu ahlaki bütünlüğü ve bireylerin saygınlığını zayıflatır. Bu bağlamda onlar 19. yüzyıl sosyal düşüncesinin kalıcı *motifini*, yani şehirleşmenin ahlaki sonuçlarıyla alakalı bir endişeyi açık bir şekilde telaffuz ettiler.

Toplumsal sözleşme teorisindeki düzen problemine Hobbescu çözüm tekil bedenlerin maddesel öncülünden yola koyuldu; buradaki sosyolojik problem, kişiler arası ahlaki kontrol noktalarının çökeceğinin düşünüldüğü kentsel bir çevrede bedenlerin çokluğudur. Rousseau'nun terimleriyle, kentsel laubalilik ahlaki zilleti doğurur. Argümanım, bu dilemmaya çözümün Foucault'nun 'insan bedeninin anatomo-politika'sı ve 'nüfusun bio-politika'sı olarak görülebileceğidir (Foucault, 1981:139). Kentsel bedenler, kurumsal düzenleme ağı ve kontrolün mikro-disiplinleri olmaksızın politik açıdan tehlikeliydi. Gözetim ve kentsel nüfusun denetimi panoptizm sistemi altında güvenliği sağlamak için bedenlerin merkezi kaydını mümkün kılan düzenleme ve sınıflama yoluyla başarıldı (Foucault, 1979). Weber ve Foucault'nun her ikisinde, nüfusun bürokratikleşme ve rasyonelleşme süreci altında rasyonel disiplinlere tedricen boyun eğer hâle geldiği fikri vardır. Yine de kentsel alanın tehlikeleri 19. yüzyıl liberalizmi için hep var olan bir gerçeklik olarak kaldı: 'Kalabalık endüstri toplumunun ahlak sisteminden dehşete kapılan, 'ezme'si ve 'itme'siyle şehirleşen uygarlığın çirkinliklerinden korku duyan Mill, yalnızlıkta ve doğayla birlik içinde huzur arayışındaydı' (Wolin, 1961:323). Demografik baskılar, ekonomik kıtlık ve politik istikrarsızlık Avrupa şehirlerinin dar sokaklarında toplanan güçlerdi.

Bu endişeler, özellikle kentsel alanın cinsel tehlikelerine maruz bırakılmış olarak görülen orta sınıf kadınlar üzerinde toplandı. Rousseau'nun bireysel özgürlük üzerine kuvvetli görüşleri olsa da -İnsan özgür doğar; oysa her yerde zincire vuruludur' (Rousseau, 1973:1165)- o, özel değerlerin koruyucusu olarak kadının, evsel alanda güvenli bir şekilde yerleştirileceğini varsaydı (Okin, 1980). Kadınlar sahte öz saygının tehlikelerine özellikle yatkındı, gördüğümüz gibi, tiyatrolar kadınları ünsel rekabette bedenlerini süslemeye teşvik etti. Şehirde, yeni tehlikeler boldu: delicesine âşık olma, aşağılama, adam kaçırma ve ahlaki ayrıştırma. Bu gibi tehlikelerden ve ayartılardan uzakta evde kalan kadın hem kocasının ekonomik statüsünün görüntüsü hem ahlaki masumluğunun beyanı idi:

> Sokaklarda yalnız başına görünen kadın, zorunluluktan çalışmaya giden, kocalarının ailelerinin geçimini tek başına sağlayamadığı kadınlar; bu gibi kadınların edepli olması mümkün değildi. Aile yaşamı, onun kocasına ekonomik ve erotik açıdan

bağımlılığını gösterdi ve bu da ekonomik ve erotik ihtiyaçlarını karşıladığını kanıtladı. (de Swaan, 1981:363)

19. yüzyılın sonuyla sokakları kadınlar için güvenli hâle getiren şartlar -sokak aydınlatması, polis gücü, sokak şiddetinde azalma- geliştirildiğinde, kadının bağımsızlığı hususundaki erkek endişesi de ister istemez arttı. Bu noktada, agorafobinin ilk tutarlı tıbbi tanımlaması 1872'de belirdi. Agorafobik sendrom; evi terk etme, mağazaları dolaşma, yalnız başına seyahat etme ya da kalabalık alanlara girmekle ilgili endişe açısından tanımlandığı 1870'lerden bu yana değişmedi. Freudçu terimlerle agorafobik cinsel baştan çıkarılma korkusu ve şehvet düşkünü baskılar, yabancılarda istek uyandırır. Eşlerdeki agorafobi, kocaların hane üzerindeki kontrollerine dair endişesini dile getirmekte, ayrıca eşin burjuva ailesinin güvenliğine ve statüsüne bağımlılığını da ifade etmektedir. Bu yüzden, psikoterapistler tarafında şikâyetin gerçekliğinde mesleki ilgiyle kuvvetlendirilen 'rahatsızlığın' sembolik önemi için partnerler arasında belli bir gizli anlaşma evresi vardır. Şikâyet, kadın bağımlılığını hem dışavurdu hem onu yeniden üretti. Alan korkusu şimdi başarılı bir şekilde hanede güç ilişkilerini meşrulaştıran tıbbi bir duruma dönüştürüldü.

Şehirleşme, gayrişahsi *civilité* biçimini sığ samimiyetler, statü ve pozisyona göre düzenlenmemiş saygıyla tehdit etti. Paradoksal olarak, samimiyetin gelişmesi sosyallikte bir gerilemeye yol açar (Sennett, 1974). Örfün nazik geleneği, samimi davranışta bencil ifadelerin hevesinin kırılmasıyla yabancılar arasında ortak bir toplumsallaşmaya izin verdi; samimiyetler sosyal olarak biriciktir, ayrıca özgün hissetmenin eksikliğini de ifade eder (Weitman, 1970). Buna karşılık, seküler bir şehir toplumu, anonimlik tehdidini karşılayan ve gayrişahsi *civilité* nazik değerlerinin yer değiştirmesiyle kamusal alanla başa çıkmaya çalışan yabancılar arasında bir samimiyet ve duygulanım kültü oluşturur (Elias, 1978). 19. yüzyılda anonim yabancılar arasında ayartıcı samimiyetlerle ilgili anksiyeteler, dişi agorafobisinde sembolik ifadesini buldu (Sontag, 1978). Orta sınıftan kadınlar, Batı kapitalizminin savaş zamanı krizinde artan emek talebiyle yirminci yüzyılda kamusal alana girdiklerinde, 'kadın şikâyetleri' gittikçe daha fazla tanıtılmaya başlandı ve bedenin yüzeyiyle ilgili endişelerin şimgesi hâline geldi. Örneğin diyet pratikleri, artık dini-tıbbi bir çerçevede tutkuların kontrolünü amaçlamıyordu; onlar şimdi, yaşlanmanın artık iyi bir yüzü temsil etme kapasitemizi engellemesi beklenmeyen bir bağlamda kendini-temsil etmeye yardımcı oluyor.

Temsil

Modern öncesi toplumlarda kişi *persona*da yerleştirildi, kamusal maske gayrişahsi ve nesneldi (Mauss, 1979). Kişilik, statü ve sembolün dışsal işaretlerinde nesnelleştirildi.

Feodal zamanlarda bireylik ve saygınlık, imtiyazlı bir sınıf pozisyonuna işaret eden bir insanın kalkanına bağlıydı. Pardösü; perde ve kapalı başlığın gelişmesiyle ayırt edici hanedan işaretlerini simgelemeye başladı ve hem bireyi hem de statüyü tanımlamanın işaretleri oldu (Fox-Davies, 1909). Böyle bir toplumda, bireyin ahlaki değeri, ta ki kişisel ve sosyal sembollerin örtüştüğü kurumsal rollere yerleştirilen 'onur' kavramı ile ele alındı. Bu onur dünyası kapitalizmin gelişmesiyle dönüştürüldü. İngiltere'de aristokrasi on yedinci yüzyılda askerlikten büyük ölçüde koptu ve çevreleme hareketi ile tarımsal bir kapitalist sınıfa dönüştürüldü: 'Mutlakiyetçilik çağında İngiliz toprak sahibi sınıfının kendine özgü özellikleri böylece tarihi olarak birbirine kenetlendi: alışılmadık bir şekilde arka planda sivil, meslekte ticari ve rütbede daha sıradan idi' (Anderson, 1974:127). Miras kalan hiyerarşik onur nosyonu, aşamalı bir şekilde eğitimin ürünü olarak centilmen nosyonuyla yer değiştirdi. 'Onurlu bey' şehirli ve tüccardı, asker değildi; statüsü başarı sağladı fakat ticari arka plan özel bir eğitim kültürüyle donatıldı (Ossowska, 1971). Kapitalizmin gelişmesiyle, hiyerarşik bir sistem içindeki statü bazındaki resmî farklılıklar, en azından prensipte, liyakat ve başarı farklarıyla, kişisel değerlerin artık dış işaretlere bağlanamayacağı bir şekilde üstlenildi. Pratikte, şahsi değeri ifade eden statü sembolleri -konut, konuşma biçimi, kıyafetler ve diğer tüketim modelleri- devam eder, ancak bu semboller yasal hakların desteklenmesiyle münhasır haklar değildir. Bireysel ahlaki statü daha akıcı, açık ve esnek hâle geldi; modern bireysellik şimdi onurdan ziyade saygınlığa sahip: 'Onur kavramı öncelik açısından ya da en azından önem açısından kurumsal rollere bağlı olan kimliği ima eder. Buna karşılık, modern saygınlık kavramı, öncelikle kurumsal rollerden bağımsız kimliği ima eder' (Berger, 1974:84). Benlik artık hanedanlık armaları içerisinde yer almamaktadır, ancak tüketici ve kitle piyasası sosyal ve kişisel farkın dış işaretlerini tasfiye ettiği ya da en azından bulanıklaştırdığı için sürekli yüz yüze etkileşimlerde kurulmalıdır.

Ayrımcılığın genişlemesi ve kitle tüketim pazarının gelişmesi bireysel değerin doğuştan edinilen işaretlerinin kaybolmasını kolaylaştırdı. Her ne kadar işte hiyerarşik farklılıkların bireysel statü için hayati derecede önemi olsa da kitlesel eğlence ve eğlence piyasası sınıf temelli sosyal dışlanmadan nispeten özgürdür. Sporun ticarileşmesi belli spor aktivitelerinin hem içinde hem arasında geleneksel sınıf farklılıklarını azalttı. Boş zaman tarzı açısından, kot pantolonların ve tişörtlerin evrenselliği sınıfsal ayrımları kaldırmaz, ancak giysinin resmiyetsizliği arkasında onları maskeler. Toplumlar arasındaki çeşitlenmeler şüphesiz önemlidir. İngiliz melon şapkası hâlâ sınıf ve kişiliğin simgesidir, Avustralya yazı ise belli bir biçimsel eşitlikçilik empoze etmektedir: 'Belirsizliğe yer bırakmayacak şekilde açıkça görülebilen alt statü izlerinin yokluğundan, çalışma durumunun hemen

kendisi dışında ayakta tutulabilecek her taraftan kuşatan bir itaat sisteminin kabul ettirilmesinin neredeyse imkânsız olduğu anlaşılmaktadır' (Parkin, 1979: 69). Benlik ve benliğin temsili, sınıf ya da hiyerarşik statünün sabit sembollerinden ziyade stil ve modaya bağımlı hâldedir. Kentsel alan; ticarileşmiş moda ve yaşam-stilleri temellinde temsili çatışmalar için rekabetçi bir arena hâline gelir. Kendimizi artık yalnız kan bağı ya da soy açısından tanımlayamayacağımızdan dolayı, benliğin uygun bir paketlemeyle bir meta hâline geldiği duygusu vardır.

Bu benlik gösterisi dünyası, teorik olarak özellikle sembolik etkileşimcilik adıyla birçok Amerikan sosyolojisi akımı kapsamına alınmıştır. Tüketim toplumunun yeni kişilik yapısının sosyolojik farkındalığının bir dizi klasik metinlere kadar izi sürülebilir. Amerikan sosyoloji geleneğinde sosyal benlik kavramı, tüketim toplumunun çıplak alanını anımsatır. *Human Nature the Social Order*'da Cooley (1964), başkalarının bakışının dışında var olamayan 'ayna benlik'ten *(looking glass self)* bahsetti; başkalarının aynasındaki görünümümüz sadece bireysel saygının temeli olarak görülene değil, aynı zamanda benliğin oluşturucusu olana karşılıktır. Sosyal etkileşimcilikte, benlik ve sosyal görünümümüz birbirine o kadar çok bağlanmaz fakat kaynaşır (G. Stone, 1962). Temsili benliğin önemi; Whyte'ın 'örgütlü insan' (1956), Formm'un 'pazar-yönelimli kişilik (1941) ve Riesman'ın 'diğer-yönelimli kişilik'te gösterildi (1950). Gelenek, 'narsistik kişilik' üzerine çağdaş tartışmayla doruğa ulaşır (Lasch, 1979). Amerikan yaşamı üzerine bu yorumların konusu öncelikle Rousseauist'tir: Amerikan banliyöleri, egoist eylemlerin sahte bir samimiyetle örtüştüğü Riesman'ın 'yalnız kalabalık' diye isimlendirdiği şeyi üretir. Argümanım, bu metinlerin eş zamanlı olarak diagnostik ve semptomatik olduğudur — onlar öz saygı mahremiyetine dair sosyal hastalığı, onu ifade ederken de kaparlar. Amerikan sosyolojisinin bu özelliği, somut örneğini Goffman'ın etkileşimci kavramlarının -'*maske-çalışması' (face-work)*, 'saygı ve tavır', 'stigma' ve 'ifade oyunları'- incelemesinde buldu.

Goffman'ın en etkili çalışması *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu (The Presentation of Self in Everyday Life)* (1959) idi. Goffmanesque toplumda, sosyal ilişkiler sosyal aktörün performansını ya bireysel ya da bir takım ortaklığında sunduğu bir aşamada oluşturur. Bu sosyal performanslar daimi başarısızlık ihtimali ile tehdit edilir; performanslar rollerin unutulması, utanma, yanlış bilgi ve uyuşmazlıklarla aksatılır. Günlük yaşam karşılaşmalarının ritüel düzeni rizikolu ve sürekli düzeltme ihtiyacındadır. Hobbescu düzen problemi açısından sosyal aktörler, öncelikle öz saygı ve her şeye rağmen 'yüz'lerini korumak için arzuyla motive edilirler; düzen, sosyal aktörlerin damgalanmaktan ve kamusal toplanmada çekinmekten çalıştıkları sürece vardır. Sosyal yaşam, güven için çok az alanın olduğu bir oyundur çünkü insan eylemlerinin tümü sadece blöf ve karşı-blöften oluşur. Bu rekabetçi sosyal ca-

susluk dünyasında hayatta kalma sadece en avantajlı bir dizi kişiler arası taktiği seçme yeteneğine dayalıdır. Bu yüzden Goffman'ın dramaturjik modeli hem yeni orta sınıfın anlaşılma tarzı hem de değerlerinin bir yansımasıdır:

> Dramaturjik model, orta sınıf tabakanın artık sıkı çalışmanın faydalı olduğuna ya da başarının özenli pratiğe bağlı olduğuna inanmadığı yeni dünyayı yansıtır. Bu yeni dünyada bireysel başarı ve ödülün büyüklüğü arasındaki, fiili katkı ve sosyal itibar arasındaki ilişkinin irrasyonelliğinde keskin bir duyu vardır. Yüksek-fiyatlı Hollywood starının ve stok piyasası dünyasının fiyatları, kazançları ile çok az ilişkilidir. (Gouldner, 1971:381)

Dolayısıyla toplum, Rousseau'nun kentsel *amour-propre* vizyonu mantıksal sonucuna götüren tiyatro gibidir -gerçekliğin tamamen temsili hâle geldiği bir toplum-

Sosyal başarı, kişiler arası yeteneklerin benimsenmesiyle kendini yönetme yeteneğine bağlıdır ve başarı, hayati derecede makul bir imaj sunumuna dayanır. İmaj yönetimi ve imaj yaratma, sadece politik kariyer için değil, günlük yaşamın organizasyonunda belirleyici olur. Bu da başarılı imajların kişisel değerimizi geliştirmek için eğitildiği, disipline edildiği ve düzenlendiği başarılı bedenleri gerektirir. Diyetisyen, güzellik uzmanı ve plastik cerrahından oluşan yeni bir hizmet sektörü, beden üzerinde çalışan mevcut diş hekimliği, kuaför ve cilt ve ayak bakımı uzmanlığı gibi mesleklerin sayısını arttırmak için ortaya çıkartıldı. Yönetici sınıfta başarılı olmak için iyi görünmek de önemlidir çünkü yöneticinin bedeni korporasyonun sembolüdür. Bu cihetle yönetici atletizmin yeni etiği Protestan etiğin çağdaş versiyonudur fakat tüketimcilik rüzgârları tarafından savrulmuştur, bu etik, özentili bir yaşam stili olarak sınıf sistemi boyunca yaygınlaştı. Metalaşmış beden; lifli diyetler, sosyal tesisler, zayıflama el kitapları ve doğa sporlarıyla destekli zinde bir endüstrinin odağı hâline geldi. Kapitalizm hedonizmi metalaştırdı ve ödemonizmi merkez bir değer olarak sahiplendi:

> Kapitalizmin iş ahlakına bağımlılığını yitirmeye başladığı yirmili yıllarda şekillenen 'görgü ve ahlak devrimi', aile otoritesini zayıflattı, cinsel baskıyı azalttı ve onların yerine kendini ifade etmeye ve 'yaratıcı potansiyelin' gerçekleştirilmesine toleranslı serbest hedonist bir ahlakı yerleştirdi. (Lasch, 1979:45)

Bununla birlikte, yeni hedonizm kendine özgü özelliklere sahiptir. İleri kapitalizmin piyasa gereksinimlerine mükemmel bir şekilde uyum sağlamak muhalefet değildir; büyük oranda yeni orta sınıfa doğru meyillidir, asketizmle de uyumludur. Hedonistik bedene düşkünlük rekabetçi performansı artırmak için vardır. Bizim koşmamız, zayıflamamız ve uyumamız içsel zevk için değil, sekste, işte ve uzun yaşamada şansımızı artırmak içindir. Rekabetçi sosyal ilişkilerin yeni asketizmi, arzuyu yaratmak için var-

dır — arzu, kapitalist gelişmenin nihai zaferi olarak bedenin rasyonelleşmesine tabidir. Obezite irrasyonel hâle geldi.

Bütün rahatsızlıklar sosyal rahatsızlıklardır. Önemsiz düzeyde, biz stresin çoğu kronik hastalığın etiyolojisinde önemli bir faktör olduğunu biliyoruz, stres modern toplumların temporal ritminin ürünüdür; sosyal stres peptik ülsere neden olur (Dossey, 1982). Rahatsızlıklar, işsizlik ve ailenin parçalanması şeklinde sosyal sonuçlara da sahiptir fakat daha temel seviyede sosyal süreçler rahatsızlıkları oluşturur ki bu da bir dizi belirti ve semptomun tıbbi bir sınıflandırmasıdır (King, 1954). Rahatsızlığın anlamı, kabul edilebilir sayılan ya da baskın sosyal gruplar açısından bakıldığında sosyal davranış kalıplarına ilişkin toplumsal kaygıları yansıtır. Onanizm ve spermatore için, aile üyeleri üzerindeki otoritelerinin yeni sosyal düzenlemelerle sorgulanmaya başladığı ebeveyn kaygısını yansıtan tıbbi kategoriler olduğu iddia edilmektedir. Histeri, kadının, özellikle bireysel özgürlüklerini profesyonel çalışma yoluyla ifade etmeye çalışan orta sınıf kadının sosyal itaatinin bir metaforuydu. Agorafobi, kentsel mekânın belirsizliğini sembolleştirdi; Pazar korkusu kadını evde tuttu, aynı zamanda kocanın evine bağlı eşini korumada ekonomik kapasitesini tasdik etti. Şayet geç kapitalizmde bireyler için öz yönetime dair temsili bir kriz olduğu argümanı doğru ise, o zaman biz özellikle kadınlar için temsili bir rahatsızlığın ortaya çıkmasını bekleyebiliriz. Goffman'ın dramaturjik metaforunda, kadınlarda karakteristik rahatsızlık, *maske çalışması (face-work)* kaygılarıyla ilişkili olmalıdır; çağdaş Batı toplumlarında dişi cinsiyetinin belirsizliklerini en dramatik biçimde ifade eden anoreksiya nervozadır. Anoreksiyanın psikolojik ve fizyolojik özelliklerini inkâr etmek anlamsız olmakla beraber, karmaşık bir sosyolojik etiyolojiye de sahiptir ve son derece zayıf olmak gibi modern güzellik görüşünün de ifadesidir (Polhemus, 1978).

Ben, belli rahatsızlıkları çoğalma, kısıtlama, düzenleme ve temsile göre ayırmaya çalışırken, kadın rahatsızlıklarında tek önemli ortak nokta, onların en azından sosyolojik olarak bağımlılığın ürünü olmasıdır. Dişil hastalık durumu -histeri, depresyon, melankoli, agorafobi, anoreksiya- nihayetinde otoritenin kamu dünyası ve hissin özel dünyası ayrımında inşa olmuş duygusal ve cinsel kaygıların psikosomatik bir ifadesidir (Heller, 1979). Kendini tatmin çılgınlığı ve histeri, 'hastalık' *(disease)* değildir fakat gecikmeli zaman krizinde ifade bulan sapkın davranıştır: bir ev halkından diğerine geçişte yaşanan ergenliği bekleme problemi. Agorafobi ve anoreksiya, kalabalık mekân kaygısının bir ifadesidir. Agorafobik korumacı ataerkilden, anoreksik ise kişiselleşmiş ailenin sınırlarında korumacı ebeveynden muzdariptir. Diyagnostik kategorilerdeki gibi bu rahatsızlıklar iş için ve iddiaya göre kamusal alanın cazibesine kapılarak ev halkını terk eden kadın gibi tabiileri üzerindeki kontrol kaybıyla alakalı eril kaygıları da ifade eder.

Hobbescu düzen problemi tarihsel olarak üniter bir beden algısına dayalıydı. Toplumsal sözleşme, kendi kendini korumaya olan ilgisi dışında, toplumsal barışı uygulamak için var olan devlete bireysel hakları teslim eden insanlar arasındaydı. Ancak politik toplum rejimi, bir bedenler rejimini özellikle de çokluk ve farklılıklarıyla tanımlanan bedenler yönetimini gerektirir. Hobbescu problem açıkçası arzu ve akıl arasındaki ya da daha net ifadeyle cinsellik ve araçsal rasyonalite arasındaki uygun ilişkinin bir analizidir. Bu problem de kamusal aklın taşıyıcısı olarak erkekler ile özel duygunun bedenleşmesi olarak kadınlar arasındaki uygun ilişki şeklinde ifade edilebilir. Bu tarzda ifade edildiğinde, sezgisel olarak dört alt meseleyi düzen probleminin geneli içinde tanımlamak faydalıdır. Modelin değeri; eşitsizliği ve bağımlılığı kurumsallaştıran tüm toplumsal yapıların, sapma ve hastalığa dair mikro-politik düzeyde savaştığı gerçeğini ortaya koyuyor. Çünkü beden en güçlü toplum metaforudur, hastalığın en çarpıcı yapısal kriz metaforu oluşu şaşırtıcı değildir. Bütün hastalıklar düzensizliktir -metaforik olarak, literal olarak, toplumsal olarak ve politik olarak-

5

Havva'nın Bedeni

İnsanoğlunun ilk itaatsizliği ve o yasak ağacın meyvesi, o ağacın ölümlü tadı cennetin kaybıyla birlikte dünyaya ölümü ve tüm üzüntülerimizi getirmiştir.

Milton, *Kayıp Cennet*, Kitap 1

Argümanım şudur ki herhangi bir beden sosyolojisi sonuçta emeğin cinsel ve duygusal bölünmesinin doğasına dayanmaktadır. Beden sosyolojisinin, kritik biçimde, ataerkil gücü kullanan erkekler vasıtasıyla cinselliğin, özellikle de kadın cinselliğinin kontrolüne ilişkin sosyolojik bir çalışma olduğu ortaya çıkmaktadır. Kadınların sosyal itaatlerinin, daha yakından incelendiğinde aslında tek bir argüman olarak ortaya çıkan iki geleneksel açıklaması vardır: İlki, doğa/kültür argümanı; ikincisi ise mülkiyet argümanıdır. Erkeklerin kadınlar üzerindeki güç ilişkilerinin bir sistemi olarak, ataerkilliğin evrenselliğinin feminist bir yaklaşımı, insan toplumlarındaki üreme rollerinden dolayı, kadınların kültür yerine doğa ile ilişkilendirilmiş olmalarıdır, dolayısıyla, kadınlar sosyal öncesi ve alt sosyal statüye sahiptir. Kadınlar, deyim yerindeyse, cinsellik ve doğurganlıkları yoluyla hâlen doğaya bağlı oldukları için hayvanlıktan kültüre geçiş yapamamışlardır. Dolayısıyla toplum içinde kadınların alt statülerinin evrenselliği kadınların üreme işlevinin evrenselliği ile açıklanmaktadır. Kadınların itaat etmeleri aslında fizyolojinin bir sonucu değildir, kadın üremesinin doğa ile kopmaz bağını ifade eden kültürel yorumun bir sonucudur. Doğa ile kültür arasındaki ayrımın kendisi tabii ki de kültürel bir üründür. Bu kadınları aşağı bir 'doğal' kategoriye; erkekleri ise üstün bir 'sosyal' kategoriye ayıran bir sınıflandırma düzenidir.

Doğa/Kültür Argümanı

Doğa ile olan bu ilişkinin sonucu; erkeklerin kültürel, sembolik bir çevrenin oluşturulması gibi kendilerini daha yüksek statülü aktiviteler ile meşgul etmek için doğal işlevlerden kurtarıldığının görülmesidir (Orthner, 1974). Bu iş bölümünde, erkekler kalıcı semboller yaratırken kadınlar ölümlü bedenleri üretmektedir. Sonuç olarak, kadınların sosyal rolleri erkekler tarafından gerçekleştirilen sosyal rollerden daha aşağı olarak görülmektedir. Argümanın son basamağı kadınların, erkeklerin psişik alanına ('akıl', 'mantıklılık' ve 'güvenirlik') keskin bir şekilde karşı olan psikolojik bir yapıya ('anne içgüdüleri', 'sevgi' ve 'duygular') yerleştirilmesi ve eğitilmesidir. Akıl ve arzu ara-

sındaki bu dikotomi daha sonra kamusal ve özel alan arasındaki başka bir dikotomi ile ilişkilendirilir, öyle ki kadınlar özel duygu ve sevgilerin içsel dünyasını işgal ederler.

Doğa/kültür argümanı açık bir şekilde güçlüdür ve erkeklerin, kadınlar üzerindeki ataerkil egemenliğinin evrenselliği için makul bir açıklama sunmaktadır. Bununla birlikte, argüman birtakım güçlüklerden muzdariptir. Modern öncesi toplumlarda ataerkillik, genellikle yetişkin erkeğin kadınlar, çocuklar ve diğer bağımlı erkekler üzerinde güç uygulamasını içermektedir. Eski Ahit ataerkilliğinde, kabile reisi hem eşlerine hem de oğullarına egemen olmaktadır. Daha çağdaş bir örnek olarak Crapanzano (1973), Kuzey Afrika bağlamında genç erkeklerin sosyal statülerindeki belirsizliklerinin ilginç bir analizini sunmaktadır. Erkekler, kadınlara egemen olurken, babalar da oğullarına egemen olmaktadır. Eril kimlik, cinsel güç, kadınlar üzerindeki egemenlik ve siyasi iktidar açısından göz önünde bulundurulsa da evlenmemiş erkekler, pek çok bakımdan kadın rollerine paralel olan bağımlı sosyal rollere zorlanmaktadır. Bu sosyal konumun sonucu olarak, genç erkekler yarı kadınsı bir kişiliğe sahiptir. Bu genç erkeklerin deneyimledikleri psikosomatik rahatsızlıklar onların belirsiz sosyal statülerini simgelemektedir ve dişi iblisler (*cin*) tarafından onların bedenlerinin kontrol altına alınmasının bir sonucu olarak yorumlanır. Deneysel anlamda, ataerkilliği gerontokrasiden, yani tüm nesiller ve cinsiyetlerin hane üyeleri üzerinde siyasal egemenliği bulunan erkek yaşlıların yönettiği hükûmetten ayırmak zordur. Kolonyal Amerika'nın erken tarihi, İncil'deki ataerkil ideolojinin gerontokratik hükûmet sistemini desteklediğini göstermektedir (Fischer, 1977). Doğa/kültür argümanı için, bağımlı erkeklerin kadınlar ile birlikte doğayla özdeşleştirilmesini iddia etmek bir çözüm olacaktır fakat böyle bir çözüm tezin orijinal yalınlığını zayıflatacaktır. Buna ek olarak, genç erkeklerin doğaya ne kadar yakın oldukları veya doğanın ne kadar parçası olduklarını görmek zor olacaktır.

Argümanın ikinci zayıflığı tam olarak onun genelliği ile ilgilidir (McDonough ve Harrison, 1978). Toplumların aynı doğa/kültür dikotomisinde kadınları zamansız ve evrensel olarak yorumlamalarına inanmak zordur. Bu dikotomi için bir alternatif, örneğin, kadınların doğal olmadıkları veya canavar yaratıklar oldukları ve bu yüzden doğa ile kültür arasında bir yerde bulunduklarıdır. Aristo, kadınları doğadaki sapmalar olarak görmektedir fakat bu Aristocu görüş, genellikle kadınların doğanın dışındaki canavarlar olduklarını belirtmek için daha ileri götürülmektedir (MacLeon, 1980). Ayrıca, kadınların özellikle üremede önemli olduklarının düşünülmesi her zaman bu şekilde değildir. Bu noktayı daha sonra güçlendireceğim fakat üreme üzerine önemli Orta Çağ metinlerinin birinde -Giles of Rome'un *De formatione corporis humani in utero*'su- kadının erkeklerin üretiminde aktif bir rol oynamış olduğunun özellikle reddedilmesi ilginçtir. Tek başına üretken olan, erkek tohumudur (Hewson, 1975). Eğer kadınlar üremede önemli olarak düşünülmeseydi, onlar nasıl doğaya yakın olarak düşünülebilirdi?

Doğa/kültür argümanının üçüncü zayıflığı ataerkil tutumların kökenlerini açıklayabilirken, bu tutumların devamı ve sürekliliğini nasıl açıklayacağını görmek zordur. Doğa/kültür dikotomisi kentleşme, sekülerleşme ve bilimsel tıp tarafından karakterize edilen toplumlarda giderek bulanıklaşır ve uzaklaşır. 'Doğa' sürekli olarak ve etkili bir şekilde modern kültürler tarafından özelleştirilmektedir. Genetik teknolojisindeki gelişmeler -embriyo nakilleri, sperm bankaları, suni döllenme, sterilizasyon, gebelik kontrolü ve profilaktik histerektomi- kültürün kitlesel olarak doğal süreçlere müdahale ettiği anlamına gelmektedir. Gerçekten de 'doğal çoğalma' olarak ele alınanlar gittikçe belirsizleşir ve nihayetinde üreme tamamen doğal âleminden kültür âlemine geçebilir. Kadınlar, üreme sürecinde 'kültürün' müdahalesi ile giderek 'doğadan' ayrılmaktadır.

Mülkiyet Argümanı

Mülkiyet argümanı, ataerkil tutumların daha basit bir ekonomik gerekliliğin ideolojik bir uzantısı olduğunu ileri sürmektedir, bu, meşru varisler yoluyla mülkiyetin düzenli dağılımıdır. Ataerkilliğin ardında, babalık sorunu yatar, yani mülkiyetin nesiller arası erkek mirasına göre akışı. Zenginliğin akrabalık yoluyla kontrolü hem kadınların hem de çocukların denetimini gerektirir. Bu yüzden mülkiyet argümanı aynı anda eşlerin ve bağımlı erkeklerin denetimi noktasında ataerkillik açıklamasıyla daha ilgilidir. Modern öncesi toplumlarda kadınlar, akran gruplarının dayanışması için olası bir tehdit olarak görülüyorlardı çünkü kadınların yetiştirdikleri çocukların gruba ait olmaları için kesin bir garanti bulunmamaktadır. Ensest tabusunun varlığı göz önüne alındığında, erkekler eşlerini yakın akrabalarından alamazlar. Kadınlar, aileler arasında değiş-tokuş edildiğinden, çocukların asıl babalarının kim olduğu konusu daima şüpheye açıktır. Kısaca göstereceğim gibi, ilk doğan erkeklerin hepsini katletme uygulaması meşru soy sorunu için en azından bir çözümdür. Bu argüman, kuşkusuz, biyolojik babalığın sosyal babalık üzerindeki belirginliğini varsayar fakat 'gerçek' biyolojik babalığa vurgu, akrabaların gerçek üyesi olmayan rekabet olmaksızın çeşitli hak talebinde bulunanlardan mülkiyet dağılımının gerekliliğine sosyal bir cevap olarak görünmektedir. Ekonomik kıtlık durumunda, hane halkının bağlılığı ve mülkiyet üzerindeki denetimi babalık ve meşruiyet üzerinde cinsel rekabet ve uyuşmazlıkların yokluğu ile artar:

> Kardeşler arasındaki cinsel ilişkiler kabul gören bir kurum olsa bile, hiçbir yerde, ev içerisinde en azından normatif temelde, düzenlenmemiş, biçimlendirilmemiş cinsel karmaşa bulamayız. Sonuç olarak ortaya çıkan normatif ayrıntı açıkça dayanışmanın ve hanedeki huzurun kıskançlıklar karşısında korunması amaçlıydı. O zaman, bir kural olarak, bir erkek bir kadın üzerindeki ayrıcalıklı cinsel hakları, onu evine aldığı ya da eğer imkânları yetersizse onun evine girdiği zaman elde eder. (Weber, 1978, cilt 1: 364).

Kadınlara karşı ataerkil tutumlar ve kadınlar üzerindeki cinsel denetim, belirli akrabalık ilişkileri aracılığıyla mülkiyet dağılımına dayanan siyasi ve ideolojik düzenlemelerdir. Bununla birlikte, hane halkının dayanışması ve ekonomik istikrarının yararına cinsellikleri kontrol edilmesi gereken genç adamlara (özellikle ilk doğan oğullar) ataerkillik bir güç ilişkisi olarak uzanır. Bu temelde, ataerkilliğin evrenselliği hakkındaki bu iki argümanın birleştirilebileceği açıktır çünkü kadınların doğa ile birliği (ve bu yüzden aşağı statüleri ile) sonrasında mülkiyetin ataerkil kontrolünün meşrulaştırılması için bir temel oluşturur.

Ataerkil Dinler

Kadınların 'doğal' karakterleri veya korunma ihtiyaçları ile ilgili ideolojiler, mülkiyet ilişkileri açısından kadınlar, çocuklar ve genç erkeklere hükmetmek için sosyal gruplar, özellikle gerontokratik elitler tarafından harekete geçirilen sosyal kaynaklar olarak ele alınabilir. Geleneksel hane halkı içindeki bu mülkiyet ilişkileri cinsel ideolojinin ve kişiler arası gücün ekonomik temelini oluşturmaktadır. İlginçtir ki Batı'daki Hristiyanlık hem feodalizm hem de erken kapitalizmde ataerkil ideolojilerin temelini oluşturmuştur (Abercrombie vd., 1980; Turner, 1983). Hristiyan teoloji ile ataerkil güç arasındaki bu bağlantı sıklıkla belirtilir. Örneğin,

> Hristiyan ideolojisi kadının ezilmesine azımsanamayacak kadar fazla katkıda bulunmuştur. (kadınlar) ibadet katılımcıları olarak sadece ikincil bir yer alabilirler, 'kadın diyakoz' sadece hasta bakımı ve yoksullara yardım gibi sadece belirli bir meslekten olmayan görevleri yapmaya yetkilidir. Ve eğer evlilik karşılıklı sadakat isteyen bir kurum olarak kabul edilirse, kadının kocasına tamamen boyun eğmesi gerektiği açıkça görülmektedir (de Beauvoir, 1972:128).

Bu yüzden, 'ataerkil din' kadınların itaatkâr ve boyun eğici rollerde sosyalleşmeleri için önemli bir temel olarak görülmüştür (Millett, 1977: Seltman, 1956). Bu yorum için çağdaş toplumlarda bile çok fazla gerekçe olsa da (Mercer, 1975), babalık ve ataerkilliğin belirli hane halkı yapılarının dinamiklerinde yer alan ve bu hane halklarının belirli ekonomik gerekliliklere göre belirlenen inanç ve uygulama sistemleri olduğunu kabul etmek önemlidir. Bu pozisyon benimsenmediği sürece ataerkillik, tabiri caizse, sosyolojik olarak özgürlüğü kısıtlanamayan evrensel, serbest bir öz olarak görünecektir. Hristiyan doktrininin on üçüncü ve on dördüncü yüzyılda ahlak kuralları ile ilgili teolojinin kurumsallaşmasına kadar ataerkilliğin tutarlı bir görünümüne tam olarak ışık tutmayan oldukça farklı geleneklerin ürünü olduğu gerçeğini kabul etmek eşit derecede önemlidir.

Hristiyanların kadınlara bakış açısı üç kaynaktan gelişti: Eski Yahudilik, Esseni mezhebi ve Yunan kültürü. Eski Ahit zamanlarındaki Yahudi toplumu birbirlerine bir

Tanrı Yahweh ile bir anlaşma yoluyla bağlanan, kabilelerin birliğinden oluşmakta idi. Yahudi kabileleri bir atadan ya da ataerkinden gerçek veya uydurma soy iddia eden ailelerin toplamından oluşmaktadır. Bu aileler sıklıkla çok eşliydi. Hâkimler kitabında ve Tevrat'ın beşinci kitabında erkeklerin aile içinde pek çok eşe ve cariyeye sahip olması yasal bir gerçek olarak kabul edilmiştir. Daha sonraki dönemlerde Talmud farklı sınıftan insanlara uygun eş sayısını belirlemeye çalışmıştır; buna göre, krallara 18'e kadar izin verilirken normal insanlara sadece 4 eş izni verilmiştir (de Vaux, 1961). Eş olarak kadının temel görevi verimli olması ve çoğalabilmesidir ve bu nedenle, daha fazla eş edinmeye yönelik baskının bir kısmı kısırlık veya düşük doğurganlık ile ilişkilendirilmektedir. Benzer şekilde, sadece kız çocuk doğuran bir eş de tatmin edici sayılmaz. Tıpkı evli kadının kocasının yetkisi altında olması gibi evlenmemiş bir kadın da babasının yetkisi altındadır. Koca, tarlaların efendisi olduğu gibi aynı şekilde karısının da efendisidir (*ba'al*). Bu nedenle, diğer mülklerin (köleler, öküzler, eşekler ve ev) yanında kadınların üretken bedenler olarak ev reisinin mülkü oldukları açıktır. Kadınlar grup içinde düşük statüye sahip olmalarına rağmen, ailelerin ve kabilelerin üremesi için çok önemlidirler. Ayrıca, kabileler Tanrı ile hukuki bir sözleşme içerisinde kutsal bir statüye sahip olduğu için grup içindeki üremenin 'saflığı' kadının saflığına bağlı hâle gelmektedir. Yahudi halkının konfederasyonu ve diasporasının dağılmasıyla birlikte, saf Yahudi çoğalması için bu gereklilik gerçekte artmıştır. Sonuç olarak, Yahudi olmak için Yahudi bir anneye sahip olmak gerekmektedir (Yuval-Davis, 1980).

Kabilenin ahlaki tutarlılığı, onun toplumsal dayanışmasının garantisiydi ve bu koşullar kadınların cinsel saflıklarında ve sadakatlerinde yatmaktaydı. Bu nedenle, kadınlara dair düzenlemenin acımasızlık noktasında katı olması şaşırtıcı değildir. Bir erkekle evli bir kadın arasındaki zina bir mülk suçudur. Yani mağdur kocanın mülkiyet haklarının bir ihlalidir. Bu tür suçlar, taşlama veya yakma yoluyla ölümle cezalandırılır. Bununla birlikte, kadın ve erkek sadık olmaya teşvik edilirken, bir fahişe ile ilişkisi olan bir adam, fuhuş mülkiyet haklarının istilası olmadığı için ahlaki değerlerden ziyade, gücünü ve servetini dağıtan biri olarak kabul edilmektedir. Kadınların bedenini yöneten dini normların bu sistemi üç grup menfaati ifade eder: sülalenin devam ettirilmesi, ev mülkiyetinin korunması ve atasal mirasın korunması. Bu üç menfaat Yahudilerin çocuklara yönelik tutumlarına ister istemez hükmetmiştir. Kadınlarda kısırlık ilahi bir ceza olarak görüldü ve bu düşünce, çok sayıda erkek çocuğa sahip olmanın ataerkil gücün simgesi olduğu inancı ile birleştirildi. Erkek çocuklar arasında, en büyük erkek çocuk en önemlisiydi çünkü o, evin başına gelecekti ve aile mülkiyetinin büyük bir bölümünü miras edinecekti. Eski Ahit'te farklı yerlerde, en büyük çocuk olma ilkesi kayırmacılık tarafından reddedildi — Kabil ile Habil ve Yakup ile Esav. İncil'deki Yusuf ve farklı renklerdeki ceket hikâyesinde, Yusuf Yakup'un oğlu idi, burada son doğan erkek çocuk tarafından miras alınması ilkesini görüyoruz. Bununla birlikte, bu durumlar, ilk doğan erkek çocuk tercihine bir istisnaydı.

Ataerkil egemenlik altındaki bu ilk doğan kuralı, garanti etmenin genelde zor olduğu meşru babalıkta güveni gerektirir. Gebe kalma, gebelik dönemi ve üreme konusunda kesin bir gerçeğin açıkça anlaşılmadığı bir toplumda, her zaman ilk doğan çocuğun babalığı konusunda 'makul' bir şüphe vardır. Diğer ailelerden genç gelinler olarak eve gelenlerin hamile olmadıkları konusunda aile reisi asla kesin bir yargıya varamaz. Böyle bir durumda, 'onun' çocukları aslında başka birinin çocukları olabilir. Bu nedenle, başka bir aile reisinin biyolojik bir baba olarak mülkiyet hakkı talep etmesi olasıdır. Babalık ve yeni doğan bebeği öldürme konuları sonuçta Eski Ahit dünyasının mitolojisinin çoğu için önemliydi. Ata Abram'ın hikâyesi pek çok açıdan bu konuların bir özetini vermektedir. Abram'ın eşi Sarai kısırlığından dolayı çocuk doğuramadı ve bunun yerine, Mısırlı hizmetçisi Hacer'i bir cariye olarak sundu, bu yolla Abram İsmail adında bir çocuğa baba oldu. Tanrı daha sonra Abram ile bir anlaşma yaptı ve bu anlaşma Abram'ın ve kabilenin tüm erkeklerinin sünneti ile simgelendi. Abram ve Sarai isimlerini İbrahim ve Sarah olarak değiştirdiler. Ayrıca, anlaşma Sarah'ın ileri yaşlılık döneminde İshak isimli bir oğlunun olması ile meşrulaştırılmıştır.

Anlaşmanın bir sınaması olarak Tanrı, İbrahim'in İshak'ı yakarak kurban etmesini istedi fakat İbrahim kendi oğlunu öldürme isteğini kanıtladıktan sonra bir melek müdahale etti. Sarah'ın ölümüyle birlikte İbrahim kendisine pek çok çocuk veren başka bir kadın ile evlendi. Sünnet ritüelinin geleneksel yorumu, aslen evliliği başlatmasıdır fakat Yahudilikte gruba dâhil olma ve dolayısıyla Yahweh (Rab) ile birlik olmanın bir işaretidir (de Vaux, 1961). İbrahim 'çokluğun babası' anlamına geldiğinden, sünnet ayini ayrıca Tanrı ve İsrail halkı ile bir antlaşmaya katılmak için diğer kabilelerin istekliliğini temsil eder (Epstein, 1959). Ayin, katılmanın ve dışlamanın bir işareti anlamına gelmiştir (Douglas, 1970). Bununla birlikte alternatif bir yorum, sünnetin bebek öldürmeye sembolik bir alternatif olduğunu ileri sürmektedir. İlk doğan erkek çocuğun kadın ve diğer bir baba arasında evlilik öncesi cinsel ilişkinin bir ürünü olabileceği şüphesinden dolayı bu kaygıya karşı bir çözüm, tüm bu çocukları katletmektir. 'Yahudiliğin ve Hristiyanlığın özünün bebek ölümleri dürtüsünün yönetimi' olduğu ileri sürülmektedir (Bakan, 1974:208). Sünnet, bıçakla çocukların katledilmesinin; vaftiz, suda boğulmasının sembolü idi. Sünnet töreninde, Yahweh'in 'çocukları' insanların babası olarak toplumda kabul edilmiş ve bebek öldürme dürtüleri yeniden yönlendirilmiştir. Bu, tıpkı İbrahim'in oğlu İshak'ı kurban etme niyetinin koç ile değiştirilmesi gibi. Psikanalitik terimlerle sünnet, Ödip kompleksinin ve ensest tabusunun tersidir. Freud'un *Totem ve Tabu*'daki (1960) dini uygulamaları görüşü, haklı olarak eleştirilere maruz kaldığı hâlde (Berger, 1981; Wollheim, 1971), Freud'un klinik verileri, baba ve oğlu arasındaki duyguların ve ilişkilerin belirsizliğini önemle belirtmektedir, tıpkı sünnet ayininin aile reislerinin ilk doğan erkeklere karşı tutumlarındaki belirsizliklere gizli olarak işaret etmesi gibi.

Benim argümanım kadınların Hristiyan ideolojisinin bir kaynağının Musevi sosyal organizasyonu ve Yahudi ritüellerinde bulunmasıdır. Hristiyanlıkta, sünnetin kapsayıcı ayini vaftize nakledildi fakat aynı zamanda kutsal ve ataerkil sembolizmin bir aktarımı bulunmaktaydı. Eski Ahit'in intikamcı Tanrısı kademeli olarak Hristiyanlığın merhametli babasına dönüşmüştür ve insanların günahları günah keçisi Mesih tarafından çıkarılmıştır. Freud'un Hristiyan mitolojisine ilişkin yorumu tamamen inandırıcı olmasa bile, ilginçtir:

> Bu nedenle Hristiyan doktrininde erkekler, en alışılmamış şekilde suçlu ilkel hareket olarak kabul edilmişlerdir çünkü onlar tek bir oğullarını kurban ederek en yüksek kefareti buldular. Bir oğul-dini, baba-dini ile yer değiştirdi. Bu yer değiştirmenin bir işareti olarak, antik totem yemeği erkek kardeşler topluluğunun oğlun -artık babanın değil- etini ve kanını tükettiği cemaat şeklinde yeniden canlandırıldı, böylece kutsallığı elde ettiler ve kendilerini onunla birlikte tanımladılar (Freud, 1960:154).

Berger'in de (1981) belirttiği gibi, Freud'un bu yorumu, ilginç bir şekilde kadınların olmadığı bir dünyayı sunmaktadır: Babalardan, oğullardan ve kardeşlerden oluşan bu toplulukta anneler, kız çocukları ve kız kardeşler için yer yoktur. Hristiyan mitolojisi ve kozmolojisinde kadının yerini anlamak için üreme ve cinsellik sorununa Hristiyan yaklaşımı üzerinde Esseni mezhebinin etkisini incelemek için bu Antik Yahudilik dünyasından dönmek zorundayız.

Esseniler İsa zamanında var olan asketik bir Yahudi mezhebiydi ve MS 70'te Yahudi isyanının bastırılmasıyla sona ermiştir. Bu mezhebin öneminin çağdaş anlayışında Kumran'da 1947 ve 1956 yılları arasında Ölü Deniz Yazmalarının keşfedilmesi büyük ölçüde yardımcı olmuştur (Allegro, 1964, 1968; Dupont-Sommer, 1961). Bu Yazmalar, Esseni mezhebi ve ilk Hristiyanlık arasındaki ilişki hakkında çeşitli sert tartışmalara neden oldu. Bu konuların çoğu benim argümanım ile ilgili değildir. Meselenin özü, Kumran mezhebi, öğreti ve uygulamalarında, erken Hristiyanlığın eskatolojik doktrinsel özünün çoğunu öngördü ve özellikle de dini hayata engel olarak kadınlara karşı temelde olumsuz bir tutum takındı. Essenizm, ortak kullanım mülklerinin paylaşımını ve kutsal olmayan bireysel mülkiyetin reddini içermektedir; mevcut düşmanlarına karşı şiddetli bir nefret ifade ederken insan ırkının arkadaşlığına bir bağlılıkta bulunur. Esseniler, vaftiz uyguladı ve toplumsal saflıkla beklerken kötü papaz ve vefasız adama karşı mücadele ederek toplumu tehlikeden kurtarabilen ve Tanrı'nın krallığını yeniden kuran dürüstlük hocasının gelişi için dua ettiler. Mesih'in gelişi için hazırlık evresinde toplumun saflığı cinsel uygulamaların sıkı bir düzenlemesine bağlıydı ve Yazmalar tensel cazibeler ve kadınların baştan çıkarıcı gücü hakkında sert konuştu. Yazmalar, kadınların düşük ve tehlikeli statülerinin onların üreme rolleri ve dolayısıyla doğaya olan yakınlıklarıyla bağlantılı olduğunu öne sürmektedir. Bu bakımdan Esseniler menstrüasyonun ritüel safsızlığı yarattığı geleneksel Yahu-

di fikrini çok az benimsemişlerdir. Bununla birlikte, bekârlığı dini olarak belirlenen bir kurum olarak aldıklarında bu tutumu daha da ileri götürmüşlerdir. En azından Kutsal Ruh'un kabulünden sonra İsa tarafından bekârlığın benimsenmesi Hristiyan uygulamalarında Essenizm'in etkisini gösterebilir. Alternatif bir yorum, Yahudi dini geleneğinde genel olarak, peygamberliğin evlilikle bağdaşmadığıdır çünkü peygamberin kendisinin Tanrı'nın mesajlarını almak için her an hazır olması gerektiği düşüncesi vardı (Vermes, 1976). Hem Essenizm'in hem de Yahudiliğin erken Hristiyanlık öğretisi üzerindeki etkisi kadınları doğal safsızlıklarından ötürü tehlikeli olarak tanımlamak ve kadınları meşru mülkiyet mirası adına yakın ataerkil gözetim gerektiren bireyler olarak ele almaktı.

Erken Hristiyanlıktaki kadınların bu olumsuz görüşü Pauline teolojisinin Yunan bağlamı ve Yeni Ahit'in Yunan kabulü tarafından güçlendirildi ve arabuluculuk edildi. Paul'un kadınlara karşı tutumu feminist edebiyatta sıklıkla yorumlanmıştır (Figes, 1978; Mercer, 1975). Paul'un Krontlilere İlk Mektubundaki cinsellik ve evlilik konusundaki tartışması cinsiyetçiliğin bir açıklaması olarak tanınmıştır:

> Bir erkek için bir kadına dokunmaması iyidir. Yine de zinadan kaçınmak için, her erkeğin kendi karısının ve her kadının kendi kocasının olmasına izin verin. Bu nedenle, evlenmemişlere ve dullara şunu söylüyorum, onlar da benim gibi kalırlarsa onlar için iyidir. Eğer kendilerini tutamazlarsa onların evlenmelerine izin verin: Evlenmek yanmaktan daha iyidir (Korintliler 7).

Benzer şekilde Paul, manevi doğuştan gelen yetenekler, özellikle dil yeteneği üzerinde yorum yaptığında, 'kadınların kiliselerde sessiz kalmalarını çünkü onlara konuşma izni verilmediğini fakat aynı zamanda yasanın da dediği gibi onların itaat etmelerinin emredildiğini' tavsiye etti (1 Korintlilere Mektup 14:34). Kadınlara yönelik olumsuz tutumu için haklı gerekçelerden biri Adem mitinden türetilmiştir, bu mite göre 'tüm günahlarımızın' kökeni Havva'nın itaatsizliğine dayanmaktadır: 'İlk olarak Adem şekillendirilmiştir daha sonra Havva. Ve Adem aldatılmadı fakat aldatılmış kadın suç altındaydı' (Timothy 2). Havari olarak nitelendirilmek için bekârlığı gerekli bir temel olarak seçen Paul, dini mesleklerin evlilikle bağdaşmadığı geleneksel bir tavır izledi fakat Paul, bu inancı tüm topluma yaydı. Evlilik için birincil gerekçe zinaya karşı bir savunma hâline geldi çünkü yanmaktansa evlenmek daha iyiydi. Evlilik kendisi çok olumlu bir faaliyet değildi fakat doğal arzuya karşı savunmanın son çizgisiydi.

Paul'un teolojisindeki kadınlara dair Yahudi görüşü Hristiyanlığın erken döneminde Aristo felsefesi ile desteklendi. Yahudi Hristiyanlığı, Esseni mezhebine benzer şekilde, esasen retorikle değil eskatolojiyle ilgiliydi fakat Hristiyanlık Yunanistan'da bir kez geliştikten sonra, inancı, giderek artan oranda Yunan felsefesi kılıfı içinde ifade etmek zorunda kaldı. Sonunda Hristiyan kilisesi Akdeniz'in kentsel ticaret merkezlerine yayılarak Helenleşen bir güç hâline geldi. Hristiyanlık, klasik dünyanın mantığını

ve sosyal örgütlenmesini benimsedi ve dolayısıyla kadına yönelik tutumunu devraldı. Aristo'nun felsefesinde bir insanın ahlaki değeri toplumdaki işleviyle tanımlandı ve kadınların temelde yerli kölelerin yanında ev hizmetlileri olduğunu varsaydığından, kadınların ahlaki değerleri erkeklerinkinden çok daha düşüktü (Okin, 1980). Politikanın kamu alanının özgürlük ve rasyonelliğinin aksine, ev içi alanın mahremiyeti yoksunluk olarak kabul edildiği için, kadınlar yoksulluk ve yorgunluk ile ilişkilendirildi. Özel olmak mahrum olmaktı ve sonuçta kadınlar erkeklere uygun eşler olma noktasında tamamıyla uygun değillerdi. Bu toplumsal düzenlemeyi anlamak için yarışma fikrinin klasik hayatın merkezi olduğunun farkında olmak önemlidir. Erkekler, iki rekabet alanına girmektedir: Beden (spor) ve zihin (politika); kadınların hiçbirinde yeri yoktur. Sonuç olarak, erkekler homoseksüellik ya da fahişelik sistemi (*hetairai*) yoluyla kardeşçe temas kurmaya çalışırlar (Gouldner, 1967). Bu nedenle erkek benliğinin doğrulanması, kadınları hizmet etmeye ve üremeye dair sosyal roller içerisinde kilitli bırakan ev alanının dışında gerçekleşmektedir. Paul, baştan çıkarıcılıkları nedeniyle kadınları sessizliğe mahkûm ederken Yunanlılar kadınları söylemsel mücadele dünyasından çıkarmışlardır çünkü onların iç karakterleri onları kamu rasyonalitesinden yoksun bırakmıştır.

Roma yasası altında kadınların toplumdaki konumları bir ölçüde hafifletilmiş olsa da (de Beauvoir, 1972), Helenik Hristiyanlık hem toplumda hem de kilisede kadınların itaatlerini meşrulaştırmak için güçlü bir ilke sağlamıştır. Kadınlar hakkındaki bu olumsuz görüş bence, ev içindeki mülkiyet dağılımının doğası ile yakından ilgilidir, bu da babalık sorunuyla ilişkilendirilmiştir. Kadınların doğa ile ilişkileri açısından onların toplumsal olarak dışlanmalarını açıklama girişimleri bu ekonomik ve politik belirlemelere göre ikincildir. Bununla birlikte teolojik seviyede, kadınların 'problemi' kurtuluşa rasyonel bir çözüm arayışı açısından formüle edildi. Havva'nın baştan çıkarıcılık mitinden doğan kadınlar hakkındaki bu eski kaygılar artan bir şekilde entelektüelleştirilmiş bir teolojiye formüle edildi ve artan bir şekilde manastır hayatı, dini nedenlerle evlenmeme ve papazlık tekelinde kurumsallaştı. Farklı dinler farklı kurtuluş uygulamaları olarak düşünülebilir fakat Weber'in görüşüne göre, kurtuluşa ulaşmak için yapılan herhangi bir titiz girişim irrasyonelliğe, dışlanmaya veya yüceltilmeye karşı bir çözüm getirmelidir, aksi takdirde kişisel kurtuluşa yönelik hem mistik hem de asketik yol ile çelişir. Weber için Hristiyanlık 'izin verilen ve meşru cinselliğe getirilen sınırlamalarla diğer tüm dinlerin ötesine geçti' (1966:239).

Hristiyanlıktaki bu cinsellik sorununun kadın kişiliğini tamamen karşıt iki yarıya ayırdığı bazen öne sürülür; ya fahişe ya da saf anne. Aynı şekilde Hristiyanlık aşkı *kutsal sevgi* veya *eros* olarak ikiye ayırır:

> Hristiyanlıkta birey, manevi ve maddi sevginin toplam ayrımının ne kadar olduğunu bulmaktadır; cinsellikten vazgeçilmesi saf anne figürünün duygusal çağrışımında

neredeyse eşcinsel olan ve bir grup seçkin kardeşin, on iki havarinin, birliğine ve arkadaşlığına vurgu yapılmasındandır (Figes, 1978:55).

Hristiyan dünyasında toplumu, cinsellikten vazgeçen bir elit ve üreme yükünü taşıyan bir kitle olarak bölen üreme faaliyetine dair bir ayrımının ortaya çıktığını söylemek daha doğru olacaktır. Hem rahipler hem de rahibeler manevi aşkın üstadı hâline geldikleri için bu ayrım cinsiyetin ötesine geçmektedir. Üremenin gerekli olumsuzluklarını üstüne alan bu manevi elit ve kitle arasında bir değişim ilişkisi gelişti. Elit, tene dair görevlerde tuzağa düşenler yararına manevi bir görev üstlendi. Manevi elitlerin bu vekâleten yaptıkları görevler üremenin tehlikelerini telafi etmektedir, bu da gerekli olduğu zamanda ayrıca arzuyu tazelemektedir.

Feodal Sistem

Bu ayrım üremenin gereksinimi için bir 'çözüm' sağlamış olsa da Hristiyan ahlak öğretisinin Ortodoks sistemi, baskın sınıfın ev içi üremesinin demografik ve sosyal gereksinimleri ile tam olarak eşleşmemektedir. Mükemmel uyumla ilgili bu eksiklik feodalizmin gereksinimleri ile iyi bir şekilde gösterilir. Feodal sistemde toprak cinsinden mülkiyet birikimi, başarılı bir evlilik ittifakı ve mülkiyetin baba ile oğul arasında devamlılığını öngörmüştür. Dolayısıyla bu sistem, Orta Çağ Katolik doktrininde cinsel davranışın güçlü bir doktrininin varlığı ile desteklenmiştir. En büyük çocuk olma veya tek çocuk olmada mirasın istikrarı kadın bekâreti, kızlarda bekâret ve aileye saygı ve ayrıcalıklı kardeşler arasındaki görevi gerektiren dini öğreti ile desteklendi. Feodal sistem, saf eşler talep ederken erkek başarısını garanti altına almak için maksimum doğurganlık gerektirmektedir. Pek çok açıdan Katoliklik, saf anne kavramını ideolojik olarak yükselterek, aynı zamanda İncil'in 'ileri gitmek ve çoğalmak' emrini teşvik ederek tüm gerekliliklere cevap vermiştir. Kadınların düzenli günah çıkarmaları ve on üçüncü yüzyılda hızla gelişen günah çıkarma üzerinde rahiplerin denetiminin gerekliliği, lordlar tarafından rahibin arabuluculuğu yoluyla aristokrat kadınların denetimi için güçlü bir dini araç sağladı (Foucault, 1981). Günah çıkarmanın temel amacı, Ortodoks inancını ve uygulamasını sapkınlıktan korumaktır; on üçüncü yüzyıldaki günah çıkarma reformu, çeşitli sapkınlıklar ve tartışmalarla tehlikeye atılan kilisenin geniş çaplı yeniden yapılanmasının bir parçasıydı. Günah çıkarma, bireysel 'vicdan mahkemesinin' içsel eylemi yoluyla toplumsal tutarlılık ve istikrar getirmeye çalıştı (Hepworth ve Turner, 1982). Bu günah çıkarma reformları, tüm halk üzerinde istenen etkiye sahip olmasa da baskın sınıf içindeki kadınlar, günah çıkaran rahibin manevi yönüne özellikle 'maruz kalmışlardır.' Kilisenin bütün ibadet ve kutsal yapısı Katolik kilisesinin ahlaki teolojisine resmî destek vermiştir, bu, feodal hane düzeyinde kadın

itaatkârlığını maksimum doğurganlık ile birleştirerek teşvik etmiştir. Prensip olarak, Orta Çağ'daki Katolik cinsel eğitim, feodalizmin ekonomik gereklilikleri ile mükemmel bir şekilde uyumlu olarak düşünülebilir.

Bununla birlikte, Ortodoks dini öğretisi ile çelişen tek eşli birliktelikler ve ilk doğan çocuk kuralı nezdinde veraset ile ilgili feodal sistemde iki kalıcı sorun bulunmaktaydı. Gördüğümüz gibi, Eski Ahit ataerkilliğinin çok eşli sistemi altında kısır eşler, diğer kadınlar tarafından tamamlandığı sürece çok büyük bir zorluk çekmediler. Feodalizmde tek eşlilik; kısır eşler, kız çocuk doğuran kadınlar veya babalarından önce ölen erkek evlatların olduğu durumlarda veraset için bir tehdit oluşturmaktaydı. Orta Çağ evlilik sistemi, sonuç olarak aile örgütlerinin birbiriyle çelişen iki modelini ortaya çıkardı — dini ve laik sistemler (Duby, 1978). Laik sistemin önemi, kısır eşleri reddetmeye izin vermesidir; bu reddetmeler, genelde kuşku uyandıran ensest birleşmelere başvurmayla meşrulaştırıldı. Sonuç olarak, doğurgan eşlerin ekonomik önemi ile hayat boyu süren tek eşlilik ve sadakate dair dini gereklilik arasında bir çelişki bulunmaktadır. Dolayısıyla dini ideoloji ataerkil sistemin ekonomik çıkarlarına sadece kısmen destek vermektedir.

Feodal sistemdeki diğer gerginlik, bağlı olmayan 'gençlerin', yani güçlü feodal ailelerin genç oğullarının artık nüfusunun toplumsal olarak yerlerinden oynatılmasıdır. Bu genç oğullar kendi sınıflarındaki kadınlarla evlilik sözleşmeleri yapmakta zorlanmaktadır çünkü onlar, arazi edinme hakkını devralamamışlardır. Bunun yerine onlar ev cariyeleri veya köylü kadınlarla geçici ittifak kurmuşlar veya evli kadınlara karşı zina beklentileri vardır. İlk doğan erkeğin ideal davranışından farklı olarak onların davranışı 'asi' olarak kabul edildi ve bundan dolayı gerçek yaş ve statülerine bakılmaksızın 'gençlik' unvanını muhafaza ettiler. 'Gençliği' tanımlayan şey yaş değildir fakat sosyal sistemdeki tehlikeli konumlarından kaynaklanan bağlayıcı taahhütlerin yokluğudur (Davis, 1971; Smith, 1973). Bu 'gençler' turnuvalarda, savaşta, kahramanlıkta ve macerada tutkuları için bir çıkış bulmuşlardır. Kilisenin dünya görüşünde böyle erkeklere yer yoktu, örneğin, turnuvalar veya düzensiz askeri maceralar onaylanmamıştır. Bu 'gençliğin' sınırsız cinselliğinin ilginç bir özelliği, temelinde, evlilik ilişkisinin aslında ekonomik bir sözleşme olduğu ve bu nedenle evliliğin cinsel sevgiden, şefkatten ve arzudan uzak olduğu gerçeğini vurgulamasıdır. Bu nedenle Orta Çağ toplumunun 'gençliği', sıklıkla cinselliğe ilgi duymayan baskın dini modele kısmen bir alternatif olan saray aşkının ana toplumsal taşıyıcıları olarak görülmüştür.

Saray aşkı Languedoc'ta on birinci yüzyılın sonlarına doğru bir ideal olarak ortaya çıkmıştır ve çoğu Orta Çağ edebiyatının baskın bir modeli olarak gelişmiş, *Le Roman de la Rose*'da zirveye ulaşmıştır. Cinsel tutkunun bu geleneği, topraksız, bağımsız şövalyeler sınıfıyla ilişkilidir, bunlar için kalenin hanımefendisi aşklarının ideal uzak

olan bir nesnesini temsil eder. Saray aşk şiirinin ana temaları alçakgönüllülük, nezaket, zina ve aşka dair dindir. Lewis'in (1936) işaret ettiği gibi, feodal toplumun hiyerarşik saray yapısını yansıttığı için bu temalar aşkın belli bir feodalleşmesini göstermektedir. Romantik tutku, hiyerarşik statü organizasyonu aracılığıyla yönlendirildi ve topraksız şövalyeden yukarı doğru sarayın kadınlarına yöneltilmiştir. Böyle bir aşk, kişiler arası davranışların yeni bir görgü kuralını benimseyerek, şövalyelik ve nezaket açısından ifade edilmiştir. Bu romantik bağlanmalar, bu şövalyeler uygun evliliklerden dışlandığı için tam olarak zina olma eğilimindedir. Saray aşk şiirlerinin temaları Hristiyan karşıtı olma eğilimindeydi ve iffet ve bekârete dair belli başlı Hristiyan erdemlerinin bir parodisi olan aşka dair bir din gelişti. Bu şiirsel gelenek, en azından ima yoluyla, evliliğin aşk ile bir ilgisinin olmadığını kabul etmektedir ve romantik bağlanmalar sadece evlilik dışı ilişkilerde olabilir. Romantik aşkın şiirsel geleneğinin bu yorumuna Robertson (1980) itiraz etmiştir çünkü Chaucer durumunda, romantik aşkın, ailenin istikrarının toplumun istikrarının nihai temeli olan sosyal doku için yıkıcı olduğu görülüyordu. Bununla birlikte, bazı açılardan, Robertson'un Lewis'in tezini düzeltmesi sadece arkadaşça evlilik ve duygulara dayanan bağlılığı engelleyen hane halkının ataerkil örgütlenmesi olan ekonomik düzenlemeyi kabul eden saray aşkının muhalif bir gelenek olduğu noktayı güçlendirmeye hizmet eder.

Orta Çağ toplumunun hane halkının yapısının erkek egemenliğine dayanan verasetin temel bir sistemi olarak kadınlarda sadakat ve bekâretin standartlarını zorlayan bir ideoloji gerektirdiği iddia edilmiştir. Bu ataerkil sistem mülkiyetin korunması için hem erkek hem de kadını gerontokrasiye boyun eğdiren hane halkı gücünün bir şekliydi. Bazı açılardan Katolik ahlak teolojisi bu gerekliliklere mükemmel bir şekilde uymaktadır fakat hane halkının ekonomik düzeni iç karışıklığın, hovarda bir gençlik katmanının ve aşk şiirinin muhalif bir geleneğinin artmasına yol açmıştır. Toplumda kadının geleneksel kavramsallaştırılmasının çoğuna uymayan kadının bireyselliğinin ve öznelliğinin yeni bir anlayışının ortaya çıkmaya başlaması bu muhalif romantizmin kısmen dışında kalır.

Bireycilik

'Gençliğin' modern öncesi toplumdaki sosyal rolü önemlidir çünkü ataerkilliğin her yaştan hem erkek hem de kadınlar üzerinde uygulanan bir iç güç sistemi olduğu argümanını güçlendirir. 'Gençlik', mülkiyet üzerindeki kontrolden çıkartıldığı için sorumluluklar ve sosyal güç ile donatılmış tam bir insan değildir. 'Gençliğin' bir sosyal kategori olarak bir şekilde doğaya yakın olduğu ve dolayısıyla toplumun kültürel çekirdeğinin bir parçası olmadığı tartışılamazdı. Bu adamlar mülkiyetten çıkarılmala-

rından dolayı sosyal statü ve gücün dışında bırakıldılar. Öte yandan, bu mülksüz erkek grubu, en azından normatif olarak, ilk doğan erkek varislere yasaklanan belirli özgürlüklere sahipti. Prensipte en büyük oğul, bedenini korumak zorundaydı, böylece onun tohumu hane halkı mülkiyeti ve siyasi gücün taşıyıcısı olabilirdi. Buna ek olarak, saray aşkı şiirinin geliştirilmesi, özellikle ozan geleneğinde, bireysel duygu, sevgi ve eğitim yeteneğine sahip bir insan olarak yeni bir kadın anlayışıyla sonuçlandı. Aşk şiiri, evli kadını, değeri erkek çocuk doğurma kapasitesi ile tanımlanan bir varlık olan daha önceki kavrayışın üstüne yükseltti. Bireycilik genellikle kapitalist toplumla ilişkilendirilirken, Rönesans Dönemi'nde saray toplumunda geliştirilen bireycilik biçimleri vardı ve bu kişisel farkındalık biçimleri, ataerkil hane halkının dayattığı toplumsal katılıkla bağdaşmıyordu.

Öz bilinçli bireyin yetiştirilmesi, büyüyen ticari şehirciliğin, bireyselleştirilmiş duygulara dair ozan anlayışının, üniversite kültürünün ve şehir hayatının özerkliğinin bir etkisiydi (Chenu, 1969). On beşinci yüzyılda Rönesans kültürünün ortaya çıkışıyla, büyük İtalyan kasabalarının saray çevrelerindeki güçlü kadınlar, geleneksel ataerkil kontrollere karşı daha fazla kişisel özerklik ve bireysellik iddia etmeye başladılar (Heller, 1978). Rönesans üzerine yaptığı klasik çalışmasında Burckhardt (1960), aristokrat İtalya bağlamında kadınların artan saygınlığı ve bireyselliği hakkında da yazdı. Kadınlar, kültürel ton ve ortamın belirlenmesinde önemli rol oynamışlardır; erkeklerle yan yana eşit olarak öğrenmelerine ve kültürlerine saygı duyulmaya başlandı. Bununla birlikte, Rönesans kadınlarının özgürlükleri hakkındaki bu argümanı abartmamak önemlidir. Argüman, saraydaki kadınların küçük bir eliti için geçerlidir ve onların benimsediği eşitlik, arkadaşça ve sevecen olmaktan ziyade sözleşmeli ve ekonomik olan evliliklerin arka planına karşı koymak zorundadır. Aslında, romantik ve zina ittifaklarına katılmak için bu kadınlar tarafından benimsenen 'özgürlüğün' bir kısmı, geleneksel evliliğin kısıtlamalarıyla açıklandı:

> Gelecekteki kocasıyla kısa süreli tanışmadan sonra genç karısı, karakterinin hızla gelişmeye başladığı bir dünyaya girmek için manastır ya da baba evinden ayrılır. Kocanın hakları bu nedenle koşullara bağlıdır ve onları bir 'ius quaesitum' ışığında gören adam bile duyguları değil yalnızca sözleşmenin dışsal koşullarını düşünür (Burckhardt, 1960:270).

Böyle bir bağlamda ciddi bir cinsel ruhsat olmasına rağmen, 'onurunu' açık ve kamusal bir şekilde kaybeden bir kadın, sevgilisi gibi, genellikle şiddetli ve kanlı bir cezaya maruz kalmıştır. Ailenin 'onuru' sadece kocaları değil fakat aynı zamanda erkek kardeşleri ve amcaları da önemli ölçüde ilgilendiriyordu. Bundan dolayı, bu elit kadınların 'özgürlüğü', onur, esnek bir emtia olmadığı için, fiziksel şiddet ve toplumsal damgalamanın tehdidi tarafından sınırlanmıştır.

Reformun, ailenin ekonomik bir sözleşmeye dayandığı ve şefkat dolu aşkı, münferit ve yasa dışı olarak keşfedeceği geleneksel Katolik Orta Çağ dünyasını paramparça ettiği sıkça söylenir. Reformasyon, bedeni temizlemedi, ancak birçok açıdan aile yaşamının ve cinselliğin doğasını dönüştürdü. Püriten devrim, kocayı, günlük aile hayatının doğası için en üst seviyede sorumlu kılarak, günah çıkartan papazı, aile çevresi içindeki otoritenin geleneksel pozisyonundan azletti. Aynı zamanda bekârlık ve dindarlık çağrısı, dini değerler ölçeğinde, ev hayatı bir meslek grubu olarak ortaya çıkınca, daha az önemli hâle geldi. Ebeveynler daha önce dini makamların egemen olduğu görevleri üstlendikçe, din eğitimi giderek daha da evcilleşmiştir. (Zaretsky, 1976). Böylece Püriten devrim, 'rahibin toplumdaki otoritesini azaltarak, aynı anda hane halkı reislerinin otoritesini artırdı' (Hill, 1964:43). Ancak Püritenlik, hem kadınlar hem de çocuklar için korkunç paradoksal sonuçlara sahipti. Çocuklar, ilk günahın düzeltilmemiş taşıyıcıları olarak kabul edildi, bu sebepten, yoğun bir endoktrinasyon[1] ve titiz bir denetime gereksinim duyuldu. Kalvinist ideal, anlık dönüşümler ve bilinçli azizler tarafından hafifletilen müzmin bebeksi ahlaksızlığı ve gençlik ciddiyetsizliği anlayışını benimsedi. (Grylls, 1978). Ergen bedeni, kilisenin öncülüğünde bireysel vicdanın gücüyle sınırlandırılan güçlü lanetleme ve kurtuluş güçleriyle suçlandı. Babalar, çocuklarının ilk günahkârlığın ezici gerçeklerine karşı uyumlarını güvence altına almak için yeni bir güdüye sahipti. Çocuk eğitiminin amacı, bebeğin haylaz iradesini kırmaktı (Stone, 1979).

Aynı dönemde, kadınlar hane içinde belirli bir dini statü kazanırken, aynı zamanda, evdeki geleneksel dini festivallerin kutlanması gibi yerel düzenlemeler üzerinde belli bir dereceye kadar kontrolü kaybettiler. On altıncı ve on yedinci yüzyılın başlarında eşlerin statüsünün azalmasının üç nedeni var gibi görünmektedir: Akrabalığın öneminin azalması, ev içindeki kadını kocasının merhametine bıraktı; Katolikliğin azalması, kadınların dini öneminin bir ifadesi olarak artık Meryem kültünden destek aramayacakları anlamına gelir ve yasal değişiklikler, ev mülkiyeti ile ilgili kadınların haklarını azaltmıştır (Stone, 1979).

Büyücülük

Protestan Reformu ayrıca, kadınları büyücülük suçlamalarına daha fazla maruz bırakmanın amaçlanmayan sonucuna da sahipti. Protestanlık, Orta Çağ'ın laik insanını kötülük ve büyücülükten koruyan ritüel ve büyülü uygulamaların koruyucu perdesinin çoğunu ortadan kaldırdı. Püritanizm, kutsal suların ve kutsal kuyuların kullanımını yasakladı, dualaların araçsal etkinliğinin çoğunu reddetti, kutsalların önemini

1 *Endoktrinasyon (Beyin yıkama)*: Hiçbir şekilde eleştiri ve tartışma kabul etmeyen bir öğreti biçimidir. Bu öğretide insanlar manipüle edilerek, belirli seçimler yapmaya ve belirli ideolojik amaçları takip etmeye zorlanır. (ç. n.)

azalttı, kadınların kiliseye gitmesini onaylamadı ve bir önceki dönemin yarı büyülü uygulamalarını ortadan kaldırdı (Thomas, 1971). Sonuç olarak laik insanın, büyücülük, kötülük ve şeytana dair tehditleri önlemek için koruyucu karşı-büyüsü yoktu. Reform, kötülüğün her yerde olduğunu şiddetle doğrularken, rahip, haç işareti, kutsal su ve kutsal yerler tarafından sunulan korumayı ortadan kaldırdı (Thomas, 1970). Paradoksal sonuca göre, on altıncı yüzyılın ortalarından itibaren, cadılar şeklindeki kötülüğün her yerde olduğu ortaya çıktı (Trevor-Roper, 1967). Özellikle, kadınlar büyücülük suçunda şeytanla başlıca suç ortakları olarak tutuldular. Kadınlar, erkeklerden daha irrasyonel, duygusal ve hassas olarak kabul edildi ve dolayısıyla şeytani günaha karşı daha duyarlıydılar. Kadınların bu görüşü tipik olarak, 1597'de James Stuart'ın (Daha sonra İngiltere Kralı James I oldu.) *Daemonologie*'si durumunda olduğu gibi, Genesis'in mitolojisine ve Adem'in düşüşüne yapılan bir itirazla desteklenmiştir. Bu nedenle, 1563'ten 1727'ye kadar, Kuzey Avrupa'daki büyücülük şüphelilerinin yüzde 70 ila 90'ının kadın olduğu da şaşırtıcı değildir (McLachlan ve Swales, 1980). Kadınların normalde şeytanla cinsel ilişkiyi içeren bir anlaşma yaptıklarından kuşku duyulurken, erkek şüpheliler söz konusu olduğunda bu cinsel tema yoktu. Kadın büyücülük problemi, erkeklerin kadınları, hayatları kültürden daha çok 'doğal' (veya 'doğal olmayan') tutkular tarafından belirlenen sosyal öncesi yaratıklar olarak ele aldıklarını öne sürer. Püriten İngiltere'de hane ve mülkün doğası, büyücülüğün eski hâline getirilerek dağıtılmasında hâlâ önemli bir rol oynar, bağımlı kadınlar için büyücülük uygulamalarından şüphelenme olasılığı daha yüksektir. Britanya'da, köy düzeyinde geleneksel karşılıklı hayırseverlik sistemindeki değişiklikler bağımlı kadınları, özellikle dul kadınları, ekonomik sıkıntıya karşı özellikle savunmasız hâle getirdi. Bu kadınlar toplumda bir yük hâline geldi ve

> Dargınlık ve yükümlülük duygusu arasındaki çatışma, erkeklerin dilenen kadınları kapıdan kaba bir şekilde geri çevirmelerini mümkün kıldı ve bunu yaptıktan sonra hâlen vicdan azabı çekmelerine olanak veren kararsızlığı yarattı. Bu devam eden suçluluk, büyücülük suçlamalarının verimli bir zemini oldu. (Thomas, 1970:67)

Ev halkının destekleyici çerçevesinden koparılmış olan kadınlar, yardım ve destek için akrabalarından ziyade komşularına güvenmeye zorlandılar. 'Gençlerin' toplumsal yapıdan mülk eksikliklerinden dolayı kopması gibi, bu bağlı olmayan dullar kamu düzeni için sosyal açıdan tehlikeli olarak görülüyordu. Suçlanan kadınlar değil fakat ataerkil toplumun sınırları dışında kalan kadınlardı. Kural şöyle görünmektedir: 'Mülk yok, kişilik yok'.

Püriten devriminin hem kadınlar hem de çocuklar için çok çelişkili sonuçları olduğunu ileri sürdüm. Kiliseden ziyade aile yaşamı, sosyal kaygının daha merkezi bir odağı olmasına rağmen ve ailenin siyasal yaşamdaki önemi sürekli olarak doğrulanırken, toplumdaki kadınların durumu da bir dereceye kadar kısıtlanmıştı. Her ne kadar

kadın rollerindeki bu değişimleri çeşitli tarihsel dönemlerde tespit etmek mümkün olsa da mülkiyet argümanının anlamı, kadının toplumsal konumunun erkek otoritesi, mülk ve hane halkı arasındaki ilişkinin temel bir yeniden düzenlemesi olmaksızın radikal olarak değişemeyeceğidir. Nitekim boşanma sorunu ve kadınların mülk üzerindeki yasal hakları, ataerkilliğin herhangi bir sosyolojik analizinde çok önemli konulardır. Bu bağlamda, John Milton'ın boşanma tartışması, Püritenlerin kadınlara karşı tutumlarının belirsizliğini mükemmel bir şekilde gözler önüne sermektedir fakat aynı zamanda, 'sahiplenici bireycilik' ve endüstriyel kapitalizmin yükselişiyle kadınların sosyal konumlarındaki değişiklikleri de öngörmektedir.

Evlilik bağının dini niteliğine yeni bir vurgu yaparak ve evliliği erkek ve kadının serbestçe girdiği bir birlik olarak ele alarak Reform, aynı zamanda evliliğin tüm çözülebilirlik meselesini ön plana çıkardı. Vicdan özgürlüğü ve dini bireyciliğin önemine vurgu yapmasına rağmen Reform, boşanmayı, mutsuz bir evliliğe çözüm olarak kabul edilemez kılmıştır. Evliliği geleneksel dini mesleklere eşdeğer bir meslek yaparak, Püritenlik aynı derecede düşünülemez olan boşanmaya alternatifler yaptı — zina, eşcinsellik, fuhuş. Püritanizm, kısacası, temelde Hristiyan olan ama aynı zamanda mutsuz olan bir evlilikten kaçışı önermedi. Bu tam olarak 34 yaşındayken Oxfordshire'dan bir kraliyet ailesinin 16 yaşındaki kızı Mary Powell ile aceleyle evlenen John Milton'un ikilemiydi. Çift, duygusal ve entelektüel olarak uyumsuzdu ve Mary Milton kısa süre sonra ailesine geri döndü. Kısmen, kendi deneyimlerine bir cevap olarak Milton, 1643 ve 1645 yılları arasında boşanma üzerine bir dizi broşür yayımladı, burada, bir Hristiyan çerçevesi içinde evliliğin çözülebilirliği lehine ahlaki bir argüman sunmaya çalıştı.

Boşanma İçin Bir Argüman

Milton'ın boşanma savunusunun ana noktası, evliliğin esas olarak yeniden üretimle değil fakat arkadaşlıkla ilgili olduğu ve bu duygusal karşılıklılığın olmadığı yerde boşanmanın boş ve acı verici evlilikler için makul bir çözüm olduğu yönündeydi. Onun ana hedefi o zaman 'Katolik doktrininin idealizmi' değil fakat boşanmanın yokluğunda, zinanın 'hayatın bir gerçeği' olarak gizlice kabul edildiği 'Katolik Orta Çağ uygulamasının gerçekçiliğiydi' (Grierson, 1956:53). Milton için, hayattaki en kötü durum yalnızlıktı ve evliliği, arkadaşlık için temel sosyal hükümlerden biri olarak kabul etti. Erkek ve kadının birliği esas olarak cinsel değildi fakat 'yalnız yaşamın kötülüğüne karşı onu rahatlatıp tazelemek' için var oldu (Milton, 1959:235). Zorunlu bir kötülük ve tene bir imtiyaz olarak evlenme fikri, Orta Çağ Katolikliğinin yapısıydı ve Hristiyan teolojisinin gerekli bir unsuru değildi. Milton, 'lisans ve ehliyet' lehine bir iddiada bulunmadı, ancak "Bazı dürüst ve hassas zavallılar daha önce hiç tecrübe etmedikleri bir şey konusunda dikkatsizce davranmış olmalıydı, şanssızlıklarının ve çaresiz

evliliklerinin kendilerini bağnaz yaptığını' iddia ettiler. (Milton, 1959:240). Boşanmanın yokluğunda, erkekler kendilerini ya güvertede ya da komşularının yatağında rahatlatacaktı. Evlilik, özgür ve dostane akılların birliğine dayanmalıdır ve bu nedenle, evlilikten sonra, uyumsuz olduklarını düşünen kişileri birlikte olmaya zorlamak zulümdür. Bu zulüm, bazı anne-babaların ve velilerin zorla evlilik geleneklerine benzer (Milton, 1959:275). Milton, arkadaşça evlilik lehine güçlü bir hümanist argüman üretse de boşanma analizinin hayat boyu süren bir taahhüt olarak evliliğin Reformasyon görüşü ile uzlaştırılmasının zor olduğunu kanıtladı. Sonuç olarak, Milton, Parlamento ve Presbiteryenler ile giderek daha fazla çatışmaya girdi ve 1644'te kaleme aldığı *Areopagitica*'da, iletişim özgürlüğünün önemi gibi diğer yönlerini savunmaya zorlandı.

Milton'ın evlilik ve boşanma konusundaki görüşü, bir bütün olarak Püritanizm içindeki çelişkileri belirledi. Milton, diğer Püritenler ile birlikte, evlatlık görevi ve ebeveyn otoritesinin önemine bağlı kalırken, aynı zamanda ebeveynlerin çocuklarının evlenecekleri eşleri seçme hakkına sahip olmadıklarına inanmışlardır. Milton, bireysel özgürlüğe ve vicdan özgürlüğüne büyük bir bağlılık gösterirken, aynı zamanda devletin ve kilisenin, bireyin eğitim ve ahlaki gelişiminden sorumlu olması gerektiğine inanmıştı. Milton, evliliğin ana gerekçesinin entelektüel arkadaşlık olduğunu, aynı zamanda evliliğin arkadaşlık sağlayıp sağlamadığına karar vermeye kocanın hakkı olduğuna inanmıştı. Boşanma, eşlerini artık arkadaş olarak kabul etmeyen kocaların evliliklerini bitirebilecekleri bir yöntem olarak mevcuttu. Milton, gerontokrasi ve ataerkilliğin geleneksel çerçevesinin çoğunu öngörürken, aynı zamanda bireyciliği öngören bir argümanı da ileri sürdü. Milton'ın düşüncesindeki antinomiler, dönemin ayrışmalarını yansıttı. On yedinci yüzyılın ilk yarısı, kralların mutlak hakkını kocaların ataerkil hane içindeki mutlak hakkıyla birleştiren açık bir politik teori beyanını kabul etti, ancak bu dönem aynı zamanda sosyal sözleşme teorisinin kökenini ve ataerkil güçler teorisi ile bağdaşmayan bireyciliği de kabul etti. Milton'ın boşanma konusundaki görüşü, birçok açıdan sınırlı ve geleneksel olmakla birlikte, güç, mülkiyet ve ataerkillik arasındaki ilişkide bir dönüm noktasını temsil ediyordu.

Bu bölümde, kadınları doğal olarak duygusal, irrasyonel ve istikrarsız olarak gören ataerkil ideolojideki geniş dini arka planı inceledim. Bu dini görüş, kadınların doğal tutkularının onların akıl yetilerinden daha güçlü olduğunu göstermektedir: Havva'nın bedeni Havva'nın aklını yönetmektedir. Kadınlara karşı Hristiyan bakış açısının tarihi, kadınları kültürden ziyade doğaya daha yakın olarak ele alan bir ideolojiyle toplumda kadınların ikincilleştirildiği böylece feminist argümanının geçerliliğinin güçlü kanıtıdır. Bununla birlikte, bu ataerkil ideolojiyi destekleyen şey, hane içinde mülkün kontrol edilmesidir, böylece pratikte, ataerkilliği ve gerontokrasiyi ayırmak zordur. Kadınlar ikincilleştirildi, ancak her iki cinsiyetten diğer bağımlılarla birlikte ikincilleştirildi. Kadınların ve 'gençlerin' ideolojik kontrolü mülkün kontrolüne dayanmaktadır. Hane halkı mülkiyeti, toplumun sürdürülmesi için daha az gerekli hâle geldiğinde,

boşanma mümkün ve kolayca ulaşılabilir hâle gelir. Nitekim mülkün ve hane halkının doğasındaki değişiklikler, erkek ve kadınlar arasındaki sosyal ilişkilerde meydana gelen değişimlerin maddi temelidir. Sonuç olarak ataerkillik zayıflatılmış ve 'patrizme' dönüşmüştür.

6

Ataerkilliğin Sonu mu?

Egemen İdeoloji Tezi

Marksizm için genellikle, bir toplumun kurumlarının, kültürünün ve sosyal pratiklerinin egemen üretim tarzına göre gerekli ve belirleyici bir ilişkide yer aldığını savunduğu kabul edilmektedir. Bu duruş, en azından, tarihsel materyalizmin katı bir yorumunun kusursuz bir iması olarak ele alınabilir. Bununla birlikte, 'bireycilik' gibi belirli bir ideolojinin kapitalist üretim tarzıyla zorunlu bir bağlantı içinde olduğunu hem teorik hem de ampirik olarak göstermenin herkesçe de iyi bilindiği gibi zor olduğu açıkça kanıtlamıştır ve kapitalist bir toplumda ise bir ideolojinin egemen olduğunu göstermek daha bir zordur. *The Dominant Ideology Thesis* (Abercrombie vd., 1980), pek çok gerekçeyle eleştirildi, en azından onlardan biri, kitabın kapitalizmde hayati bir ideolojik işlevi oynamak gibi diğer güçlerin yanı sıra cinsiyetçiliği ve ataerkilliği göz ardı etmemesi değildi. Bu bölümde, kapitalizmin ataerkil egemenliği gerektirmek şöyle dursun, aslında, hane birliğinin doğasını dönüştürmek suretiyle ataerkil gücü baltaladığı iddia edilmektedir. Ataerkillik, hayatta kaldığı sürece, hem kamusal hem özel alanlarda erkek egemenliğini aşındıran sosyoekonomik değişikliklere karşı büyük ölçüde savunmacı ideolojik bir tepkidir. Bu takdimin örtük teması, erken kapitalizmden geç kapitalizme geçişin aile birliğinin dönüşümünde feodalizmden kapitalizme geçişten daha önemli olduğudur (Turner, 1981). Ataerkillik teorisiyle ilgili bu değerlendirmenin daha ileri bir sonucu, hem ataerkil hem bireyci ideolojilerin kapitalizmde -aslında bunlar karşılıklı olarak bağdaşmaz gösterildiği için- egemen olduğunu iddia etmenin güç olduğudur.

'Ataerkillik' kavramı, feminist teori için merkez hâlini aldı, özellikle ataerkil güç nosyonunun büyük bir analitik rol oynadığı Kate Millett'in *Cinsel Politika (Sexual Politics)* (1977) kitabının 1969 yılında basılmasından beri. Ataerkillik analizi, açıkçası feminist politikanın gelişimi için önemlidir, ancak hem Marksizm hem de sosyoloji için büyük meseleleri de beraberinde getirir. Bu meselelerin püf noktasında ekonomik determinizm sorunu yatar. Basitçe erkeğin kadına egemenlik kurması ve boyun eğdirmesi olarak tanımlanan ataerkillik, bir güç yapısı olarak kölelik, feodalizm ve kapitalizm gibi çeşitli üretim biçimleri altında varlığını belli eder. Ataerkillik, hane halkı ve kapitalizmle özel bir ilişkiye sahipken, hane dışında da mevcuttur ve genelde hane halkının biçimi ve fonksiyonundaki değişimlere rağmen devamlılık gösterir. Ataerkil-

lik kapitalizmden önce gelir ve ataerkil otorite teorisi Platon ve Aristo'nun politik yazılarında bulunabilir ve ayrıca Locke, Rousseau ve Mill'de de (Okin, 1980) mevcuttur. Batı kültüründe ataerkil otorite, kadını ahlaki kötü olarak gören Hristiyan görüşünden açık ideolojik destek bulur, ayrıca bu, eşit ölçüde Doğu dinleri diye isimlendirilenlerde de mevcuttur. Ataerkilciliğin toplumsal zaman ve mekânda aynı zamanda her yerde olması, belirgin ayrıntılı bir nedensel açıklamanın uzak görünme ihtimalini ortaya çıkarmaktadır. Bu bölümde ataerkilliğin analitik bulmacasını 'çözmeye' kalkışmayacağım, ancak sosyolojideki herhangi bir teorik açmazın, bilgi sosyolojisindeki bir ön alıştırma ile yani teorinin kendi sosyal bağlamının incelenmesiyle aydınlatılabileceğini öne sürmek istiyorum. Bunların sosyolojik açıdan bağlantısına girmeden önce, ataerkilliğin bir teori ve sosyal pratik olarak ayrımını yapmak da yerinde olur.

Ataerkilcilik

Ailenin, toplumun kökeni ve istikrarın ana kaynağı olduğu fikri, Batı siyaset felsefesinin doğuşuyla ortaya çıktı. Bununla birlikte, ataerkil güce dair spesifik teori, 17. yüzyıl İngiliz anayasal krizinde ve 1653'te ölen Sir Robert Filmer'in politik yazılarında yer almıştır. Sir Robert Filmer'in *Patriarcha: A Defence of the Natural Power of Kings against the Unnatural Liberty of the People* kitabı 1940'larda yazılıp ölümünden sonra 1680'de basıldı. Genelde iddia edildiği gibi, Kentish seçkinlerinden olan Filmer, politik düşüncede büyük oranda John Locke'un *Two Treatises of Government*'ta kral mutlakiyetçiliği savunmasına saldırmasıyla tanınır. Filmerizm'in genel arka planı, örneğin 1598'de *Trew Law of Free Monarchies*'te James Stuart ile 1651'de Leviathan'da Thomas Hobbes gibi yazarların sözleşmeci teorilerinde öngörüldüğü gibi, kralların kutsal hakkı doktrini arasındaki çekişmeydi. Filmerizm çalışmasında Gordon Schochet (1975), politik otoritede spesifik bir ataerkil teorinin ortaya çıkışına katkıda bulunan üç genel şartı tanımladı.

Belli başlı ataerkil bir teorinin yükselişinin doğrudan bir nedeni, sözleşmecilikten kaynaklanan ideolojik tehditti. Ataerkillik geleneksel politik bir dünya görüşüydü, ancak bu, büyük ölçüde on yedinci yüzyıl öncesine kadar doğal karşılandı. Beşinci Emir -ana-babaya hürmet- İngiltere Kilisesi'nde çocuklar için ve ailenin, bireysel ve kamusal alan arasındaki kurumsal bağını sağladığı için, tüm ikincil sosyal kurumların kökü varsayıldığı politikada standart kateşizmin parçasıydı. Devletler ve imparatorluklar, adeta tarihi köklerini aldıkları hane halkının genişlemiş hâliydi. Politik kurumlar doğaldı, insan yapımı sözleşmeler değildi çünkü politik hayat doğal bir çevre olan hane içinde başlamıştı. Dolayısıyla, ataerkilliğin açık ifadesi, kısmen, sosyal ve politik kurumlar arasında net bir ayrım yapan ve beşerî

kurumları özellikle politik olanları sözleşmeler olarak kabul eden ve dolayısıyla değişime açık olan alternatif sözleşmeci teorilere karşı savunmacı bir tepki olarak görülebilir. Filmerizm'in büyümesinin ikinci bir yönü, İngiliz devriminden kaynaklanan yeni bir aile anlayışıydı. Dini nedenlerle evlenmeme, doğru bir dini misyon normu olmaktan çıktı ve dini değerler ile aile hayatının vazifeleri, özellikle babalık üzerine daha fazla teolojik vurgu yapıldı. Evlilik ve çocuk bakımı bekârlığın aksine daha fazla değer görüyordu. Babalık, Katolik rahibin yerini alarak ilahi bir göreve dönüştü. Ayrıca ailede babalar artık rahiplerin kontrolünde olmadıkları için şimdi mutlak bir güce sahipti. Ailevi ve politik mutlakiyetçilik arasındaki benzerlik şimdi daha belirgin hâle geldi. Ataerkilciliğin politik doktrini, aslında, tipik Elizabethvari ve Stuart hanelerinin günlük deneyimlerine göre oldu. Dönemin 'geniş aile'si diye isimlendirilen, tipik olarak evli bir çift ile onların evlenmemiş çocukları, hizmetçileri ve yamaklarından oluşmaktaydı. Bu demografik özelliklere bakıldığında, evde dedelerin bulunması alışılmadık bir durumdu (Laslett, 1968). Aile, temelde iki nesilli birlik idi, ayrıca aynı çatı altında yaşayan bir grup ev hizmetçisi vardı. Bir başka deyişle, ailede reisin ataerkil otoritesi, hem erkek hem kadın olmak üzere bireylerin heterojen birliğine kadar uzandı. Böylece ev halkından olan erkek köle, evin reisine karısı ve çocukları kadar tabiydi. Hane, katı ve otoriter bir yapı olarak aile babalığı ve politik babalık arasında bir hayli benzerlik kurarak kamusal alanın hiyerarşisiyle eşleşti. Sonuç olarak Schochet, genetik bir siyaset teorisi olarak adlandırdığı şeyin teleolojik bir görüşe karşı hâkimiyetinin, toplumun kökenleri göz önüne alındığında siyasal zorunluluğun elde edilmesini mümkün kıldığını savunmaktadır. Toplumun evrimi, genetik bir bakış açısıyla, politik eylem için normlar oluşturmaz; zira politik düzenin normları yalnızca kökeninde keşfedilebilir. Politik topluluğun bu antitarihsel görüşü, Filmer gibi yazarlar için, İncil ataerkilliği, özellikle Adem'in mutlak otoritesi üzerine Stuart monarşisi otoritesinin temelini kurmayı mümkün kıldı.

Politik bir doktrin olarak ataerkilciliğin üç bileşeni olduğu söylenebilir. İlk olarak, ailenin nüfus artışı, bölgesel büyüme ve bir devlet olmak amacıyla yapılan fetihlerle nasıl genişletildiğinin bir tanımını vermeye çalışan antropolojik ataerkilcilik vardır. Başka bir deyişle, patriyarkalizmin nasıl patrimonyalizm hâline geldiğinin bir açıklamasıdır. Bu açıklama genetik bir teori ile birleştirildiğinde, bu ayrımı, bir kurumun kökenlerinin gelecekteki taahhütler konusunda yetkili olduğu bazı ahlaki doktrinlere bağlamak mümkün olmuştur. Genetikçilik, onu *-dir*'den *-meli*'ye, açıklamadan ahlaki ölçüme taşımayı mümkün kılmıştır. Ataerkilciliğin ikinci bileşeni, ahlaki ataerkillik, tanımdan değerlendirmeye geçişi doğrudan izler. Politik itaat, politik otoritenin aslen babalara ait olduğu gerekçesiyle haklı gösterildi ve bu iddia çoğunlukla Eski Ahit'in kanıtlarıyla desteklendi. Böylece kutsal hak mutlakiyetçi-

liği, insan toplumunun kökenine dair Genesis açıklamasına mahsuben ilk yönetim şekli olduğu gerekçesiyle onaylandı. Üçüncüsü, Schochet'nin basitçe babalık imajı; krallar, babalar, hâkimler, öğretmenler ve ustalar da dâhil olmak üzere tüm otorite biçimlerinin temeli olarak kullanan 'ideolojik ataerkilcilik' olarak adlandırdığı şeydir. İdeolojik ataerkilcilik, ille de kökenlerin genetik teorisine bağlı değildi. Argüman, basitçe, Tanrı'nın babalara itaati ve buna bağlı olarak ülkenin babası olan krallara itaati emretmesiydi.

Filmer'in ataerkillik doktrini iki parçaydı: Hobbesculuk eleştirisi, özellikle de doğa durumu ve sosyal sözleşme fikri ile ataerkil otorite teorisinin her üç bileşeninin de olumlu bir açıklaması. Filmer'in mantıksal argümanı şöyle özetlenebilir:

1. Ailevi otorite doğal, ilahi olarak onaylıdır -bozulmamış hâliyle- mutlak ve sınırsızdır.
2. Politik güç, babaların gücüyle özdeştir. Bu yüzden politik güç doğal, ilahi olarak onaylıdır -babalığın kadim ve orijinal haklarına sahip olması nedeniyle- mutlak ve sınırsızdır. (Schochet, 1975:269)

Filmerizm, açıkça bir hane ve politik mutlakiyetçilik teorisi olarak çekici olmakla beraber, aynı ölçüde yaygın biçimde Locke, Rousseau ve İskoç Aydınlanması filozofları tarafından eleştirildi. Locke, ailevi yükümlülükler hiyerarşisini değil karşılıklılığı vurguladı, mutlakiyetçiliği reddederek sınırlı güçleri savundu. Rousseau'ya göre özel ve kamusal ekonomi arasında yapılmış büyük bir ayrım vardı; babaya ait güç metaforu krala ait otoriteye bir temel sağlamadı. İskoç sağduyu filozoflarına göre tarihsel araştırmalar, insan düzenlemelerinin göreceliliğini önemle belirtti ve Hume gibi yazarlara göre *–dir* ve *–meli* arasında köprü kurulamaz bir boşluk vardı.

Schochet, ataerkilciliğin anlamlı bir politik ideoloji olma noktasında 1690'dan sonra hızla çöküşe girdiğini savunur. Bu çöküşün nedenleri iki katmanlıydı. Birincisi, Stuart monarşisinin iyileştirilmesi ve 1688 devrimi, kralın kutsal hakkı teorisi iddialarını olgusal olarak desteklemeyi zorlaştırdı. Sözleşmecilik, politik hayatın gerçeklerine daha doğrudan ve düzenli bir şekilde uyar göründü. İkinci olarak, Locke'dan sonraki baskın politik doktrin bireycilikti ve onunla birlikte mutlakiyetçilikle uyuşmayan bir demet politik inançtı — güçler ayrımı, sınırlı yönetim ve özel mülkiyet hakları. Politik bir doktrin olarak bireycilik, insan haklarına insan *sıfatıyla* yatırım yapar. Bu nedenle erkek haklarına baba *sıfatıyla* yatırım yapan ataerkillikle uyuşmaz görünür. Herkesçe iyi bilinir ki Locke'un bireyciliği sahipleniciydi (Macpherson,1962) ve mülkiyet haklarına hâlihazırda sahip olan kişilerin haklarına yatırım yapıyordu. Pratikte liberal bireyciliğe yönelik bir çözüm, kadınları birey olarak görmemek, bunun sonucu olarak Mill gibi liberal filozofların kadın ve çocuk haklarıyla ilgili olarak sürekli tutar-

sız kalmalarıydı. On dokuzuncu yüzyılın sonlarına ait Evlilik Nedenleri Yasası'ndan *(the Matrimonial Causes Acts)* önce, evliliğe girişte kadınlar artık yasal kişiler değildi. Ancak Schochet'in argümanı, bireycilik kapitalizme özgü bir doktrin olduğu ölçüde, kapitalist bireyciliğin büyümesinin, teoride ataerkilliğin sürekliliği ile bağdaşmayacağı anlamına gelir. Bunun anlamı, ataerkilliğin bireycilik, seküler değerler ve yasal-rasyonalizm ile karakterize bir toplumda arkaik görünecek geleneksel bir otorite teorisi olduğudur. Örneğin, Lucien Goldmann'ınki gibi bir teoriye varmak için, kapitalizm altındaki mübadele ilişkilerinin büyümesi birey, özgürlük ve evrenselcilik merkezli bir değerler sistemi yaratır (Goldmann, 1973). Prensip olarak, hane içinde kullanım-değerlerinin mübadelesine dayanan bir sistemi temel alarak bireyler arasındaki meta-mübadelesine dayalı bir toplumun ataerkilliği sınırlandırmasını veya zayıflatmasını umabilirdik. Bu noktayı kısaca yanıtlamak istiyorum.

Filmerizm açıkçası, vulgar değilse de ataerkilliğin ilkel bir formudur fakat bir Filmerizm çalışması, kapitalizmde ataerkilliğin hayatta kalmasının bir analizi olma noktasında öğreticidir. Aile, Yunan felsefesinden bu yana sosyal dengenin temel kaynağı olarak değerlendirilse de patriyarkal otoriteye dair özel doktrin, 1688 burjuva politik devrimi öncesi dönemde İngiliz politik mutlakiyetçiliği krizinin bir ürünüdür (Anderson, 1974). Bu, savunmacı bir krallık teorisiydi fakat özellikle rahipleri babaların doğal haklarına müdahale olarak gören Protestan devriminin bir parçasıydı. Bir erkek otorite teorisi olarak ataerkillik, baskıcı cinsel normlar döneminde Protestan teolojisinin kadın cinselliğine ilişkin katılığının sonucu olarak ortaya çıkmıştır (Stone, 1979). Bir politik yükümlülük teorisi olarak ataerkilliğin politik düşüşü, baskın ideolojinin, varsayıldığı gibi bireycilik, *laissez-faire* ekonomisi ve gece bekçisi devleti olduğu endüstriyel kapitalizmin yükselişine tekabül eder. Kapitalizmin pratikte kadınları vatandaşlıktan hariç tuttuğu için sınırlı bir bireycilik gerektirdiğini söylemek daha doğru olabilir. Yine de kapitalizme eşlik eden ataerkilcilikle bağdaşmaz görünen çeşitli toplumsal değişimler vardır -toplumun sekülerleşmesi; doğal hukuk teorisinin zayıflaması; doğum kontrolünün kullanılabilirliği; geniş ailenin zayıflaması, özellikle de hizmetçiliğin aşınması- Bu bakımdan feminizmi, işçi sınıfı erkekleri için vatandaşlığı güvence altına alma girişimi olarak ve dolayısıyla piyasadaki sosyal kapanıma karşı olağandışı bir hareket olarak sosyalizmi takip eden kadınlar için vatandaşlık kurma hareketi olarak görmek mümkün olacaktır. (Parkin, 1979). Bu nedenle sosyal kapanıma karşı sınırlamalar modern ataerkilliğin konusu gibi görünmektedir. O argümana geçmeden önce, ataerkilliğin daha yeni sosyolojik açıklamasını, yani Max Weber tarafından *Ekonomi ve Toplum*'da *(Economy and Society)* (1978) sunulanları incelemek istiyorum. Bunun bir nedeni, Weber'in, terimi geleneksel otorite teorisinin bir parçası olarak ısrarla kullanan az sayıda klasik sosyologdan biri olmasıdır. Üstelik

Weber'in sosyolojisi politik ve ekonomik gücün göreceliği ile ilgili tüm tartışmayı keskin bir biçimde ortaya koymaktadır.

Ataerkillik Üzerine Weber

Ataerkillik tartışması, Weber'in hane ekonomisi formel analizinde ve bilhassa da ataerkilciliğin geleneksel egemenliğin 'saf türü' olduğu egemenlik kavramsallaştırmasında yer almaktadır. Ataerkillik, basitçe bir efendinin ev içindeki tebaası (eşi, çocukları ve hizmetçileri) üzerindeki kişisel gücü olarak tanımlanır. Aile reisinin otoritesi, akrabalar tarafından güçlendirilmiş ataya saygı normu ve ortak yaşamının günlük rutinlerine dayanır. Ataerkillik kişiler arası bağımlılıktan ortaya çıkar ve yaratır:

> Kadın, erkeğin fiziksel ve entelektüel enerjisinin normal üstünlüğü, çocuk; nesnel çaresizliği, alışkanlık dolayısıyla yetişmesi, eğitimin sürekliliği ve çocukluktan kaynaklanan köklü hatıraların etkisi nedeniyle ve köle; çocukluğundan beri hayatın kendisine öğrettiği efendisinin güç alanı dışında bir korumanın olmadığını ve o korunmayı kazanmak için ona boyun eğmek zorunda oluşu gibi gerçekler nedeniyle bağımlıdır. (Weber, 1978, cilt 2:1007)

Efendinin yetkisi, mutat ve gelenekseldir ve bu normlar tipik olarak kutsala yapılan bir çağrıyla desteklenir. Ancak onun günlük otoritesinin çeşitli kaynaklarda yerleştiğini belirtmek ilginçtir -sözümona kadının ve çocuğun güçsüzlüğü, habituasyon, ideoloji ve hane dışındaki hizmetçinin güçsüzlüğü- Üstelik ataerkil güç, mutlak ve sorgulanamaz oluşundan ziyade sınırlı ve belirsizdir.

Efendinin gücü, adet ve gelenek tarafından denetlenir. Prensipte efendi için tebaasını açıkça sömürmek amacıyla sistemli olarak geleneği çiğnerken de kendi otoritesinin temeli olarak geleneğe başvurması zordur. İkinci bir politik güçsüzlük kaynağı, efendinin gücüne topluca karşı koymaya çalışabilecek bağlılarının sayıca üstün olmaları basit gerçeğinde yatar. Ayrıca, aile ya da hane doğal yayılma ya da fetihle büyüdüğünde ataerkil güç, Weber'in 'ataerkil tahakkümün özel bir durumu -toprağın ya da bazı ekipmanın evin oğullarına ya da diğer bağlılarına görevlendirme yoluyla dağıtıldığı evsel otorite- şeklinde tanımladığı patrimonyalizme dönüşür (Weber, 1978, cilt 2:1010). Bu kontrolün merkezsizleşme yoluyla genişletilmiş doğası nedeniyle bağımlı ilişkilerden ziyade karşılıklılık esas hâle gelir. Bu da esas efendinin doğrudan sınırsız gücü üzerinde daha fazla sınırlamaya yol açar. Weber'in ataerkillik açıklamasından çıkan resim, bunun daimi ve tartışmasız olduğu değildir, aksine efendinin tebaasıyla belirsiz ve potansiyel olarak çatışmacı bir ilişki yakalamış olmasıdır.

Weber'in formel sosyolojisinden de açıkça anlaşılan şey, ataerkillik ve patrimonyalizmin, yasal-rasyonel otorite kapitalizmi ile ortaya çıkmadan önce geleneksel toplumların özelliği olan modern öncesi egemenlik biçimleri olmasıdır. Weber, kadın ve erkek arasındaki cinsel ilişkinin yalnızca özel ekonomik bir organizasyona, yani haneye dönüştüğü zaman sosyal davranış için bir temel olabileceğini savunur. Bu birlik, toprağın organize ve kolektif olarak işlenmesi için var oldu. Bu bağlamda hane, örneğin, göçebeliğin karakteristiği değildir. Ataerkil otoriteyi esas alan hane, üyelerinin memnuniyeti ve dışarıdaki sosyal düzene karşı müdafaa için var olur. O, belirli bir dayanışma ile ürünlerin ve hizmetlerin tüketimi için aile komünizmini imler ve bu dayanışma bireysel temelli bir mirası göz ardı etmiştir. Aile dayanışmasının korunması, 'koruyucu dayanışma ve ev içi barış yararına' üyelerinin cinsel düzenlemesini de gerektirir. (Weber, 1978, cilt. 1:364). Cinsel düzenlemeler, aile reislerinin kadınları üzerinde özel cinsel haklara sahip olduğu bir duruma yol açmıştır, her ne kadar Weber cinsel ilişkilerde ayrıcalığın son derece belirsiz olduğunu belirtse de. Kısacası ekonomik bir birlik olarak hane, kolektif üretim ve çoğalma için vardı ve Weber, hanenin ataerkillik, geleneksel otorite, merkezsizleşme, cinsel ayrıcalıklı olma gibi pek çok özelliğini ekonomik varoluşun bu temel gerçeğinden türetmişti.

Ataerkilliğin, mantıklı bir şekilde, hanenin ekonomik temeline dayanan politik yapı olduğunu iddia edebiliriz. Buradan geleneksel hanenin dağılmasının, ataerkil üst yapıyı destekleyen ekonomik temeli baltaladığı sonucu çıkar. Bu argüman, kapitalizmin geleneksel ev ekonomisi üzerindeki etkisine dair analizinde Weber'in kabul ettiği argüman gibi görünüyor. İş bölümü ve bireyciliğin yükselişi, bireyin 'bir birey olarak yaşamını şekillendirmek ve kendi istediği gibi kendi yeteneklerinin ve emeğinin meyvelerinin tadını çıkarmak' gibi, temel hane dayanışmasını bozma eğilimindedir. (Weber, 1978, cilt. 1:375). Kapitalizmde birey, aile ve akraba koruyuculuğuna daha az güvenir çünkü devlet, bu işlevleri üstlenir. Ev ve iş yeri ekolojik olarak ayrılmaya başlar ve aile, ortak üretim birimi olmayı bırakır ve bunun yerine ortak tüketim birimi hâline gelir:

> Ayrıca birey, tüm eğitimini evinin dışında alır ve çeşitli girişimler tarafından sağlanan araçlardan giderek daha fazla yararlanır: okullar, kitapçılar, tiyatrolar, konser salonları, kulüpler, toplantılar vs.. O artık haneyi, kendisinin yerini belirlediği hizmetin kültürel değerlerinin taşıyıcısı olarak görmez. (Weber, 1978, cilt. 1:375)

Hane artık bir üretim birimi değildir ve herhangi bir akrabalık temelinden giderek daha fazla ayıran ve gelenek yerine bürokratik, yasal rasyonel normlara göre çalışan şirketle yer değiştirmiştir. Modern öncesi hanenin dönüşümüne ilişkin bu açıklamanın anlamı, hane halkı büyüklüğündeki düşüş, bireysel değerlerin yükselişi, geleneksel otoritenin dönüşümü ve dinsel değerlerin büyüsünün bozulmasıyla ataerkilliğin zayıf-

latılması olmalıdır. Ancak bir diğer anlamı, çoğalma fonksiyonunun kendilerine tahsis edilmesiyle kadının, kamusal alandan dışlanarak hanenin bir tüketim ve çoğalma birimi olarak kalması gerçeğiyle sınırlanmasıdır. Bu dışlamanın genel değerlerin (dini ya da doğal hukuk çeşitlerinden biri) yokluğunda nasıl meşrulaştırılabileceği belirsiz kalır ve Weber, bu konuda bir şey söylemez.

Weber'in ataerkil güç teorisi hakkında yapılan pek çok genel yorum vardır. Öncelikle Weber ataerkilliği geleneksel otoritenin birincil örneği olarak gerontokrasiyle ya da daha sıkı bir egemenlikle ilişkilendirdi ve bu nedenle ataerkil gücün modern öncesi olduğu açıktır. İkinci olarak, ataerkillik tartışması, sadece Weber'in daha temel bir endişesine, yani kapitalizme geçişle alakalı olarak patrimonyalizm ve feodalizm arasındaki karşıtlığa bir başlangıçtır. Weber'in, ataerkil devletin ataerkil ailenin genişletilmiş ve büyütülmüş versiyonu olduğuna dair düşüncesi, kişinin babalıktan krallığa nasıl geçtiğine dair Filmerci antropolojik tasvirle benzerlik gösteriyor. Üçüncü olarak Filmerizmin aksine Weber prensipte, ataerkilciliğin kökenleri veya dönüşümünden normatif bir sonuca varmak istemez, ancak pratikte, analizi -erkeklerin kadınlar üzerinde fiziksel ve zihinsel enerjilerinin doğal üstünlüğü gibi- pek çok değerlendirici varsayım içerir. Dördüncü olarak, ataerkillik, kadınların *ve* erkeklerin her ikisine yönelik tahakküm ilişkisidir; erkek hizmetkârlar, kadın ve çocukların yanı sıra efendinin emri altına sokulur. Beşinci olarak, Weber'in sosyolojisi iki soru etrafında teşekkül eder: şiddet araçlarının sahipliği/üretim araçlarının sahipliği. Şiddet (politik gücün gerçek odağı olan) ve ekonomik ürünlerin üretimi arasındaki ilişki değişkendir. Ancak onun hane açıklamasında üretimin ekonomik ilişkilerinin politikanın tarzını belirlediği görülür. Örneğin, kapitalist gelişimin dış güçleriyle dönüşen hane, efendinin/atanın geleneksel otoritesini zayıflatmalıdır. Hane artık üretici bir birlik olmadığından dolayı, gelecekteki yatırımlar için ailevi refahı korumanın önemi bankacılığın gelişimi, uzun vadeli kredi ve şirketin akraba kontrolünden kurtulması ile daha az önem kazanmaktadır.

Ataerkillik Üzerine Engels

Weber'in görüşünü, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni (The Origin of the Family, Private Property and the State)* (tarihsiz) eserinde Engels'in görüşüyle karşılaştırmak ilginç olacaktır. Bu aile çalışmasında Engels, ailenin gelişiminin açık bir biçimde evrimci bir manzarasını sundu: Yabanilik şartları altında grup evliliği; barbarlık şartları altında eşler arası evlilik vardı; medeniyete göre ki bu, kapitalizmdi, fahişelik ve zina ile tamamlanan tek eşlilik vardı. Tek eşlilik, ilk doğan kuralı ve kadınların itaat ettirilmesinin tümü, kapitalizmde özel mülkiyetin ortaya çıkmasına karşılık gelir. Ataerkil bir

sistemde kadınları kontrol etme ihtiyacı, ilk doğan kuralı şartlarında mülkiyeti kontrol etme ihtiyacının bir etkisidir (Abercrombie vd., 1980). Engels'e göre ataerkillik, kapitalist ilişkilerle güçlendirilmez ya da zayıflatılmaz. Ancak Engels, bu pozisyona, Weber'de büyük ölçüde yoksun olan bir sınıf analizini ekleyebildi. Kapitalizm şartlarında işçi sınıfı hane halkının fonksiyonu, iş gücünün çoğaltılması; kapitalist hane halkının fonksiyonu ise paranın çoğaltılmasıdır. Bununla birlikte Engels, Protestan bireyciliğinin büyümesinin ekonomik bir sözleşme olarak aile fikrini zayıflattığını ve kadınların bazı bireysel özgürlükleri tecrübe edebildiği bir alan yarattığını da kabul etti. Bir kez daha kapitalizmin bireyciliği beslemesinden ötürü, en azından pratikte, ataerkil otoritenin geleneksel iddialarıyla uyuşmayan bir doktrin ürettiği argümanıyla karşı karşıyayız. Bireysel kültürün içindeki evli partnerlerin seçiminin temeli olarak romantik aşk fikri, ataerkil tercihin evliliğin temeli olması gerektiği fikriyle bağdaşmaz görünmektedir. Engels bunu, paradoksal olarak burjuvazinin hâlâ antik doktrine bağlı olduğunu iddia ederek çözdü, bu seçim evlilik için uygun bir temel değildi, proletarya ise pratikte evlilik ilişkisinin ölçütü olarak şefkat temelinde bireysel seçim kavramına uyuyordu. Marksizm ile Weberyen sosyoloji arasındaki farklılıklara rağmen, ortak bir unsur var — yani bireycilik ataerkil mutlakçılığı aşındırır ve ilki kapitalizmin ürünüdür. Maalesef bireyciliğin kesin bir şekilde dönemselleştirilmesi çok zordur (Turner, 1983). Bireyciliği Rönesans kültürüne yerleştiren yazarlara göre, ataerkil yapılarda kadınların özerkliği, Rönesans Avrupası'nın aristokrat saraylarında aristokrat kadınlara verilen özerklik içinde yer alacaktır (Heller, 1978). Bu yorumun zorluklarına rağmen, pek çok açıdan kapitalizm ve ataerkilliğin birbiriyle uyumsuz olduğu konusunda kısmi mutabakat vardır. Hanenin üretken bir birim olarak gerilemesi, bireyciliğin büyümesi, evrensel değerlerin ortaya çıkışı ve iş bölümü, geleneksel gücün baskın bir teması olarak geleneksel ataerkilliği zayıflatmalıdır. En azından şeklen kapitalizm, doğuştan edinilen değerlere dayanmaz (Parsons, 1951). Şehir havasının köylüyü özgürleştirdiği gibi, teoride kapitalizm de kadının hane reisi nezdindeki geleneksel egemenliğini zayıflatmalıdır.

Bu nedenle Weber'in ataerkillik üzerine çağdaş feminist tartışmaya katkısı (1) ataerkillik modern öncesi tarımla geçinen hane halkının ekonomik yapısına dayanır (2) kapitalizm ataerkilliği, haneyi ideolojik bireycilik organı aracılığıyla dönüştürmek suretiyle zayıflatmaya başlar şeklinde argüman gibi görünür. Bununla birlikte aynı derecede önemli, ataerkilliğin Weber'in sosyal kapanını kavramından gelen Weberci versiyonu da vardır. Weber, bu terim ile dışardakilere karşı bir grup hak sahibi tarafından sosyal ödüllerin tekelleşmesini amaçlayan herhangi bir uygulamayı kastetti. Böylesi dışlayıcı pratikler hemen hemen her kriterden ileri gelebilir. Weber hemen hemen her insan karakteristiğinin dışlamayı tanımlamak için uygun bir esas olarak değerlendiri-

lebildiğini ileri sürdü; egemenlik uygulaması kriteri bu nedenle tamamen keyfi görünmektedir. Böyle bir teorik pozisyon savunulamaz gibi görünmektedir ve Parkin (1979) dışlayıcı kriterlerin hiç keyfi olmadığını öne sürmektedir. Dışlayıcı kriterler, devletin hâlihazırda kendi seçimlerine bazı yaptırımlar getirdiği için ortaya çıkar. Örneğin Parkin, etnisitenin bir dışlama ölçütü olarak ortaya çıktığını savunur çünkü etnik gruplar daima fetih veya zorla göç yoluyla engellere maruz kalmaktadır ve düşük statüleri zaten kanunla onaylanmaktadır. Kadınlarda, şu anki dışlanmalarında, tarihsel güçlerin, yani yasadaki ikinci sınıf statülerinin bir etkisi olduğunu belirtir.

Ben, kadının toplumdaki konumuyla ilgili iki olası görüşü Weberyen bir perspektiften, yani ataerkillik ve sosyal kapanımla tanımlamaya çalışacağım. Bana öyle geliyor ki, Weber'in sosyolojisinde tarihsel dizilişte şu ikisini görmek mümkündür. Birincisi, kapitalizm ataerkilliği ekonomik bir birlik olarak haneyi dönüştürmek suretiyle zayıflatır fakat ikinci olarak, kadınların sosyal dışlanması devam eder çünkü devletin evlenme yasası ile arka çıkılan ataerkilliğin uzun tarihi, kadınların çağdaş itaatine temel sağlar.

Feminist Teori

Görünüşe bakılırsa, ataerkilliğin feminist analizi Weber'inkinden çok farklı görünüyor. Feminist argüman, kapitalizmin gelişiminin aslında hanenin bir üretim birimi olmaktan çıkmasıyla evi ve ekonomiyi ayırdığını gösteriyor. Bununla birlikte kapitalizm birbirine bağlı üç sebepten dolayı ataerkilliği korur. (Kuhn ve Wolpe, 1978; Rosaldo ve Lamphere, 1974). Birincisi, ailenin birliğini desteklemek sermayenin çıkarınadır çünkü hane, tüketimin birincil unsurudur. Filmer'e göre ailenin birliği öncelikli olarak politik öneme sahipti; feministlere göre ailenin metaların dolaşımındaki yeri vazgeçilmez görünür. İkinci olarak, kadınlar hanenin özel alanına kapatılmışlardır çünkü kadınlar kapitalizm için taze iş gücü sağlamada hayati fonksiyonlara sahip olmayı sürdürürler. Bu üretici işlev, kadınların Weber'den alıntıyla, erkeklerin fiziksel ve zihinsel enerjilerinden yoksun olduğunu iddia eden ataerkil ideolojilerce desteklenir. Dolayısıyla kadın için 'doğal' olan, evde kalmak ve çocuk sahibi olmaktır, zira onlar annelik yapma ve erkekleri yetiştirme noktasında hayatidir. Üçüncüsü, kadınlar, erkek hizmetinde ücretsiz iş gücü olduğundan, sermaye için iş gücü maliyetini düşürürler. Dolayısıyla ataerkillik, kapitalizmin bir etkisi ve aynı zamanda varoluşunun bir koşuludur.

Sunmak istediğim argüman, bu analizin ardında yatan ev halkı modelinin, geç kapitalizm için değil, ilk dönem için ilgili olmasıdır. Model şunları varsayar: (1) ev halkı, kadının ailece toplu olarak tüketilen kullanım değerlerini ürettiği bir tüketim

birliğidir; (2) kadınlar çoğunlukla ve özellikle ev içi alana sürülmüştür; (3) burjuva kadınları seçkin varisleri doğurur ve bu sebeple çeşitli yasal ve dinî ideolojilere tabidir; (4) işçi sınıfı kadınları, iş gücü üretir. Argümanım, basitçe bu özelliklerin kapitalizmin gereklilikleri olarak zorunlu olmadığı fakat tarihsel açıdan mümkün ve değişken olduğudur. Bunu da ataerkilliğin, kapitalizmin zorunlu bir gereği olmadığı ve Weber'in kapitalizmin bazı yönlerinin aslında ataerkilliği zayıflattığını savunurken en azından kısmen doğru olduğu takip eder. Üstelik ataerkillik şimdi, kayda değer oranda aşınmış olan bir sosyoekonomik durumu sürdürmeyi amaçlayan, savunmacı ve tepkisel bir ideolojidir. Feminist argümanların çoğu, kadının aile içindeki üretken rolüne bağlı gibi görünüyor, ancak bu, kadının konumunun tek taraflı ve statik bir nitelemesidir. Kadının sosyal konumuna dair bir tuhaflığın, ev işçileri ve ekonomideki çalışanlar olarak çelişkili rolleri olduğu açıktır: Onlar, dış iş gücüne girdiklerinde hem kullanım-değerlerini hem de mübadele-değerlerini üretirler (Gardiner, 1975). Birinci Dünya Savaşı krizi ve 1950'ler ile 1960'ların ekonomik patlaması, yeni iş gücü talepleri yarattı ve çok sayıda kadını iş piyasasına çekti. Örneğin, Britanya'da iş gücündeki evli kadınların yüzdesi, çarpıcı bir biçimde, 1921'de %10'dan, 1976'da %49'a yükseldi. Yirminci yüzyıl feminizmine dair radikalizmin çoğunun, bu dişil endüstrileşme tecrübesine doğru izi sürülebilir. Britanya'daki kadınlar, bir dizi endüstriyel anlaşmazlıkta önemli bir rol oynamaya başlamışlardı; bunun sonucu olarak, erkek egemen sendikaların, iş yerinde erkek ve kadın arasındaki eşitliği teşvik etmedeki etkisiz rolünün giderek daha fazla farkına varmaya başladılar. Kapitalizm, kadınları endüstrileştirirken aynı zamanda onları radikalleştirdi. Bu oldukça belirgin noktaya iki yorum daha eklenebilir. Kadınlar savaş sonrası dönemde iş gücüne girdiğinde eşzamanlı olarak çoğu kapitalist toplum, sömürge çevrelerinden gelen misafir işçilere giderek daha bağımlı hâle geliyordu. 1970'lerde İngiltere ve Almanya'daki bilek gücünün %15'ini göçmenler oluşturuyordu; Fransa, İsviçre ve Belçika'da endüstriyel iş gücünün %25'i yabancı işçilerdi. Misafir işçilerin konumu bir bütün olarak kadınlarınkinden farklı değildi. Onlar iş gücü maliyetini düşürdüler çünkü onlar merkez kapitalist devletlerin dışında üretilirler, periferi üretim maliyetini yüklensin diye. Üstelik onlar ekonomide tipik olarak niteliksiz ve düşük seviyeli pozisyonları işgal ettikleri ve genellikle sözleşme bazlı işe girdikleri için, periferiye geri gönderilebiliyorlardı, böylece refah, işsizlik ve diğer kazançların maliyeti azaltılıyordu. Göçmenlerin, özellikle de sözleşmeli çalışanların kullanım kapsamı, kapitalizmin iş gücü üreticisi olarak yerli kadınlara bağımlı olup olmadığı sorununu gündeme getirmektedir. En azından prensipte, kapitalizm çok düşük bir iç doğurganlık oranı ve nispeten yüksek göçmen iş gücü girdisi oranları temelinde işleyebilirdi. Çevrenin iş gücü değiştirmeye önemli bir katkı sağladığı bu tür bir durum, Avrupa'da 1970'lerin karakteristiğiydi.

Enflasyon ve durgunluk göz önüne alındığında kapitalizm, hızlı ilerlemelerle güçlenen modern teknolojiye dayanan iş gücü yoğun olmayan temel ekonomik alanlarda, düşük verimlilik ve geçici işçilerin sözleşme bazında kullanımının azaldığı, ücretlerin düşük kaldığı çevreye teknoloji ihracatıyla beslenen kalıcı bir yüksek işsizlik durumuna gidiyor gibi görünmektedir. İstihdam açısından, genellikle erkeklerin hâkim olduğu ağır sanayideki gerileme, özellikle de gemi yapımı, madencilik ve otomobil endüstrisi, işçi sınıfı erkeklerinin hızla verimsiz bir iç alana geri döndüğü anlamına gelir. Belirtiler, erkeklerin giderek artan şekilde, ataerkilliğin yapısal temelleri baltalanmasa da en azından tehdit edildiği hanelere bağlanacağı yönündedir. Ataerkil değerlerin onları ev işlerinden koruduğu yerde, onlar ne kullanım değeri ne de mübadele değeri üretemeyecekler.

Kapitalizmde Ev Halkı

İstihdamın doğasındaki bu değişimlere ek olarak, geç kapitalizmde aile biriminin tüm karakteri kökten değişmiştir. 1980 Amerikan nüfus sayımında yayımlanan istatistikler, 10 yıllık bir süre boyunca ev halkı birimindeki değişim hızına dair bir fikir vermektedir. Sayım Amerikalıların %97,5'inin hane içinde yaşadığını rapor etmesine rağmen bu kategori çok heterojendir. Aile halkı, doğum ya da evlilikle bağlantılı iki ya da daha fazla insanın birlikte yaşaması olarak tanımlanır. Aile olmayan ev halkı ise iki ya da daha fazla ilişkisiz insanı içerir ama bu aynı zamanda ailevi olmayan çeşitliliğin 'tek kişilik ev halkı'nı da içerir. 1970 ve 1980 arası aile olmayan ev halkı sayısı, %18,8'den %26,1'e yükseldi. Tüm ev halkının ortalama büyüklüğü 3,14'ten 2,75 kişiye düşmüştür. Evli çiftlerin sayısı sadece %7,7 oranında artarken, evlenmemiş kişilerden oluşan aileler %52,3 oranında artmıştır. Aile olmayan ev halkı, Tablo 6.1'de gösterildiği gibi listelendi.

Amerika'da 1970 ile 1980 arasında oluşmuş yaklaşık 15 milyon yeni ev halkı varken, bu büyümenin sadece %22'si evli olan çiftlerden geliyordu. Başka toplumlar için de kısmen benzer rakamlar verilebilir. Tarihsel olarak, nispeten düşük bir evlilik oranı yaratan cinsiyet oranında bir dengesizliğin yaşandığı Avustralya'da, 1980'lerde tüm ev halkının üçte biri 'bekâr ev halkı' -yani hiç evlenmemiş, dul, boşanmış ve ayrılmış *de facto* evlilikler- olarak tanımlanmıştır (Staples, 1982). 1969 ile 1981 arasında tek

Tablo 6.1

Birlikte yaşayan erkekler	%25.1
Birlikte yaşayan iki kadın	%19.2
Karma seks birimleri	%55.8

ebeveynli ailelerin sayısı ikiye katlandı ve 1981 itibarıyla çocuklu ailelerin neredeyse %13'ü tek ebeveynli ailelerdi (Harper, 1982). Ailenin karşılaştırmalı ve tarihsel çalışmasına dayanarak Shorter (1977), modern ailede kuşak farkının artması, artan istikrarsızlık ve çekirdek aile yaşamının 'yuva kavramı'nın yıkılmasıyla karakterize olduğunu iddia etmiştir. Şu sonuca varmıştır:

> Çekirdek aile çöküyor. Bence onun yerini serbest çiftler alacak. Evli bir çift, dramatik ayrılmalara ve birleşmelere maruzdur, pubertal çocukların (ergenlik öncesi çocukların), yakın arkadaş ve komşuların etkisinde kalmadan Sadece arka planda yüzlerinde dostça gülümsemelerle süzülen akrabalar. (Shorter, 1977:273)

Ben, Filmerizmin yükselişinin, burjuva toplumsal sözleşme teorisine ve bireylerin politik haklarına karşı, baba olarak kralların 'doğal' otoritesi lehine savunmacı bir tepki olduğunu ileri sürdüm. Filmerizm 1688'den sonra yeni bireycilik ikliminde güvenilirliğini giderek yitirirken ataerkillik, haddi zatında geleneksel hanenin ekonomik desteğiyle hayatta kalabildi. Bununla birlikte hem Weberci hem de Marksist bir perspektiften bakıldığında, ataerkillik kapitalist ilişkilerin geleneksel aile yaşamının birliği üzerindeki etkisiyle zayıflayacaktır. Erken dönem kapitalizmde, aile bir tüketim birimine dönüştü ve duygu, eğlence ve mahremiyetin özel alanına hâkim olmaya başladı. Kadınlar pazardan aşamalı olarak dışlandıkları için, toplumdaki aşağı statüleri üreme işlevleri ile pekiştirildi. Kadınlar yirminci yüzyılda iş gücü piyasasına geçmeye başladıkça evde ücretsiz kullanım-değeri üreticileri ve ekonomide, düşük-ücretli mübadele-değeri üreticileri olarak çifte sömürüye maruz kaldılar. Bununla birlikte, daha geniş bir perspektiften kadınlar, çalışanlar olarak gittikçe radikalleştiler (muhalif ideolojilerinin çoğunlukla gelişmemiş, parçalı ve bireyci olmasına rağmen) çünkü ev izolasyonu dışında kadınları örgütleme olasılığı artmıştı. Aynı zamanda, geleneksel aile temelden çökmüştü. Pek çok karşı argüman olmasına rağmen (örneğin, yeniden evlenme oranları hâlâ çok yüksek), ebeveynler ve iki çocuktan oluşan hane birliği, az ya da çok daimi istihdamda bulunan koca, evle sınırlı tutulan eşi ile birlikte hızla kapitalizmin mitolojik, nostaljik mirasının bir parçasına dönüşüyor.

On yedinci yüzyıl Filmerizm ile çağdaş ataerkillik arasında bir tür paralellik vardır, yani fizyolojik farklılıklar açısından egemenliğin temelinin çoğunun aşındığı durumlarda onlar hem savunmacı hem de geriye dönüktür. Kadınlar, elbette, ikinci sınıf vatandaşlık, seçkin profesyonel pozisyonlardan kapanıma, günlük cinsiyetçilik ve ufak tefek ayrımcılığa maruz kalıyorlar fakat aynı zamanda ayrımcılığın başarılı bir şekilde mücadele edilebileceği yasal, politik ve ideolojik araçların çoğuna sahiptirler. Erkekler, elbette, ev kredisi, iş, terfi ve diğer sosyal faydaları erkekler olarak güvenceye alma konusunda ayrıcalıklı muameleye sahiptir fakat aynı zamanda kendilerini devamlı surette kadın istihdamı, ayrımcılık karşıtı yasalar ve egemen ideolojinin yani onlara sahip olma haklarını vermesi beklenen bireyciliğin tamamen kalesi gibi görünen, feminist

ideolojiyle kuşatılmış hâlde buldular. Dolayısıyla ideoloji olarak ataerkillik, evliliğin ve evlilik sözleşmesinin artık hanede veya pazarda hâkimiyet sağlamadığı bir toplumda erkeklerin savunmacı bir tepkisidir. Anti-ataerkillik, bireysel yurttaşlığın resmî olarak evrensel bir hak olarak görüldüğü toplumlarda, ataerkil sosyal kapanımın tarihsel bariyerini ortadan kaldırmak için kadınların gaspçı bir taktiğidir. Sahiplenici bireycilik ideolojisi, aristokratik Filmerizme karşı olduğu gibi burjuva ataerkilliğine karşı yönelebilir. Marx'ın belirttiği gibi:

> Burjuvazi, feodalizme karşı yapılmış olan bütün silahların kendi amaçlarına yönelebileceğini fark etti; yani yarattığı tüm eğitim araçlarının kendi uygarlığına karşı isyancılar olduğunu. Sivil özgürlükler ve ilerlemenin enstrümanları denen her şeyin, toplumsal tabanda ve politik en üst noktada benzer şekilde tehdit edilen kendi sınıfının egemenliğine yönelik tehdit olduğunu fark ettiler, bu demek oluyor ki onlar "sosyalist" olmuşlardı. (1926:73)

Yani, Filmerizm eleştirmenleri gibi, kadınlar da babalığın 'doğal' haklarına karşı bireycilik ve evrensel vatandaşlık haklarından medet ummaktadır, ancak bu iddialar en azından kısmen başarılıdır çünkü geleneksel hanedeki ataerkilliğin ekonomik kökleri kapitalizmin kendisi tarafından kirletilmiştir. Ataerkillikten kalan şey saf bir güç kalıntısı, kapitalist toplumun dış kabuğunda saklı bir olasılıktır. Kapitalizm, ucuz iş gücünün avantajlarını ve hane içinde karşılığı ödenmemiş ev içi hizmetlerin semeresini toplayarak ataerkilciliği üretir; aynı zamanda, en azından şeklen evrenselci değerler ve bireycilik yaratarak ataerkilliği de yok eder ve iş gücü talebi yoluyla, kadınları iş gücüne çeker, bilinçlerini radikalleştirir ve duygusal bir yuva olarak çekirdek aileyi zayıflatır. Marx'ın ısrarla belirttiği gibi, kapitalizm insanlık tarihinin en devrimci ve ilerici hareketidir çünkü toplumun tüm ekonomik temelini, sürekli olarak devrim yapmaya zorlamaktadır. Kapitalizmin bu radikal doğası paradoksal olarak, kısmen, neden ataerkilciliğin kaybettiğimiz dünyanın bir parçası olduğunu açıklıyor:

> Dünyamızda ekonomik hayatımızı etkileyebileceği düşünülen her ilişkinin değişime açık olması, aslında kendisinin değişmesi, değişmese bile daha iyi olması için çok iyi bir otorite tarafından değiştirilmesi gerektiği beklenir. Bu, daha az durağan bir sosyal dünyaya yol açıyor, gerçi bu, toplumumuzun yalnızca bizi o yöne sevkeden özelliklerinden sadece birisi. Bütün sanayi toplumlarının, kendilerinden öncekilere göre çok daha az istikrarlı olduğunu varsayabiliriz. Onlar ailevi ilişkilerin kendileriyle taşıdıkları olağanüstü duygusal bir etkiden yoksundurlar; bu, hüsrana uğramış ve duygusal araçlarla hoşnutsuzluğu uzlaştırmanın gücüdür. Sosyal ilişkilerin örüntüsünün geri dönüşü olmayan bir değişimi anlamına gelen sosyal devrim, geleneksel, ataerkil, endüstri öncesi insan toplumunda asla gerçekleşmedi. (Laslett, 1968:4)

Ancak Laslett, Shakespeare'in dramalarında canlandırılan kişiler arası sosyal şiddeti üretenin, tam da Stuart hanesine dair bu yakınlığın ve hiyerarşinin olduğunu kaydet-

meye devam ediyor. Psikolojik olarak hareketli narsist kişilikler dünyamız ile yapısal olarak Shakespeare'in toplumunun katı dramaları arasındaki boşluğun bir göstergesi, *Kral Lear* ya da *Fırtına* ile Eliot, Pinter ve Beckett'in değişken karmaşıklığı arasındaki bir karşılaştırma ile gösterilebilir.

Kadınlar hâlâ günlük yaşamda cinsiyetçiliğe maruz kalıyorlar fakat bu, erkekler tarafında, geleneksel güç kaynaklarının git gide şüpheye açık hâle geldiği, kişiler arası bir egemenlik stratejisi olan ilga edilmiş bir ataerkilciliktir. Onların cinsiyetçi ataerkilciliği, maço değerlerin homoseksüellik, çocuk hakları, kadın özgürlüğü konusunda liberal devlet kanunlarıyla tartışmaya açıldığı bir toplumda, kimlikler krizine savunmacı bir cevaptır. Gerçek ataerkilcilikle birlikte hakiki gerontokrasi, ataların olmaması gibi basit sebepten ölmüştür. Geriye kalan, küresel düzensizliğe yol açan, yurttaşlık için ideolojik mücadelenin yoğunlaşmasıdır. Merkez kapitalist devletlerin çevredeki ataerkilliğin sürekliliğine bağlı olacağı söylenebilir, örneğin militan İslam, ataerkilciliği budamıştır. Sermayenin organik bileşiminin elverişli olduğu yerlerde, bu periferik, ataerkil toplumlar kârlı bir yatırım, ucuz mallar ve taze iş gücü sunacaklardır (Turner, 1984a). Kapitalizm böylelikle ataerkilliği sadece global ekonominin dış kesimlerinde ideolojik yeniden yapılanmasına tanıklık etmek için tasfiye eder.

Patrizm

Irk ilişkileri teorisinde (Banton, 1967) ön yargılı tutumların bir toplamı olarak ırkçılık ile belli sosyal grupların piyasanın işleyişi, politik yapılar ve hukuk aracılığıyla bastırıldığı ve istismar edildiği bir sosyal sistem olarak ırkçılık arasında ayrım yapmak yaygındır. Ön yargılı ırkçılık, azınlık ve göçmen gruplarının kanun eliyle resmî olarak korunduğu bir toplumda yaygın olabilir. Kurumsal ırkçılık, prensipte, gündelik şartlarda azınlık gruplarının ırkçı tutumların hedefi olmadığı bir toplumda var olabilir. Pratikte, kişiler arası ilişkilerde ırkçı ön yargıyı teşvik etmek için kurumsallaşmış bir ırkçılık sistemi beklenebilir. Dolayısıyla, İngiltere ve Avustralya gibi toplumların, hukukun ve politik sistemin nispeten açık ve evrensel olması nedeniyle kurumsal ırkçılıkla karakterize edilmediğini savunmak mantıklı olacaktır. Bununla birlikte, Britanya ve Avustralya, sosyal ilişkilerde azınlık etnik gruplara karşı oldukça ön yargılı tutumların yaygın olması bakımından ırkçıdır. Benzer bir ayrımın, cinsel çatışma ve toplumsal cinsiyet ilişkilerinin analizinde yararlı olduğunu belirtmek istiyorum. Kurumsallaşmış cinsel eşitsizlik, insanların ekonomik roller, sosyal statüler, politik güç ve yasal kimlikten dışlandığı cinsel karakteristikler temelinde geleneksel ataerkilliktir. Ataerkillik, erkekler lehine işleyen yasal, politik ve ekonomik düzenlemelerle kadınların kamusal alandan sistematik sosyal kapanımını içerir. Ancak önerdiğim gibi, ataerkilliği gerontokrasiden ve dolayısıyla genellikle yaş gruplarının hiyerarşik yapısını içeren cinsiyet

temelli kurumsallaşmış eşitsizlikten ayırmak zordur. Ataerkillik çocukların yanı sıra kadınları itaat ettirir. Aslında kıyafet ve moda bakımından kadınlar genellikle erkeklerin 'yetişkin' giyiminden kendilerini ayıran çocuksu giysileri seçmeye cesaretlendirilir. Ataerkillik karmaşık bir yasal düzenlemeler, politik örgütlenme ve ekonomik düzenlemeler sistemi tarafından sürdürülen ve oluşturulan nesnel bir toplumsal yapıdır.

Patrizm analitik olarak ırkçılığa tabidir çünkü hukuk ve siyasetin sistematik desteği olmadan kadına karşı erkek ön yargılı inançları ve uygulamaları içerir. Vergilendirme düzenlemeleri, bankacılık olanakları ve kredi düzenlemelerinin mevcudiyeti açısından, kadınların hâlâ ataerkilliğe benzeyen kurumlara maruz kaldığı, ancak bu türden eşitsizliklerin saldırı altında olduğuna, genellikle ayrımcı olduğuna ve mevcut demokratik düzenlemelerle bağdaşmaz gözüyle bakıldığına şüphe yoktur. Endüstriyel kapitalist toplumların çoğunda, kadınlar üzerindeki yasal, politik, dini ve ekonomik kısıtlamaların büyük ölçüde ortadan kalktığı kapsamlı bir kurumsallaşmış patriyarkal sistem artık mevcut değildir.

Ataerkilliğin çöküşü, kadınların aşağılanmalarına dair ayrımcı, ön yargılı ve ataerkil bir inanç kültürü olan yaygın bir patrizmi ardında bıraktı. Benim argümanımın ima ettiği şey, erkekleri sözleşmeli bir güç pozisyonunda bırakan ataerkilliğin kurumsal küçülmesinden ötürü patrizmin eksiksiz bir biçimde genişliyor olmasıdır. Erkekler bir bütün olarak artık kamusal ve özel alanlarda egemenliklerini güçlendirmek için yasalara bel bağlayamazlar. Geleneksel aile birliği ile birlikte kurumsallaşmış ataerkillik dağıldı ve erkeklerin kadına yönelik patristik tutumları, daha ön yargılı ve tamamıyla savunmacı bir hâl aldı. Çünkü kadınlar artık geleneksel ataerkilliğin güçlü bir ideolojik eleştirisiyle donatılıyor. Cinsel çatışma, emeğin cinsel bölünmesine yönelik kurumsallaşmış desteğin ileri düzeyde bir çürüme içinde olduğu bir dönemde, savunan patrizmin ve saldıran feminizmin bir sonucu olarak artık daha belirgindir.

7

Disiplinler

Foucault, Dil, Arzu

Yapısalcılıkta, son zamanlarda arzuya duyulan ilginin çoğu ve onun disiplindeki olumsuzlanması, Michel Foucault'nun çalışmasında, özellikle de *Cinselliğin Tarihi*'nde *(The History of Sexuality)* (1981) yer bulur. Foucault'nun ardında Nietzsche yatar ve Nietzsche'ye, Sağın Yeni Felsefecileri[1] olarak isimlendirilenler arasından sürekli yapılan referanslar, Nietzsche'nin sadece dil teorisi itibarıyla değil, aynı zamanda onun Apollo ile Dionysus -biçimin disiplini ile ekstazinin dönüşümü- arasındaki kavramsal ayrımından kaynaklanmaktadır. Kısacası, yapısalcılıktaki çağdaş tartışmalar, özellikle de id ve süperego arasındaki Freudcu kavrayışın yeniden değerlendirilmesi ile ilgili tartışma, Batı kültüründe akıl ve arzu arasındaki o eski tartışmayı yansıtmaktadır. Bu eski dikotomide sosyal denge aile, kilise ve devlet gibi kurumlar aracılığıyla bedenin arzularını zihinsel nedenlere tabi kılmaya bağlıdır. Bu görüşe göre uygarlık, tenin inkârını ve duygu kontrolünü gerektiren bir yokluktur. Protestanlığın asketik pratikleri, manastıra özgü inkârları aile, okul ve fabrikanın günlük yaşamına taşıdı. Modern toplumların tarihi, bu asketik sürecin çeşitli beden bilimleri yoluyla rasyonelleşmesi olarak görülebilir. Foucault'nun çalışması bu süreci -yani kurumsallaşmış iktidarın nüfusların ve kişilerin yaşamına rasyonel bilgi aracılığıyla tatbik edilmesi- anlamamıza büyük katkı sağlar. Bu, beden sosyolojisi için genel bir çerçeve sunmada önemli oluşu nedeniyle Foucault'yla çarpışmanın zamanıdır çünkü o bir cepheden daha fazlasıdır. Foucault'nun yorumları lejyondur. (Chua, 1981; Kurzweil, 1980; Sturrock, 1979). Bu bölümün amacı yorum endüstrisine ek yapmak değildir, lakin belli bir alana yani diyet uzmanlığı bilimine müracaat etmek için özgü bir Foucault görüşü sunmaktır.

Foucault çeşitli görüşleri Nietzsche'den elde eder. İlki ironidir. Nietzsche'de, 'iyi' olarak değerlendirdiğimiz (Hristiyan) değerlerin çoğunun -hayırseverlik, merhamet, sevecenlik- 'kötü' saik ve şartların -korkaklık, zayıflık, ikiyüzlülük- tarihi ürünleri olduğu konusunda karakteristik bir argüman vardır. *Anti-Christ*'te Nietzsche, Hristiyan

1 *New Philosophers of the Right:* 1968 Mayıs olayları başta olmak üzere, 1956 Macaristan Ayaklanması, 1968 Prag Baharı ve sonrasında Çekoslavakya'nın işgali, 1970'lerin ikinci yarısında Kamboçya Katliamı, 1973'te Aleksander Soljenitsin'in *Gulag Takım Adaları*'nın yayımlanması Fransız entelektüellerini yeni arayışlara sevk etmiştir. Bu toplumsal ve siyasi bunalımların sonucu olarak 1970'lerin ortasında *La Barbarie A Visage Humain* kitabının yazarı; Gilles Deleuze'a göre "bomboş biri", Pierre Bourdieu'ya göre ise "manipülatör televizyon gazatecisi" Bernard Henry Levy'nin Nouveaux Philosophes (Yeni Felsefeciler); -Deleuze' göre biraz Hristiyan, biraz solcu, biraz liberal, biraz da Nietzscheci, kısacası "hiçbir şey"- olarak isimlendirdiği eklektik bir akım ortaya konmuştur. Akımın diğer öncüleri ise Andre Glucksmann, Lardreau, Jambet, Guerin, Dolle v.s. sayılabilir. (ç. n.)

değerlerin başlıca egemen kuvvet ve cesaret değerlerine karşı isyanın bir ifadesi olarak köle nüfusu tarafından tecrübe edilen hıncın sonucu olduğunu savundu. Hristiyan değeri ancak şiddetle bastırıldı. Foucault'nun çalışması da bu tarihsel ironi üzerine temellidir. İnsanlık durumunu liberal değerler kanalıyla iyileştirmeyi amaçlayan bilimlerin -psikiyatri, sosyoloji, penoloji, biyoloji- kendileri, içinden çıkılamayacak şekilde egemenlik ifadesidirler; onlar organize etmek için bilmek isterler. Tarih, sadece iktidar istencine kendini kaptıran grupların şartlı mücadelesidir:

> Bazı insanların başkaları üzerinde egemenlik kurması, değerlerin farklılaşmasına yol açar; sınıf egemenliği, özgürlük fikrini doğurur ve hayatta kalmak için gereken şeylerin kuvvetli bir şekilde tahsis edilmesi ve kendilerine özgü olmayan bir sürenin empoze edilmesi, mantığın kökenini izah eder. (Foucault, 1977a:150).

Özgürlük vaat eden bilginin kökeninde iktidar vardır.

İkincisi, Foucault, Nietzsche'yle, özellikle Kartezyencilik ve Darvinist biyoloji gibi pozitif bilimlerdeki akıl iddiasına karşı bir güvensizliği paylaşır. Descartes, deliliği aklın kendisi için zorunlu bir gereklilik olarak bastırdı (Derrida, 1978). Düşler ve çılgınlık her ikisi de hata formlarıdır, lakin onlar gerçekliğe farklı bir ilişkiyle katılır. Düşlesem de düşlemesem de 2+2= 4'tür fakat aklın var olması için çılgınlık olasılığının ortadan kalkması gerekir. İnsan çıldırabilir fakat düşüncenin kendisi çıldıramaz. Bu nedenle Descartes, 'makul olmayan akıl' ve 'makul akılsızlık' olasılığının ortadan kalktığı özgün bir konjonktürde bulundu (Sheridan, 1980:23). Foucault'ya göre çılgınlığın Kartezyencilik tarafından bilişsel baskılanması kurumsal baskılamaya ve delinin tımarhanede göz hapsine karşılık gelir (Foucault, 1967). Bu nedenle *ratio* belli bir şiddet türüne dayalıdır ve bireyin detaylı, sistematik kontrolünü içeren toplumun rasyonelleşmesi yoluyla gelişir.

Üçüncüsü, Foucault'nun Nietzsche'nin tarihsel perspektifine olan borcu açık bir şekilde belgelidir (Foucault, 1977a). Nietzsche'nin 'soybilim' yaklaşımı Foucault'ya göre, insan toplumunu insani değerler, akıl ve ilerleme yürüyüşüyle şekillenen olarak değerlendiren bütün teleolojik, ilerlemeci ve evrimci tarih anlayışının olumsuzlanmasıdır. Aksine Foucaultcu tarih, şans, mücadele ve şartlı olayların neden olduğu bir dizi rastlantısal kırılmalardır. Bu tarihte,

> (i)nsanlık savaştan savaşa aşamalı olarak evrensel karşılıklılığa ulaşana dek ilerlemez, orada hukukun rolü savaş durumuyla yer değiştirir; insanlık her bir şiddetini bir kurallar sisteminde tesis eder ve bu nedenle egemenlikten egemenliğe yol alır. (Foucault, 1977a:151)

Bu yüzden *Madness and Civilization* (1967) ve *Discipline and Punish*'de (1979) Foucault, psikiyatri ve kriminolojinin resmî tarihini; akıl ve özgürlüğün, nihayetinde, deli ve yoksula karşı işlenen geleneksel hata ve şiddeti sürgüne göndermesi sayesinde reddetti. Deliye ait bu yeni bilgiler, bedenin psikiyatri, kriminoloji ve penoloji söylem-

leri ve pratikleri yoluyla gözetimine izin veren kurumsallaşmış iktidarın genişlemesini içermekteydi. Foucault'nun tarih okuması teselli sunmaz; tarih sadece şanstır.

> (h)iç bir şey, insanda -bedeninde bile- kendini tanıma ve diğerleri tarafından anlaşılmada temel olarak hizmet etmek için yeterince sabit değildir. Kapsamlı bir tarih görüşü oluşturmak ve geçmişi sabırlı ve sürekli gelişim noktasında takip etmek için geleneksel araçların sistematik olarak sökülmüş olması gerekir. (Foucault, 1977a:153)

Tarih göreçelidir ve rasyonalist perspektivizm reddedilir. İnsanlık tarihi ve toplumunda garip ve yabancı olan şey, tarihçilerin yoğun çabalarıyla aşina kılınamaz, onların tarihi 'aşina kılma' çabası, bir kez doğru anlaşılınca, makul kılma ve dolayısı ile insan özünün evrenselliğini gösterme teşebbüsüdür. İnsan özünde bir birlik yoktur, sadece dilin keyfi oluşumudur. Foucault'ya göre, yabancı yabancıdır ve evrim ve evrenselcilik fikirleriyle evcilleştirilemez. Tarih yazımının kendisi kavramsal bir şiddet formudur çünkü tarihsel söylem açısından olaylar, insanlar ve yerler üzerinde sahte bir tek biçimliliği empoze eder, keyfi bir işaretler sistemi olan dil gibidir.

İnsan Birikimi

Foucault'nun tarihsel eğilimler ve tek düze gelişmeler düşüncesini açıkça reddetmesine rağmen, iktidara/bilgiye dair çeşitli çalışmalarında birleşen kuvvetli bir tarihsel tema vardır. Ondaki sistematik teorileştirme düşmanlığına rağmen, modern dünyanın nedensel bir açıklamasını sunan bir 'teori' vardır. Bu teori evvela demografi (bir nüfus teorisi olarak) ve fizyolojiye (bir beden teorisi olarak) odaklanır. Foucault'nun kendi söyleminin 'anahtarı' modern hastane tarihine bir katkı oluşturur, orada Foucault 18. yy. tıbbının dönüşümünü, yardımsever amaçtan sağlık politikasına, şeklinde açıklar.

> Bu muhtemelen insan birikiminin ekonomik-politik etkileriyle ilgilidir. Batı Avrupa'daki on sekizinci yüzyıl demografik yükselişi, onu üretim aygıtı ile koordine etmek ve birleştirmek için duyulan gereklilik ve onu daha net ve daha yeterli güç mekanizmaları ile kontrol etme kaçınılmazlığı; mekân ve kronoloji, uzun ömür ve sağlık gibi sayısal değişkenler ile 'nüfusa' neden olur; bu sadece bir sorun olarak değil ama bir gözetleme, analiz etme, müdahale etme ve değiştirme vs. objesi olarak da ortaya çıkar. Bu problem kümesi içerisinde, 'beden' -bireylerin bedeni ve nüfusların bedeni- sadece kıt ve çok, boyun eğen ve ayak direyen, zengin ve fakir, sağlıklı ve hasta arasında değil fakat aynı zamanda daha az ya da çok yararlı, kârlı yatırıma daha az ya da çok yatkın, daha çok ya da az hayatta kalma, ölüm ve hastalık şansı olan, faydalı bir şekilde daha az ya da çok eğitilebilen gibi yeni değişkenlerin dayanağı olarak görülür (Foucault, 1980a:171-2).

Batı toplumunun 18. yüzyılın sonu ve 19. yüzyıl başındaki rasyonelleşmesi yeni bir araştırma ve kontrol nesnesi buldu — insan bedeninin kendisi. Bilimsel ve tekno-rasyonel prosedürlere dair genişleme, teknoloji ve bilinçte tutunacak zemin bulmuş ol-

masıyla, yeni bir alana, bireylerin ve nüfusların bedenine bağlandı. Foucault'nun 'panoptizm' diye isimlendirdiği bedenin kurumsallaşması, nüfus istatistiklerini ve klinik tıp, demografi, öjenik, penoloji, kriminoloji ve sosyolojide yeni ölçüm pratiklerini mümkün kılmıştır.

Foucault'nun tarihsel yorumlarının merkezi motifini sağlayan nüfus baskısıdır çünkü büyümenin, yeni rejimlerin gelişmesinin ve kontrol rejimlerinin -taksonomi bolluğu, tablolar, incelemeler, alıştırmalar, çalıştırmalar, krestomatiler, anketler, numuneler ve nüfus sayımları- ardında yatan bu faktördür. Kentsel mekânda nüfus baskısı yeni kurumsal hapishane, tımarhane, klinik, fabrika ve okullar düzenini gerektirir ki birikmiş bedenler kullanışlı ve güvenilir olabilsin. Foucault'nun kendi stilistik uylaşımlarında bu tema, bilgi ve toplumdaki mekân metaforlarıyla bağlantılıdır — site, çevre, konum, manzara, arazi, ufuk ve takımada. Bilgi alanı yeni söylemlerin birikimlerini tecrübe ettikçe, sosyal alan bedenleri ve onları kontrol etmek için tasarlanmış kurumlarla dolar. Bunun sonucu olarak Bentham'ın panoptikon şeması, hem mahkûmların hem de vatandaşların bedenleri üzerindeki detaylı politik denetleme organizasyonu için temel model hâlini almıştır. Ahlaka başvurmak ya da kilisenin gelişmesi artık bireysel arzunun kontrolü için yeterli değildir; o gözetim ve denetlemenin yeni kurumlarıyla kentli nüfusu kuşatmak için zorunlu hâle gelir.

Foucault sistematik bir teorisyen değildir. Ancak, görünen o ki, tarihsel disiplin örneklerinin çoğu iki hayati olaya dayanmaktadır — Devrimi takiben Fransa'nın toplumsal yeniden yapılanması ve şehirdeki nüfus baskısının toplumsal sonuçları. Sonuç, kapitalist genişleme için bir koşul olan toplumun denetimi idi; bu düzenleyici nüfus kontrolleri,

> Kapitalizmin gelişmesinde öncelikli bir unsur idi; kapitalizm üretim araçlarına bedenlerin kontrollü bir şekilde sokulması ve nüfus fenomenlerinin ekonomik süreçlere uyarlanması olmadan mümkün olmazdı. Fakat kapitalizm daha da fazlasını istedi; bu faktörlerin her ikisinin de büyümesine, kullanılabilirlikleri ve itaatkârlıkları ile aynı zamanda güçlenmelerine de ihtiyaç duydu; güçleri, yetenekleri ve yaşamı genel olarak optimize etmeyi başarabilmekle birlikte onların yönetimini zorlaştırmayan iktidar yöntemlerine sahip olmalıydı. (Foucault, 1981:141)

Sermaye, insanların birikiminden ve piyasaların genişlemesinden ancak nüfus sağlığı ve itaatinin düzenlemeler ve kontroller ağı tarafından mümkün kılınmasıyla kazanç sağlayabilirdi.

Foucault'nun modern dünyanın doğası analizinde nüfus baskısının merkeziliği, Foucault'nun bir öğrencisi olan Jacques Donzelot'a referansla gösterilebilir, onun *The Policing of Families*'i (1979) özellikle tarihsel demografinin Foucaultcu perspektiften görülmesini sağladı. Esasen Donzelot'un göstermeye çalıştığı şey, düzensiz bir kentli işçi sınıfı kriziyle karşı karşıya kalınmasıdır. 19. yüzyıl Fransası'nda aile ve devlet

arasında, tıp ve ev halkı arasında ve dolayısıyla doktor ve eş arasında yeni ittifaklar şekillendi. Şehirde yoksulluk ve kanunsuzluktaki artış yeni bir sosyal ekonomiyi seslendirdi fakat aynı zamanda

> Eleştiri, bedeni saf bir zevk prensibine dönüştüren yöntemlerin artırılması yoluyla kesinlikle savurgan kullanımıyla alakalı bedenin organizasyonunu hedeflemişti, başka bir deyişle, eksik olan şey bir beden ekonomisiydi (Donzelot, 1979:12-13).

Sosyal bedene dair düzenleme, bireylerin bedeninde bir düzenleme elde etmek için ev organizasyonunun yeni prensiplerine dayanmak zorundaydı. George Cheyne, Britanya'da aristokratik bedenin, dolayısıyla hükûmet personelinin kolonyal genişlemeyle mümkün hâle gelen lüks mallar sayesinde tahribine dikkat çekerken, Fransa'da köylülerin efendilerinden daha sağlıklı şartların tadını çıkarmaları da -onların fakir diyetlerine rağmen düzenli egzersiz yapmaları nedeniyle- bir kanıttı. Ancak bu köylü bedenlerin rezervi, yoksulluğun onları politik bir tehdide dönüştürdüğü ve sağlıklarını zayıflattığı şehre taşınmasıyla bozuldu. Bu problemlere çözüm, üretimin sosyal maliyetinde bir azalmaya gitmeyi, evsel bilimlerin gösterdiği kılavuzlukla birlikte ailenin yeniden yapılanmasını ve aile içinde tıbbi bilginin yerleşmesini içermekteydi. Bu, yeniden inşa edilen aile organı vasıtasıyla toplumun tıbbileşmesini, yani anneler ve doktorlar arasındaki bir ittifakla geleneksel ataerkilliğin zayıflamasını içermekteydi:

> On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında popüler kalmanları aileselleştirme stratejisi esas olarak kadınlara dayanıyordu ve bu nedenle kadının kullanımına bir dizi araç ve müttefik eklendi: temel eğitim, ev hijyeninin öğretilmesi, işçilerin bahçe parselleri ve pazar tatilleri (geleneksel olarak içkiyle geçirilen pazartesi tatilinin aksine bir aile tatili). Ancak aldığı en önemli araç 'sosyal' konuttu. Pratik olarak, kadın, adamı kabare dışına çıkarmak için manastırdan çıkarılmıştır. (Donzelot, 1979:409)

Aile site hâlini aldı, orada bireyler yeni sağlık bilimlerince şekillendirildi ve eğitildi -nasıl yemek yenir, uyunur, giyinilir ve davranılır- ve politik iktidar nüfus reformu için yerleştirilmesi amacıyla dağıtıldı. Aile rasyonelleşmenin ve kişisel asketizmin yeri hâlini aldı.

Argümanım, Foucault'nun tarihsel mantık ya da teleoloji gibi herhangi bir fikri reddederken, pratikte, çalışmasında birleştirici temanın iktidar ve bilginin yeni kombinasyonları sayesinde bedenin rasyonelleşmesi ve nüfusların rasyonelleşmesi olduğudur. Üstelik 19. yüzyılda toplumda politik düzeni tehdit eden nüfus yoğunluğunun bir sonucu bu rasyonelleşmedir. Dolayısıyla, insan yaşamının her noktasında bilimsel pratiklerin dayatılması yoluyla toplumun rasyonelleşmesi üzerine Weber'in perspektifi ile arzunun itaat ettirilmesi ve düzenlenmesi olarak disiplinlere olan Foucault'nun ilgisi arasında önemli bir yakınlaşma vardır. Bu yakınlaşma, Foucault ve Donzelot'ta

bedenlerin ve nüfusların kontrolü için tıp biliminin kullanımı tartışmasında görülebilir. Aynı zamanda asketizm ile kapitalizm arasındaki ilişkiye de bir kanıttır.

Asketizm

Hem Weber hem de Foucault için, dini düşünce ve uygulama modelleri, insan nüfusunun rasyonel gözetiminin büyümesi ve yayılması için tarihsel bir konum sağlar. *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*'nda *(The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism)* Weber, manastır disiplininin, her inananın günlük yaşamında asketik kontrol yapmasının beklendiği eve ve fabrikaya taşındığını savundu. Protestanlık, bütün evsel ve kamusal aktivitelerin bir 'meslek' hâlini alması nedeniyle, meslekten/ruhani sınıftan olmayan kişinin artık bu tür dini görevleri vekâleten yerine getirmek için rahibe bağlı olmayacağı anlamına geliyordu. Gündelik hayat bireysel bilincin denetimine girdi ve birey, rahibin otoritesinden özgürleştikçe, ayrıntılı düzenlemelere daha bağımlı hâle geldi. Protestanlık, Hristiyan sakramentleri gibi, büyüsel ve ritüel kurtuluş araçlarına her bir bağımlılık ihtimalini tahrip etti ve bireyi, günlük yaşamını seküler bir meslek içinde rasyonel uğraşlara göre organize etmeye zorladı. Bu, tabiri caizse, kapitalist toplumda rasyonelleşmiş bir kültürün, fabrika sistemi, modern bürokrasi formları ve devlet düzenlemesi ile güçlendirildiği ruhsal kökeniydi. Weber'e göre modern kapitalizmin büyüsü bozulmuş dünyası, kendiliğindenliğin ve bireyci inanç ve pratiklerin hariç tutulduğu bir dünyadır çünkü yaşam giderek bürokratik planlara, örgütlü davranış kurallarına ve arzularımızın da dâhil olduğu en özel yaşam alanlarına uzanan bir rejim ağına tabi hâle gelmektedir.

Weber'de, manastır sistemi içerisinde tutkuların düzenlenmesinin, Protestan Reformu ile birlikte zevk olmadan gerçekleşmelidir. Protestan hanesinde, rahibi, eşinin önceden olduğu gibi günah çıkartanı olmaktan ve yuvanın samimiliğinden azleden kocanın ataerkil otoritesinin altında yeniden toplandığına dair dolaylı bir argüman vardır. Artık evdeki tutkuların, özellikle de cinsel tutkuların kısıtlanması, dünyevi çağrının katılıklarla birlikte Protestan bilincinin tatbikine bağlı olmaya başladı. Çünkü 'Vakit nakittir', eli kolu bağlı oturmak günahtır. Cinsellik üremeye bağlı olmadığı sürece en üst seviyede heba edilmiş zamandır, ancak bu, zevk olmadan gerçekleştirmelidir:

> Püritenizmdeki cinsel asketizm, manastır anlayışından temel ilkesi bakımından değil, derece olarak farklıdır ve Püriten evlilik yaşamının pratik sonuçları manastıra göre daha geniş bir alana yayılır. Cinsel ilişkiye, evlilikte bile, yalnız Tanrı'nın şanını artırmak için Tanrı tarafından istenen bir araç olarak 'Üretken ol ve çoğal' buyruğuna uyarak izin verilir. Dini şüphelere ve ahlaki yoksunluk hissine karşı olduğu gibi, bütün cinsel tahriklere karşı da -soğuk banyoların yanı sıra ölçülü bir sebze perhizi- aynı reçete verilir: 'Mesleğinde var gücünle çalış' (Weber, 1930:158-9).

Modern dilde arzunun esnekliği, çalışma rutinlerinde yüceltilir. Kültürün sekülerleşmesiyle, bu dini çalışma normları yavaş yavaş Taylorizm ve Fordizm aracılığıyla fabrikanın profan disiplinleri ile yer değiştirir. Benzer bir argüman, Foucault'nun disiplinli bedenlerin görünmesi açıklamasında bulunabilir.

Foucault, Benthamcı panoptizmde beden disiplinlerinin manastır tarafından öngörüldüğünü kabul eder. Bununla birlikte, manastır sistemi bir beden feragatine gereksinim duyarken, kapitalist toplumun modern disiplinleri, yararlılığa gereksinim duyduğundan önemli bir fark vardır. Panoptik disiplinler, kabiliyet ve yeteneklerde bir yoğunlaşma üretirken, bedene dair öz denetimli hâkimiyetle itaati de artırır (Foucault, 1979:137). Bu, yeni asketizmdi ve tam da Batı nüfusu tarihinde salgın ve vebadan kaynaklı geleneksel ölüm tehdidinin geri çekilmeye başladığı noktada geliştirildi. İnsan ve sermaye birikimi yakından ilişkilidir; bu iki süreç ayrı tutulamaz. İnsan birikimi, demografik patlamayı sürdürmek için sermayede bir artış olmadan mümkün olmazdı. Benzer şekilde, kullanışlı bedenlerin kontrolü için geliştirilen teknikler sermaye birikimini hızlandırdı (Foucault, 1979:221). Yeni disiplin teknikleri fabrikaların organizasyonu için şarttı. Kapitalizmin gelişmesi 'üretim araçlarına bedenlerin kontrollü bir şekilde sokulması ve nüfus fenomenlerinin ekonomik süreçlere uyarlanması olmadan mümkün olmazdı' (Foucault, 1981:141). Foucault, asketizmin kapitalizmi ürettiğini varsaymasa da manastırın, sermaye birikiminin önemli bir özelliği olan fabrika disiplinlerine dönüşümünü kabul eder. Bu yüzden bireysel bedenlerin asketik pratikleri 18. yüzyıl kapitalizmin kökeninde insan birikimiyle yakından ilişkilidir. Aynı şekilde, Weber, çok ucuza kiralanabilecek artık nüfusun kapitalizmin gelişmesi için zorunluluk olduğunu savundu (Weber, 1930:61), ayrıca o, bu nüfusun hizmete elverişli hâle gelmesi için disipline edilmesi gerektiğini de savundu.

Diyet Yönetimi

Bu bölümde, Weber ve Foucault'taki bu argümanları diyet yönetimi tarihinin analizi yoluyla göstermek istiyorum. Bu resmin iki yönü vardır: Birincisi, diyet, kapitalizmin gelişmesiyle giderek sekülerleşir ve bu da Foucault'nun öne sürdüğü gibi, feragatten yararlanmaya bir değişimi içerir. İkincisi, aristokratik bedenlerin kontrolünde çalışan bedenlere bir değişim vardır, bu da uzun yaşamdan faydaya nesnelerde bir değişime karşılık gelir. Bu argüman öncelikle kapitalist toplumda disiplinlere ilişkin tartışmalarla ilgili olsa da diyetin herhangi bir tıbbi rejimin en eski bileşenlerinden biri olduğu kabul edilmelidir. 'Diyet' terimi bir yaşam biçimi anlamına gelen Yunanca '*diaita*'dan gelir. Bir yaşam düzenlenmesi olarak, belirtilen kurallara göre yemek yeme anlamında daha özel tıbbi anlama sahiptir. 'Diyetin' prenslerin yasama ve yönetme amacıyla politik toplanması demek olan ikinci bir anlamı vardır. Bu ikinci anlamı Latince

'*dies*' ya da '*day*'den gelir çünkü politik diyetler, özel günlerde toplanır ve dolayısıyla bir takvimle düzenlenir. Diyet ya bireysel bedenin bir düzenlemesidir ya da beden politiğin bir düzenlemesidir. 'Regimen' (rejim) terimi de bu çift çıkarıma sahiptir, '*regere*' (yönetmek) ya da 'rule'den (hükmetmek) gelir ve tıbbi bir terim olarak tipik olarak diyeti içeren, terapötik sistem demektir fakat rejim aynı zamanda 'regimentation' (sistemli düzenleme) ve 'regime'de (rejim) olduğu gibi bir yönetim sistemidir. Dolayısıyla 'diet' ve 'regimen' her ikisinin de beden yönetimi ve vatandaş yönetimini içerdiğini söyleyebiliriz. Bu etimolojik argüman sosyal organizasyonun daimi metaforları olan sağlık ve rahatsızlık metaforları argümanını daha da güçlendirmektedir (Sontag, 1978).

Klasik Yunan'da tıp rejimi, büyük oranda düzenli bir yaşam biçimi olarak diyetten ibaretti. Şüphesiz, diyet, Hristiyanlıkta her bir dini yaşam biçiminin tekerrür eden bir özelliğiydi de. Diyet, arzuların kontrolü için bir rejim olarak asketizmin temel unsurlarından biriydi. Oruç, Roma Katolik asketizminde temel bir unsurdu, ayrıca açıkçası Protestanlıkta da geçerliliğini korudu. William James (1929), et ve içki tüketiminde ölçülülüğü, bütün dini asketizmin temel karakteristiği olarak kabul etti. James, Protestanlıkta varlığını göstermek için, Metodizmin ilk meslekten olmayan vaizi olan John Cennick'in yaşamından şu alıntıyı yapar:

> Sık sık oruç tuttu ve günde dokuz defa dua etti. Kuru ekmeği hayal etmek de kendisi gibi büyük bir günahkâr için büyük bir şımartmaydı, patates, meşe palamudu, yengeç ve çimle beslenmeye başladı ve sıkça köklerde ve bitkilerde yaşamayı diledi (James, 1929:301-2).

Protestanlık manastır feragatini laik (meslekten/ruhani sınıftan olmayan) kişinin dünyasına soktu; bu, geleneksel dini pratikleri kaldırmadı. Hem Katoliklikte hem de Protestanlıkta asketik pratikler, açlık ve feragatle teni kontrol etmek için bir davranış kuralları sistemiydi. Bir terim olarak asketizm '*asketes*' (monk) (keşiş) ve '*askeo*'dan (exercise) (egzersiz) gelir: Düzenli bir pratiktir ya da beden rejimidir. Reform genelde asketizmi manastırdan eve aktarmasına karşın, Katolik ve Protestan disipliner yöntemler arasında önemli bir devamlılık da vardı. Laik için diyetin tarihini anlamada, açık fakat önemli bir noktayı belirtmek mühimdir. Gıda kaynaklarının belirsizliği ve köylü için Orta Çağ boyunca var olan, gıdadaki çeşitliliğin olmayışı göz önüne alındığında, ilk dönem diyetler öncelikle üst sınıf toprak sahipleri ve tüccarlara yönlendirildi. 12. yüzyılda Kral I. Henry'nin saltanatında tıbbi bilgi ve teknikte bir gelişme dönemine rağmen, kralın kendisi kötü diyet yönetiminden öldü. Henry, bufa balığını çok yedi ve aksi mizaç sonucu Normandiya'da 1135'te öldü: 'Bağırsaklarının, beyni ve gözlerinin Rouen'de ayrı defin için çıkarılmasına ve bedeninin geri kalanının, Reading Abbey'de gömülmek üzere nakli sırasında tuz-

lanmasına karşın, cesedi hâlâ havayı kirletiyordu' (Kealey, 1981:117). Kral bedenlerine dair düzenleme sosyal bedenin yararına olarak görülebilirdi; köylüler gözden çıkarılabilirdi. Daha doğrusu, gıda kaynakları köylü için 1350-1550 arasında yeterliydi, ancak uzun vadede bir düşüş vardı, özellikle 19. yüzyılın ortalarına kadar et tedarikinde. Dolayısıyla,

> 15. ve 16. yüzyıldan sonra Avrupa'da yalnızca birkaç ayrıcalıklı insan lüks bir şekilde yedi. Yüksek kalitede nadir yemekleri tükettiler. Geri kalanlar hizmetçilerine gitti ve ondan sonra kalanlar da gıda satıcılarına satıldı, çürümüş olsa bile. (Braudel, 1974:1136)

Bu üst sınıf lüks dönemin popüler diyeti; aşırı yeme, gastronomik çeşitlilik, obezite ve alkol zehirlenmesi ile tehdit edilen sınıfa yönelik dini risalelerdi.

Aristokrasi için diyet tarihinden iki önemli figür *Hygiasticon, or the Right Course of Preserving Life and Health unto Extreme Old Age*'nin yazarı Leonard Lessius (1554-1623) ve George Herbert tarafından 1634'te çevrilen *Trattato della vita sobria*'nın (1558) yazarı Luigi Cornaro idi. Hastalıklar sıklıkla sosyal yapıdaki daha derin bir rahatsızlığın belirtileri olarak yorumlanmaktadır. Tıpkı kanserin bir 'uygarlık hastalığı' olarak değerlendirilmesi gibi (Inglis, 1981), obezite de 16. ve 17. yüzyıllarda sosyal sistemin zayıflığının fiziksel bir belirtisi olarak değerlendirildi, özellikle zenginin yaşam tarzını etkilediği için. Cornaro'nun zamanın 'kötü âdetleri' olarak dikkat çektiği fesatlar (huzursuzluklar) 'ilki, dalkavukluk ve merasime düşkünlük; ikincisi bazılarının en akıl almaz biçimde sahiplendiği Luthercilik; üçüncüsü ifrat (aşırılık)' (Cornaro, 1776:14). Venedikli bir İtalyan asil olan Cornaro, kültürlü İtalyan toplumunun yozlaşmasını Reform'da, saray hayatının sahteliğinde ve bedenin yozlaşmasına ister istemez yol açtığı için şımartılmada gördü. Sosyal ve fizyolojik patolojiye çözüm, diyet ve disiplin aracılığıyla bedenin yönetiminde aranmalıydı. Diyet, özellikle zenginler arasında, sağlığın, ruhsal dengenin ve aklın başlıca garantisiydi. İtidal ve ciddiyet üzerine kurulu bir yaşam, aristokratik melankoli ıstırabına ve akıl üzerinde tutkunun yıkıcı etkilerine karşı başlıca savunmaydı. Bundan dolayı Cornaro'ya göre diyet disiplini, tenin ayartmalarına antidot olarak dini bir çerçeve içinde formüle edildi. Cornaro ve Lessius, diyet yönetiminin fiziksel, kişisel ve sosyal faydaları ile ilgili bir tıbbi-dinsel söylem geliştirilmesinde uzun vadeli bir öneme sahip oldular.

16. ve 17. yüzyıllarda İngiltere, sakinlerinin melankolik eğilimleriyle ünlendi; bu ulusal hastalığın prevalansını tanımlamak için özel bir terim türetildi -İngiliz deliliği- (Skultans, 1979). Durum çeşitli ahlakçılar tarafından teşhis edildi, ancak Robert Burton'ın *Melankoli'nin Anatomisi (The Anatomy of Melancholy)* bu ulusal şikâyetlere hâkim ve kalıcı perspektif sağlamaya başladı. Burton'ın (1576-1640) tıpkı Cornaro gibi kutsal biri olduğunu belirtmek özellikle önemlidir; o, zihin hastalıklarını sosyal

patolojinin semptomatiği olarak gördü. *Anatomi*'nin, 1621'de yayımlandı, temel konularından biri, aylaklığın sosyal ve mental bozukluğun başlıca sebebi olduğuydu. Burton, İngiltere'nin çürüyüşünü 'pek çok haydut, dilenci, hırsız, sarhoş ve kopuk insan sürüsüne sahip olmamız nedeniyle' aylaklıkta gördü (Burton, 1927:49). Burton üç çeşit aylaklık; yani gönüllü haydut aylaklığı, asil statüyle ilişkili aylaklık ve zorunlu dini aylaklık arasında yaptı. Burton'ı özellikle ilgilendiren soylu varlığın sakin ve aylak karakteriydi ve kitabında seçkinlere özellikle değindi çünkü 'aylaklık (seçkinlerin nişanı)' 'haşarılığın bakıcısı' idi (Burton, 1927:158). Özellikle aylaklık, abartılı diyetlerin ve çalışmamanın araçlarını sağlamasıyla zenginliğin sosyal sembolü hâline geldi. Zenginler bol bol yiyip içerler, iyi beslenirler ama egzersiz yapmazlar, hareket etmezler, işleri güçleri de yoktur (çalışmaktan imtina ederler) ve sadece istedikleri kişilerle görüşürler. Bundan dolayı vücutları kötü salgıyla dolar; gaz, hazımsızlık oluşur; zihinleri huzursuzlaşır, donuklaşır, ağırlaşır. (Burton, 1927:160)

Boş zaman ve lüks tertibinin özellikle seçkin sınıfta evlenmemiş kadınlar için zararlı sonuçları vardı ve Burton, hizmet eden kadının nadiren melankoliden muzdarip olurken, soylu kadının İngiliz deliliğinin başlıca kurbanlarından olduğunu belirtti. Bekâret ve soyluluk her ikisi de aylaklığa ve soyutlanmaya, dolayısıyla da melankoliye yol açıyordu. Bu durumun tedavisi evlilik, diyet, egzersiz ve din idi. Bunlar azgın arzulara çare olmayı başaramadığında Burton 'çalışma ve egzersizi, sıkı diyeti, şiddeti ve tehdidi' önerdi (Burton, 1927:273). Dolayısıyla dişi bedenlerin yönetimi ataerkillik kanalıyla hane yönetimiyle ilişkilendirildi. Burton'ın diyeti, 'politik ve ekonomik beden arasında' büyük bir yakınlık gördüğü için, ister istemez politik bir tezdi. Toplum, devletten ataerkil hane yoluyla beden ve arzulara inen politik bir kontrol hiyerarşisini öngörür.

Burton'ın endişeleri ve çözüm yollarının çoğu, takip eden yüzyılda George Cheyne'nin diyet konusundaki uzmanlığı sayesinde yeniden oluşturuldu. Cheyne, ticaretin yayılması ve merkantil zenginliğin genişlemesinin egzotik ve zengin gıdaları piyasaya getirdiğini belirtti. Bu medeni lüks malların sonucu 'Arzuları, Duyuları ve Tutkuları en zarif ve şehvetli Arzularda provoke etmek'ti (Cheyne, 1733:49). Cheyne'nin tıbbi söylemleri öncelikle kuvvetli içeceklerin ve egzotik yiyeceklerin ahlaki tehlikesine en çok maruz kalan kentli, aylak zenginlere yönelikti. Londra ve Bath'in yerleşik hayatı ilkel insanın doğal canlılığıyla keskin bir tezat oluşturdu: 'İnsanlık basit, sade, dürüst ve kanaatkâr olduğunda ya çok az hastalık vardı ya da hiç yoktu. Sıcaklık, egzersiz, avcılık, emek ve sanayi; tatlıları ve katıları muhafaza ederdi (Cheyne, 1733:174). Zenginliğin sindirim sistemi üzerindeki yıkıcı etkisini azaltmak için Cheyne özellikle yerleşik tüccarlar ve profesyonel insanlar için sıkı bir diyet, düzenli boşaltım, at sırtında egzersiz ve 'çabucak etkili olabilen yediklerini çıkarmasını

sağlayacak bir ilaç' önerdi (Cheyne, 1740:xlvii). Cheyne'nin diyet rejimi aşırı egzotik yiyecek ve içki tüketiminin coşturduğu kentli zenginin tutkularına boyun eğdirmeyi amaçlıyordu.

Cheyne, Kartezyencilikten ve Leyden tıp okulunun iatro-matematiğinden yoğun şekilde etkilenmekle birlikte diyeti, egzersizi ve intizamı, azgın tutkuların kontrolünü düzenleyen moral aktiviteler olarak kabul etti. Bu nedenle, görüşlerinin John Wesley ve ilk dönem Metodistlerin dini görüşlerine hayli uygun olması şaşırtıcı değildir. Cheyne'nin diyet düzenlemesi Metodist asketik davranış kuralına kolaylıkla dâhil edilebilir ve Wesley, Cheyne'nin tıbbi-ahlakının çoğunu 1752 tarihli *Primitive Physick*'ine temel olarak kullandı. Wesley ayrıca Cheyne'nin *Essay of Health and Long Life*'ını 1724'te annesine tavsiye etti çünkü o kısmen 'başlıca çalışkan ve hareketsiz kişilere yönelik'ti. Dolayısıyla manastır içindeki geleneksel oruç normunun Burton, Cheyne ve Wesley'nin Protestan diyetleriyle asketik bir pratik olarak laik için uygun bir düzenleme egzersizine yavaş yavaş dönüştürüldüğü ve en sonunda Burton'ın elitist diyetlerinin Wesley'nin popüler görüşleri ve Metodist şapeller kanalıyla çalışanlar sınıfına ulaştığı savunulabilir. Manastırın diyet rejimi, Nonkonformist şapeller ve kiliseler kanalıyla seküler haneye sokuldu. Bu diyet yönetimi istilasının eve girmesi, en sonunda, tıp mesleğinin himayesinde çalışanlar sınıfı ailesine yönelik olarak daha geniş genel hijyen hareketiyle birleştirildi. Bir arzu uyarıcısı olmaktan çıkan ve bunun yerine bilimsel diyetlerle verimli bir emek koşulu hâline gelen gıdanın rasyonelleşmesini ve sekülerleşmesini temsil etti. Tutku, arzu ve mizah sözlüğü kalori ve protein söylemiyle yer değiştirdi. Belirli insan kategorilerinin diyet gereksinimleri giderek daha ayrıntılı ve rasyonel hâle geldi. Cheyne gibi yazarlar, çok genel sınıflandırmalar kullanırken -aylak, seçkin ve yerleşik bilgin- diyet uzmanlığı şimdi mahkûmların, işçilerin, hamile kadınların, okul çağındaki çocukların ve sporcuların gereksinimlerini analiz etmeye başladı. Her bir hastalığın rejimi - akciğer tüberkülozu, diyabet, alerjik hastalıklar ve romatizma (Rolleston ve Moncrieff, 1939) bireyselleştirilmiş diyet rejimleri gerektiren özel diyet rejimi vardı. Diyetler yaşa, sınıfa, cinsiyete ve duruma göre bireyselleştirilmiş kişilere özgü hâle geldi. Bu nedenle argümanım, 19. yüzyılda bedenle ilgili diyet disiplinlerinin aşamalı olarak bireyselleştiği, sekülerize ve rasyonel hâle geldiğidir. Bu süreçle, arzu bastırılmasında ruhun kontrolü olarak diyet fikri yavaş yavaş ortadan kalktı.

Sofra Pratikleri

Fizyolojinin topluma dâhil edilmesinin bir özelliğinin, bedenle ilgili diyet yönetimi ile gerçekleştiği öne sürülmüştür. Diyet, belirlenmiş kişi kategorileri için yiyecek miktar-

larını ve çeşitlerini düzenleyen kültürel bir uygulamadır. Ne yediğimizi ve nasıl yediğimizi kültürel olarak pratikler ve inançlar oluşturur. Toplumdaki diyet değişikliklerini tartışırken, aynı zamanda seküler bir çerçevede bireyselleştirilmiş diyetlerin artmasının yanı sıra görgü kurallarının evrimini de dikkate almak önemlidir. Saraylı sofra adabıyla ilgili klasik bir çalışma Norbert Elias'ın *Uygarlık Süreci*'dir *(The Civilizing Process) (1978).* Uygarlık gelişiminin; yeme alışkanlıklarının bireysel yeme alışkanlıklarının asgari düzeyde düzenlenmesi ile ortak bir faaliyet olduğu bir durumdan, yemeğin bireyselleştirildiği ve kanıksanan doğru davranış normlarına göre sınırlandırıldığı bir duruma geçiş olarak izini sürebiliriz. Uygarlık süreci, beklentilerdeki (sofrada tükürmeyi düzenleyen normlar gibi) ve sofra araç-gereçlerindeki (kaşık ve çatal kullanımı gibi) değişimler üzerinden duyguların ve yüz ifadesinin kontrolünü içerir. Uygarlıkta 16. yüzyıldan itibaren yükselişle birlikte, ortak kâse ve ortak yemek, yavaş yavaş bireysel tabak ve yemek kaplarına geçerek bireyselleştirilmiş modellerle yer değiştirdi. Görgü kuralları daha karmaşık hâle gelmeye başladı ve farklılaştı. Feodal saraylarda, basit bir kural yeterliydi -masa örtüsüne burnunu silme, yarım kalmış yemeği tekrar sofraya getirme, balgamı tükürdükten sonra üzerine ayağını koy- Yemek uygulamaları, ne tür bir yemek için ne tür çatal, bıçak veya kaşığın uygun olduğunu belirterek giderek daha da karmaşık hâle geldi. Sonunda tükürük hokkası ve kusma odası, tükürme ve kusma artık masada kabul edilemediğinden kaldırıldı.

Sofra uygarlığı, duyguların hareket serbestliği üzerinde kolektif kontrol uygulamasını içeriyordu. Elias'ın masada bıçağa karşı değişen tavırlar tartışması, bu olguya önemli bir örnektir. Orta Çağ'larda, üst tabaka savaşçılar bıçak taşıyan kişilerdi ve yemek yerken bıçak kullanımına dair çok az engel vardı. Temel norm şuydu: Dişlerinizi bıçağınızla temizlemeyin. Bıçak elbette ölüm ve acının simgesidir. Silahlı savaşçıların azalan toplumsal önemiyle, bıçak sembolik önemini korudu ve ev içindeki kullanımı yaygınlaştı:

> Toplumun giderek kendi içinde pasifize oluşuna bağlı olarak, bıçağın görüntüsünün yarattığı hoşnutsuzluk duygusunun baskınlığına, toplumda kullanımının önce sınırlandırılmasına daha sonra tamamen dışlanmasına yol açan aletin sembolik anlamıdır. (Elias, 1978:123)

Masada bıçaklar, özellikle yüze doğrultulmamalıdır ve bir bıçağı verirken, ucundan tutarak sapı yanındakine sunulmalıdır. Sofra gelenekleri daha kibar hâle geldiğinden, duygu ve tutku sembollerinin kontrol edilmesi veya bastırılması gerekiyordu. Uygarlık ile 'duyguların düzenlenmesi ve kontrolü yoğunlaşır. Tehlikeli olabilecek araçlarla ilgili komutlar ve yasaklar giderek çoğalır ve farklılaşır. Sonuçta, tehdit sembolünün kullanımı mümkün olduğunca kısıtlanır' (Elias, 1978:125). Görgü kurallarındaki bu değişiklikler, toplumun ve bireylerin duygusal yaşamını değiştiren kısıtlamalar ile bireyin

daha iyi kontrolünü sağladı. Sarayın kontrolü için formüle edilmiş görgü kuralları, en sonunda tüm sınıfların 'doğal' davranışı hâline gelmek için orta sınıf üzerinden aşağı doğru yavaş yavaş ilerleme kat etti. Elle yemek, kaşıksız çorba içmek ya da yere tükürmek bütün sosyal sınıflar için kabul edilemez hâle geldi.

Diyetin seküler bir tüketim bilimi olarak gelişmesi ile uygarlığın bir süreci olarak sofra adabı arasında bir paralellik çizildi. Her ikisinin de evrimi bir arzu düzenlemesini gerektiriyordu, ancak amaçları oldukça farklıydı. Görgü kuralları, kişiler arası davranış normları oluşturarak sosyal gruplar içindeki duyguların hareket serbestliğini düzenler. Geleneksel diyet, irrasyonel tutkuların kaynağı olduğu görülen fizyolojik süreçleri düzenlemeye yönelikti. Sosyal patolojinin hastalık metaforunda düzensiz iştahlar düzensiz toplum yarattı. Bununla birlikte, diyetin sosyal öneminde 18. yüzyıl Cheyne dünyasından kitle tüketimin modern dünyasına önemli bir geçiş vardır. Tüketici kültürü bedene yeni bir sosyal ve bireysel önem addeder. Kişisel sağlık stratejilerinin alanı hâline gelir. Koşma, zayıflama ve zinde olma programları, sağlığı iyi yaşamın temeli olarak teşvik etmek için tasarlanmıştır. Bu araçsal sağlık stratejileri, önleyici tıbbın temel dayanağı olarak devlet tarafından coşkuyla desteklenmektedir. Bununla birlikte, tutarlı bir komünal, dinsel değerler sisteminin yokluğunda, 'Ne için sağlık?' sorusuna açık bir cevap yoktur. Cornaro, Cheyne ve Wesley dünyasında birey, beden üzerinde Tanrı'nın gözünde bir liderlik yapmıştır. Dünyadaki dini çağrı, diğer kazanımların temeli olarak kişisel sağlık sorumluluğunu da içeriyordu — ruhun üstünlüğü ve tutkular. Bu tür dini nosyonların genel kültürde çok az rol oynadığı bir toplumda sağlığın kendisi diyet için bir gerekçe hâline gelir. Diyetin modern konumu, neredeyse 18. yüzyıldaki konumunun tam tersidir. Tüketici toplumunda modern diyetin amacı, arzunun üretilmesidir — zevklerin istifadesini artırmak için hayatın korunması, cinselliğin artışı ve hazzın genişlemesi:

> Tüketici kültüründe, beden bir zevk aracı olarak ilan edilir; arzu edilir ve arzu eder. Gerçek beden; gençlik, sağlık, zindelik ve güzelliğin idealize edilmiş imgelerine yaklaştıkça, piyasa değeri artar. Tüketici kültürü insan bedeninin utanmadan sergilenmesine izin verir. (Featherstone, 1982:21-2)

Dini-tıbbi diyet, iç beden kontrolünü -tutkunun sindirimsel köklerini- tahliye ve kısıtlama yoluyla elde etmeye çalışırken, tüketici diyet, bedenin -çekiciliğin kozmetik belirtileri- yüzeyini beden bakımı uygulamalarıyla güzelleştirmeyi amaçlar.

Bu çalışma boyunca, kelimelerin oyununa ve kelime oyununa dikkat çekiyorum: Özellikle, 'rejim', 'diyet' ve 'asketizm'in politik çağrışımları çeşitli aşamalarda göz önünde bulunduruldu. Beden yüzeyinin düzenlenmesi, 'kozmetik' kavramının politik olarak ima edilmesi ve yeni bir bilimin büyümesi için eşit derecede ilginç bir durum sunar; kozmetoloji, kozmetik ürünler ve işlemler sayesinde kişinin dış süslemeleriyle uğraşan

uygulamalı bilim dalıdır (Wall, 1946:28). 'Kozmetik' '*kosmotikos*'tan ya da bedeni süsleme ve düzenlemeden gelir. Wall (1946), bu terimin bedenin düzeninde, uyumunda ve dizilişinde olduğu gibi en nihayetinde 'kosmos'tan geldiğini ileri sürer. Kozmetik, erken dönemden itibaren Yunan kültürü ve tıbbının önemli bir parçasıydı. Kraliyet sarayında, kraliyet kadınlarının süslenmesinden özellikle sorumlu olan bir grup uzman -*cosmetae*- vardı. Ayrıca, Galen'in tıbbi araştırmaları, Crito'nun daha önceki çalışmalarına dayanarak, tıbbi bir kozmetik biliminin ana hatlarını içeriyordu. Beden kozmetolojisi Yunanistan'dan, Arap filozofları tarafından İspanya ve Avrupa'ya aktarıldı, orada kozmetik, 14. yüzyılda cerrahlıktan Henri de Mondeville ve Guy de Chauliac tarafından kesin olarak ayrıştırıldı. Hristiyanlığın altında kozmetik, kibir ve ayartma olarak düşünülen bedenin süslenmesi demekti. John Wesley, süs eşyaları giymeyi, kadınları şapellerinden kovmak için yeterli bir zemin olarak görüyordu. Genel olarak, tüm Reform hareketi, kozmetiği tene bir tapma olarak görüyordu, aynı zamanda bu tür uygulamaları aylaklık ve aristokratik bir yaşam tarzı ile ilişkilendirdi. Reform, iç beden rejimini gündelik asketizmin yörüngesine sokarken, beden yüzeyinin düzenlenmesi hem dinsiz hem de aristokratik aylaklığın bir tezahürü olarak kınandı. Boş zaman, aylaklık ve aristokrat yaşam tarzı arasındaki ilişki, Veblen'in 1899'daki *Aylak Sınıfın Teorisi*'nde *(The Theory of the Leisure Class)* zekice resmedilmiştir. Kozmetik, korselerle birlikte, işin yokluğuna ve dikkat çekici bir şekilde tüketilebilme yeteneğine işaret etti. Güzellik kültürü 19. yüzyıla kadar henüz bilimsel ve aynı zamanda kitlesel pazar için standartlaştırılmış bir ürün hâlini almış değildi. Peter Ling'in 1813'te *Manual of Swedish Movements*'ta bilimsel bir sistem üzerine oturttuğu, cilt tedavilerinde ışık ve elektriğin kullanımı, permanın girişi gibi masaja dair dikkate değer değişimler gerçekleşti. Yirminci yüzyılın başlarında, kozmetoloji Amerika'da kendine özgü bir alan olarak tanınmaya ve 'kozmetik terapi' 1919'dan itibaren Amerika'da yasa kapsamına alınmaya başladı. Dış bedenin düzenlenmesi, bilimsel ve rasyonel statü hâlini aldı. Kozmetik, aynı zamanda standartlaştırılmış mallar için kitle pazarının gelişiyle eğlence sınıfından aşağıya doğru hareket etmek suretiyle giderek daha da demokratikleşti ve evrensel hâle geldi. Britanya'da allık, ruj ve göz makyajı fahişenin damgalı reklamı olmaktan çıktı (Kern, 1975).

Kozmetik, insan toplumlarında evrensel bir pratiktir ancak Batı toplumundaki rolleri, pre-modern toplumlardaki geleneksel kullanımlarından tamamen farklıdır. Geleneksel bir sosyal bağlamda kozmetik süslemeler, bireyin sosyal gruba dâhil edilmesini sembolize etti ve ortak değerler ve ortak uygulamalara ifade kazandırdı. Kozmetik, geleneksel sembol ve işaretleri iletir; kişisel kozmetik ürünlerindeki değişiklikler normalde sosyal statüdeki, sosyal üyelik yaşındaki değişimlere işaret eder. Dişi beden süslemeleri, bir kadının ergenlikten evliliğe ve dulluğa kadar değişen kişisel statüsünü

gösterir. Buna karşılık, Batı kozmetik ürünleri büyük ölçüde ticari moda ve kişiselleştirilmiş cinsellik tarafından belirlenir. Kozmetik, köklerini, ilaçla kozmetik tedaviyi birbirine bağlayan kutsal kozmosta yitirdi. Kozmetik, toplumun sekülerleşmesiyle birlikte sekülerleşti. Kozmetik dekorasyon cinsellik anlamına gelir, ancak cinsel dekorasyon, toplu üretim için gerekli olan hesapçı hedonizm tarafından standardize edilmiştir (Brain, 1979). Kozmetik uygulamalar, benliğin artık resmî rollere takılıp kalmadığı, ancak rekabetçi bir kamusal alan aracılığıyla geçerli kılınması gereken bir toplumda yeni bir temsili benliğin göstergesidir.

Foucault'nun Eleştirisi

Foucault'nun epistemolojisinin amacı, bilgi nesnelerinin kendinde-şeyler değil, söyleme dair kuralların ürünü olan söylemsel nesneler olduğunu iddia etmektir. Bu nedenle, 'diyet'i, beden ve işlevleriyle ilgili tıbbi-dinsel söylemlerin ürünü olarak anlamak zorundayız; 'obezite', düzensiz bedenlerin empirik bir özelliği değil, bir dilin bedenler üzerindeki etkisidir. Foucault'nun epistemolojisi, empirizmin bir eleştirisidir ve konumu, geniş ölçüde çağdaş söylem analizinden türetilmiştir (Chua, 1981). Foucault'nun yaklaşımı, tıbbi söylem üzerine güçlü bir bakış açısı sağlasa da genel olarak yapısalcı söylem analiziyle paylaştığı bazı zorluklar içerir. Bazı söylem çözümleme biçimleri, bireysel aktörü/konuşmacıyı, dil kurallarına uygun olarak belirli bir şekilde konuşması/gerçekleştirmesi gereken sosyalleşmiş bir papağan seviyesine düşürür. İnsan aktörünün rolünü bütünüyle gizlemeyen bu yapısalcılık biçimine alternatifler vardır (Smart, 1982). Böyle bir alternatif, V. Vološinov tarafından *Marksizm ve Dil Felsefesi*'nde *(Marxism and Philosophy of Language)* sunuldu. Ferdinand de Saussure'e karşı Volosinov, 'uyması gereken değişmez kurallar sistemi olarak değil, belirli sosyal bağlamlarda somut ifadelerde kullanabileceği bir olasılık alanı olarak dile yönlendiren' konuşmacının özerklik ve gönüllülük anlayışı hakkında bir miktar fikir edinmeye çalıştı (Bennet, 1979:76). Söylemler rutin olarak ve her zaman aynı etkileri üreten dilsel makineler değil, sonuçları büyük bir olumsallık unsuru içeren olası sosyal yapı biçimleridir. Foucault'nun bilgi/iktidar analizi, söylemin genel sosyal etkileri olduğunu analiz etmeden varsayma eğilimindedir. Örneğin o, Orta Çağ'da itirafçı bir söylem olduğu için, bütün itirafların benzer bir formda olduğunu ve cinsiyetleri ve sınıfları ne olursa olsun bireyler için benzer sonuçları olduğunu varsaymaktadır (Hepworth ve Turner, 1982). Foucault'nun iktidara ilgisine rağmen, bilgi de sıkça sosyal bağlamından çıkarılmaktadır çünkü söylemin temel taşıyıcıları olan sosyal gruplardan neredeyse bağımsız olarak hareket ettiği varsayılmaktadır. Buna karşılık, içinde bulunduğu toplumsal bağlam dışında ve aynı anda söylemin hedefleri ve taşıyıcıları olan sosyal gruplardan bağımsız olarak bir diyet söylemini anlamak mümkün değildir. Bu eleştiriyi ifade etmenin bir

başka yolu, Foucault'nun tanıdığı ancak sıklıkla ihmal ettiği bir argüman olan söylemlere karşı her zaman direnç olduğunu iddia etmektir. İnce beden şeklindeki çağdaş güzellik anlayışı, feminist eleştirinin ve basitçe bu tür güzellik normlarını ticari anlayış olarak reddeden kadın gruplarının nesnesi hâline geldi (Chernin, 1981; Orbach, 1978). Foucault'nun bilgi teorisi, herhangi bir egemen ideoloji tezini karakterize eden birçok açıdan zayıf yönlere sahiptir; söylemin mantığı sorunu ile onun sosyal etkileri sorununu bir noktada bağlar. Çünkü örneğin, biz modern reklamcılığın, tüketicilerin üretim kurallarını her zaman kaçınılmaz şekilde benimsedikleri kozmetiğe dair bir söyleme dayandığını varsayamayız. Söylemler, etkileri ve içerikleri bakımından asla tekdüze değildir. Her durumda, rekabet hâlindeki beden rejimleri nedeniyle bir söylem çoğulluğu vardır. Her ne kadar Foucault, Nietzsche'den, her şeyi sadece dille bilebileceğimize ve farklı dillerin farklı bilgiler ürettiğine dair argümana dayanarak çok fazla bilgi edinmiş olmasına rağmen, Nietzsche'nin dilin iki önemli özelliğine dair görüşünü hafife alır. Birincisi, Nietzsche, insan hayvanın sadece işaret-alan bir hayvan değil, aynı zamanda işaret-icat eden bir hayvan olduğunu da belirtti. İkincisi, 'Sadece insan öz bilincini edinen sosyal bir hayvandı' (Nietzsche, 1974:299). Ne söylemler ne de disiplinler özgürleştirici, özerk uygulamalardır fakat sosyal grupların, ekonomik sınıfların ve siyasi örgütlerin derinden saklı özellikleridir. Söylemler, Nietzsche'nin de belirttiği gibi, sosyal grupların kendi isteklerini ve potansiyellerini gerçekleştirme konusundaki sonsuz mücadelesinin toplumsal sonuçlarıdır.

8

Beden Yönetimi

Yaşama Tarzı

Batı düşüncesinde insan bedeni, politik kurumların antik bir metaforudur ve bireysel mülkiyet hakları doktrininin tam olarak ifade edildiği 17. yüzyıla kadar politik davranış teorisinin egemen tarzıydı. Beden metaforu, özellikle krallık teorisinde önemlidir. Kral, çürümeye ve bozulmaya maruz kalan maddi bir beden ve topluluk yaşamının sembolü olan ruhsal bir beden olmak üzere iki bedene sahiptir (Kantorowicz, 1957). Kralın toplumun siyasi sürekliliği için merkeziyetçiliği göz önüne alındığında, kralın ölümlü bedeninin ölümü onun kutsal bedeninin otoritesinin ortadan kaldırılmasını kapsamamaktaydı. Dolayısıyla, kralın ölüm kalıntılarını taşıyan tabutun üstünde olan onun temsili bir kuklasını yapmak gerekliydi. Politik otorite böylelikle kralın kuklasının hayalî kişisi içinde korunmuştur (Prestwich, 1980). Bu nedenle, kralın şahsına yönelik bir saldırı egemenliğe saldırı gibiydi ve kralı öldürmek isteyenlerin şiddetle cezalandırılması gerekiyordu (Foucault, 1979). Bununla birlikte, beden bir bütün olarak toplumun yapısı ve işlevi için daha genel bir metafor olarak kullanılmıştır. Bedenin teleolojik[1] amaçlılığı toplumda siyasal ve sosyal bölünmeleri meşrulaştırmak için kullanılmıştır:

> Toplum, insan bedeni gibi, farklı üyelerden oluşan bir organizmadır. Her bir üyenin kendi işlevi vardır, ibadet veya savunma veya ticari eşya veya toprağın sürülmesi. Her biri kendi durumuna uyan araçları almalı ve daha fazlasını iddia etmemelidir (Tawney, 1938:35–6).

İsa'nın kilisenin başı olarak karizmatik otoritesi ile kralın kurumsallaşmış otoritesi arasındaki paralellik yeterince açıktır. Kilise İsa'nın lütfu ile birbirlerine kaynaştırılan ve Episkopal[2] güçler tarafından yönetilen inananların bir bedeniydi. Kralın bedeni gibi, kilise inanç kayası üzerine kurulmuş hem seküler bir kurum hem de mistik bir bedendi. Böylelikle beden metaforu, Orta Çağ düşüncesinin iyi yapılandırılmış bir özelliğiydi ve bu neticede, bireysel hakların liberal söylemi tarafından yer değiştirilmiş olsa da Herbert Spencer'in yazısında erken yapısal işlevselcilik döneminin 'organik analojisi'nde ve ayrıca 'korporasyon' gibi hukuki kavramlarda hayatta kalmıştır.

Beden/politik metaforu 'beden politik', 'sosyal beden', 'devletin başı' ve 'kilisenin bedeni' gibi ifadelerde yaygın olarak kullanılmıştır. Bu bölümde, 'bedenin yönetimi'

---

1 *Teleoloji:* Yaşamı ve evreni ereklerle temellendiren ve açıklayan düşünce biçimidir. Nedensellikten farklı ve ona karşıt olarak teleoloji, her şeyin temelinde bir ereksellik/amaçlılık bulunduğunu, bir erekle belirlenmiş ya da bir ereğe yönelmiş olduğu fikrinden hareket eder. (ç. n.)

2 Piskoposlara ait (ç. n.)

ve 'bedenin anarşisi' kavramlarını göz önüne alacak şekilde bu metaforu genişletmek istiyorum. Politik söylemin irade ve arzu arasındaki ilişkiye uygulanmasını tartıştıktan sonra 'kadın hastalıkları' ve ataerkillik arasındaki ilişkinin araştırılması yoluyla bu kontrol eden ve anarşik işlevlerin bir teorisini sunacağım.

Daha önceki yayınlarda (Turner, 1982a; 1982b) diyet uzmanlığına özel olarak atıf ile bedenin yönetimi olarak tıbbi rejimler kavramını araştırdım. Yunan tıbbında, diyet (*diaita* veya 'yaşama tarzı') kıyafet çeşitleri, davranışlar ve tutumları içeren hayatın genel yönetim ve organizasyonunu ifade etmektedir. Daha kısıtlı bir beslenme şekli anlamında diyet, Yunan tıbbi *rejim*inin vazgeçilmez bir unsuruydu. Tıbbi bir rejim, bir hastanın refahını sağlamak için uygulanan bir dizi kurallar veya yönergelerdir. Beden bir giriş-çıkış sistemi olarak düşünüldüğünde, rejim temizlenme, açlık, terleme ve diyet rejimi yoluyla bedenin dengesini eski hâline getirir. Rejim, ayrıca, tabii ki, 'yönetim'in bir şekilde antik anlamına sahiptir ve 'rejim (yönetim şekli)' ve 'alay'ın (askeri birlik) köküdür. *Diaita* tıbbi uygulamalar tarafından bedenin belirli bir yönetiminin içinde yer alan bir yaşam tarzıydı. Gönüllü/Gönülsüz bir süreklilik boyunca oluşan bu rejimleri öngörebiliriz. Gönüllü hükûmetler hasta ve doktor arasında sosyal bir sözleşme imzaladı, böylece, tedavi ücreti karşılığında hasta, sağlığını geri kazanmak adına bir yaşam tarzına büründü. Diğer politik sözleşmeler gibi, tıbbi rejim öz iradenin belirli bir kaybını içermektedir: Eğer uyulursa rejim çalışır. Gönülsüz rejimler, delilerin zorla hapsedilmesi veya cüzzamlı kişilerin toplumdan uzaklaştırılması ile örneklendirilebilir. Bu nedenle rejimler hasta tarafından seçim ve sorumluluğun bir unsurunu belirtmektedir fakat eğer vücudumuzun beslenme süreci hakkında daha geniş bir görüş edinirsek, daha karmaşık bir modele ihtiyacımız olacaktır.

Yemek yeme temel bir 'beden tekniği' olarak düşünülebilir (Mauss,1979), diğer bir deyişle, temel bir fizyolojik işleve sahip bir etkinliktir fakat ciddi ölçüde kültür tarafından aracılık edilir. Bir çocuğu beslemek bir bakım ve destek davranışı iken, ebeveyn ve çocuk arasında bir bağ oluşturarak, ayrıca bir astın üzerinde bir 'yaşama tarzının' (bir rejim) yüklenmesi söz konusudur. Kendi beslenme şekillerimiz üzerinde kontrol sahibi olmak kişisel özerklikte bir büyümeyi içerir ve yemek yemeyi reddetme veya zorla kusma bir isyan hareketidir. Sembolik terimlerle bu düzenleme, düşüncenin temel kategorilerinin işleyişinin kanıtı olsa da (Lévi-Strauss, 1970), yemek yeme tarzı bir dizi ailevi politika olarak da görülebilir. Dolayısıyla, bir çocuğun kuşaklar boyunca gücün empoze edilmesi olarak öğrendiği gönüllü rejim ve beden tekniklerinin bir örneği olarak kişinin kendine dayattığı diyet bulunmaktadır.

Kişi doğanın kültür üzerinde dayattığı rejimi de düşünebilir. Olgunlaşma ve yaşlanma, üzerinde çok az doğrudan kontrolümüz olan ve bize yeni yaşam tarzlarını dayatan süreçlerdir. Yaşlılıkta ve hastalık durumunda, 'doğal olarak' daha az yemek yemeye ihtiyacımız vardır. Bu fizyolojik süreçler farklı yaş grupları ve cinsiyetler için neyin uygun olduğu konusunda kültürel beklentilerle desteklenmektedir. Bu zıtlıklar, gönüllü/gönülsüz veya dışsal/içsel olarak müzakere edilebilen (bk. Tablo 8.1) yaşama biçiminin bir mülkiyet-mekân sunumunu önermektedir. 'Fizyolojik rutinler' doğaya üyeliğimiz ta-

Tablo 8.1

	Gönülsüz	Gönüllü
İçsel	Fizyolojik rutinler	Diyet
Dışsal	Zorla besleme	Tıbbi rejimler

rafından bize uygulanan açlık ve susuzluğun 'doğal' örüntülerini ifade eder. Açıkçası, bu rutinlerin kendileri kısmen tartışılır fakat ötesine geçemeyeceğimiz sınırlar bulunmaktadır. Yaşamanın içsel gönüllü bir biçimi kişisel bir seçim olarak kalori alımımızı azaltmak için yalnızca bir karar olacaktır. Yemek yemeyi reddetme bir isyan eylemi olabilir (gözaltı esnasında IRA-İrlanda Cumhuriyet Ordusu- şüphelilerinde olduğu gibi). Zorla besleme tam tersidir, diğer bir deyişle vücudun istilası olan dışsal terörün bir eylemidir. Tıbbi rejimler gönüllüdür fakat aynı zamanda, bir değiş-tokuş olarak taraflar arasında dışsal, sosyal sözleşmelerdir. Bu örneklerde bedenin, arzunun üzerinde iradenin tatbik edilmesi için bir yer olduğunu savunuyorum. Diyet üzerinde kişisel kontrolün başarılması, benlik saygısını artıran bir eylemdir ancak iradenin bir inkârı olmadan da uygulanabilir. Belirli yaşam biçimlerinin başarılması veya dışlanması, yönetimin siyasal metaforlarıyla -diktatörlükten anarşiye- uygun bir biçimde analiz edilebilir.

Sefahat ve Oruç

Rasyonel bir bakış açısından beden, kişisel istikrar ve toplumsal düzene bir tehdit olarak, geleneksel olarak irrasyonalitenin kaynağı olarak düşünülmüştür. Bedenin cinselliği özellikle düzenli veraset ve aile otoritesine yönelik bir tehdittir. Önceki bölümlerde gördüğümüz gibi, Batı kültürel tarihinin büyük kısmı sefahat ve asketizm arasında, Dionysus ve Apollo'nun güçleri sefahat ve asketizm arasında bir sarkaçlı salınım olarak görülmektedir. Borges'in gözlemlediği gibi:

> Yaşadığımız dünya bir hata, acemi gülünç bir parodidir. Aynalar ve babalık parodiyi çoğalttıkları ve onayladıkları için iğrençtir. Uzaklaştırılma kardinal bir erdemdir. İki yol (peygamberin serbest bıraktığının seçimi) bizi oraya götürebilir: yoksunluk veya sefahat, tenin aşırılığı veya inkârı (1973:83).

Sefahat ve oruç pek çok açıdan Batı Hristiyan uygarlığının kültürel tarihinin çoğunun özetini verir. Asketizm kısıtlama ve kontrol ile bağlantılı iken sefahatçilik sıklıkla siyasal protesto ile ilişkilendirilmiştir. Gouldner (1967), Dionysusçu kültleri toplumdaki marjinal, ayrıcalıksız gruplarla (köylüler, kadınlar ve köleler) ilişkilendirir. Bu yorumların çoğu sefahat ve orucu sosyal sistemin makro politikası ile ilişkilendirmiştir. Örneğin, Bakhtin (1968) köylü ayaklanmalarını Rabelais'in çalışmalarında piyasaya sürülmüş olan bireyciliğin normlarına muhalefet bir güç olarak festival rolü ile ilişkilendirir. Bununla birlikte, modern tüketim dünyasında, iki

Tablo 8.2

Kültür	Doğa
Sefahat	Asketizm
Bulimia	Anoreksiya nervoza

tıbbi durumu da düşünebiliriz -bulimia[3] ve anoreksiya nervoza- tüketicinin benliğine karşı bedenin bir protesto aracı olarak kullanıldığı iki bireyselleştirilmiş protesto şeklidir (bk. Tablo 8.2). Sefahat ve asketizm her ikisi de belirli bir sosyal anlamlılık ile 'yaşama tarzına' kültürel olarak aracılık etmektedir. Zevksel salınım, tipik olarak politik kontrollere karşı bir protestodur. Sonraki bölümlerde göreceğimiz üzere, Orta Çağ Avrupası'nın zevk düşkünü festivalleri açıkça modern çıkarcı hedonizmden ayrı tutulur.

Eğer sefahat ve asketizm kültürel olarak aracılık ediyorsa ve sosyal faaliyetlerse, bulimia ve anoreksiya nervoza toplumsal problemlere bireysel çözümlerdir ve onlar fizyolojinin rutinleri tarafından daha yakından egemenlik kurarlar. Hem bulimia hem de anoreksiya ailesel krizlere bireysel olarak seçilmiş çözümler iken bunların tanım olarak, bireyin kontrolünün olmadığı istenmeyen fizyolojik sonuçları bulunmaktadır.

Hastalık Üzerine

'Hastalık' ve 'rahatsızlık' arasındaki ilişki insan fizyolojisinin kültürel ve sosyal arabuluculuğu hakkında çeşitli temel soruları ortaya çıkarmaktadır. Mantıksal bir bakış açısından (Taylor, 1979), 'hastalık' terimi 'patolojik anormalliklerin durumu'nu ifade eden belirli bir teknik anlam taşır. Buna karşılık, 'rahatsızlık' semptomları (öznel duyumlar) ya da işaretler (uzman bir gözlemci tarafından keşfedilen objektif bulgular) olarak ifade edilen klinik bulgulara karşılık gelir (Feinstein, 1967). Bundan, 'rahatsızlığın' hastaların öznel tepkilerini ve profesyonellerin teşhisle ilgili yargılarını içeren indirgenemez bir sosyal bileşene sahip olduğu sonucu çıkar. Bunların her ikisi de açıkça sosyal belirlemelere bağlıdır (Bloor, 1976). Bir sınıflandırma olarak rahatsızlığın toplumsal oluşumu, 'hastalığın', yaşayan tüm canlı türlerini ifade ederken, 'rahatsızlığın', sadece toplumda var olduğunu savunan Morgan (1975) tarafından zihinsel hastalık durumunda güçlü bir şekilde dile getirilmiştir. 'Rahatsızlığın' esasen toplumsal niteliğine ilişkin bu kavram, 'hastalık rolü' (Parsons, 1951) veya 'rahatsızlık davranışı' (Mechanic ve Volkart, 1961) referans alınarak daha da genişletilebilir. 'Rahatsızlık' sapkın davranış olarak kabul edilebilir fakat ağırlıklı olarak tıbbi bir durum olan sapkınlı-

3 *Bulimia:* Kısa süre içinde aşırı yemekle karakterize bir bozukluktur. Tıkınırcasına yeme (kısa sürede bir kişinin yiyeceği miktardan çok fazla yeme) ve uygunsuz dengeleyici davranışların (kusma, ilaç kullanma gibi) ortalama 3 ay içinde en az haftada bir kez olması gerekmektedir. Anoreksiadan farklı olarak bulimia nervoza hastalarının vücut ağırlıkları normal sınırlar içinde ya da daha fazla olabilir. (ed. n.)

ğı yasallaştıran veya normalleştiren kültürel kategoriler tarafından yapılandırılmaktadır. Şüphesiz 'rahatsızlık' semptomlarını deneyimleyen tüm insanlar profesyonel tıbbi yardım talep etmemektedir. Hasta rolü kabullenildiğinde, rahatsızlığın yönetimi sonradan hem hasta hem de hekimin karşılıklı sorumluluğu olarak devam eder. Bu karşılıklı sorumluluklar tıbbi sistemin temel unsurunu oluşturmaktadır.

Tıbbi sosyolojide eksik olan, hastalık ve rahatsızlığın sosyal ve/veya fizyolojik etiyolojisine yönelik araştırmanın kabul edilmesinin felsefe ve sosyolojiyi birbirine bağlayan daha derin ve kalıcı teorik konulara kilitlenmesidir. 'Rahatsızlık' kavramı sosyolojiyi kuruluşundan bu yana şekillendiren özellikle üç temel tartışmayı beraberinde getirir, bunlar doğa ile kültür, birey ile toplum ve zihin ile beden arasındaki ilişkilerdir. Bazen rahatsızlıkların sadece kendine has bir sınıfının aslında bu konuları ortaya çıkardığı belirtilir, bunlar 'psikosomatik rahatsızlıklar' olarak adlandırılır. Sosyolojik açıdan bakıldığında, bu kavramı bile kabul etmek zordur çünkü herhangi bir rahatsızlığa sahip olmak tanısal süreçlerin ve profesyonel kararların etkisidir, bunlar da tarihsel ve sosyal belirleyicilerin sonucudur. Foucaultcu bakış açısından bilimsel tıbbi pratiğe dair tanımlamalar 'gerçek' hastalık oluşumları hakkındaki ifadeler değildir fakat iktidar-bilgi etkisi ve özel söylemlerin ürünleridir (Foucault, 1967). Bu nedenle ölüm bile, fizyolojinin nihai yargıcıdır, masum tıbbi bir etik değil, toplumsal bir kategoridir (Ariès, 1974). Her ne kadar önermelerin gerçekliği veya yanlışlığı onların toplumsal bağlamından bağımsız olsa da toplumsal nedenleri olmayan inançlar yoktur. Tıbbi inançlar bu nedenle bilgi sosyolojisinin uygun nesneleridir.

İnsan Yediğidir

Tıbbi sosyolojide yapılan araştırmaların sıklıkla geleneksel felsefi tartışmalardaki daha derin sorunları maskelediği ileri sürülmektedir. Bu iddia için bir istisna Sacks'ın (1976), Leibniz'in teodisesi yoluyla Parkinson hastalığının sekelini araştırdığı *Awakenings*'tir. Bu bölümde, anoreksiya nervozanın sosyolojinin altında yatan felsefi temelleri (birey/toplum, doğa/kültür, zihin/beden) mükemmel bir biçimde ortaya koyduğunu savunuyorum. Bu açıklamayı geliştirmek için anoreksiya, 'İnsan yediğidir.' sloganı altında Feuerbach'ın duyumcu epistemolojisi aracılığıyla erken Marksizm'de ortaya çıkan bir temel içinde yer alır (Cherno, 1962–3). Bu felsefi konular tıbbi sosyolojiye özgü olsa da anoreksiya özel olarak benim argümanım için uygundur.

Anoreksiya nervozanın ilk klinik tanımlamalarının 1860'ların sonlarında Fransa ve İngiltere'de ortaya çıktığı konusunda görüş birliği vardır (Kalucy vd., 1977; Palmer, 1980). İngiltere'de Sir William Gull 1868'de Oxford'da anoreksiyanın özellikleri üzerine bir konuşma yapmış, bunu Bayan A. vakasını anlatarak 1873'te detaylandırmıştır (Gull, 1874). 1880'lerin sonlarında Charcot, Paris'teki çalışmasında anoreksiyanın histerik sendromun bir özelliği olduğunu ileri sürmüştür (Charcot, 1889) ve bu konu 1890'larda Freud ve Breuer'un çalışmalarında Frau Emmy von N. ve Fraulein Anna O.'ya dair analizleriyle daha ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır (Freud ve Breuer, 1974). 19. yüzyılın sonlarında anoreksiya patlamasının tarihsel özgünlüğü, Foucault'nun ka-

dın bedeninin 'histerizasyonu' fikri (Foucault, 1981) ile orta sınıf kentli aile hayatında bir kriz yaratan toplumsal yapıların kendine özgü birleşimi arasında bir bağ ileri sürmektedir (Janik ve Toulmin, 1973). Koşulların bu birleşimi tıbbi uzmanlık tarafından aile örgütlerinde özel bir ilgi ile birleştirilmiştir (Donzelot, 1979).

Histeri gibi anoreksiya, klinik olarak neredeyse tamamen kadınlara özgü bir rahatsızlıktır. Anoreksiya nervoza 'kurbanları'ndan on kişiden sadece birinin erkek olduğu tahmin edilmektedir (Palmer, 1980). Bu rahatsızlığın toplumsal cinsiyet özgünlüğü; başlangıcının zamansal doğası, diğer bir deyişle ergenlik ve menopoz arasındaki dönemde olması itibarıyla da ileri sürülmektedir. Daha doğrusu anoreksiya tipik olarak 15 yaşında gelişir ve vakaların çoğu 25 yaşından önce tanımlanır. Kısacası rahatsızlık, genç kadınların karakteristik özelliğidir. Rahatsızlığın prevalansının artması ile belirtilen 'anoreksiya nervoza'nın tıp profesyonelleri arasında giderek popüler bir tanı etiketi hâline gelmesi bunun kanıtıdır (Crisp vd., 1976). Bu rahatsızlıkla ilgili literatürün çoğu, toplumda hem iş gücünün cinsel dağılımı hem de profesyonel tıpta ataerkil sisteme ilişkin kadının konumuna dair feminist eleştiriyle güdülenmiştir. Bu görüşe göre, estetiğin erkek kriterlerinin egemen olduğu bir tüketici toplumunda kadınlar özellikle güzelliğin çelişkili beklentilerine maruz kalmaktadır (Chernin, 1981). Anoreksiya, insan bedeninin -büyüklüğü, ağırlığı, hareketleri ve tavrı- uygunluğun kültürel kriterleri ile uyum içinde şekillenip şekillenmediği sorununu ortaya çıkarmaktadır. Bu bağlamda, Mauss'un 'toplumdan topluma bireyin kendi bedenini nasıl kullanacağını bilmesinin yolları' olarak 'beden teknikleri' kavramı büyük öneme sahiptir (Mauss, 1979: 97).

Anoreksiya nervozanın tıbbi tanımları, rahatsızlığın belirsizliğini ve karmaşıklığını gösterir. Anoreksiya, nozolojik harita içinde tehlikeli bir şekilde geziniyor gibi görünmektedir; kısmen bir hastalık ve kısmen bir rahatsızlıktır. Feighner (1972), anoreksiya nervozanın teşhisi için gerekli klinik işaretler ve semptomlar dizisini tanımlamıştır: (1) başlama yaşı 25 yaşından önce; (2) orijinal vücut ağırlığının en az %25'inin kaybı; (3) yiyecek ve yemeye karşı saptırılmış bir tutum; (4) anoreksiya için olası önceden tıbbi hastalık bilinmemektedir; (5) başka bilinen birincil psikiyatrik bozukluk yok; (6) sıralananlardan en az ikisi -adet görmeme, lanugo[4], düşük nabız, aşırı etkinlik, bulimia ve kusma. Anoreksiya hastalarında kilo kaybı ve menstrüasyon sorunları bulunmayabileceği ve arada sırada görülebileceği için bazı yazarlar daha uygun bir teşhis etiketi olarak 'diyet kaosu sendromu'nu önerirler (Palmer, 1979). Alternatif olarak, Bruch (1978), Crisp ve Toms (1972) ile Russell (1970) teşhis için tamamen psikolojik kriterler kullanmışlardır, diğer bir deyişle, şişmanlık korkusu ile ilişkili olarak acımasızca inceliğin peşinden gitmek. Sosyolojik bakış açısından anoreksiya hakkında önemli görünen şey, onu toplumsal etiyolojiden, toplumsal sapma ve toplumsal sembolizmin ölçütlerinden ayırmanın imkânsız olmasıdır. Anoreksiyanın daha umut verici yorumlarından bazıları onu, aşırı korunan kız çocuklarının kendi bedenleri ve dolayısıyla kendi yaşamları üzerinde daha fazla kontrol aradıkları orta sınıf aile içindeki bir

4 *Lanugo:* Anorexia nervoza hastalığının orta/ileri dönem belirtilerinden biridir. Kilo kaybı arttıkça düşük tansiyon, bradikardi ve hipotermi görülür, yani zayıfladıkça vücut ısısı normalin altına düştüğünden vücut lanugo denen bebek saçı görünümlü tüylerle kaplanır. (ed. n.)

mücadele açısından algılar (Bruch, 1978). Bu nedenle, kızların anoreksiyayı kasıtlı bir kişisel özerklik stratejisi olarak 'seçtiği' bir mantık vardır. Anoreksinin 'kontrol paradoksu' olarak adlandırılan; çoğu kez asketizmde olduğu gibi, dini inançlarla, yani insan vücudunun baskınlığı yoluyla maneviyat ya da iyi olma çabası' gibi görülebilir. (Lawrence, 1979:96). Yine de anoreksiyanın daha derin paradoksu, bu bedeni kontrol etme girişiminin, onun üstünlüğü ile sonuçlanmasıdır; yiyecek, yemek yeme, kusma, zayıflama her şeyi tüketen tutkular hâline gelmektedir. Daha geniş bir kültürel bakış açısı içinde, Budist uygulamaların asketizmi aşırı asketizm ve hedonizm arasında orta bir yol seçmiştir. Gautama Buddha'nın asketizmi ile modern anoreksikleri karşılaştıran Mogul (1980), bedenin aşağılanmasının kendi ihtiyaçlarından kişisel özgürlüğe değil zihinsel köleleştirmeye yol açtığını belirtir.

Anoreksiyanın cinsel sembolizmi aynı şekilde çelişkilidir. Anoreksik kadınların otobiyografik açıklamaları menstrüasyonun bastırılması yoluyla aşırı zayıflamanın ergenlikte cinselliğin reddedilmesiyle ilişkili olduğunu belirtmektedir. Ahlaki saflığa istinaden ebeveyn kontrollerine uyma erkek arkadaşların, cinsel olgunluğun ve cinsel deneyimin reddedilmesini de içerebilir. Aynı zamanda, kadın güzelliğine dair mevcut kültürel normlarımız Rubens ve Rembrandt'ın kilolu yaşlı kadınlarından farklı olarak incelik ve narinliği vurgulamaktadır. Cinselliğinin fizyolojisini inkâr ederken anoreksik kadın, kadın çekiciliğiyle ilgili kabul gören standartlara uygundur (Orbach, 1978). Hristiyan asketizmi, teni boyun eğdirerek ruhu özgürleştirmeyi amaçlarken modern tüketimciliğin beden bakım teması zevklerini artırmayı amaçlar. İnce beden arzu için daha iyi donanımlıdır. Kişisel bir tercih olarak kendi cinselliğini inkâr ederek, anoreksikler tüketici cinselliğine dair etiği kabul ederler veya en azından ona uyarlar. Bu nedenle ilginçtir ki, cinsel cazibenin bir örneği olan balerinler bir alt kültür olarak aynı zamanda yaygın olarak anoreksiktir (Druss ve Silverman, 1979).

Anoreksiya paradoksları, Lukács'tan (1971) bir cümle kullanırsak, burjuva düşüncesinin antinomilerini yeniden üretir. Anoreksiya, birazdan tüm yönleriyle savunacağım gibi, orta sınıf, aşırı koruyucu ailenin 'altın kafesinden' kişisel özgürlük ve bireyselleşme için bir arayıştır ve kişisel mükemmeliyetçilik için seküler asketizmin zorlukları yoluyla bir arayıştır. Aynı zamanda, narsizm kültürü, tüketimcilik ve ince kadınsılığın patristik normları tarafından aşırı belirlenmiştir. Bu, ebeveyn kontrolüne karşı bir ergen isyan hareketidir fakat bedenin fiziksel olarak köleleştirilmesi ile sonlanır — sıklıkla ölümle sonuçlanan bir isyan. Bu bireysel kendini ifade etme eylemi, ironik bir şekilde, genç kadın güzelliğinin klasik sosyal kriterlerini üretir. Anoreksiya zihnin beden üzerinde, kültürün doğa üzerinde bir uygulaması olarak görülebilir. Ancak kilo kaybı, kemik yapısının bozulması, menstrüasyon olmaması, hiperaktivite, yetersiz beslenme, hipersteni ve anemi kolayca kontrol edilemeyen sonuçlardır. Bu, doğal süreçlerin kültürel süreçler üzerinde yeniden ortaya konmasıdır. Anoreksiya, bu yüzden anlamlı bir şekilde 'psikosemantik yanılgı' olarak tanımlanabilir:

> Sağlam kişi kavramının çok karıştığı, diyalektik olarak bölündüğü bir hastalıktır, 'ben' aynı zamanda benlik olarak yaşamayı seçebilirim ve beden olarak ölmeyi seçebilirim

> ancak bu seçimler bilinçsiz olabilir Hem şizoid tipi intihar hem de anoreksiya nervosa benlik ile beden arasında bir ayrımın kabulüne bağlı olan ve sadece paradoks yoluyla mümkün olan gerçekliğin inkârını içerir (MacLeod, 1981:88).

Bu bölümde önermek istediğim şey, bu paradoksların daha geniş ve sağlam bir kuramsal kavrayışına ulaşmak için, Marksistler ve Feuerbachçılar arasındaki tartışmada doğa-kültür karşıtlığı ile ilgili bazı konuları yeniden değerlendirmenin değerli olabileceğidir.

Duyumculuk

Feuerbach'ın önemli eleştirisi, artık büyük ölçüde, Marx'ın praksise dair bir teori geliştirmede erken teşebbüsü için basitçe bir ayrılma noktası olarak anılmaktadır. Hem Marx hem de Engels, Feuerbach'ın din eleştirisini tüm eleştirilerin başlangıç noktası olarak kabul ettiler çünkü onların mekanik ve statik olarak gördükleri Fransız materyalizmi üzerine bir ilerlemeyi temsil etmekteydi. Marx, Feuerbach'ı reddetti çünkü Feuerbachçı eleştiri tamamen bilişsel ve düşüncelere ait kaldı, diğer bir deyişle, insan yabancılaşmasının aşılması sadece uygulamayla değil, pasif algılamayla elde edilecekti. Bu nedenle, 'Feuerbach Tezlerinin' ilkinde şunu okuruz:

> Feuerbach, duyu objelerinin gerçekte düşünce objelerinden farklı olmasını ister fakat o, insan etkinliğinin kendisini *nesnel* etkinlik (*gegenstandliche*) olarak algılamaz. Dolayısıyla, Hristiyanlığın Özünde, yalnızca kuramsal davranışın gerçekten insanca olduğunu düşünür, pratik yalnızca kirli Yahusi tezahürü ile tasarlanır ve sabitlenir. Dolayısıyla, o 'devrimci' ve 'pratik-eleştirel' etkinliğin önemini kavramadı (Marx, 1976:61-2).

Feuerbach, Engels tarafından proletaryanın devrimci kurtuluşunu insanların sevgi sayesinde özgürleşmesiyle yer değiştirdiği için eleştirildi. Bu nedenle, Feuerbach için 'Cinsel sevgi sonunda en yüksek biçimlerden biri hâline gelir, en yüksek şekli olmasa bile, onun yeni dininin uygulaması hâline gelir' (Engels, 1976:29). Böylece Feuerbach'ın duyumculuğu bilişsel, öznel ve bireysel olarak reddedilmiştir. Marx için, insan ve doğa arasındaki değiş tokuşun konusu bir tarihi ve özel bir biçimi bulunan toplumsal kollektifliktir; bu, bireysel duyumsal varlık değil fakat bireylerin çalıştığı ve ürettiği yapısal toplumsal kollektifliktir (Hanfi, 1972).

Pek çok yorumcunun o zamandan beri gözlemlediği gibi, Marksist materyalizm ve Feuerbachçı antropoloji arasındaki kopuş asla Engels'in önermek istediği kadar temiz ve düzenli değildi; dahası, Marx ve Feuerbach arasındaki kopuş, Marksizmi, insanların duyumsal, duygusal varlıklar olması kadar, paradoksal olarak bedenlere sahip ve beden olan varlıklar olduğuna dair algıyı elemine etmesiyle zayıflatmıştır. Marx'ın zihin/beden dikotomisine çözüm olarak *praksis* ve diyalektik kavramı, mekanik materyalizm ve aktif idealizm arasındaki steril muhalefette ifade edildiği gibi, insan varlığının duygusal ve tutkulu boyutunu bastıran Kartezyenciliğin akılcı ön yargısını yok etmek için Feuerbach'ın

projesinden kaynaklanmıştır. Feuerbach'ın, düşünme ve deneyimlemenin duyumsal uygulamalarda birleştiğine dair görüşü düşünüldüğünde, soyut teolojide insan özünün yabancılaşmasına Feuerbach'ın çözümünün sadece bilişsel olması görünüşte gariptir. Feuerbach'ın bu reddi, bir dereceye kadar gizli bir asketizm ile ilişkilendirilebilir, Charles Fourier'in yıkıcı ütopyacılığının bir örneği olarak insan ilişkilerinde arzunun merkeziyetçiliği lehine herhangi bir tartışmayı reddeden Engels'ta özellikle görülebilir (Beecher ve Bienvenu, 1972). Toplumun herhangi bir devrimci yeniden inşası fikri, ayrıca insanın duygusal tatminini tamamlamak veya artırmak zorunda kalır, özellikle cinsel zevk, geç Marksizm'de büyük ölçüde kayboldu. Devrimci asketizm burjuva cesaretine karşıt hâle geldi (Schmidt, 1971). Althusserci metafor kullanarak beden, Marksizm'in teorik emeğinin bir nesnesi olmayı bıraktı. Bu gözlemin başlıca istisnası Sebastiano Timpanaro'nun (1970) çalışmasında bulunabilir, onun için insan varlığının zayıflığı, doğanın tarih üzerindeki son zaferi olarak ölüm hâlinde temsil edilir. Modern sosyal teoride bedenin tutkulu yaşamı geri alma girişimi, eleştirel teoride Neo-Freudculuk yoluyla (Marcuse, 1969) ve yapısalcılıkta Nietzsche yoluyla (Benoist, 1978) olmuştur.

Benim argümanım ne Marksizm'in ne de sosyolojinin son zamanlarda bedenin bir teorisini oluşturma girişiminde bulunmadığıdır; yaklaşım açısından büyük oranda indirgemeci olan sosyobiyolojinin savunucuları tarafından sosyal teorideki bu yokluğun üzerine el konulması talihsizliktir. Bir dereceye kadar bu, bir tuhaflıktır çünkü meta teorik bir düzeyde, hem Marksizm hem de sosyolojinin zihin/beden felsefi problemini çözme girişimi üzerine inşa edilmiş olduğu söylenebilir. Genç Marx'ın, Feuerbach aracılığıyla, bilinçli aktiviteyi sonuçta fizyolojiye indirgeyen mekanik materyalizmi aşmak için yola çıktığını gördük. Aynı şekilde sosyoloji, insanın hem doğadaki bir varlık (fenomen dünyası) hem de ahlaki bir topluluğun aktif bir üyesi (numen dünyası) olduğu Kantçı epistemolojiyi aşmak için bir girişim olarak görülebilir. Durkheim'ın totemizm analizi ve Weber'in yorumlayıcı sosyolojisi her ikisi de bu Kantçı soruna dayanıyordu. Bununla birlikte, uzun vadede ana akım sosyolojiye bir beden teorisi eklemek için yapılan herhangi bir girişim, biyolojik indirgemeciliğin cılız bir sonu olarak kabul edilmiştir. (Parsons, 1937).

Bu bölümde, çoğunlukla sosyoloji yerine Feuerbach aracılığıyla, bu eksikliğe olası bir Marksist çözüm ile ilgilendim. Bir Marksist çözüm 'pratik' ve 'çelişki' kavramlarında bulunabilir. Benim argümanım özellikle bedenin hem bir emek aracı hem de bir emek nesnesi olmasıdır; kendimizi bedenimizdeki emek yoluyla anlıyoruz ve beden üzerindeki bu emek toplumsal bir uygulamadır. Beden pratiklerine dair bu kavramdan amacım, rahatsızlığın sadece bedende meydana gelen bir olay değil fakat paradoksal bir şekilde, bir seçim olduğu iddiası doğrultusunda çalışmaktır. Bu argümana gelmeden önce, Feuerbach'ın diğer yönlerini incelemek önemlidir, özellikle doğa/kültür ayrımının sırrı olarak onun beslenme konusundaki daha sonraki görüşlerini.

1848'den 1862'ye kadar olan sonraki çalışmalarında Feuerbach, özellikle insanoğlunun hem doğanın içinde hem de dışında olması paradoksu ile doğa ve insan varlığı

arasındaki ilişkiyle meşguldü (Wartovsky, 1977). *The Essence of Christianity*'nin argümanlarını fizyoloji yoluyla yönlendirerek, Feuerbach (1953) yemek yeme yoluyla doğanın katılımıyla dışsal doğanın içsel öznellik hâline geldiğini tartışarak nesne/özne dikotomisinin üstesinden gelmeye çalıştı. Dışsal gerçeklik verilmemiştir fakat duyusal pratik etkinlik yoluyla kazanılır. Fizyolojik ihtiyaçlarımızla dışsal gerçekliğe bağlıyız fakat dışsal gerçeklik tüketim yoluyla tam anlamıyla özelleştirildiği ve içselleştirildiği için bu aktif bir bağlantıdır. Doğaya olan bu bağımlılık, dinde Babaya olan bağımlılık olarak efsaneleştirilmiştir fakat daha sonraki çalışmasında, Jakob Moleschott'un 1850'deki *Lehre Nahrungsmittel'in (Beslenme Teorisi)* etkisiyle, Feuerbach'ın orijinal duyumsalcılığı özel olarak fizyolojik bir öğretiye dönüştürüldü. İnsanlar yediklerinin ürünüdür, böylece Feuerbach'ın duyumsal pratik kavramı kaybolur; insanoğlu organik süreçlerin pasif sonuçları hâline gelir. Bu argümanlar din analizinde tekrardan kullanılıyordu, 1862 tarihli 'Kurbanın Gizemi' veya 'İnsan Yediğidir'de Feuerbach (1970) tüm toplumsal dini kurbanlarda birleşme temasından söz ederdi. Kutsallığın kaynağı insan bağımlılığının dışsal gerçekliği üzerinde yatmaktadır fakat kutsallığın sonucu güven ve bağımsızlığın yanlış bir duygusudur. Feuerbach'ın materyalizmindeki muazzam problemlerini tespit etmek kolaydır ve aynı şekilde onun anlamsızlığını (saçmalığını) göstermek de kolaydır, Moleschott'tan aktardığında olduğu gibi Feuerbach, fasulye tüketimini Avrupa'da devrimci dönüşümlere çözüm olarak gördü (Kamenka, 1970:112). Bununla birlikte, Feuerbach'ın yorumlarının çoğunun gösterdiği gibi, onun duyumsal etkinlikleri üzerindeki vurgusundan geçerli ilkeler çıkarmak mümkündür. Feuerbach'ın hiçbir zaman tamamıyla gözden kaçırmadığı şey, hem doğanın dışsal çevresi hem de duygularının ve duyarlılığının içsel çevresi konusunda insanın sadece bilişsel bir varlık olmadığı fakat duyumsal, aktif bir ajan olduğu *The Essence of Christianity*'nin öncülüydü. Wartovsky, bu öncülü özellikle Feuerbach'ın zihin-beden kimliğinin üstesinden gelme uğraşısında açıkça gözlemlemektedir:

> Kimlik, indirgeyici bir şekilde *bedensel olarak* beden ile zihnin değildir; *zihinsel olarak* zihin ile bedenin de değildir, daha ziyade kimlik veya birlik işlevsel ya da organik olanın bütünüdür, bu organik durumu kesinlikle maddesel veya fiziksel bir beden olan bir yaşama, düşünme, hissetme, isteme etkinliğidir, ancak yalnızca dışsallığı ilişkisel olan belirli bir türden beden, hareket eden beden ve bu nedenle ölüm dışında bileşik veya bütün fiziksel bir şeye indirgenemez (1977:408)

Böylece Feurerbach'ın Moleschott'a dair yorumunu 'İnsan, üretken faaliyetinin bir ürünüdür; kendisini, geçimini sağlayan araçları üreten emeğinde ve bu türün varlığının üremesini ve çoğalmasını sağlayan sosyal organizasyonda yaratır.' fikri olarak genişletebiliriz (1977:413).

Feuerbach'ın duyumcu materyalizminde genellikle eksik olan şey fizyolojik üreme ile birleştirilmiş ve fizyolojik üremenin bir şartı olan sosyal koşulların herhangi bir

geliştirilmiş anlamıdır. Feuerbach, doğanın bireysel bir birleşimi olarak yemek yeme konusunda tek yönlü bir görüş edinir fakat

> tamamen iki yönlü bir diyalektik içinde sadece yemek yeme değil fakat varoluş araçlarının elde edilmesi, üretilmesi ve çoğaltılmasının dikkate alınması gerekir. Gerçek anlamda midemle dünya arasındaki diyaloğa, üretim ve tüketim ile Marx'ın siyasal ekonomisinde geliştirdiği insan praksisinin sosyal diyaloğu arasındaki diyalog yoluyla aracılık edilmektedir (Wartovsky, 1977:416).

Bu bağlamda örneğin, Feuerbach'ın kurban etme görüşünü William Robertson Smith, Emile Durkheim ve Marcel Mauss tarafından ileri sürülen bağımlılık bilincinin yabancılaşması olarak karşılaştırmak ilginçtir (Hubert ve Mauss, 1964). Daha sonraki sosyologlar için kurban etmenin açıklaması kişisel işlevlerinde değil, toplumsal işlevlerinde bulundu. Böylece, kurban etme töreni ve Tanrı tüketimi aynı zamanda grup içinde sosyal bir bağ üretirken insanlar ve Tanrı arasında bir bağ yarattı. Feuerbach'ın duyumculuk felsefesi çeşitli kusur ve başarısızlıklardan muzdarip olsa da onun felsefede belirli geleneksel problemleri aşma girişiminden fikirlerin önemli bir özünün çıkarılması mümkündür.

Beden Pratikleri

Aşağıdaki bölümde, Feuerbach'tan gelen veya Feuerbach'ın yaklaşımının revizyonu ile uyumlu olan anoreksiya nervozanın analizi için bazı genel prensipleri açıklamak istiyorum. Birincisi, bedenler yemek yeme, uyuma, temizlik yapma, diyet yapma, egzersiz yapma için kullanılan nesnelerdir. Bu işler beden pratikleri olarak adlandırılır ve onlar hem bireysel hem de toplumsaldır. Bizi ayrıca sosyal normların ve düzenlemelerin yoğun bir sistemi içerisine yerleştirirken bedenlerimiz çevrelerimiz olduğu için bu pratikler bizi doğal dünyaya bağlar. Erving Goffman'ın pek çok çalışması, örneğin maske çalışması (1963) bu bağlamda görülebilir. Beden, muazzam bir sembolik çalışma ve sembolik üretim alanıdır. Aynı zamanda mükemmellikleri kültürel olarak tanımlanan övgü ve hayranlık nesneleri iken şekil bozuklukları stigmatiktir ve damgalar. Onun sembolik potansiyeli nedeniyle beden aynı zamanda "Beden Yönetimi"nde tartıştığım gibi asketizm, eğitim veya inkâr yoluyla bir düzenleme ve kontrol nesnesidir (Turner, 1982a). Bedenin bu düzenlemesini kamusal alanda Norbert Elias'ın görgü analizinde (1978) olduğu gibi bir uygarlaştırma süreci veya Michel Foucault'nun disiplin analizinde (1979) olduğu gibi bir rasyonalizasyon süreci olarak izlemek mümkündür. Bununla birlikte, Feuerbach'ı takip ederek, bedenin hem onun üzerinde hem de onunla pratik ettiğimiz bir ortam olduğunu iddia etmek istiyorum. Bedenlerin üzerinde, içinde ve bedenlerle çalışıyoruz.

İkincisi, Feuerbach'ta eksik olan bir argümanı vurgulamak için, bedenimizin bakımı sosyal bağlar yaratır, sosyal ilişkiler ifade eder ve onları tekrardan doğrular

veya reddeder, diyoruz. Robertson Smith'in dini gruplar üzerindeki analizi sıklıkla eleştirilirken, onun sosyal bağlanmaya temel bir sosyolojik anlayış ifade ettiği söylenebilir. Smith'e göre dini anlamak için dini pratikleri anlamalıyız ve dini pratikleri anlamak için onun toplumsal etkisini değerlendirmeliyiz, özellikle, dini törenler onun uygulayıcıları arasında sosyal bir bağ oluşturur. Din sosyolojisi ve sosyoloji arasında böyle önemli bir ilişki bulunmaktadır. Religion veya *religio*, birbirine bağlamak anlamına gelir. *Socius*'tan gelen sosyoloji dostluğun çalışmasıdır veya daha genel olarak sosyal ilişkileri birbirine bağlayan ve aşındıran süreçlerdir. Bu etimolojik çizgiyi takiben, toplumdaki sosyal ilişkilerin temel biçimleri toplumsallaşma yoluyla bağımlılık bağları yaratan ebeveyn ve çocuklar arasındaki değiş-tokuş ilişkileridir. Bu bağımlılık ilişkilerinin en temeli bağlayıcılık ve yükümlülük yaratan ebeveynden çocuğa yiyecek alışverişinde yer almaktadır. Büyümek, öz-özerklik özellikle kişisel beden bakımı üzerindeki kontrol yoluyla bireyselleşme kazanmaktır. Ataerkil otorite, ebeveynler tarafından çocuklarına verilen beden bakım hizmetlerinden doğrudan ortaya çıkan bu bağımlılık ilişkilerinden büyür ve meşrulaştırılır. Bu açıdan yemek yemeyi reddetme, kusma ve beslenme bozuklukları tam anlamıyla bozukluklardır. Dilin yokluğunda oturma odası halılarına kusma ebeveyn kontrolüne direnişin açık bir ifadesidir. Benzer şekilde, yemek yemeyi reddetmek beden işlevleri üzerinde çocuğa bazı kontrol olanağı veren ebeveyn beslenmesine karşı bir itirazdır.

Üçüncü olarak, Wartovsky'nin, Feuerbach'ın duyumculuğu diyet materyalizmine tercüme girişiminin tarihsel olmayan doğasını eleştirisinde dikkat çektiği gibi, bedenin bu mikro politikası üretim ve yeniden üretimin daha geniş bir bağlamında belirlenmelidir. Marksizm'in, bedenlerin ve nüfusun yeniden üremesini emtia üretimi için birincil sorun lehine ihmal ettiğini öne sürdüm. Foucault, bireylerin bedenlerinin ve nüfusun bedenlerinin çoğaltılması sorununu kendi iktidar/bilgi felsefesinin merkezi bir odak noktası olarak almıştır. Daha genel olarak, yapısalcılık her tür otoritenin en önemli noktası olarak iktidar ve arzu arasındaki çatışmayı almıştır; id ve süperego arasındaki çatışma bu nedenle politik mücadelenin bir örneğidir. Teoloji üzerinde duyumsal ihtiyaçların önceliğini iddia ederek Feuerbach'ın Kartezyen rasyonalizme saldırısı ile arzunun özerkliğini savunarak Foucault'nun rasyonel bilgiye saldırısı arasında en azından belirsiz bir benzerlik var gibi görünmektedir. Bu tartışmaları beden sosyolojisine dönüştürmek kadın bedeninin tarihsel olarak bilgi ve otorite yoluyla toplumsal denetimin odak noktası olduğunun kabul edilmesini gerektirir çünkü erkek, kadın ve malları emtia olarak kontrol ederken kadınlar, erkekleri üretir. Erkek, mülkiyet dağılımını (örneğin, babanın ölümünden sonra mirasın en büyük çocuğa devrolması hakkı) kadınları ideolojik olarak kontrol ederek (örneğin modernlik öncesi doktrinde kadının bir bozukluk veya ikincil bir yaratık olarak görülmesi) ailenin ve devletin kurumsal aygıtı aracılığıyla denetim altına aldığı iddia edilebilir. Otorite böylece çeşitli ataerkil kurumlar altında arzunun inkârı yoluyla meşru kılınmıştır (Sennett, 1980). Benim id-

diam şudur ki anoreksiya nervozayı modern toplumun izole bir salgını olarak değil fakat daha ziyade en azından son 100 yılda Batı toplumundaki değişimler bağlamında kadın sorunlarına dair karmaşık bir koleksiyonunun bir parçası olarak ele almalıyız.

Çelişkiler

Buradaki amaç anoreksiya nervozanın içindeki bir dizi çelişkiyi göstermek için bu üç boyutu -seçim, bağımlılık ve toplumsal bağlam- ele almaktır. Bu örneklemelerin çoğu anoreksiklerin otobiyografilerinden alınmış ve nitel klinik verilerle desteklenmiştir. Anoreksiyanın etiyolojisinde çeşitli yazarlar aile geçmişi üzerine yoğunlaşmıştır. Bu çalışmalarda iki belirgin özellik ortaya çıkmıştır, şöyle ki: (1) itaat, temizlik ve rekabet üzerinde çelişkili bir vurgu olduğu yerde aşırı güçlü, baskın anne, kızı ile çok fazla kontrol edici bir ilişkiye girer ve (2) ergenlik için yetersiz hazırlık söz konusudur çünkü çocuğun bireyselleşmesi için çok az fırsat vardır, özellikle cinsel kimlik ve toplumsal cinsiyet kimliği için. Daha ayrıntılı olarak, anoreksik aileler birbirine bağlı, küçük (ortalama 2,8 çocuk) ve başarı odaklıdır. Bu tür ailelerde erkek çocuk azlığı vardır, bu ailelerin tahminen yüzde 66'sında sadece kız çocuk vardır. Anoreksiklerin anneleri kendi kilo problemleri, kariyerleri ve genel olarak kendi çıkarlarını tatmin etmek için çocuklarını yetiştirme ile meşgul olma eğilimindedirler (Bruch, 1978). Okul ve üniversitenin dış dünyasında çocuk tarafında, bazı bağımsızlıkları gerektiren başarı ve rekabet vurgusu ile çocuğun bireyselliğini anneninkine tabi kılan itaat ve uyma vurgusu arasında çelişkili bir ilişki bulunmaktadır. Anoreksiyanın orta sınıf bağlamında çocuk, okul başarısızlık olasılığı, ebeveyn beklentilerini karşılayamama ve eğitim başarısızlığının sembolik itaatsizliği ile karşı karşıya kalır. Bu nedenle, anoreksiyanın başlangıcının genellikle yükseköğretime girişe karşılık gelmesi ilginçtir. Bruch'un (1978) anoreksiya hakkındaki klasik çalışmasının başlığı -*The Golden Cage*- anoreksik bir kız çocuğunun hislerini mükemmel bir şekilde yakalar: 'O, altın bir kafesteki bir serçe gibidir, evinin lüksleri için çok sade ve basit fakat ayrıca gerçekte yapmak istediğini yapma özgürlüğünden mahrumdur.' Bireyin kendisi tarafından seçilen açlık kafesten kaçış için umut sağlar fakat özgürlük için paradoksal bir tekliftir.

Menstrüasyonu baskılayarak, kız çocuğu cinselliğini bastırır ve anneye karşı kalıcı çocuksu bir beden ve tutum takınır. Bir açıdan, anoreksiya, olgunlaşmayı reddetmektir. Aynı zamanda kendini aç bırakma, biyolojik süreçlerin kontrolü yoluyla büyük bir öz denetim hissi verir. Gıda reddi 'çok fazla yeme korkusuna karşı veya kontrol olmamasına karşı veya biyolojik dürtülere boyun eğmeye karşı bir savunmadır. ... Bu güç birikimi ona başka bir çeşit "ağırlık" veriyordu' (Bruch, 1978:4-5). Sheila MacLeod'un otobiyografisi *The Art of Starvation* (1981), anoreksiya 'seçiminin' nasıl genellikle anoreksiğin kişisel disiplin yoluyla kişisel kontrolün tadını çıkararak erken mutluluk ve bağımsızlık

duygusunu getirdiğini belgeler. Anoreksiya, karşıtlıklar -uyumluluk/bağımsızlık, olgunluk/çocukluk, cinsellik/tarafsızlık- arasındaki karışıklığa karşı bir savunma olarak seçilmiştir. Anoreksik, çelişkilerin bu dışsal dünyasını yeterince kontrol edemese de anoreksiyanın asketik rejimi yoluyla en azından kendini kontrol edebilir; bu, onun kişiliğine has zorlayıcı bir yoldur. Bununla birlikte anoreksiya, bir kez kendini adamış bir kimlik olarak seçildiğinde, yeni bağımsız benlik üzerinde kendi mantığını ve özerkliklerini savunan bedensel süreçlerin boyutları bulunmaktadır. Kilo kaybı, iştahsızlık, aşırı etkinlik, uykusuzluk ve adet görmeme süreçlerini kontrol etmek, engellemek veya yönlendirmek gittikçe zorlaşır. Ayrıca yaygın olarak diş çürüğü ve diş kaybı da olabilir. Anoreksik ayrıca açlığın, bulimiyanın, suçluluğun ve kusmanın çelişik döngüsü içine kilitlenebilir. Pek çok açıdan bu çelişkili davranış modeli Katolik pastoral teolojisinde dini kaygı[5] olarak bilinen teolojik, ahlaki bir bozukluğu andırır. Bu, ritüelin her detayına ve otorite figürü tarafından kendilerine sunulan ahlaki kodlara uymaya çalışan çocukların obsesif davranışlarına işaret eder (Hepworth ve Turner, 1982). Kendilerine kurallara kati uyumla ilgili katlanılmaz görevler verdikleri için, onlar uyumun katı formlarında bile arzuyu empoze eden ve suçluluk üreten günahların içine mutlaka düşmek zorundalar. Çok az kaçışın olduğu ahlaki bir sarmal içinde yer alırlar. Benzer şekilde, asketizmin anoreksik örüntüsü, acı çeken kişiyi rejimin daha fazla yaptırımlarına sürükleyen rahatına düşkünlüğün kusur olarak değerlendirildiği için karşılanmadığı yükümlülükler gerektirir. Bu nedenle, kimlik ve özerkliğe ulaşmak için bedeni yöneten ilk eylem tepkisi yoğun bir diyet ve egzersiz programı olan öznenin/kurbanın iradesini reddeden bedenin bir anarşisi ile değiştirilir. Dolayısıyla, kimlik ve özerkliğe ulaşmak için beden yönetimine dair ilk edim, yoğun bir diyet ve egzersiz programıyla karşılık veren öznenin/kurbanın iradesini inkâr eden beden anarşisi ile yer değiştirilir.

Bu sürecin bir benzeri, Aimee Liu'nun *Solitaire*'inde (1979) bulunur. Bu otobiyografi bedenin yönetiminin ve anarşisinin paradoksunu yansıtır. MacLeod gibi Liu, sosyal olarak başarılı orta sınıf bir ailede güçsüzlük duygusunun ciddi bir şekilde farkında olan bir çocuktu. Diyet, onun 'ilk tamamen bağımsız güç gösterisidir' (Liu, 1979: 36). Okulda başarılı bir kızken Liu, kişisel başarısızlık ve yetersizlik duygusu altında ezilmiştir. Çekici görünmesine rağmen, kısmen çocukken yaşadığı cinsel tacizin bir sonucu olarak cinsellikten korkuyordu. Menstrüasyonunu kontrol etmesi bu nedenle bir zaferdi: 'Aylık dönemlerim durdu! Ferahlığın sonsuza dek süreceğini sanmıyorum fakat şimdilik beni sevindiriyor. Ve ne kadar çok kilo kaybedersem, o kadar düz olacağım. Bu harika, bir çocuğun bedenine yeniden girmek gibi' (1979:41). O zaman diyet, genç kadınların yakın fakat rekabetçi aile ortamlarında bir kişisel özerklik eylemi olarak kullanabilecekleri kişisel kontrol ve disiplinin birkaç alanından biridir: 'Diyetim, üzerinde benim sadece benim tamamen kontrol sahibi olduğum hayatımın bir dilimidir' (1979:46–7). Anoreksiya hak-

5 *Scrupulosity:* Ahlaki ya da dini korkulara ilişkin olarak ortaya çıkan bir tür obsesif kompulsif bozukluk (ed. notu)

kındaki bu iki otobiyografi diyetin fiziksel deneyimini ortaya koymaya çalışan politik bir söylemin -kontrol, isyan, disiplin, özerklik, seçim- baskınlığı açısından özellikle ilginçtir.

Anoreksiya üzerine güncel literatürün çoğu, en azından kısmen, vücudun ince olmasını kişisel bir değer olarak savunan kültürel normların yaygınlığından kaynaklandığını iddia eder ve bu normlar sıra ile ataerkil değerlerin ve kadınlar üzerinde ataerkil otoritenin baskınlığını yansıtır (Chernin, 1981; Lawrence, 1979; Orbach, 1978). Böyle bir yorum lehine söylenecek çok şey olsa da anoreksiyanın başlangıcı anne ve kızı arasındaki ilişkide bağımlılık ve özerklik üzerine bir çatışma içinde yer alır. Bu bağlamda, yemek yemenin reddedilmesi, gizlice reddedilmesi ile birlikte, beslenmenin yarattığı sosyal bağları kıran bir isyan eylemidir. Freud ve Breuer'un histeri çalışmalarında rahatsızlığın bazı erken tanımında isyanın bu yönüne dikkat çekilir. Frau Emmy von N. vakasında, Freud'un onu yemek yemeye teşvik etme girişimi, bir çocuk olarak deneyimlediği isyan duygularını yeniden canlandırmıştır: 'Bana attığı öfkeli bakış, onun açık isyanda olduğuna beni ikna etti ve durum vahimdi' (Freud ve Breuer, 1974:141). Frau Emmy anlattı:

> Çocukken, sıklıkla yaramazlıktan akşam yemeğinde et yemeyi reddederdim. Annem bu konuda çok sertti ve hak edilen ceza tehdidi altında iki saat sonra aynı tabakta duran eti yemeye mecburdum. (Freud ve Breuer, 1974: 141)

The Art of Starvation'da MacLeod, yemek yemenin reddedilmesinin özellikle annenin yiyeceğin ve yaşamın kaynağı olarak reddedilmesi konusunda güçlü olduğunu ayrıca vurgular: 'Bedenini başkasına veren sadakatsiz bir anne üzerinde onu reddetmekten ve beslenme prensibi ile anoreksik olmaktan daha iyi bir intikam ne olabilir?' (MacLeod, 1981:35). Anoreksiya böylece daha önce uyumlu 'iyi kızı', yaramaz fakat kararlı bir isyancıya dönüştürür. İsyan öncelikle kızın esaret olarak deneyimlediği besleyici bağı kesen sembolik bir jesttir. Yaramazlığın bu yönü literatürde sıkça yorumlanmaktadır fakat onun önemi eşit sıklıkta kaybolmaktadır.

Anoreksiya, ailenin yiyecek üzerinde, kızlarını yemek yemeye zorlayan ebeveynlerde bir güç mücadelesini içerir. Bir çocuğu yemek yemeye zorlamak belli ki zordur ve her hâlükârda, itaatsiz kız çocuğu gizli veya sapkın taktiklere başvurabilir — kusma ve cezalandırıcı egzersizler. Bruch'un anoreksik hastalarından birine göre belirttiği gibi, 'Önceden hoş, itaatkâr ve düşünceli birey gittikçe daha talepkâr, inatçı, hırçın ve kibirli hâle geldi. Sadece onun ne yemesi gerektiği hakkında değil fakat diğer tüm aktiviteler hakkında sürekli tartışma oluyordu' (1978:2).

Bu yüzden kızın bireyleşme ve özerklik arayışı, ortak bir liste ile aile üyeleri arasında yaratılan bağlara karşı politik bir muhalefet dili kullanarak mücadele verdi. Tıbbi dilin politik metaforları bu açıdan özellikle ilgi çekicidir. Bir rejim bir bedenin yönetimidir ve ebeveynlerin çocuklarına dayattığı beslenme biçimleri bu nedenle iç yönetimin bir yönü veya bedenin denetimi için bir rejim olarak görülebilir. Anoreksiya sadece

metabolizma bozukluğu değil fakat sosyal ilişkilerin bir düzensizliğidir. Anoreksiya iç yönetim içinde alternatif, yıkıcı rejim ve bir anarşidir. Fakat daha önce de belirttiğim gibi, anoreksiya kendi mantığını ve özerkliğini sağlayan organik sistemin bir anarşisi hâline gelir. Özerklik arayışı, kurbanın bedeni üzerinde siyasi otoritesini dayatan bir rahatsızlık hâline gelmektedir.

Anoreksiya nervoza ile Durkheim'ın egoist intiharı arasındaki ilişkiyi karşılaştırmak ilginçtir. Durkheim (1970) için egoist intihar hayatını sonlandırmak için bireyin öznel olarak bir seçimi gibi görünmektedir fakat sosyolojik olarak bireyi sosyal gruba bağlayan sosyal bağların zayıflaması veya çöküşünün ürünüdür ve böylece onları bireysel bir kültürün yıkıcı intihar güçlerine maruz bırakır. Aksine, anoreksiklerin intiharı kısmen, aşırı sosyalleşmenin, aşırı koruyucu gözetim ve disiplin yaratan aile içindeki sosyal bağların ürünü gibi görünmektedir (Mannoni, 1973). Anoreksiğin intihar yolu bu nedenle daha az ebeveynlikten çok aşırı ebeveynliğin sonucu olarak yorumlanabilir fakat bu aşırı sosyalleşme tipik olarak babanın olmadığı veya zayıf olduğu evde anne tarafından gerçekleştirildiği için anoreksik hane halkı ataerkil değil anaerkil denetimden muzdariptir. Bu nedenle bu tür bir argüman, rahatsızlığı, kadınlar üzerinde zorlayıcı, kullanışsız, zayıf olmaya dair güzellik normlarını ataerkil değerlerin bir sonucu olarak gören bir anoreksi yorumundan ayrılıyor gibi görünmektedir. Kadın formlarının sorunu bir beden estetiğine göre emtiaları teşvik eden ticari bir kapitalist sistem tarafından daha da güçlendirilmiştir. Bu feminist eleştirinin değeri, anoreksiyayı kadınların toplumdaki genel konumu bağlamında tarihsel bir mesele olarak yerleştirmeleridir. Bu bakımdan anoreksiya, 19. yüzyıldaki histeri ve 20. yüzyıldaki depresyon ile birlikte aynı zaman zarfında, özellikle orta sınıfta, kamu alanında başarılı olması beklenen kadınlara yönelik yapısal kısıtlamaları ifade eden bir rahatsızlık olarak görülmelidir. Bu nedenle, anoreksiyayı anlamak için onu basitçe özel hane halkı alanı içinde konumlandırmak yeterli olmayacaktır çünkü bu özel alanlar sanayi toplumunun daha geniş yapısı tarafından belirlenir.

Feuerbach'a dönersek, eğer onu kelime anlamıyla alırsak -"İnsan Yediğidir."- kadınların nasıl göründüklerini tartışmak isteyebiliriz. Bir kadının formu karakterinin simgesidir. Obez kadın sadece şişman değil aynı zamanda kontrolden çıkmıştır. Hareketsiz beden sınırlandırılmamış ahlak hakkında bir açıklama veya dildir. Kadınların bedenlerini kontrol etmek onların kişiliklerini kontrol etmektir ve rasyonel olan erkek değerleri etrafında düzenlenen kamusal düzenin menfaatine beden üzerindeki otoriteye dair bir eylemi temsil eder. Kadınların bedenlerinin kısıtlanması ile ilgili daha genel bir düşüncenin yanı sıra anoreksiyanın incelenmesi için iyi bir argüman vardır. Tuhaf bir karşılaştırma gibi görünse de beden yönetimi ile ilgili bu tartışmayı 19. yüzyılda korselerin tarihinin bir incelemesi ile sonuçlandırmak istiyorum.

Korseler

Dar bir bel çizgisi elde etmek için sıkı bağlama 1830'lardan 1890'lara kadar İngiliz modasına hâkim olmuştur. Sınırsız beden, bu dönemde ahlaki lisansın simgesi olarak görülmeye başlandı; gevşek beden gevşek ahlakı yansıtır. Aynı zamanda korse giymiş bir kadın elle yapılan işleri yapamadığı için aylak/tembel sınıfının bir simgesiydi. Birtakım baskılar -ahlak, ekonomik, statü, moda- kadınları zayıflığın bu yeni normlarına uyarak bedenlerini şekillendirmeleri için zorladı veya teşvik etti. Bu gelişmenin modadaki açık yorumu 'aktif hareketi zayıflatan ve engelleyen korse, kadınların erkeğe zorla boyun eğmeleri ve bağımlılıklarının fiziksel bir tezahürüdür' (Davies, 1982:616) şeklindedir. Ancak bu çok paradoksal bir görüştü. Kadınların hamile olmadıkları ve muhtemelen de hamile kalamayacaklarının sembolik bir ifadesi olduğu için korse kullandıkları da iddia edilebilir (Kunzle, 1982). Korse aynı anda hem kadın güzelliğinin onaylanması hem de kadın cinselliğinin reddedilmesinin bir yansımasıdır. Mel Davies (1982), korsenin bir erkek zulüm aracı olduğu görüşünü desteklerken aynı zamanda korsenin cinsel ilişkiyi azalttığını, gebeliğe maruz kalmayı sınırladığını ve gebelik ve doğumu etkilediğini savunmaktadır. Davies, korsenin sıklıkla cinsel birleşmeyi ağrılı hâle getiren serviks yaralanmasına neden olduğunu tıbbi kanıtlarla ileri sürer. O aynı zamanda karın bölgesindeki iç organlara ve özellikle genç kadınlarda uterus üzerindeki baskının ergenlik dönemindeki menstrüasyona müdahale ettiğini bunun da bazen amenore ile sonuçlandığını ileri sürer. Son olarak, düşük ve fetal hasara neden olan uterus problemlerinin korse kullanan kadınlar arasında daha yaygın olduğunu iddia eder. Kısacası, korse tarafından daha az kısıtlanmış işçi sınıfı kadınlarla kıyaslandığında korse, orta sınıf kadınların doğurganlıklarını azaltmıştır. Davies böylece öncelikle korsenin demografik etkileriyle ilgilenir fakat beden yönetiminin analizi için en ilgili olan korsenin çelişkili sembolik önemidir. Korse, kadınların erkek, orta sınıf bir feminen güzellik normlarına uymasını sağladı fakat paradoksal olarak onları cinsel birleşme için daha az uygun hâle getirerek cinselliklerini azalttı ve kısıtladı. Orta sınıf erkekler, işçi sınıfı fahişeler arasında arzularını doyurabildiler. Bu nedenle orta sınıf kadınlar korseleriyle kaplanırken iki norma uydular: (1) korse onlara saygınlık ve güzellik sundu ve (2) korse arzuyu reddetti. Korsenin çelişkili sembolizmi göz önüne alındığında, onun 20. yüzyıl anoreksiyası ile ilişkisi oldukça açık hâle gelir.

19. yüzyıl korseleri ve düzenli diyet ve egzersiz yoluyla 20. yüzyılın zayıflık modası, kadınların erkekler için çekici olduğu varsayılan güzelliğin belirli normlarına uymalarını sağladı. Bu anlamda ataerkil değerler ve kurumlar etrafında örgütlenen bir toplumdaki kadının itaatkâr doğasını gösterdiler. Görünüşe göre seçim yoluyla kadınlar bu standartları kabul etmeye istekliler çünkü onlar açıkça zayıflığın değerli ve saygın olduğu görüşünü toplumsallaşma yoluyla kabul ederler. İnce beden, kadının, erkeğin

kollarına, kalbine ve yuvasına giden yoldur. Korse en azından evlilik piyasasında başarı için gerekli bir koşuldur:

> Sevgi dolu ebeveynler artık kızlarının evlilik piyasasındaki şanslarının doğru bir şekilde dik duruşları, zayıflamış bedenleri, solgun ciltleri ve durgun havaları olmadıkça ve en ufak bir gücendirilmeye hazır olmadıkça ciddi bir şekilde zarar göreceğine inanıyorlardı. Bu konulara verilen önem paranın azalması ve evlilik partnerinin seçiminde en önemli faktör olarak kişisel seçimlerin artmasının doğrudan bir sonucuydu. Kızlar şimdi çeyizin büyüklüğünün daha önce oynadığı rolü kayda değer bir dereceye kadar ele geçiren fiziksel ve kişisel niteliklerde başarı için açık pazarda birbirleriyle rekabet ediyorlar (Stone, 1979:284).

Bugünün ince bir bedene sahip kadınının, bir evlilik partnerini araması daha az olasıdır. İncelik şimdi, yiyecek ve ilaç endüstrisinin tanıtımı altında, kişisel mutluluğun, sosyal başarının ve sosyal kabul edilebilirliğin narsistik uçlarına daha bağlıdır. İnce beden artık kurtuluş için estetik bir güdünün veya korsenin suni yardımının ürünü değildir, bunun yerine geç kapitalizmin ahlakı olarak hesapçı hedonizmin belirli bir özelliğidir.

> Bireyin beden bakım taleplerinin araçsal stratejileri, bireyleri sosyal ilişkilerini alıp satmaya teşvik eden ve serbest zaman etkinliklerine zihnin bir hesaplama çerçevesi ile yaklaşan tüketici kültürün köklü özellikleri ile yankı uyandırmıştır. Kendini koruma, bedenin hayatta iyi olan her şeye geçiş izni veren bir kültür içinde bedenin korunmasına bağlıdır. Sağlık, gençlik, güzellik, cinsiyet ve formda olma beden bakımının sağlayabileceği ve koruyabileceği olumlu özellikleridir. (Featherstone, 1982:26)

İncelik, hem erkekler hem de kadınlar için cinsel çekiciliğin baskın normları olabilirken aynı zamanda ironik olarak cinselliğin reddi veya daha belirgin olarak üreme işlevleri ve doğurganlığın reddi de olabilir. Korseler, koşu ve anoreksiya önemli bir tıbbi yan etkiye sahiptir, yani menstrüasyonu bastırırlar. Anoreksiyanın dişiliğin bu çelişkili özellikleri tarafından aşırı belirlendiğini söyleyebiliriz. Bu, cinselliği reddetmek için bir girişimdir ve böylece menstrüasyondan kaçınarak çocuksu bir masumiyet muhafaza edilir. Anoreksikler, erkeklerle mutsuz ve istenmeyen ilişkilere sahiptir fakat zayıflamak için erkeklere göre çekici olduğu varsayılan normlara uyarlar. 19. yüzyılda, doğanın kanunlarına aykırı bir tür kısıtlama olarak korse feminist reformun hedefi oldu. Moda, kadının sosyal ve fiziksel yapısının belirtisi niteliğindedir (Leach, 1981). 20. yüzyıldan bu yana diyet ve egzersiz benzer şekilde hem daha 'doğal' bir yaşam tarzına dönüş hem de kadınların sosyal özgürlüğü ile ilişkilidir. Kadınların, erkeklerin müdahalesi olmadan sokaklarda koşma hakkı politik bir haktır, onların kamusal alanda faaliyet gösterme özgürlüğünün bir simgesidir. Aynı zamanda, koşma ve zayıflama, bir yandan tıbbi maliyetleri azaltır ve bu nedenle devletin çıkarları doğrultusunda bedenin rasyonalizasyonu olarak kabul edilebilir; öte yandan, koşma

ve zayıflama, tüketici kültürün çıkarları doğrultusunda kadının cinsel cazibesini artırır. Koşma, kapitalist toplumun belirli ekonomik ve kültürel gereksinimlerine uyar ve aynı zamanda kadınların kişisel özgürlük duygusuyla ilişkilidir. Koşma ve diyet böylece Foucault'nun bilgi ve iktidar yaklaşımındaki iki temayı göstermektedir. Birincisi, öznel bir düzeyde kadınlar için kişisel özgürlüğün artırılmasını ifade eder. Korse giyme ve koşma kolayca birleştirilemez, bununla birlikte gözlem ve disiplinin birey tarafından kendiliğinden empoze edildiği toplumun genel tıbbileşmesinin bir parçasıdır. İkincisi, toplumsal olarak kabul edilebilir olmak için cinsel olarak kabul edilebilir olmak zorunda olduğumuz toplumun cinselleşmesini temsil eder. Bununla birlikte, arzu edilebilir hâle gelerek arzuları da bastırırız. Diyet, Orta Çağ manastır emirlerinin tutkuları, maneviyatın çıkarları doğrultusunda kontrol ettiği esas araçtır. Modern dönemin tüketici rejimi eş zamanlı olarak tüketimin artması konusundaki arzuyu uyarır ve bastırır; diyet asketizmi tüketim hedonizminden yararlanır. Geç kapitalizmin temel kültürel çelişkisi burada üretimin asketizmi (iş etiği) ve dolaşımın hedonizmi (kişisel özel tüketim etiği) arasında yatar.

Kadınların Şikâyetleri

İngiliz deliliği üzerine yaptığı çalışmada Skultans, kadınların zayıflığı ve 'kadınsı doğanın nispeten değişmez olduğu hakkındaki inançları tartışır. Bu nedenle, kadınsı doğa hakkındaki inançları sosyal ve tarihsel değişimlere bağlamak kolay değildir' (Skultans, 1979:77). Bu bakış açısından, histeriyi, melankoliyi, menopoz depresyonunu ve menstürasyon gerginliğini, 'gerçek' belirtileri olan fakat aynı zamanda biyolojiden çok sosyal kadın kırılganlığını belirten ideolojik yapılar olan tıbbi durumlar olarak yorumlamak mümkündür. Tarihsel olarak, histeri ve melankoli, tamamen kadınların değil, özellikle orta sınıftaki kadınların durumlarına özgüydü. Onlar tıbbi görüşe göre gerçekleşmişti çünkü evlenmemiş varlıklı kadın sahipsizdi ve bu nedenle, sahipsiz olan rahimlerinde fizyolojik kökeni olan sinir bozukluklarına eğilimliydi. Bakire orta sınıf kadın, hem sosyal hem de fizyolojik olarak 'tembeldi'. Çare evlilik ve duaydı (Turner, 1981).

Anoreksiyanın etiyolojisi ve semptomatolojisi ile sıkılaştırmanın etkileri arasında bir ilişki önerdim. Korseler, genç kadınların kırılganlığını ve zayıflığını vurguladı. 18. yüzyılda William Law tarafından çocuk yetiştirme üzerine yazılan bir el kitabında sıkılaştırmanın kadınları, 'ruhların isteğiyle böbürlenen yetersiz, soluk, hastalıklı ve formda olmayan yaratıklar' yaptığını belirtti (Stone'dan alıntılandı, 1979:282). Anoreksikte diyet, bağırsakları boşaltma ve perhiz, yetersiz beslenmenin benzer hastalıklı belirtilerini üretir fakat bunlar formda olmanın, etkinliğin ve gücün yanılsamaları ile birleştirilir. Skultans, toplumsal değişimlere kadın kırılganlığı ile ilgili inançları ilişkilendirmenin zor olduğunu savunurken haklı olabilir, yüzyıllar boyunca kalıcı karak-

teri nedeniyle bazı önemli değişiklikler vardır. Bunlardan ikisi anoreksiyayı anlamak için önemlidir, şöyle ki diyetin ticarileştirilmesi ve tüketici bedenin gelişi. Bu ticari gelişmeler kapitalizmde kadınların sorunlu statüsünü pekiştirme etkisine sahip olabilir. Çağdaş toplumda orta sınıf kadınlara yönelik eğitim ve istihdamda 1880'lere göre daha büyük fırsatlar olsa da kadınlar profesyonel mesleklerde herkesin bildiği gibi az temsil edilmektedir. Dolayısıyla ev içindeki başarı oryantasyonu ile ev dışında kadının başarısı üzerindeki kamusal kısıtlamalar arasında bir çelişki vardır. Benim argümanım, anoreksiyanın diyet, koşma, formunu koruma ve seküler asketizmin diğer formlarını içeren beden uygulamalarının sürekliliğine bağlı olmasıdır. Böylece kadınların bedenleri ekonomik olarak boş olmasına rağmen sembolik olarak dolu hâle gelmiştir. Gelişmiş kapitalist toplumlarda kadınların düşük doğurganlığı göz önüne alındığında, özellikle orta sınıflarda, boş rahim ve dolu beden imgesi anoreksik kadının durumu ile ilgili olarak semboliktir.

Ancak bu şekilde yazmak, bedeni bir şey olarak, bir nesne olarak görmek, toplumsal ve kültürel baskıların aktif olmayan hedefidir. Feuerbach'ın bilişsel rasyonalizm eleştirisinin amacı istekli, hareket eden, duygulu, anlamlı, duyusal kişinin çözülmezliğini savunmaktı. Anoreksik olgularda, onların benlik algıları beden algılarından kopamaz — onlar yedikleri ve yemedikleri şeylerdir. Bununla birlikte, anoreksiyayı seçerek hem sosyal hem de fizyolojik olan paradoksal bir diyalektiğe dâhil olurlar. Bir itaatsizlik eylemi ile kadın güzelliğinin normunu yeniden üretirler. Özerklik arayışı kaçınılmazdır, doğanın kültür üzerindeki egemenliği ile sonuçlanır. Anoreksiğin bedeni üzerinde çalışan toplumsal ve kolektif pratiklerin olması gerçeği, yerel bir isyan olarak anoreksiyanın bu politik özelliğinden uzaklaşmamalıdır. Aslında bu bakış açısının genel mesajı, 'bağımlılığın, obezitenin, açlığın [anoreksiya nervoza] psikiyatrik değil politik problemler olduğudur: Her biri birey ve diğer bazı bireyler veya bireyin çevresindeki kişiler arasında bireyin bedeni üzerinde denetimi hakkında bir yarışmaya yoğunlaşır ve bir yarışmayı ifade eder' (Szasz, 1974:93). Anoreksiyaya politik bir olgu olarak yaklaşmak, özel ve kamusal alan arasında samimi ve gerekli bağlantılara işaret eder. 16. yüzyılda Sir Robert Filmer tarafından ortaya atılan ataerkilliğe dair orijinal teoride, hükümdarın otoritesi kocaların aile üzerindeki yetkileri ve Adem'in Havva üzerindeki otoritesinin teolojik yorumu üzerine modellenmiştir. Sosyal bir sistem olarak ataerkillik, özel ve kamu otoritesinin bu yorumunu gerektirir. Bu meşru otorite teorisinin arkasında Richard Sennett'in (1980) otorite çalışmasında açıkça görülen daha basit bir argüman vardır. İktidar, kamu ve özel alana karşılık gelen akıl ve arzu arasında bir dikotomi öngörür. Erkeklerin kadınlar üzerindeki otoritesi geleneksel olarak, aklın arzu üzerindeki otoritesi olarak meşrulaştırılmıştır. Diğer 'kadın şikâyetleri' gibi anoreksiya otorite biçimlerine karşı sembolik bir mücadelenin parçasıdır ve kadın benliğinin çelişkilerini çözme teşebbüsü, akıl ve arzu, kamu ve özel, beden ve benlik dikotomileri tarafından parçalanır.

Hesapçı Hedonizm

Anoreksiya, psikiyatristler tarafından sıklıkla tıbbi bir bulmaca olarak tanımlanırken, narsizm ve tüketimciliğin egemen özellikler kabul edildiği geç kapitalist kültürün çerçevesi içinde ele alındığında belki bir bulmacadan daha azdır (Jacoby, 1980). Savaş sonrası gerçek ücretlerde artış, üretimde teknik gelişmeler, televizyon yoluyla mağaza ve kitlesel reklamcılığın gelişmesiyle dağıtımda gelişmeler kişisel mallar için geniş bir kitlesel tüketici pazarı yarattı. Bu değişiklikler, sosyologların 'kendi kendini gerçekleştirme' olarak adlandırdıkları yeni bir kişilik tipiyle ilişkilendirilmiştir. Yeni kişilik, benliğin başarılı performanslarıyla izleyicilerin doğrulamasını gerektirir. Yeni benlik görünür bir benlik ve bedendir, uygun bir şekilde dekore edilmiş ve sunulmuştur, kişisel benliğin statüsünü açık bir şekilde simgelemek için gelmiştir. Kimlik dış performanslarda somutlaşmıştır. Obezite; tembellik, kontrol eksikliği ve dolayısıyla kötü performans öneren yeni bir damgaydı (Featherstone, 1982). Sosyologların özellikle profesyonel orta sınıflar arasında yaygın olarak gördükleri narsistik kişilik özellikleri aşağıdaki gibidir: öz-sevgi ve diğerleri ile derin, duygusal ilişkiler kurmada yetersizlik; diğerlerinden övgü ve onaylama arayışı; özellikle çocuklarda ya da yaşlılarda ilgi gerektiren ilişkilerde yer alma isteksizliği; yaşlanma ve bedenin fiziksel olarak bozulma korkusu. Bunlar Lasch tarafından özetlenmiştir:

> Kronik olarak; bezgin, vesveseli bir şekilde anlık samimiyet arayışında olan narsist kişi seçici değildir ve sıklıkla da panseksüeldir. ... İçselleştirdiği kötü görüntüler onu sağlığı hususunda kronik olarak endişeli yapar ve dolayısıyla hipokondri[6], ona terapi ile terapötik gruplar ve hareketlere yönelik olarak özel bir benzeşim sağlar. (1980:85–6).

Modern kültürün tüketim, terapi grupları, sağlık kültü ve mutluluk normları aracılığıyla sözde kurtuluşu teşvik etmede narsistik olarak tanımlanabileceği ölçüde, görünüşte anoreksik benlik takıntısı modern narsizmin sadece aşırı bir versiyonu olabilir. Anoreksiya bu nedenle koşma, formunu koruma, sağlıklı beslenme, kilo takibi ve hesapçı hedonizm üzerine odaklanan yaygın bir 'yaşama tarzı'nın nevrotik bir versiyonudur. İyi görünme ve hissetme, reklamlara hükmeden yeni hedonizmin bir parçasıdır. Geçerli olan geleneksel Protestan ahlakının hayatta kalması iken özel alanda hesapçı hedonizm için modern bir ahlak vardır. Aynı zamanda özel alan, koşmanın temel bir uygulama olduğu giderek daha çok disipline edilmiş bedenin bir alanıdır. Anoreksiya gibi koşu, yiyecek, kilo kaybı ve kişisel kontrol ile ilgili obsesyonlarla ilişkilidir. Anoreksiya gibi koşma, kadınlarda sıklıkla amenore ile sonuçlanır.

Modern kapitalizmin narsistik kültürü genellikle evde ve iş yerinde ataerkil yapıların azalmasının kanıtı olarak görülür. Feminizm, bir üretim birimi olarak evin ekonomik merkeziliğinin azalması, yaşam tarzlarının demokratikleşmesi ve kadınların istih-

6 *Hipokondri:* "Hastalık hastalığı" olarak da bilinir. Ciddi bir hastalığa yakalanma veya yakalanmış olma endişesiyle beslenen psikolojik bir hastalıktır. Sağlık fobisi ya da sağlık anksiyetesi de denebilir. (ed. n.)

damının hepsinin erkek otoritesinin, gerontokrasinin, ataerkillik ve dinin geleneksel birleşimini zayıflattığı söylenebilir. Narsist kadınlar, aileden sözde kurtuluşun tadını çıkarırlar, sadece yeni tüketim kültürünün emri altına girerler. Anoreksiya durumunda, etiyolojisinin bir yönünün, ince ve atletik gibi güzel kadına dair bir erkek algısı olduğunu iddia etmek kolaydır. Bununla birlikte, özellikle anne tarafından baskınlık uygulandığında sıklıkla ebeveyn otoritesine karşı bir isyan gibi görünür. Anoreksik hane halkının özel aile yapısı kendisinin ataerkil ilişkilerin bir ürünü olduğu söylense de bunlar anoreksik etiyolojisinin belirli bir sosyalleşme özelliği ile yüksek düzeyde ilişkilidir.

9

Hastalık ve Bozukluk

Sosyolojide temel bir konu insanoğlunun eş zamanlı olarak doğanın ve kültürün bir parçası olduğu fikridir. Kültür doğayı şekillendirir ve ona aracılık eder, bir toplumda 'doğal' olarak görünen şey başka bir toplumda böyle değildir. Saygın Japonların kamusal alanda tükürmeleri 'doğal' iken sümkürmeleri değildir. Alternatif olarak, doğanın insan unsuru üzerinde bir sınır oluşturduğunu söyleyebiliriz çünkü doğal bir ortamın parçası olarak büyümeye ve bozulmaya maruz kalıyoruz. Çoğalma, eğer bir nesilden daha fazla hayatta kalacaklarsa insan toplumları için bir gerekliliktir. Bu kısıtlayıcı sınır elbette hem belirsiz hem de esnektir çünkü insanın 'doğal' kapasitesi üzerindeki sınırlar sürekli olarak değişmektedir. Modern sporcular önceki spor çağlarında imkânsız olduğu varsayılan standartlar belirler. Daha ilginç olarak, genetik mühendisliği 'yaşam'ın ne olması gerektiğini yeniden şekillendirir ve tanımlar.

İnsan toplumlarının çoğu insanlık ve insanlık dışı arasındaki bu sınırı ritüeller açısından tarihsel olarak tanımlamışlardır. Argümanın yararına, bu ritüeller katılım ve dışlanma ritüelleri olarak sınıflandırılabilir (Hepworth ve Turner, 1982). Geleneksel toplumlarda doğum gerçeği, sosyal üyeliğin doğrudan bir garantisi değildir; birey sosyal katılım ritüelleri tarafından doğadan kültüre aktarılmalıdır. Bunlar tipik olarak kabul törenlerinin dini ritüellerini içerir: vaftiz, sünnet ve skarifikasyon[1] (Brain, 1979). Bu katılma ritüelleri beden üzerindeki kültürel çalışmaları içerir ve bunların etkileri doğal bedeni, hakları ve statüleri olan toplumsal bir varlığa dönüştürmektir. Bu dönüşüm yıkama, yakma ve kesme ile meydana getirilir; bu dönüştürücü müdahaleler adlandırma ile de ilişkilidir çünkü bir isme sahip olmak toplumsal üyeliğin kurumsal bir işareti olmakla birlikte birey olmak için zorunlu değildir. Doğmak, toplumun kültürel üyeliğinin nihai bir garantisi değildir çünkü bebek öldürme çoğu geleneksel geçim toplumlarında açık veya gizli bir şekilde yaygın olarak uygulanır. Kölelik diğer bir alternatifti ve feminist teori, kadınların hiçbir zaman tam anlamıyla doğayı, canavarları ve mantıksızlığı kültür ve ahlakın gerçekliğinden ayıran büyük bölünme karşısında olmadıklarını iddia eder. Başka olasılıklar vardır. Kişisel bir isme sahip olmak insan topluluğunun bir üyesi olduğunun iyi bir göstergesidir. Sandalyeler ve masalar insan emeğini meta olarak somutlaştıran kültürel artefaktlar olsa da onların kişisel isimleri yoktur. Bununla birlikte, evcil köpekler ve kediler insan emeği (üreme ve eğitim) tarafından dönüştürülmüş bedenlere sahiptir ve bunlar değiş tokuş edilebilen mallardır;

1 *Skarifikasyon:* Derideki birçok küçük, yüzeysel çiziklerin yapımına verilen isim. Örneğin çiçek hastalığı aşılamasıyla oluşan veya dövmenin kaldırılması sonrasında yerinde oluşan iz (scar). (ç. n.)

onların kişisel isimleri de vardır ve biz onlara karakter atarız. Köpekler 'nevrotik' ve 'kötü davranışlı' olabilir. Evcil köpekler doğa veya kültürün bir parçası mıdır? Gerçekten, onlar birey midir?

Doğmak ve bedenleşmek kendi içinde toplumsal üyeliği garanti etmez. Bedenin kültürden doğaya geri aktarımı dışlayıcı uygulamalarla eşit olarak ritüelleştirilir. Ölüler gömülür, yakılır ya da zehirlenir; onların bedenleri şimdi bir kez daha 'doğal' olduklarını gösteren ritüeller tarafından yapısöküme uğratılır. Elbette bazı kültürlerde bir kişi asla ölmez ve yargılama gününde yeniden yapılanma kapasitesine sahiptir. Çoğu toplumda şu veya bu şekilde hayaletler varken, ölü azizler gibi bazı kişiler fiziksel ayrılışlarından yüzyıllar sonra oynayacakları önemli toplumsal rollere sahip olabilirler (Finucane, 1982). Modern tıptaki ilerlemelerin yaşam ve ölüm arasındaki ayrımı sorunlu hâle getirdiği sıklıkla tartışılmaktadır çünkü ölümün teknik tanımı medikal teknolojideki ilerlemeler ile değişmiştir (Veatch, 1976). Bununla birlikte problem, sadece teknik değildir çünkü tıbbi ölüm ve 'sosyal ölüm' arasında önemli bir fark vardır. Ölmek, beden-ölümün fiziksel süreçlerine mutlaka karşılık gelmeyen davranış değişiklikleri ve bir değerlendirme sürecini içeren toplumsal bir süreçtir (Sudnow, 1967). Ölmek, doğum gibi, sosyal olarak örgütlenmelidir ve modern hastanede takım faaliyetinin bir sonucudur. Doğum, ölüm, kişilik ve toplumsal üyelik ile ilgili bu sorular doğa ve kültür arasındaki ilişkiye dayanan genel bir konunun belirtileridir. Bu bölümün argümanı, 'hastalık' kavramının doğa/kültür ayrımının sorunlu niteliğinin en hassas göstergesi olduğu ve bu kitabın bir bütün olarak ardında yatan "*Beden nedir?*" sorusuna hastalıkların doğasının bir keşfinin en iyi yolu sağlamasıdır.

Hastalığa Karşı Rahatsızlık

Tıp felsefesinde, 'hastalık' ve 'rahatsızlık' arasında önemli tartışmalar olmuştur (Agich, 1983). Benim argümanımın bir kısmı, bu iki kavram arasındaki belirsiz ilişkinin doğa ve kültür arasındaki paradoksal ve çelişkili ilişkinin bir işlevi olduğudur; ikisi arasındaki bağlantı gücün ve bilginin kurumsallaşmasıyla da ilgilidir. Sorunu başlangıçta gündelik dilde bir ifadeyi inceleyerek ifade edebiliriz. Her ne kadar 'Bu elma hastalıklıdır.' cümlesiyle zorluğumuz olmasa da 'Bu elma rahatsızdır.' veya 'Bu elma hastadır.' demek birileri için dilin garip bir kullanımı olur. Benzer şekilde, 'Onun akciğeri hastalandı.' diyebiliriz fakat nadiren 'Bu kişi hastalıklı' deriz. 'Hastalıklı bir akla' sahip olmak davranışları normal insan aktivitesinin sınırlarının tamamen dışında olan bir kişi için kullanılan bir ifadedir; böyle bir kişi bir 'canavardır'. Bu günlük kullanılan örnekler, tıp felsefesinde tamamen sosyal ve pratik olan rahatsızlığın değerlendirici bir kavram olduğunu söyleyen bir konuma işaret ediyor; buna karşılık hastalık bir organizmadaki rahatsızlığa veya daha teknik olarak bazı atipik işlevsel bozukluklara karşılık gelen nötr bir terimdir. Rahatsızlık ve hastalık arasında keskin bir ayrım

yapan bu konum, en iyi Christopher Boorse (1975) tarafından temsil edilmektedir. Boorse 'normativizm' ve 'fonksiyonalizm' kavramlarını karşılaştırır. Bu nedenle güçlü normativizm, tıp bilimlerindeki tüm yargıların değerlendirici olduğunu ve herhangi bir gerçek tanımlayıcı içerikten yoksun olduğunu savunur; zayıf normativizm sağlık yargılarının değerlendirici ve tanımlayıcı ifadelerin bir karışımı olduğunu öne sürer. Buna karşılık, Boorse'un desteklediği fonksiyonalizm sağlık ve hastalığın deskriptif olarak bir türün üyeleri içinde mevcut olan doğal işlevler açısından değerlere başvurmadan tanımlanabileceğini savunur. Kısmen, Boorse'un argümanı, teorik ve pratik problemler arasındaki bir ayrım üzerinde durmaktadır, yani bir klinikte bir hastanın rahatsızlığını tedavi eden bir doktorun pratik problemi ile bir laboratuvar çalışmasında bir hastalığı analiz eden bir patoloğun hastalığa ilişkin teorik problemini birbirine karıştırmamalıyız (Feinstein, 1967; Margolis, 1976). Bu argümanlara dayanarak, Boorse (1976), en sonunda 'sağlıksızlığın' üç ayrı türünü tanımlar hâle geldi. Bunlar 'biyolojik bir normdan bazı sapmalar' anlamına gelen hastalıktır *(disease)* (Boorse, 1976:82). Rahatsızlık *(illness)* sağlıksızlığın kişisel bir deneyimidir ve hastalık durumu *(sickness)* 'hastalık rolü' kavramında olduğu gibi sağlıksızlığın kamusal boyutunu ifade eden sosyal bir roldür (Parsons, 1975).

Normativizm--tıbbi yargıların basitçe değerlendirici ifadeler olduğu durum- anti-psikiyatride baskındır ve Boorse'un fonksiyonalizmi savunmasının bir eleştirisine geçmeden önce 'akıl sağlığı' sorununu ele almak önemlidir. Bir Boorsecu işlevselci için, bedenin hastalıklarına uygulandığında normativizmi reddederken zihinsel işlev bozukluğu kavramlarının tamamen değerlendirici olduğunu kabul etmek elbette tamamen mümkün olurdu. 'Akıl rahatsızlığı' kavramının bir eleştirisi olarak normativizmin bir açıklaması etiketleme teorisi olurdu. Başlangıçta sapkınlık sosyolojisinde kullanılan (Gibbs ve Erickson, 1975), etiketleme teorisi akıl rahatsızlığını damgalanmış davranış olarak açıklamak için genişletilmiştir (Scheff, 1974). Psikiyatrik etiketler daha geniş toplumda sosyal açıdan kabul edilemez olarak sayılan davranışlar üzerinde resmî bir damga sağlar ve bu resmî etiketlerin etkisi sosyal dışlamadır. Bununla birlikte, etiketleme teorisinin birincil sapkınlığın nedenlerini gerçekten açıklayamayacağı iyi bilinir; sadece etiketlerin, damgalamanın ve ikincil sapmanın bir tanımını verir (Gove, 1975). Ayrıca, psikiyatrik etiketler sapkın davranışın diğer açıklamaları tükendiğinde son çare olarak kullanılma eğilimindedir (Morgan, 1975). Etiketleme Teorisi'nin net zayıflıkları olsa da tıbbi modelin bir eleştirisi olarak yararlı bir işlev görmüştür. Özellikle Etiketleme Teorisi farklı sosyal etiketlerin bireysel davranışlar için çok farklı sonuçlarına dikkat çeker: Birini 'sapkın' olarak adlandırmanın, onları 'hasta' olarak adlandırmaktan çok farklı sonuçları vardır. Dolayısıyla sapkın kategorilerin dönüşümü tarihsel olarak özel ilgi alanına dönüşür. Eşcinsellik, bir günah olarak bir hastalık kategorisi aracılığıyla basitçe kişisel bir tercih hâline dönüşürken, 19. yüzyıl sarhoşluğu 20. yüzyıl alkolizm hastalığına dönüşür. Pedofili, dönüşüm için bir

aday olabilir (Taylor, 1981). Psikiyatride tanısal etiketler ve terapötik rejimler, kültürel olarak göreceli ve tarihsel olarak değişken görünmektedir (Armstrong, 1983). Zihinsel rahatsızlıkları organik bir kategoriye yerleştirmenin zor olduğu kanıtlanmıştır çünkü psikolojik rahatsızlık yaşam stresinin ve profesyonel kategorizasyonun bir ürünü olarak görünmektedir (Inglis, 1981). Sorunun çözümü, hastalıkların nötr biyolojik kriterlerle tanımlanabilirken rahatsızlığın kabul edilen sosyal sağlık normları ve uygun davranışlardan istenmeyen sapmaya işaret ettiği için esas olarak sosyal olmasının savunulmasıdır (Morgan, 1975). Hastalık doğaya aittir; rahatsızlıklar ise kültürün içindedir. İnsanlar hem doğada hem de kültürde belirsiz oldukları için hem hastalıklara hem de rahatsızlıklara maruz kalırlar. Bu durumun anlamı bazen bir rahatsızlığı bir hastalık olarak yanlış bir şekilde tanımlamamızdır ve çözüm basit bir şekilde kategorilerimizi doğru bir şekilde almaktır.

Rahatsızlığın aslında kültürel bir olgu olduğu konusunda hem fikir olabiliriz fakat hastalığın sadece doğaya ait bir olgu olduğu ve kendi başına kültürel süreçlere konu olmadığına katılabilir miyiz? Zorluk 'hastalığın' 'rahatsızlık' kadar tartışmalı olmasıdır. 'Rahatsızlık', 'hastalık' ve 'sağlık' kavramları kaçınılmaz olarak sonuçta istatistiksel sıklık veya ideal bir durum ölçütüne dayanan bazı yargıları içerir. 'Ortalama birey' mevcut değildir ve biyolojik işlevler çok farklı yöntemlerle gerçekleştirilebilir (Vacha, 1978). Hastalık bir gerçeklik değildir fakat bir ilişkidir ve ilişki sınıfsal süreçlerin bir ürünüdür: 'Bir hastalık modeli bir sınıf veya bir çerçevede niş şeklindedir. Bu çerçeve ham tecrübeye yaklaşma veya onu organize etme aracıdır, yani günlük olaylarla en tatmin edici şekilde ilgilenmek için' (King, 1954:201). Bu görüşe göre yeni bir hastalığın keşfi yeni bir kelebeğin keşfine epistemolojik olarak eşdeğer değildir; yeni bir hastalık, açıklayıcı çerçevelerde bir değişimin ürünüdür veya yeni bir nişin tanımlanmasıdır. Çerçevedeki bu değişiklikler kurumsallaşmış tıptaki ve tıbbi gücün doğasındaki değişikliklerle bağlantılıdır. Klinikteki büyüme örneğin, şu anlama gelir:

> Tıbbi deneyimin her düzeyinde gösterenin gösterilene tüm ilişkisi yeniden dağıtıldı: gösteren semptomlar ile gösterilen hastalık arasında, tanım ile tanımlanan arasında, olay ile belirtisi arasında, lezyon ile belirttiği ağrı arasında (Foucault, 1973:xix).

Hastalık bu nedenle, çeşitli şekillerde okunabilen ve tercüme edilebilen bir işaretler sistemidir.

Foucault'nun tıbbi yaklaşımının esası, bilgi (hastalık) formundaki değişimlerin iktidar biçimleriyle ilişkili olduğunu kabul etmesidir; tıp felsefesinin zayıflığı, çok sıklıkla ve üstünkörü bir şekilde 'Hastalık nedir?' sorusunu 'Tıbbi profesyonelleşme bağlamında tıbbi bilginin işlevi nedir?' sorusundan ayırmasıdır. Hastalığın dili, arzu edilen ve arzu edilmeyen olana karar vermeyi içerir ve tıp mesleği modern toplumda iyi yaşam olarak sayılacak olan muazzam bir kurumsal satın almaya sahiptir. Hastalığı doğaya bırakarak Boorse, kültürel değerlerin tıpta her düzeyde etkisini reddeder. Bu-

nunla birlikte, 'teorik sağlık ve hastalık için kazanılan kavramsal saflık, bu hesaptaki ilacı somut sosyal-kültürel dünyadan mazur görme pahasına satıyor. Ama bu dünyada hastalık dili çalışıyor. (Agich, 1983: 38). Kavramsal saflık, her hâlükârda, doğal ve kültürel âlemlerin iç içe geçtiği ve birbirine kenetlendiği gerekçesiyle karara bağlanır. İnsanın yaşadığı gerçeklik sosyal olarak inşa edilmiştir ve bu gerçeklik sınırlayıcı bir ufuk olmasına rağmen kültürel olarak oluşturulmuş ve sosyal olarak dönüştürülmüş olan biyolojiyi içerir (Berger ve Luckmann, 1966). Hastalığın sınıflandırma tarafından oluşturulduğunu tartışmak böylece bedenin kendisinin ontolojik statüsünü gündeme getirir.

Foucault'nun nesnelerin düzeni ile kelimelerin düzeni arasındaki ilişkiye yaklaşımının bir sonucu, bedenin kendisinin, sınıflandırmanın ürünü olan kültürel bir nesne olduğu yönündedir. Bu, Armstrong tarafından *The Political Anatomy of the Body*'sinde ulaşılan sonuçtur:

> Bedenin gerçekliği sadece onu gözlemleyen göz tarafından oluşturulur. Atlas, anatomi öğrencisinin... belli şeyleri ve önemsenmeyen diğer şeyleri görmesine imkân tanır. Aslında öğrencinin gördüğü şey bedenin bir temsili olarak atlas değildir fakat atlasın bir temsili olarak bedendir (Armstrong, 1983:2)

Hastalığa sosyolojik olarak yaklaşmak için (1) hastalık bir dildir, (2) beden bir temsildir ve (3) tıp, politik bir pratiktir şeklindeki fikirleri kaynaştırmak zorundayız. Hastalığın çok değişken bireysel temsilleri olmasına rağmen hastalık sosyal bir olgudur. Benim görüşüme göre tüm bu problemler, Durkheim'ın kolektif ve bireysel temsilleri ile ilgilidir ve hastalık ile bozukluk problemlerine en azından başlangıçta mekanik dayanışmaya dayanan toplumlar (kutsalın en önemli olduğu yerlerde) ve organik dayanışmaya dayanan toplumlar (*kolektif bilinç* hâkimiyetinin sorgulandığı yerlerde) arasındaki bazı karşıtlıkları göz önünde bulundurarak yaklaşabiliriz. Hastalık kavramı günah ve sapmadan ayrı olarak insan toplumlarının yapısında büyük değişiklikler gerektirir, yani ayırt edilir. Durkheim'ın toplumsal iş bölümü açıklaması ahlaki olarak tarafsız bir varlık olarak hastalığın kavramsallaştırılması ile yakından ilgilidir.

Günah, Hastalık ve Sapkınlığın Uzmanlaşması Üzerine

Durkheim'ın sosyolojisinde iki temel aşama bulunmaktadır ve bunlar bilgi ve düzen problemidir. Durkheim için toplumların sınıfsal sistemleri sosyal olgulardır, yani bireyle dışsal ve zorlayıcı bir ilişkisi vardır. Bu nedenle kutsal/profan dikotomisi fenomenleri belirli bir bölüme ayırmak için bizi zorlayan ve davranışlarımızı belirleyici bir şekilde yönlendiren sınıfsal bir sistemdir (Durkheim ve Mauss, 1963). Birey ve toplumu özne olarak ifade eden veya ileri süren bu kutsal dildir (Gane, 1983). Bununla

birlikte, bu sınıflandırma şemaları toplumlarda ahlaki dayanışmanın farklı şekilleriyle ilişkili olmalıdır ve Durkheim *kolektif bilincin* ahlaki otoritesine dayanan toplumlar ve sosyal iş bölümünün ahlaki karşılıklılığına dayanan toplumlar arasında temel bir zıtlık önerdi (Durkheim, 1964). Mekanik dayanışma durumunda, güçlü bir bireycilik duygusu yoktur ve sosyal iş bölümü az gelişmiştir ve azdır. Böyle bir toplumda toplumsal bütünleşme ortak bir kültüre dayanır ve *kolektif bilinç* ortak ritüeller ve uygulamalarda şekillendirilir ve ifade edilir. Toplum, birey üzerinde duran bir yaşamı ve karakteri olan kutsal bir varlık olarak ortak ritüellerle yaşanır; kutsal, geniş ve kapsamlı olarak deneyimlenir ve kavranır. Ayrıca, kutsal ve profan alanların ortak kurallar, yasaklar ve tabulara göre işaretlenen açık ve belirgin bir farklılaşması vardır. Sosyal iş bölümünün gelişmesiyle, bireylerin giderek daha fazla uzmanlaşmış ve bireyselleşmiş hâle gelmesiyle, birey gruptan giderek daha fazla ayrışmakta ve farklılaşmaktadır. Sonuç olarak, *kolektif bilinç* daha zayıf, az ve belirsiz hâle gelir. Dini inançlar ve uygulamalar toplumların sosyal entegrasyonunda daha az önem kazanmakta ve kutsal; boy, derinlik ve yoğunluk olarak azalmaktadır. Bireyler artık ekonomik iş bölümünden çıkan karşılıklı yükümlülükler ile topluma ve birbirlerine bağlıdır.

Bilginin ve düzenin sosyal temelindeki bu geçiş, Durkheim'ın yasal değişim görüşüne gönderme yaparak açıklanabilir. Yasalar sosyal dayanışmanın temel biçimlerini yeniden ürettiğinden sosyal değişimin çok açık bir endeksini sağlar. Yasal olguların özü, yaptırımlar tarafından oluşturulur ve böylece mekanikten organik dayanışmaya geçiş, yaptırımlardaki değişiklikler ile ölçülebilir. Basit toplumlarda, ana yaptırımlar baskıcıdır; ileri toplumlarda ana yaptırımlar istirahat hâlindedir. *Kolektif bilincin* güçlü olduğu yerde grup normlarına aykırı ihlaller, bireysel suçluya karşı toplumsal cezalandırma ile ağır bir şekilde şiddetle cezalandırılır. Adli araçlar en az olduğu için, suçlu üzerinde baskıcı bir cezalandırma uygulayan bir bütün olarak toplumdur. Sonuç, suç ve ceza paylaşılan toplumsal değerlere işaret ettiği ve vurgu yaptığı için suçun grup dayanışması duygusunu güçlendirmesidir. Devlet böylelikle birey üzerinde grubun ahlaki yükselişinin bir ifadesidir (Hunt, 1978). Organik dayanışmaya dayanan toplumlarda, yasaların çok farklı bir işlevi vardır; yasalar sözleşmeleri uygulamak, karşılıklı ilişkileri denetlemek ve karşılıklı dengesizlikleri yeniden kurmak için vardır. Ceza hukuku ve baskıcı yaptırımlar toplumun bütünleşmesi için daha az merkezi bir hâl alır. Bu şekliyle, Durkheim'ın hukuk sosyolojisi yetersizdir ve hem antropologlar hem de sosyologlar tarafından ciddi derecede tartışılmıştır (Pospisil, 1971; Taylor vd., 1973).

İlk olarak, ilkel toplumların 'yasalara' sahip olduğu tamamen net değildir ve ikinci olarak yasaları olduğu ölçüde ilkel hukuk, Durkheim'ın tartışmak istediğinden daha az baskıcıdır. Hukukun baskıcı doğasının özel mülkiyet ve çatışma sınıflarının yük-

selişi ile *kolektif bilincin* egemenliğinden daha fazla ilişkili olduğu açıktır. Bununla birlikte argümanım, Durkheim'ın temel argümanının çoğunun sosyal formların ideal bir tipik kategorizasyonu olarak muhafaza edilebileceği ve onun tezinin hukukun, dinin ve tıbbın doğası üzerine önemli bir yansıma sağlamasının detaylandırılabileceği ve arındırılabileceğidir. Benim tezim, hastalık ve rahatsızlık arasındaki çağdaş bölünmenin hukuk, din ve tıp arasındaki profesyonel ve kültürel bölünmenin bir özelliği olduğudur. Özellikle, sosyal rahatsızlık ve doğal hastalık arasındaki ilişkiler toplumun sekülerleşmesi bağlamında görülmelidir. Bu argümanı sunmak için, kolaylık adına, modern öncesi, geçişken ve modern olarak adlandırılabilecek üç ideal tipik toplum arasındaki farklılıkları dikkate almak önemlidir. Tartışmanın özü tıbbın ahlakın sosyal koruyucusu olarak dinin yerini almış olmasıdır. Bu değişim bedenin ve toplumun 'tıbbileşmesi'ni içerir (Zola, 1972).

Modern öncesi toplumlarda, hastalık, sapkınlık ve günah arasındaki sınıfsal ayrımlar ya bulunmamaktadır veya az gelişmiştir. Fiziksel hastalık ve sosyal sapkınlığın etiyolojisi, bireyin ahlak tarihi ve durumunda aranmıştır. Sağlık ve ahlak temel olarak uygulamada ve teoride birleştirilmiştir. Böylece bu toplumları koruyucu ahlaki varsayımlardan oluşan bir dış zara sahip olarak düşünebiliriz, toplumun merkezi kutsal çekirdeğini barındıran bir zar. Bu zar periyodik olarak *kolektif bilincin* güçlendirilmesi işlevine sahip antisosyal gerçeklerin salgınları tarafından saldırıya uğradı; bu düşmanca gerçekler, bir küfür oluşturan ayrışmamış hastalık-günah-sapkınlık olgularıdır. Bu ahlaki membran dış tehlikelere karşı sistemin iç saflığını koruyan dışlama ve dâhil etme ritüellerinin bir kümesiyle sınırlandırılır. *Kolektif bilince* karşı suçların cezalandırılması büyük ölçüde baskıcı ve acımasızdır, kamusal alanda suçluların bedenine uygulanmıştır. Darağacı, tutarlı bir ahlaki sisteme dayanan bir toplumun simgesidir (Foucault, 1979). Tıpkı hastalıkla günah arasında açık bir sınıfsal ayrımcılık olmadığı gibi avukat, din adamları ve doktorlar arasında çok az profesyonel uzmanlaşma vardır. Dini roller refah, iyileşme ve hukuk da dâhil çeşitli aktiviteleri kucakladı. Bu toplum türü içinde devletin kapsamlı sosyal işlevleri yoktu ve özel politik bir araç olarak geliştirilmemişti. İktidar, teoride geniş bir güce sahip kralın şahsında kişiselleştirildi ve somutlaştırıldı fakat kişisel otoriteyi uygulamak için bürokratik aletten yoksundu. Hastalık kategorileri açısından epilepsi, zührevi hastalık ve cüzzam, topluma yönelik tehditlerin farklılaşmamış doğasını mükemmel bir şekilde göstermektedir çünkü bu koşullar aynı anda dini, ahlaki, tıbbi ve yasal olgulardır.

Geçiş toplumunda, din, tıp ve hukukun hem içinde hem de arasında daha büyük profesyonel uzmanlaşma vardır. Özellikle tıp uzmanları ticaretleri üzerinde bir tekel oluşturmaya ve vasıfsız ile lisanssız uygulayıcıları dışlamaya çalıştıklarını belirtmişlerdir. İngiltere'de 1511 kararnamesi tıbbın uygun otoritelerce onaylanmayan kişilerce

uygulanmasını engellemeye çalıştı. Uygulamanın zorlukları Kuaför-Cerrahlar ve Kolej hekimlerinin çoğunun hayal kırıklığı, Londra'daki elitler arasında lisanssız bir uygulama yapan Elizabeth dönemine ait bir doktor-astrolog olan Dr. Simon Forman'ın hayatıyla eğlenceli bir şekilde anlatılmıştır (Rowse, 1974). Hekimler, mesleki olarak 1518'den beri bir kolej olarak düzenlenmiş olsa da 1851'e kadar Kraliyet Koleji hâline gelmediler ve Cerrahlar 1745'e kadar Birleşik Berber-Cerrahlar Şirketi'nden ayrılmadılar. 'Öğrenilen mesleklerde' toplumsal iş bölümü ile bağlantılı olan (Carr-Saunders ve Wilson, 1933) öğretim ve uygulamada ayrıca zihinsel bir iş bölümü bulunmaktadır. Günahlar, suçlar ve hastalıklar insan sorunlarının sınıfsal haritasında ayrılmaya başlar ve kontrol ve gözetimin uzman kurumları -hastaneler, iltica merkezleri ve cezaevleri- özel toplumsal sorunlarla başa çıkmak için geliştirilir. 19. yüzyılda hastaneler, yoksullar için çöplük olmaya son verdi ve özel hastalıklar için uzmanlaşmış kurumlar olarak geliştirildi. Teorik düzeyde, manevi ve doğal dünya, doğayı bir mekanizma olarak ele alan, evrimciliği benimseyen ve zihinsel fenomenlerin maddi nedenleri olduğunu iddia eden bilimsel natüralizmin egemenliği altında giderek daha fazla ayrılmıştır. Pasteur ve Koch tarafından tüberküloz basilinin bulunması hastalıkların temel açıklaması olarak mikrop teorisinin baskınlığı ile sonuçlanmıştır. Hastalığın nedeni olarak mikroorganizmanın varlığı göz önüne alındığında, tıp değer içermeyen ve kesin bir bilim olarak sunulabilir; hastalık hakkındaki tartışma teolojik, sosyal ve ahlaki çerçevelerden çıkarılabilir. Koch'un esaslarının geliştirilmesiyle her hastalığın kendi özel mikropları vardı ve insan popülasyonundaki hastalıklarla ilgili teolojik veya ahlaki varsayımlara gerçek bir ihtiyaç yoktu. Bilgi ve profesyonel tekellerdeki bu değişimler devletin rolündeki değişiklikleri gerektirir. Hastalar üzerinde profesyonel bir kontrol ve rekabeti dışlama yeteneği ancak devletin desteğiyle ve yasal yaptırımlarla mümkündür. Profesyonel uzmanlaşma ve tekelleşme devletin genişlemesini gerektirir çünkü rakipleri dışlayan toplumsal kapanım uygulamaları devletin zorlayıcı desteğini gerektirir (Parkin, 1979). Tıbbın profesyonelleşmesi sağlık ve hastalığın resmî tanımlarının zorlayıcı kabulüne dayanır. Bu tanımlamalar, insan öznelliği veya politik yargı gerçekliğinden bağımsız olarak var olan hastalık birimlerinin nesnelliğini ve gerçekliğini tanımlar (Johnson, 1977).

Modern toplumlarda, dini kurumların ve profesyonellerin kamusal rolü büyük ölçüde zayıflatılmıştır (Wilson, 1966) ve *kolektif bilinç* kısır ve belirsiz hâle gelmiştir. Toplumun ahlaki hinterlandı sanayileşme dalgaları, kentleşme ve bilincin modernleşmesiyle aşınmıştır. Önceki nesillerin geriye kalan ahlaki enkazlarına tıp ve hukuk tarafından el konulmuş ve egemen olunmuştur. Günah olarak sayılacak olan şey hastalık ve suç kavramlarının lehine büyük ölçüde azalır. Buna karşılık suç veya sapkınlık olarak sayılacak olan şey yavaş yavaş tıbba dâhil edilir, sapkınlık biçimle-

rinin (alkolizm, kötü huylu olma, eşcinsellik ve politik muhalafet) hastalık altında benimsendiği ve toplandığı gibi. Sonuç olarak:

> Tıp ve hukuk, geleceğe yönelik çıkarlarımızın bir bölümünü yönetmek için kurumsal olarak belirleyici bir kural sağlayan her karmaşık toplumun iki temel profesyonel disiplinidir: hukuk, bu çıkarlara zarar verme veya zarar verme tehdidini kısıtlama açısından tıp, bedenin (veya zihin veya kişi) fonksiyonel entegrasyonunu, bakım ve tedavi ile geleceğe yönelik çıkarlarımızı kullanmak için yeterli olması açısından (Margolis, 1976:252).

Devlet, bu nedenle çeşitli ideolojik aygıtlar aracılığıyla özellikle aile hukuku ve koruyucu hekimlik yoluyla bedeni düzenler. Modern tıbbi rejim cinsel yolla bulaşan hastalıklara, kalp hastalıklarına, stres ve kansere karşı temel savunma olarak ahlak içinde belirli bir asketizm anlamına gelir. Bu anlamda, iyi yaşamın dini normları tıbba transfer edilmiştir; sonuç, hastalığın sözde nötr bir bilimi olarak tıp, normallik kriterlerini sağlayarak hem hukuka hem de dine el uzatmaktır. Kutsal *kolektif bilinç* toplumu uzaklaşırken tıp, tabiri caizse ikinci dereceden ahlaki bir çerçeve -ancak hastalık dili tarafından maskelenen bir çerçeve- sağlar.

Şimdiye kadarki argüman, profesyonel uzmanlaşmanın ile hastalık, günah ve suçun ayrımının bir taslağını sunmaya çalışan toplumun üç ideal tipik kategorizasyonu arasında bir karşıtlık olarak büyük ölçüde sunulmuştur. Açıkçası bu tipolojik yaklaşım, modern öncesinden modern topluma moral gerçeklerin karmaşık tarihsel dönüşümüyle ilgilenmeye çalışmamaktadır. Taslak sadece bilimsel, ahlaki bir kategori olarak benimsediğimiz hastalık kavramımızın kültürel farklılaşma ve profesyonel gücün ürünü olduğu iddiasına zemin hazırlar. Şüphesiz böyle bir arkaplan taslağına karşı olabilecek çeşitli itirazlar vardır. Bir itiraz din ve tıp arasındaki ilişkinin önerdiğimden daha karmaşık olmasıdır. Argümanı bir bütün olarak savunmaya çalışmak yerine din ve tıp arasındaki tarihsel ilişki üzerinde kısaca odaklanmak ilgi çekicidir. Modern öncesi toplumun ideal tipik yapısı, hastalık-günah-suçun profan dünyasının ayırt edilmediğini çünkü kesin olarak sağlık ve kurtuluşun eşit olduğunu öne sürdü. Böyle bir görüşe itiraz tarihsel olarak Batı geleneğindeki tıbbın karakteristik olarak hastalığın seküler bir kavramına bağlı olduğunu iddia edebilir. Kendisini bilimsel temelli bir meslek olarak kurmaya çalışan antik girişiminde Yunan dönemine ait tıp, sağlık ve hastalığın doğaüstü açıklamalarının aksine doğal olan üzerine temellenmiştir. Bu nedenle, Hipokrat, 'Kutsal Hastalık Hakkında' adlı eserinde epilepsinin etiyolojisinde doğaüstücülüğü reddetmiştir (Temkin, 1971). Yunan doktorlar için sorun kendilerini mümkün olduğu kadar açık bir şekilde sahte doktorlardan ayırmaktı ve bunu, rahatsızlığın doğal nedenlere bağlı olduğunu gösteren uygulamayı bilimsel bir temelle savunmak suretiyle yaptılar. Böylece Galenik tıp fenomeni üç kategoride kavramsal-

laştırdı (Burns, 1976). Doğallar, bedenin işlevsel ve yapısal özellikleriydi, özellikle dört mizah; doğal olmayanlar hava, yiyecek ve içecek gibi temel olarak ortamdakilerdi ve doğaüstüler doğa karşıtıydı, yani hastalıklardı. Sağlık, doğalların düzgün bir şekilde sıralanması ve doğal olmayanların uygun bir rejimiydi. Doktorun rolü doğal olmayanları manipüle ederek doğaüstülerin yenilgisinde doğaya yardım etmekti. Doğaüstücü nedensellik Yunan tıp teorisinde ve pratiğinde çok sınırlı bir rol oynamıştır. Tanrıların profesyonel Yunan tıp teorisinde yeri olmadığı için Galenizmin ima ettiği şey, bireyin doktorun tavsiyesi doğrultusunda uygun bir rejim izleyerek bedenin sağlığı için ahlaki bir sorumluluğa sahip olmasıdır (Temkin, 1973).

Tıp ve din arasındaki bu ayrılık özellikle de Hristiyan Orta Çağ Avrupası'nda aynı şekilde kategorik ve açık değildi. Hastalığın dini ve tıbbi görüşü arasında önemli bir çatışma vardı; bu çatışmanın birtakım boyutları vardır (Turner, 1981). Hristiyan değerleri açısından bakıldığında hastanın bakımı ve tedavisi yardımseverlik eylemleridir; tedavi ücreti, bu temel varsayımlarla çatışmaktadır ve böylece profesyonel doktorlar yoksul ve hasta üzerinde parazit olarak görülüyordu. Dahası, hastalık ruh sağlığının bir göstergesi olduğu için Hristiyan teodisesi hastalığı ahlaki açıdan tarafsız bir kategori olarak göremezdi. Hastalığa bu Hristiyan yaklaşımı özgür irade sorununa bel bağladı. Eğer Tanrı iyiyse, o zaman O, insanın ahlaki sorumluluğuna göre yazılan hastalığın yazarı olamaz. Eğer Tanrı'nın her şeye gücü yetiyorsa, o zaman içinde ahlaki bir ders taşıyan hastalığın yazarı o olmalıdır. Tıp ve din paradoksuna kısmi bir çözüm, insanoğlunun onları istila eden hastalıklar için ahlaki olarak sorumlu olmalarına rağmen onların ayrıca bedenlerinin yönetimi için nihai olarak Tanrı'ya karşı sorumlu olduklarının savunulmasıdır. Böylece doğal olmayanların kontrolünde dini ve tıbbi bakış açılarının bir ittifak bulduğu görülmüştür. Bedenin yönetimi, dünyevi mevcudiyetinde ruhun yaşadığı beden için ciddi bir sorumluluk ifade etti. Tıbbi rejim ve bir dini yönetim sistemi böylece hem uzun ömürlülük hem de saflık vaat eden yaşam tarzları olarak birleştirildi. Doğallar, doğaüstü ya da ahlaka başvurmadan bilimsel olarak açıklanabilir fakat doğal olmayanların alanı ahlak, din ve tıbbın farklılaşmadığı bir küredir. Bedenin ahlaki ve tıbbi rejimi birbirinin aynısıydı.

Sekülerleşme

Bu beden çalışması, bedeni kutsal kuvvetler arenasından diyet, kozmetik, egzersiz ve koruyucu ilaçların sıradan gerçekliğine transfer eden bir sekülerleşme sürecinin varlığını öngörür. Örneğin diyet, bir zamanlar tutkulara dair dini baskının bir yüzüydü ve asketizmin amacı, arzunun tiksindirici eğlencesinden ruhu özgürleştirmek oldu. Tüketimin erdem olduğu bir toplumda diyet, seküler zevklerin kapasitesini teşvik et-

menin bir yöntemidir. Diyet, basit bir şekilde bedenin daha genel rasyonalizasyonunun bir yönüydü; doğal bilimlerinin bedene uygulanmasıyla insan bedeni jimnastik sistemleri aracılığıyla yeniden doğmuş ve disiplin altına alınmıştır (Broekhoff, 1972). Hastalık ve günah arasındaki bölünme, bedeni kutsal bağlarından ayıklayan seküler entelektüelliğin bir tezahürü olarak da ele alınabilir. Beden artık sakramental ritüelciliği içeren kutsal bir drama odağı değil; devletin nihai gözetimi altında seküler profesyonelliğin nesnesi hâline geldi. Bununla birlikte, kutsal bir kubbeden seküler gözetime geçiş, rasyonalizasyonla ilgili bu tezinin önerisinden çok daha karmaşıktır. Sekülerleşme aslında karmaşık, eşit olmayan ve çelişkili bir kültürel değişim sürecidir.

Din sosyolojisinde tamamen antitetik olan iki farklı sekülerleşme görüşü vardır (Turner, 1983). İlk görüş, sekülerleşmeyi basitçe örgütlü dinin sosyal anlamlılığında gerileme olarak ele alır (Wilson, 1982). Kamusal hayatın örgütlenmesinde kilise önemli bir rol oynamayı bıraktı ve Hristiyan inancı egemen eğitim kurumlarında önemsiz hâle geldi. Sonuç olarak, dini kurumlar köreldi ve halk kitlesi üzerinde artık toplu hegemonya kuramadı. Din kamusal alandan yavaş bir şekilde fakat sürekli olarak kayboldu ve hayatta kaldığı sürece, kişisel ilgi konusu hâline geldi. Dinin beden üzerindeki tutumu böylece seküler pratiklerin ve inançların yayılmasıyla ortadan kaldırıldı. Bedenin artık vaftiz suyunun, şükranla ilgili şölenlerin veya kutsal ritüellerin dönüşümüne tabi olması gerekmez. Beden şimdi bu dünyevi maddiliğimizde yansımalarının doğaüstü karakteri hakkında, anlaşılan o ki hiçbir varsayımda bulunmayan bilimsel disiplinlerin ve kurumların bakışları arasında geliyor.

Alternatif argüman, köylü sınıfı Ortodoks kabuğu dışına düştüğü için örgütlü Hristiyanlığın Orta Çağ'da egemen bir kültürel kuruluş olduğunu reddediyor. Nüfus, Hristiyan öğreti ve pratiğine genel olarak kayıtsızdı ya da habersizdi, Hristiyanlık öncesi geleneklere, batıl inançlara ve putperest pratiğe bağlıydı. Kilise kentsel, okuryazar nüfus üzerinde kontrol sahibi olmuş olabilir, ancak Hristiyan kurumlara karşı muazzam bir muhalefet hinterlandı vardı. Modern öncesi toplumların popüler kültürü ya sekülerdi (Burke, 1978) ya da heretik idi (Ladurie, 1974). Hristiyanlığın 'altın çağı' olmadığından örgütlü, resmî dinin 'azalması' söz konusu olamazdı. Bu görüşte beden, Hristiyanlık tarafından birleştirilmemişti; bunun yerine çok sayıda sapkın ve putperest pratiğin ve inancın nesnesiydi. Beden, Ortodoks asketizmi ile bedeni alt etmeye ve inkâr etmeye teşebbüs eden kentli bir Hristiyan geleneğine yeraltı dünyasının muhalefetinin bir parçasıydı. Bununla birlikte, sıradan insanların cinselliği büyük ölçüde resmî tutum ve kurumlar tarafından kontrol edilmedi ve bunlara karşı dirençliydi (Quaife, 1979). Kilisenin cinsel ahlak konusundaki öğretileri çok az etkiliydi çünkü resmî normları iletmek ve uygulamak için kültürel aygıtlar nispeten zayıf ve az gelişmişti (Abercrombie vd., 1980). Bu nedenle insan bedeni, yoğun bir doğaüstü ortamda var-

lığını sürdürdü fakat bu ortam esasen Hristiyan değildi. Modern kapitalizme giden yolda çeşitli noktalarda, kilise nüfus üzerinde daha fazla kontrol sağlayabildi. Reform ve karşı reform, misyoner faaliyetler aracılığıyla din adamlarının niteliğinde iyileşmeler olması ve okuryazarlığın gelişmesiyle Hristiyanlık öncesi Pagan kültürünün en azından bir kısmının bir kenara itildiği dönemlerdi. Katolik günah çıkarma ve Protestan dönüşümcülük, günlük cinselliğin gözetimi için kurumsal araçlar sağlamıştır (Hepworth ve Turner, 1982). Bu açıdan din, kapitalizmin büyümesiyle azalmaz fakat daha ziyade kitle iletişim sistemlerinin büyümesiyle rahip sınıfından olmayanlar üzerindeki kontrolünü genişletir. Sekülerleşme nispeten yeni bir olgudur ve çok dik bir inişi olmasa da dalgalı bir platoyu andırır.

Her iki argümana alternatif olarak, dini işlevlerin basit bir şekilde seküler kurumlara aktarıldığı farklı bir sekülerleşme görüşünü ele almak istiyorum. Dini inançlar ve uygulamalar, yeni bir kıyafet altında seküler toplumlarda yeniden ortaya çıkan faaliyetler için başlangıç noktası ve model sağlar. Sekülerleşme böylece düşüş ve yıpranma yerine mutasyon ve yeniden tahsisat içerir. Bir dereceye kadar bu sekülerleşme görüşü Weber'in *Protestan Etiği ve Kapitalizmin Ruhu* (1930) içinde gizlidir. Endüstriyel kapitalizmin seküler kurumları ve değerlerinin kökeni -hesaplama, etkinlik, sıkı çalışma, bürokratik yönetim, rasyonalizasyon ve meslek- Protestan Reformu'na dayanır. Böylece Kalvinist bireycilik ve asketizm, kapitalist işin seküler dünyasına mutasyon yoluyla aktarılır. Protestanlık, manastırı aileye aktardığı gibi sekülerleşme de dinsel asketizmi fabrika çalışanlarına itti. Protestan rasyonalizmi böylece bir sekülerleşme sürecinin sonucu olarak kapitalist kültürde yeniden inşa edildi ve yeniden düzenlendi. Benzer bir argüman Foucault'nun disiplin ve cinsellik hakkındaki yorumlarında da geçerlidir. Manastır disiplini okulda, orduda ve fabrikada bedenin düzenlenmesi için biçimlendirici model sağlamıştır. Panoptizm manastır düzenlemelerini daha etkin, etkili ve rasyonel hâle getirerek ortaya koymuş ve detaylandırmıştır. Dini disiplinler inişe geçmedi; daha geniş ve daha yaygın bir sosyal sistemde yeniden birleştirildiler (Foucault, 1977a). Benzer şekilde Katolik günah çıkarma, günah çıkaran rahibin koca ile karısı arasında aileye müdahale ettiği ilkel bir gözetim modeli sağladı. Günah çıkarma cinselliği reddetmedi ya da susturmadı fakat onu, açık ve görünür kıldı. Dolayısıyla dini günah çıkarma, günah çıkaran bir toplumda nihayetinde serpilen tohum oldu: Günah çıkarma, etkilerini uzağa ve geniş bir alana yaydı; adalet, tıp, eğitim, aile ilişkileri ve aşk ilişkilerinde gündelik hayatın en sıradan olaylarında ve en kutsal törenlerde rol oynar (Foucault, 1981:59). Geçici günah çıkarmanın varsayımları -suçluluk kültürü, gerçek günah çıkarma ölçütleri, konuşmanın masumiyeti ve içsel vicdan- bir sekülerleşme süreci yoluyla modern kurumlar ağında yeniden dağıtıldı. Günah çıkarma azalmadı ya da ortadan kaybolmadı; psikanalizde, polis uygulamasında, mahkeme prosedüründe, modern edebiyatta ve tıp-

ta yeniden düzenlendi. Özellikle, bireyin dini uygulamalarla ahlaki örgütlenmesi şimdi özellikle doktor ve aile arasındaki yakın ilişkide tıbba yeniden tahsis edildi.

Tıbbi Ahlak

18. yüzyıl tıbbında, 'hidrolik matematik' olarak adlandırabileceğimiz şeyin geliştirilmesi yoluyla teorik tıp düzeyinde beden bilimine doğru açık bir hareket vardı. Cheyne gibi yazarlar için beden sadece bir pompa sistemiydi. Tıbbi uygulama düzeyinde tıbbi yaklaşımda çok az gerçek değişim oldu; bedenin dengesi uygun girdiler ve tahliye ile sağlanmalıdır. Birey, bu sürecin kontrolünü yaşam sürecinin doğru yönetimi yoluyla gerçekleştirebilir. Bireysel bedenin bu yönetimi sosyal beden yönetimi ile yakın bir ilişkiye sahipti; her ikisi de disiplin, düzen ve ahlak gerektiriyordu. Nihai analizde, sağlık ahlak kurallarına bağlıydı çünkü yanlış yaşam tarzları kişisel rahatsızlığın kökenini oluşturuyordu ve bireysel ahlaksızlık sosyal bozukluğun ürünüydü. Bireydeki hastalık durumu sosyal bedenin bozukluğu ve kötü yönetimiyle yakından ilişkiliydi. Kısaca, günahın bedeli hastalık ve ölümdü. Bu bakımdan 19. yüzyılda halk sağlığının himayesinde, aile ahlakının kontrolünde doktorlar ve anneler arasındaki ittifak geleneksel tıp ile bir sürekliliği temsil etmektedir (Donzelot, 1979). Sağlığa yönelik tıbbi reçeteler, dolaylı ya da doğrudan eş zamanlı olarak anormal ve ahlak dışı davranışlar üzerindeki yasaklamaları beraberinde getirdi. Biyolojik olarak normal olan, sosyal olarak normal olanı düşüncesinde temellendi. 19. yüzyılda, tıp ve ahlaktaki bu yakınlaşmanın çoğu, özellikle kadın ve çocuktaki bu cinsel sapma sorunu etrafında şekillendi. Gördüğümüz gibi agorafobi, mastürbasyon çılgınlığı ve histeri gibi tıbbi kategoriler Viktorya Dönemi'ndeki ahlak düşüncesinin içinde örülmüştür.

Günümüz tıbbı, teknik olarak sofistikedir ve hastalığın kültürel değil doğal bir fenomen olduğu düşüncesinde bilimsel bir temel olduğu iddiasındadır. Bu tıbbi teknolojinin yanı sıra 'sağlıklı yaşamın' fiziksel iyi oluşa katkısının tıbbi değerlendirmesinde de önemli süreklilikler vardır. Bir örnek cinsel yolla bulaşan hastalıklar konusudur. Belsoğukluğu genellikle modern toplumların bir 'salgını' olarak tanımlanır, cinsel yaşamın liberalleşmesi, eşcinsellikteki artış, prezervatif kullanımındaki düşüş, asemptomatik taşıyıcılardaki artış ve gonokokun antibiyotik tedavisine direnci ile ilişkilidir. Belsoğukluğu gibi zührevi hastalıkların yayılması ilginç bir tıbbi-ahlak problemini temsil etmektedir. Etkili antibiyotiklerin yokluğunda belsoğukluğu daha büyük tıbbi müdahale (taşıyıcıların daha fazla gözetimi ve enfekte hastaların eşlerinin tedavisi gibi), erkek profilaktik cihazların daha yaygın kullanımını öneren eğitim programları veya ailenin bozulması, boşanma ve cinsel olarak herkesle beraber olmaya karşı kampanyalar ile kontrol edilebilir.

Cinsel yolla bulaşan hastalıkların bariz özelliği, çoğu durumda, yasa dışı veya önüne gelenle cinsel ilişki yaşama ile ilişkilidir. Dolayısıyla tıbbi müdahalenin bir sonucu, yasa dışı cinselliği rahatsızlığın olumsuz sonuçlarından arındırmaktır; tıbbi müdahale hastalığın ahlaki 'dersini' ortadan kaldıracaktır. Tıpın bu paradoksal durumu, 20. yüzyılın başlarında, Zührevi Hastalıklarla Mücadele Ulusal Konseyi'nin baskıcı oryantasyonunda belirgindi. Konsey, Britanya'da yasa dışı cinselliğin tehlikelerine karşı uyarıda bulundu fakat kondomların kullanımı konusunda tavsiyede bulunmaktan kaçındı çünkü bu, aslında ahlaksız davranışlara bir teşvik sağlayabilirdi (Armstrong, 1983). Daha yakın zamanlarda tıbbın paradoksal konumu uçuklar, AIDS ve serviks kanseri açısından belirgin hâle gelmiştir. İlk ikisi eşcinsellikle yakından ilişkilidir fakat AIDS'in 'naif' bir konu ile sınırlı olabileceğine dair kanıtlar vardır. AIDS'e karşı halkın tepkisi Orta Çağ'ın cüzzamla ilgili tutumları ile karşılaştırılmıştır çünkü AIDS kurbanları korkmuş bir halk tarafından sistematik olarak tecrit edilmiş ve dışlanmıştır. Profesyonel açıklamalar bazen eşit derecede histerik olmuştur; 1983 yılında *Avustralya Tıp Derneği Dergisi*'nin ön sayfa kapağı AIDS'in 'seksenlerin siyah vebası' olduğunu belirtti. Her ne kadar tıp araştırma enstitüleri, modern zührevi hastalıkların antibiyotik tedavisini keşfetmek için finanse edilecek olsa da bu 'epidemiklerin' bir anlamı enfeksiyona karşı birincil savunmalar olan monogami, cinsel sadakat veya bekârlıktır. Aynı sonuç kondom kullanmayan erkeklerle gelişigüzel temaslardan dolayı viral enfeksiyonlarla ilişkili olan serviks kanseri durumunda da geçerlidir.

Her ne kadar modern toplumlar hastalığın doğal nedenselliği ile ilgili geniş bir bilgiye sahip olsa da bazı hastalıkların ahlaki açıdan tarafsız terimlerle yorumlanmadığı anlaşılmaktadır. Zührevi hastalık, bedenin yabancı mikroplar tarafından bir istilası olarak yaygın bir biçimde kavramsallaştırılmaktadır fakat sözünü ettiğimiz mekanizma savak kapaklarını açar, doğanın kültürü istila etmesine izin vermek insan topluluklarının ahlaktan sapmasıdır. Antibiyotiklerin etkinliğinin azaldığı yönünde endişeler olduğu için savak kapakları toplumun ahlaki çekirdeğini koruyarak kapatılabilir. Savak kapakları dâhil etme ve dışlama ritüelleri tarafından kontrol edilmek zorundadır çünkü hastalıklı kişiler biyolojik bir felaketin 'ajanı' olarak, çok fazla 'kurban' değillerdir.

AIDS örneği elbette biraz dramatiktir ve sıra dışı olması da muhtemeldir fakat tıbbi uygulama, ahlak ve spor arasındaki genel bir ittifakın göstergesi olarak alınabilir. Demografik değişimlerin geriatrik popülasyonların sağlık konularını vurguladığı modern kentsel toplumlarda uygun davranışların tıbbi standartları artık çok yaygındır. Nüfusun hızla yaşlandığı bölgelerde sağlığın teşviki için devletin koruyucu hekimliğe çok açık bir ilgisi vardır. Egzersiz ve diyet yapmak, uyuşturucudan uzak durmak yoluyla sağlık için kişisel sorumluluk almak, iyileştirici tıbbi müdahalenin vergi giderini azaltır. Sonuç olarak devlet, tıp mesleği ve sağlıklı vatandaş arasında ilginç bir ittifak

vardır. Tek eşli koşucu sorumlu vatandaştır, oysa ahlaki sapkın, kendi kendine yol açtığı hastalıklar yüzünden devlete bir yük hâline gelir. Bu argümanın itkisi, seküler bir toplumda yaşarken geleneksel *kolektif bilinç* tıbbi sistem içinde yeniden dağıtımla bir ölçüde dönüştürülmüştür. Bu dönüşümler egemen ahlaki ideolojinin başlıca taşıyıcısı olarak örgütlü dinin azalması ile hukuk ve tıbbın profesyonel uzmanlıkları ile ve devletin profesyonel tekellerin garantörü olma rolü ile ilişkilidir. *Kolektif bilinç* azaldı ve reddedildi fakat onun ahlaki içeriğinin boyutları sağlıksız bir yaşam için bir ceza olarak hastalığın popüler kavramlarına ve tıp mesleğinin ahlaki dünya görüşüne aktarılmıştır.

Doktorlar, Kadınlar ve Cinsellik

Argüman, pratikte modern tıbbın normal davranışın ne olduğu üzerinde kendine özgü ahlaki bir bakış açısına sahip olduğu ve böyle bir bakış açısının sadece kazara değil fakat tıbbın vazgeçilmez bir özelliği olduğu yönündedir. Bir kategori olarak 'hastalık' kültürel bir bağlantı noktasından çıkarılamaz ve sonuç olarak 'normal' işlevsellik hakkındaki tüm kararlar ahlaki bir ödeme yükü taşır. Özellikle cinsel yolla bulaşan hastalıklar alanında, tıbbın ahlaki etkileri kadınlar üzerinde erkeklere göre daha belirgin bir etkiye sahiptir. Bu bakımdan genel pratisyen hekim ailede günah çıkartma rolünü çok kararlı bir şekilde sahiplenmiştir. Doktorların erkeklere ve kadınlara yönelik tutum ve davranışlarındaki farklılıklar artık belgelenmiştir (Clarke, 1983). Genel anlamda tıp, kadınların nevrotik ve duygusal gibi cinsiyetçi tanımlanmalarında etkili olmuştur. Kadın hipokondri miti, kadınları hasta insanlar ve hastalar olarak tanımlayan fikri desteklemektedir (Ehrenreich ve English, 1978). 1930'lardan anonim ve tarihsiz *Every Woman's Doctor Book*'tan bir örnek aldım. Doktor, normal ev idaresi ve normal cinselliğin doğası hakkında bir dizi ataerkil varsayımda bulunur. Cinsel ilişki 'haftada bir veya iki kez' olur fakat kadınların aybaşı dönemlerinde değil çünkü bu 'akla dair herhangi bir inceliğe sahip insanlar için tatsız' olur. Normal evliliğin sonucunda çocuklar doğacaktır:

> Aslında hiç istemeyen veya sağlıksız tüm genç evli ailelere tavsiyem erkenden bir bebeğin sorumluluğunu almaları; kendinden feragat etmen gerekebilir, eğlence yerlerine daha az ziyaret, bir haftada daha az sigara fakat bebek küçük ellerine öyle bir neşe ve rahatlık getirecek ki onun gelişinin harika armağanı karşısında hiçbir fedakârlık karşılaştırılamaz.

İlginç bir şekilde ilk 'bebek' erkektir ve kadından ebeveynlik mesleğinin tek sorumluluğunu taşıması beklenir. Çocuk kavramı doğaldır çünkü 'Dünyadaki en acıklı figür çocuksuz karısı olandır.'

Bu tavsiyenin şu anda can çekişmekte olan bu dünyaya ait olduğu ve sosyal ve bireysel 'normalliğin' medikal görüşünün radikal bir şekilde dönüştüğü iddia edilebilir. Bununla birlikte, doktorların kadınları açık bir şekilde cinsiyetçi bir tarzda görmeye devam ettiğine dair kanıtlar vardır ve bu, özellikle jinekoloji alanında geçerlidir. Amerika Birleşik Devletleri'nde 1943-1973 yılları arasında yayımlanan jinekoloji metinlerinin genel bir araştırması sürekli olarak küçümseyen ve paternalistik olan doktorların tutumlarını ortaya koymuştur (Scullu ve Bart, 1981). Eve bağlı kadınlar depresif ruh hâline eğilimli olarak kabul edilir fakat bunların gerçek bir içeriği yoktur; evden, işe gitme yoluyla kurtulan veya çocuk doğurmadan kontrasepsiyon yoluyla kurtulan kadınlar duygusal olarak sığ ve az gelişmiş olarak kabul edilir:

> Kadınsı faaliyet alanlarının son zamanlarda gelişmesi, koruma ve bakımın erkek işlevi olduğu varsayımı ile birlikte, üreme dürtüsünün daha da zayıflamasına yol açarak modern 'akıllı' tipler -cinsiyetsiz, duygusuz ve kendi kendine yeten- ile sonuçlanmıştır (Scully ve Bart, 1981:83).

Kadın hastalara yönelik bu tür bir yönelimin altında yatan varsayım, evcimenlik ve anneliğin kadın biyografisinin normal niteliği olduğudur ve bu normal yörüngeden sapmalar, duygusal rahatsızlık -insomnia, depresyon ve migren- ile sonuçlanmaktadır (Sacks, 1981). Adet döngüsü, sıklıkla kadının duygusal istikrarı için sorunlu olduğundan, temel çözümler ya evlilik ve hamilelik ya da histerektomi şeklindedir.

Kadınlara tıbbi tavsiye bu nedenle sıklıkla kadınlar için normal yaşam tarzları ile ilgili hafife alınan varsayımlara dayanmaktadır ve bu varsayımlar nihayetinde çekirdek ailenin normalliğine ve kadınların ev içindeki rolleri ile ilgili kavramlara dayanmaktadır. Bu açıdan tıbbi ahlak reaktif, regresif ve patristik olarak kabul edilebilir çünkü istatistiksel ve kuralcı normallik duygusu arasında radikal bir ayrılık vardır. Kadınların konumu son 100 yılda dört önemli açıdan değişti ve bu değişiklikler 'normal' dişinin tıbbi modelini gittikçe daha eski hâle getirdi. Kadınlar şimdi sanayinin vasıfsız ve sıradan sektöründe de olsa, endüstriyel iş gücünün önemli bir bölümünü temsil etmektedir. Onlar Kontraseptif cihazların ulaşılabilirliği ile üreme üzerinde yetersiz ancak önemli kontrollere sahiptirler. Kadınlar evlilik, mal ve boşanma ile ilgili mevzuatın bir sonucu olarak, ilke olarak erkeklerle eşitlikçi bir yaşamın tadını çıkarırlar. Son olarak çekirdek ailenin gerilemesi ve tek ebeveynli hane halklarının büyümesi ile kadınların giderek artan bir şekilde iç mekânın kontrolünü ele geçirmeleri muhtemeldir.

Dolayısıyla tıp ideolojisi sosyolojik olarak geçersiz olan kadınlar hakkında varsayımlarda bulunma konusunda ataerkil bir karakter alır. Bu sadece tıbbi mitlerin kadınları istekli hastalar olarak nitelendirmeleri ve yorumlamaları ya da kullanmaları değildir fakat daha ziyade tıbbi varsayımlar, kadınları bir dereceye kadar zaten boşalmış olan yerlere geri götürmeye çalışmaktadır. Argüman bir komplo teorisi olarak

görülmemelidir ve 'medikalizmin' isteksiz olan anneler üzerinde zorlanması böyle bir durum değildir. Çeşitli faktörler doktorların ailevi ilişkiler üzerindeki ataerkil gücünü güçlendirir. Sosyal bilimler tıbbi müfradatta önemli bir rol oynamadığı için genel pratisyen hekimler rahatsızlığın sosyal dinamiklerini anlamak için yetersiz donanıma sahiptirler (Anderson,1952; Badgley ve Bloom,1973; Glassner ve Freedman, 1979; Pflanz, 1975; R. Strauss, 1957). Kadınlar, tıp mesleği içinde komuta pozisyonunda bulunmazlar ve profesyonel eğitimle etkisi azaltılan rahatsızlık üzerinde feminist bir bakış açısı ortaya koyamazlar. Tıp eğitiminde kadınlara karşı ayrımcılık iyi bir şekilde belgelenmiş ve tarihsel olarak iyi bir şekilde yerleşmiştir (Walsh, 1977). Doktor ve hasta arasındaki ilişki bu nedenle hanedeki erkek ve kadınlar arasındaki hiyerarşik ilişkiyi yeniden üretme ve yansıtma eğilimindedir (Gamarnikow, 1978). Bu nedenle pratisyen; muhafazakâr ve gerici bir sosyal ilişkiler ideolojisine göre eğitilirken, aynı zamanda kişisel kriz dönemlerinde hane halkına ve kadınlara ayrıcalıklı erişimi olan sosyal bir rol de yaşarlar. Sonuç olarak genel pratisyen hekim artık kocaların kontrol edemeyeceği ve tekelleştiremeyeceği hanehalkı üzerinde gözetleme rollerini yerine getirmek için mükemmel bir donanıma sahiptir.

Kültür ve Hastalık

Modern öncesi toplumlar sınırlarını, dâhil etme ve dışlama gibi dramatik ritüellerle korudular. Durkheim'ın gözlemlediği gibi dışsal bozukluklardan -suç-günah-hastalık kompleksi- gelen tehdit büyüdükçe, grup üyeliği duygusu daha güçlenecek ve kutsal güçlerin duygusu daha belirgin olacaktır. Hastalık ve ölümden kaynaklanan yok olma tehdidi canlı ve her yerdedir, ölümün ürkütücü dansında sembolize edilir ve yaşamın tecavüzü olarak ölümde kavramsallaştırılmıştır. Toplumun içsel saflığı dini ritüalizm, özellikle günahları temizlemek için dini bir pompa olarak işlev gören kefaretin kutsallığı yoluyla korunabilirdi. Bireysel bir kültürün yükselişinden önce günahlar dışsal ve nesneldi ve kökenleri sebepten yoksun bedensel iştahta yatar. Bireyin ahlaki tutumu insan türüne Tanrı tarafından yerleştirildi ve öğretim ve ahlak eğitimi ile geliştirilmemektedir (Potts, 1980).

Her ne kadar 'hastalığı' konumlandırdığımız yerin bir doğa/kültür dikotomisini öngören sınıfsal bir şemanın ürünü olduğunu iddia etmeye çalışsam da 'kültür' ve 'uygarlık' kavramları göreceli olarak yenidir (Elias, 1978). Fransız Aydınlanma *felsefeleri* için insan, uygun eğitim ile medenileştirilebilir; toplum okul yoluyla dönüştürülebilir. *Denetleyici* ve *medeniyetleştirici* kavramları birbirine uyar ve rasyonel fikirlere dayanan yeni bir toplumsal düzen anlamına gelir. Toplumun bozukluğu artık bedenden veya nesnel günahtan kaynaklanmaz fakat aydınlanmış yetiştirmeye karşı çıkan fikirlerdedir. Arzu, ritüel ve baskıcı hukuk ile değil eğitim ile düzenlenecektir. İnsanlar

aydınlanmak zorunda kaldılar ve dolayısıyla çocuğu yetiştirmek için okulun gücü, hedeflerine ulaşmak için devletin gücüne sahip olmak zorundaydı. Zorunlu yetiştirme süreci toplumun sekülerleşmesini gerektiriyordu çünkü kilise, bilindiği üzere inanç mitolojisiyle aklı ayartmaktaydı. Çocuk üzerindeki gözetimin bu yeni gücü, ailenin ve okulun koruyucu duvarlarında uyum gerektirmekteydi. Toplumdaki bozukluklar artık açık bir şekilde bedenden ziyade zihnin bozukluğu ile ilgiliydi. Foucault'nun (1973) açıkça belirttiği gibi, hastane sisteminin reformları Aydınlanma geleneğinin ve Fransız Devrimi'nin büyük bir mirasıydı. Vatandaşın rasyonel olma görevi varsa, iyi olma zorunluluğu da vardı. Hastanın kliniğe katılma görevi vardı, orada hastalıklarına dair bilgi sağlık eğitiminde kullanılabilirdi. Tıp artık basitçe hastalıkların tedavisiyle kısıtlanmamıştır fakat sağlıklı bir varoluşun gereksinimleri ve vatandaşın eğitiminde daha geniş bir hareketin parçası hâline gelmiştir. Aydınlanmanın politik ve eğitimsel amaçları tıbbi konsültasyonda gerçekleştirilmelidir.

Hastalık, teolojik aurasını yitirdi. Teolojik anlamını günahkâr için bir ders olma noktasında kaybetti ve doğal bir varlık hâline geldi; bu sadece biyolojik ortamda bir süreçtir fakat ahlaki ve sosyal statüsü biraz daha gelişti. Hastalık, uygun yaşam tarzlarında sosyal hijyen ve bireysel eğitim ile kontrol edilebilir. Rasyonel olmayan alışkanlıklarla (egzersiz yapmama, istismar, bağımlılık, herkesle beraber olma) hasta olmayı seçebiliriz ve bu rasyonel olmayan alışkanlıklar giderek sapkın olarak kabul edilir. Bireyin sağlığını tehdit eden etkinlikler de antisosyal olarak kabul edilir ve sonuç olarak damgalanmaya tabidir. Gündelik ilişkilerdeki bu damgalanma devletin sağlığı etkileyen davranışların düzenlenmesine devamlı olarak müdahale ettiği bir bağlamda görülmelidir, örneğin sigara reklamlarının kontrolü. Bu nedenle, tıbbın kuramsal nesnesi farklılaşmış ve sekülerleşmiş olmasına rağmen, tıbbın aslında sosyal tıp olduğunu çünkü devletin himayesi altındaki sosyal faaliyetlerini düzenleyen bir uygulama olduğunu savunabiliriz.

İşte bu sebepten ötürü hastalık ve rahatsızlık arasındaki farkın felsefi tartışmasının çoğu çıtkırıldım aristokrat felsefesidir; bu felsefe, tıp kategorilerinin tarihsel ve sosyal doğasını kavrayamaz. 'Hastalık' belirsiz bir statüye sahiptir çünkü her ikisi de sosyal yapılar olan 'doğa' ve 'kültür' sınırlarında yer alır. 'Hastalık' doğa/kültür ilişkisinin bir göstergesi ise cinsiyet ilişkilerine de duyarlıdır. Hastalık en azından kısmen sosyal yapının hatları boyunca toplumsal olarak dağılmıştır; örneğin, solunum sistemi, dolaşım sistemi ve sindirim sistemi hastalıkları için ölüm oranları kişilerin sınıfsal pozisyonu ile oldukça ilişkilidir. Tıp uygulaması toplumun hem sınıf hem de cinsiyet yapısını yansıtır. Kadınlar için 'doğal' olan şey günlük hayatta erkek doktorlar tarafından yakından izlenir ve bu, özellikle kürtaj ve hamilelik ile ilgili konularda geçerlidir. Örneğin, uygulamada kürtajın bulunması bir doktorun kadının ahlaki durumunu değerlendirmesine bağlı olacaktır (Aitken-Swan, 1977; Macintyre, 1977). Bu nedenle, 'hastalığın' doğasını tartışmak, kuramsal tıpta bile kavramı, bir ahlaki de-

ğerlendirme hiyerarşisine yerleştirmeden imkânsızdır, bu da sosyal gruplarda güce referansla anlaşılmasını gerektirir. 'Hastalık' bölünmez bir kavram değildir ve doğal süreçler hakkında olgusal bir ifade değildir hem maddi hem de ideal çıkarları yansıtan bir sınıflandırmadır. Bedenin ontolojik durumu hakkındaki sorulara yol açmaları bu tür sınıflandırma şemalarının önemini gösterir.

10

Farklılık Ontolojisi

Şüphesiz yeme, içme ve üreme, gerçek insani işlevlerdir. Bununla birlikte, onlar aynı zamanda insan etkinliklerinin arta kalan alanından soyut olarak ayrılan ve böylece son ve tek amaca dönüşen hayvani etkinliklerdir.

K. Marx, *Ekonomik ve Felsefi El Yazmaları, 1844*

Giriş

Bu çalışmanın genel argümanı, sosyal bilimlerin çoğu kez insanoğlu hakkındaki en açık 'olguyu', yani onların bedenlere sahip olduğu ve bedenleştikleri gerçeğini ihmal ettiğidir. Onlar bu olgusal alt katmanı hesaba kattıkları zaman, sonuçlar genellikle önemsiz olmuştur. Bilhassa sosyobiyoloji, insan hakkındaki yani biyolojik oluşlarının toplumsal olarak inşa edildiği ve komünal pratiklerden oluştuğuna dair eşit derecede açık bir 'olguyu' bastıran, çıkmaz bir sokaktır. Klasik sosyal felsefede beden, birincil odak olarak baskılansa da insan bedeni problemiyle doğrudan ilgili bir dizi tartışma vardır. İki açık örnek, felsefede zihin/beden sorunu ve akıl sosyolojisinde doğa/çevre tartışması olabilir. Daha temelde, bir beden sosyolojisi, doğa ve kültür arasındaki ayrımın belirsizliğini artırarak şu soruya yol açar: Jenerik (tür) olarak insan nasıl bir varlıktır? Yani beden sosyolojisinin kendisi, nihayetinde, sosyal ontolojinin doğasına hitap etmelidir. Sosyolojide, varlığın doğası hakkındaki tartışma tipik olarak göreceli bir yön sergiledi. Tüm insan özellikleri kültürel olarak kendine özgü gözüktüğü için mekânsal olarak evrensel ve tarihsel olarak süreklilik gösteren herhangi bir insan karakteristiğini yerleştirmek zordur. Sosyoloji, insan grupları ve toplumlar arasındaki farkı ortaya koyuyor gibi görünür, onları birleştiren özelliklerden ziyade. Örneğin antropolojik araştırmaların bir anlamı, 'doğal' gözüken cinselliğin bu yönlerinin gerçekte belirli kültürel düzenlemelerin ürünü olduğudur (Mead, 1949). Eğer insan doğasının evrensel bir özelliği yoksa, o zaman herhangi bir evrensel insani değerlerden bahsetmek zordur. İnsan tavırlarıyla ilgili göreceli bir bakış açısı böylece değerler üzerine göreceli bir bakış açısı ile birleştirilir. İnsan sadece farklıdır ve 'ihtiyaçları' göreceli ve sosyal olarak inşa edildiği için biz, mevcut sosyal düzenlemelerin 'gerçek' ihtiyaçları karşılayıp karşılamayacağı hususunda kültürler arası hükümler veremeyiz. İnsan ihtiyaçları basitçe farklı sosyal düzenlemelerin ürünüdür ve 'yanlış' veya 'gerçek' ihtiyaçlar şeklinde hiçbir hüküm verilemez. Biz 'ihtiyaçların' var olduğunu öne süremeyiz; biz sadece

insanların sahip oldukları ihtiyaçları hakkında konuştuklarını gözlemleyebiliriz. Dahası, bu gözlemler ihtiyaçlar hakkındaki söylemlerin radikal olarak değişken, olumsal ve esnek olduğu hükmüne yol açar.

Tecrübelerimizi sosyal olarak organize etmemize neden olan dilin bir parçası olarak bu rölativist beden görüşüne başlıca alternatif Marx'tan gelir. Toplumun radikal bir eleştirisi olarak Marksizm'in neden burjuva göreceliliği ve öznelcilik denilenden bağımsız, istikrarlı bir sosyal ontolojiye ihtiyaç duyması gerektiği oldukça açıktır. Marx, kapitalist toplumun basitçe haksız ve eşitsiz olduğunu değil, aynı zamanda kapitalizmin radikal bir şekilde insan doğasını deforme ettiğini de iddia etmek istedi. Üstelik Marx, kapitalist toplumdaki insan yabancılaşmasına dair görüşünün basitçe bir bakış açısı ya da ahlaki bir düşünce olmadığı bir duruş benimsemek istedi. Marksist toplum eleştirisi, rasyonel soruşturmayla ve sağlam delile müracaatla doğrulanabildiği nesnel bir temele sahipti. Marx'ın toplumsal eleştirisi, insani ihtiyaçların diğer yorumlarının (faydacılık gibi) aslında kısmi, sınırlı ve statik olduğunu gösteren evrensel bir anakaya gerektiriyordu. Örneğin Marx, evrensel bir türsel varlık modeli olarak rekabetçi kapitalizmde insanoğlunun doğasından bahseden J. S. Mill gibi yazarları eleştirmek istedi. Kapitalizme dair bu nesnel eleştiriyi ve *homo economicus*a dair burjuva modelinin bu itirazını oluşturmak için Marx, bazı evrensel insan ihtiyaçları kriterlerine güvenmek ve dolayısıyla da belirgin bir sosyal ontolojiye bağlı olmak zorundaydı (Soper, 1981). Marx'a göre, doğa asla sabit, dışsal bir gerçeklik değildir fakat kendisi doğal gerçekliği 'insanlaştırılmış doğaya' dönüşen insan emeğinin bir ürünüdür ve bu dönüşüm süreci insan doğasını jenerik bir tür olarak da paylaşır. 'İnsan' ve 'doğa'nın diyalektik karakterine dair bu görüş, Marx'ın tüm felsefesini şekillendirdi ve bu nedenle Marx'ın ilk *El Yazmaları* ile son çalışması *Kapital* arasında hiçbir radikal ayrım yoktu (Avineri, 1970). Buradan, Marx'ın felsefi antropolojiye dair bir teori aracılığıyla kültürel görecelilikten çıkmanın bir yolunu bulmaya çalıştığı sonucu çıkar. Böyle bir evrensel insan potansiyeli teorisi olmadan Marx, burjuva politik ekonomisinde olgu/değer arasındaki açığı dolduramazdı (Lukács, 1971). Dolayısıyla Marksizm'de sosyal ontoloji sadece dekoratif bir ekleme meselesi değil, aynı zamanda nesnel sosyal bir eleştirinin başlıca kurucusudur.

Marx'ın Ontolojisi

Marx'ın tarih ve toplum felsefesinde varlık sorununun merkeziliğine rağmen, Marx'ın doğadaki-insan ve insandaki-doğa açıklaması Marksist yorumda, özellikle de Althusser'in Marksist hümanizm üzerine olan saldırısının ardından ihmal edilmiştir (Althusser, 1969). Doğrudan Marx'ın ontolojisiyle ilgili metinler kapsam bakımından kısmen sınırlıdır (Heller, 1976; Markus, 1978; Mészáros, 1970; Lukács, 1980). Marksist yorumdaki bu gelenek büyük ölçüde Doğu Avrupalı, özellikle de Macar'dır ve yoğun

olarak sosyal düşüncede öznelcilik problemini çoğundan daha iyi gören Lukacs'ın etkisine bağlıdır (Lukacs, 1974). Sosyal ontoloji üzerine bu Marksist odaklanmanın çeşitli yönleri Berger ve Luckmann'ın (1966) sentetik yorumlamaları aracılığıyla ana akım sosyolojide yolunu bulmuş fakat Marx'ın ontolojisinin genel önemi, iki örnek vermek gerekirse, toplumsal cinsiyet sosyolojisi ve tıp sosyolojisi tam olarak takdir edilmemiştir. Marksizm'in kendisinde, Marx'ın 'bilimsel' *Kapital*'ine yapısalcı ilgi, *1844 Ekonomik ve Felsefi El Yazmaları*'ndaki Hegel ve Feuerbach ile ilgili bir tartışma aracılığıyla ortaya çıkan ontolojisinin etkisini en aza indirdi (1970).

Her ne kadar Marx'ın toplumsal ontolojiye bakış açısının etkileri derin olsa da insan doğası analizinin temel bileşenleri nispeten doğrudan ve tutarlıdır. Bu ontolojinin bileşenleri Marx'ın sosyal varlıkların nasıl dönüştüğü ve doğaya kolektif emek süreci yoluyla nasıl dâhil edildiği üzerine olan açıklamasıyla birleştirilir. Jenerik anlamda insan, hem varlığının nesnesi hem de şartı olan doğayı bilinçli bir sosyal aktivite olan iş gücü aracılığıyla dönüştürür ve doğanın bu dönüşümü yoluyla insan ayrıca sürekli ve bilinçli bir şekilde kendisini de dönüştürür. Bu giriş ifadelerinden iki temel özelliği vurgulamak önemlidir. İlk olarak, insanın evrensel özellikleri sabit ve değişmez değildir; insanların paylaştığı şey sabit bir biyoloji bilgisi değil fakat dönüşen iş gücü için evrensel bir kapasitedir. İkincisi, insan kapasitesi 'doğanın' üstesinden gelmek ve onu yenmek için insan aktörü ve bilincini artıran sosyal ilişkileri öngörür. Bu ilişkiler, tarihsel olarak herhangi bir verili toplumda baskın olan üretim tarzına bağlı olarak değişir. Bundan da insan-toplum-doğa ilişkisinin temelde ve eleştirel olarak tarihsel olduğu sonucu çıkar. Bu dönüştürücü kapasitenin bir sonucu, Marx'ın doğal sınır olarak adlandırdığı şeyin insan potansiyelinin sosyal ilerlemesi ile geriye doğru itilmesidir. Doğanın sınırları, doğanın insanın 'inorganik bedeni' hâline gelmesiyle, sosyal kapasitelerin ilerlemesiyle azalır. (Marx, 1967:293). İnsanın toplumda-varlığı üzerine bu ilk düşünceler, klasik sosyal teoride oldukça güçlü meseleleri çözmek zorundadır: insan ve hayvanlar arasındaki ilişki, insan ve doğa ile doğa ve toplum arasındaki ontolojik sıçrama. Marx'ın bu meselelere cevabı, 'insanın doğalaştırılması' ve 'doğanın insanlaştırılması' arasındaki ilişkinin diyalektik bir analizi etrafında iş görür. Marx'a göre, doğa/kültür dikotomisinin akıcılığı emeğin tarihsel ve sosyal özelliği ile biçimlenir.

Geniş anlamda bilinçli, kolektif, pratik eylemi ifade eden emek, Marx'ın ontolojisinin en önemli ögesidir çünkü insan, avlanmak, ürünleri ekip biçmek, hayvanları evcilleştirmek ve hayatta kalmak için üretim araçlarıyla ürün üretmek ve çevresini dönüştürmek zorunda olan bir varlıktır. Bu nedenle Marx, insanı, doğal dünyanın herhangi bir nesnesini ihtiyaçlarının öznesine dönüştürme yeteneğine ve gücüne sahip olduğu için evrensel doğal bir varlık olarak tanımlar. Bu bağlamda Marx, insanın doğalaştırılmasına insanın 'inorganik bedeninin' genişlemesi bakımından işaret eder. Aynı zamanda insan, doğaya kültürel bir damga vurur ve dış koşulların doğal sınırını geri çekerek bu doğal çevreye giderek daha az bağımlı hâle gelir. Bu, hem insan

evrenselliğini hem de doğanın insanlaştırılmasını gerektiren doğa üzerine genişleyen kontroldür. Üretken, amaçlı aktivite, insanın çevresine uyum sağladığı ve aynı zamanda tarihsel olarak kendisini aktif, öznel bir ajan olarak oluşturduğu doğa ile insani ilişkilerin ayırt edici özelliğidir. Elbette biz, Marx'ın politik ekonomisini anlamadan ontolojisini tam olarak anlayamayız. Üretim araçlarının özel mülkiyete dayandığı bir toplumda insan, kullanım değerleri yaratma yoluyla isteklerini karşılamak için artık kolektif olarak çalışmaz. Sınıflı bir toplumda üretim araçları, çalışan nüfustan yabancılaşır ve bu sayede hayatta kalmak için iş gücünü satmaya zorlanır. Bu sosyal şartlar altında işçi, emeğinin ürününden yabancılaşır, işinden yabancılaşır, yaşam alanından ve yakınlarından yabancılaşır ve son olarak da doğanın bizzat kendisinden yani kendi inorganik bedeninden yabancılaşır. Toplum ve doğa şimdilerde, insan emeğinin kendi ürünü olmasından ziyade, bireyin yaşamını kontrol eden dışsal, yerleşik ve yabancı güçler olarak görünüyor. İnsan emeği şimdilerde negatif yıkıcı bir nitelik üstlenmiş durumda:

> Dışsal emek, insanın içinde kendine yabancılaştığı emek, bir kendini kurban etme, bir onur kırılması çalışmasıdır. Son olarak, emeğin işçiye dışsal doğası, onun işçinin kendi öz malı değil ama bir başkasının malı olması, işçiye ilişkin olmaması, işçinin emekte kendine değil ama bir başkasına ilişkin olması olgusunda da görünür (Marx, 1967:292).

İnsan potansiyelinin gerçekleştiği alan olarak doğa; özel mülkiyet ve kendine mal etme şartları altında toplumsal değişimin sonucu olarak yabancı bir güç hâline gelir. Bu yüzden Marx'ın siyasi programı ontolojisiyle de yakından bağlantılıdır çünkü yalnızca devrimsel bir değişimin sonucu olarak evrensel bir varlık olan insan, inorganik bedenine yeniden sahip olabilir. Marx'ın ontolojisine ve politik eylemine olan kavramsal yakınlığı, Marx'ın, komünizm tarafından devrimci bir kapitalizmin yıkılması olmadan, insan emeğinin bu evrensel potansiyelinin tam olarak gerçekleşemeyeceğini ve güvence altına alınamayacağını gözlemlediği *Alman İdeolojisinde* açıkça ortaya çıkmaktadır (Marx ve Engels, 1974:56).

Marx'ın argümanını özetlemek gerekirse insanın doğası ve doğaya göre varlığı, koşullarını ve kendi karakterlerini dönüştürmek için toplu olarak çalışan pratik aktörler olarak insanların temel karakteri tarafından şekillendirilir ve oluşturulur. Doğanın dönüşümü ve insan türünün gelişimi belirli sosyal ve tarihsel şartlar altında meydana gelir. Bu pozisyonun temel özellikleri her zamanki açık ve özlü üslubu ile Marx tarafından ifade edildi.

> İnsanlar hayvanlardan bilinçle, dinle veya sizin sevdiğiniz herhangi bir şey ile ayırt edilebilir. Fiziksel örgütlenmeleri tarafından koşullandırılan bir adım olan geçim araçlarını üretmeye başlar başlamaz kendi kendilerini hayvanlardan ayırt etmeye başlarlar. İnsanlar geçim kaynaklarını üreterek dolaylı olarak gerçek maddi yaşamlarını da üretirler (Marx ve Engels, 1974:42).

Doğa, kendi başına bir şey değildir fakat insanın -insan aktörünün inorganik bedeni- bir uzantısıdır ve doğa insan için bir şey hâline gelir. Doğa dışsal, nesnel bir gerçeklik olarak var olur ama aynı zamanda insan gelişiminin bir içsel gerçekliği hâline gelmesiyle emek tarafından dönüştürülür ve sosyal olarak uygun hâle getirilir.

Doğadaki Beden ve Bedendeki Doğa

İnsan bedenleşmesi olgusu, Marx'ın insan doğasının özü ve insan emeğinin karakteri görüşünün can alıcı bir özelliğiydi. Marx için, insan varlığı kaçınılmaz bir şekilde duyusaldı. Marx'ın Hegelci idealizme yönelik eleştirilerinin çoğu, idealizmin insan faaliyetinin ister istemez duyusal olan karakterini hafife aldığı veya yok saydığı argümanına dayanıyordu. Feuerbach üzerine ilk teze göre, hem idealizm hem de materyalizm insan *praxis*isinin bilinçli, duyusal ve aktif doğasını bastırmıştı. İdealizm, insan varoluşunun öznel bilincini anladı fakat varoluşun duyusal üretimde kök saldığı yolu ihmal etti; materyalizm insanın doğadaki yerini anladı fakat insanı sadece dış baskılara cevap veren bir makineye dönüştürdü (Rotenstreich, 1965). Gördüğümüz gibi, fenomen-gibi bir şey olarak insan ve insandan bağımsız (bir makine, bir hidrolik pompa veya bir saatin içinde dişli bir çark gibi) fiziksel nesnelerin bir dünyası olarak doğa kavrayışı, her ikisi de tarihin özel bir anında yani tamamen parasal bir ekonomi içinde meta üretiminin büyümesi ile ortaya çıktı (Sohn-Rethel, 1978). Buna karşılık Marx, hem insanı hem de doğayı tarihsel ve sosyal süreçlerin ürünü olarak kabul etti. Marx'ın kendisi özellikle *1844* El Yazmaları'nda ve *Alman İdeolojisi*'nde sürekli olarak insan eyleminin bu pratik, duyusal karakterini vurgulasa da insan bedenleşmesi olgusu, Marx'ın ontolojisi ile ilgili son yorumlarda yeterince tartışılmadı. Bedenleşme, insanın duyusal olarak doğayı sahiplenmesinin zorunlu bir koşuludur; bedenleşme pratik için bir ön şarttır. Marksistler, insan duyusal aktörlerin faaliyetlerini ifade etmek için bedenselleşmesini gerektiren bu oldukça açık olguyu kavramsallaştırmaya gerçekten çalışmadılar. Bu yüzden Marksistler, sosyologların yanında 'bedeni ihmal etme ve sosyal ilişkileri "bedensizleştirme"ye meyilli olukları için' eleştirilebilirler (Freund, 1982:19). Bu önemli bir eleştiridir fakat Marx'ın ontolojisini insan bedenleşmesi fikrini birleştirmek için verimli ve yapıcı biçimde geliştirmek mümkündür. Hem doğal bir fenomen hem de sosyal bir ürün olarak bedenin karmaşıklığı, Marx'ın yabancılaşma fikrini bir hastalık tartışması içinde genişletmeye çalışarak ortaya konabilir. Bu da insan bedenindeki hastalık probleminin öznel ve nesnel bedenleşme deneyiminin görülmesini sağlar.

Beden sosyolojisindeki bu çalışmanın tematik birliğinin çoğunu oluşturan bir paradoksu tekrar etmek gerekirse, insan hem bedenlere sahiptir hem de bedendir. Ben bir bedene sahip oldukça, biyolojik sistemler olarak kabul edilen diğer primatlarla ortak olan bir dizi özelliği paylaşırım ve bu bağlamda bedenim, üzerine kontrol uyguladığım fakat ayrıca benim üzerime de kısıtlamalar uygulayan doğal bir çevredir. Çevredeki

diğer fenomenler gibi, dokunabilir, hissedebilir, koklayabilir ve bedenimi görebilirim. Ancak, bu dokunmayı, hissetmeyi, koklamayı ve görmeyi gerçekleştirmek için bedenime ihtiyaç duyarım. Bedenleşme sayesinde kontrolün uygulanmasında, diğer nesnelere göre deneyimlemediğim şekliyle doğrudan ve en üst dereceden malikim. Bedenime sahibim fakat bedenimin ölümü (en azından tüm pratik amaçlar için) ayrıca benim de ölümüm olduğu için onun bana sahip olduğu bir duygu da vardır. Bununla birlikte, bu bedenleşme temelde sosyaldir çünkü ontolojim zorunlu olarak sosyaldir. Bu yüzden bedenimin mülkiyetiyle ilgili referanslar hiçbir metodolojik bireycilik anlamına gelmez. Marksizm'deki sınıf görüşü analizinde bir ayrım yapmak şimdilerde yaygındır; insan tipik olarak bedenlerinin mülkiyetine sahiptir fakat kesinlikle tasarrufuna sahip değildir. Marx 'man' kelimesini daima jenerik bir anlamda kullansa da 'insan özü' analizinin çok nadir olarak kadının toplumdaki ve tarihteki konumunu sunduğu da iyi bilinmektedir. İnsan toplumunun temel özelliklerinden biri, kadınların bedenleriyle ilgili fenomenolojik bir mülkiyete sahip olsa da onların nadiren tam tasarrufta bulunduklarıdır. Bu bağlamda, cinsel iş bölümü daima bedenin temel bir yabancılaşmasını ifade etmiştir. Marx, insan ontolojisini duyusal aktör açısından tanımladığında, tanımı, bedenlerinin hem mülkiyetine hem de tasarrufuna sahip olduklarını varsaymak zorundaydı. Marx'a göre *praxis* için bu ön koşul, üretimle ilgili sosyal ilişkilere belli karakterini veren insanların emeklerini satmaya zorlandığı kapitalist toplumun ortaya çıkışıyla ağırlıklı olmak üzere boşa çıkarıldı. Bununla birlikte, bedenlerimizle ilgili tasarrufun olumsuzlanması sadece kapitalizme özgü değildir.

Kölelik ve ataerkillik altında bedenlerin tasarrufu, politik ve yasal kontrol sistemi tarafından imkânsız hâle getirilir, dolayısıyla da aktörler bedenlerini harici olarak yönetilen nesneler olarak deneyimler. Elbette, bedenlerin metalaştırılması için çeşitli kurumsal düzenlemeler vardır ve fuhuş herkesin bildiği gibi bu gibi düzenlemelerin en eski olanıdır. Bu itibarla fuhuş, bir kullanım-değeri olarak doğal bir varlığın bir mübadele-değerine dönüşümü olarak değerlendirilebilir; bazı şartlar altında sıradan homoseksüellik, öznel yükümlülükten ve duygusal bağlılıktan yoksun cinsiyetin metalaşması olarak görülebilir. Bu nedenle, bedenle ilgili bu duyusal tasarrufun kaybı, Marx'ın yabancılaşmayı bir kavram olarak kullanmasının en az bir boyutu kişisel kontrolün kaybedilmesini gerektirdiğinden, bir tür bedensel yabancılaşma şekli olarak görülebilir. Daha ilginç bir şekilde, hastalığın bedensel tasarrufla ile ilgili bir kaybı gerektirdiği ve insan yabancılaşmasının en yakın ve evrensel formu olan benlikle ilgili bir kayba yol açtığı da savunulabilir.

Bir hastalık, günlük sosyal ilişkilerimi ve faaliyetlerimi bozucu ya da frenleyici sonuçları olan bir istila ya da en azından istenmeyen bir metabolizma değişikliği olarak kabul edilebilir. Bir hastalık, yaratıcı duyusal pratiğim üzerinde bir sınır ve kısıtlama koyar. Bir örnek vermek gerekirse gut, orta yaşlı erkeklerde oldukça yaygın olan bir hastalıktır; kısmen kalıtsaldır fakat kötü beslenmeyle, egzersiz eksikliği ve alkolle de ilişkilidir. Bu nedenle gut hastalığı muhtemelen akademik camiada yaygındır. Gut hastalığına doğ-

rudan yol açan sebep, ürik asidin kanda birikmesidir ve atak bölgesi tipik olarak ayak başparmağıdır, orada kurban keskin ve acı veren bir ağrı hisseder. Agoni genellikle beklenmediktir ve önceden uyarı vermeden gelir. Bu yüzden hastalık, doğal bir çevre olarak bedene dair kontrol dışı bir istilanın bütün özelliklerine sahiptir. Yunan tıbbında, gut hastalığı ayak-atağı olarak bilinen podagra olarak adlandırıldı ve bundan dolayı Hipokrat bu hastalığı, yürümeye imkân vermeyen hastalık olarak ifade etti (Hippocrates, 1886). Podagra sizin, ayağınızın üzerinde yürüyemediğiniz bir hastalıktır. Elbette gut hastalığı, basit bir şekilde ayakla ilgili bir istila ve insana özgü olan bir hastalık olmayıp muhabbet kuşları, hindiler ve tavuklarda da yaygın olan bir hastalıktır. Bu nedenle gut hastalığı, insanın evcil hayvan çevresinde ve ayrıca kendi ortamında da metabolik bir hastalık olarak var olur. Bu nedenle gut hastalığı kurbanlarında keşfedilen tofus, yabancı bir ihlal olarak yaşanır ve fenomenolojik bir bakış açısından bu tofus kişinin bir çevresi olarak bedenin şey-gibi niteliğine işaret eder.

Bu anlamda hastalık yabancılaşma olsa da insan praksisinin önemli özelliği hastalığın bile kendine mal edilmesi ve kültüre dönüştürülmesidir. Gut ayrıca, bir bireyin kişiliği yürüyüşünden bilinebildiği için kişiliğin bir damgası ve simgesinin bir parçası da olabilir. Böylece ayaktaki gut, özel bir insan tipini ifade ederek, gutlu hâle gelen kişiliğe aktarılır. Gut açıkçası yabancı bir müdahale olarak çok acı verici olsa da varlıklı ve hareketsiz olanların şikâyeti olarak belli bir onur statüsüne de sahiptir. Hastalıktan çok fazla muzdarip olan James Russell Lowell, gut hastalığını 'yakışıklı şikâyet' olarak adlandırdı ve onu 'kolay şartlardan' hoşlanan kişilerle ilişkilendirdi (Norton, 1894). 18. yüzyılın ikinci yarısında Edinburg'da Tıp Profesörü olan William Cullen, gut hastalığının bir zekâ hastalığı olduğu görüşünü geliştirdi ve gut hastalığını zihinsel ve fiziksel yeteneklerin zenginliği ile ilişkilendirdi (Donovan, 1964). Cullen'in tedavisi diyet ve kanaatkâr bir yaşam tarzını gerektiriyordu (Talbott, 1964). Melankoli gibi gut da zenginliğin, boş zamanın ve şehir uygarlığının bir hastalığıydı. Podagranın bir aylak sınıf hastalığı olarak sosyal ve metaforik ortaklığı bu bakımdan ilginçtir. Podagra hareketsizliğin bir hastalığıdır; o, 'yürümemezlik' hastalığı olarak, durağanlığın hem bir sonucu hem de bir sebebidir. Bu nedenle gut, rahatlık yaratır (ne kadar acıyla uygulanırsa) ve boş zamanın işaretidir. İskelet uçlarına yabancı bir saldırı olmasına rağmen en azından 18. yüzyıl kültüründe insanlar tarafından onların kişiliğinin ve sosyal statülerinin bir parçası olarak mal edildi. Bu bakımdan gut, tamamen total öz kimliğin parçası olur ve o zamanlarda mükemmel bir şekilde ifade edilen 'gut hastası birey' anlamını kazanır. Sosyal açılardan hastalıklar prestij ölçeğine göre derecelendirilmektedir; gut, TB[1], melankoli ve hipertansiyon, zekânın, duyarlılığın ve nüktedanlığın sosyal izlerinin bir parçası olabilir.

Gut hakkındaki bu tartışmanın amacı, bir hastalığın kültürel bir paradoks olmasıdır. Tabiri caizse, doğada fakat aynı zamanda kaçınılmaz şekilde ve derinlemesine sosyal olduğu da anlaşılıyor. Ürik asitin yol açtığı bir hastalık olarak gut, yürüme ya da

1 TB: Tüberküloz (çev.)

yürümenin yokluğu hakkında bir bildirimde bulunmalıdır. Yürüme, bizim sosyal ve bireysel karakterimiz hakkında bir bildirimdir. At ve motorlu araç, aylak sınıfı için yürümeyi gereksiz kıldığında, hareketsizliğin nahoş yan etkilerinden sakınmak için tempolu yürüyüş şeklinde spor yapmaya başlar. Yürüme sorunu, Georg Groddeck'in *The Book of the It (1950)*, hastalık ve rahatsızlığın psikodinamik örneklerinin çoğu için başlangıç noktasıydı; Groddeck, sistematik olarak 'rahatsızlığın anlamı nedir?' diye soran Freud'un ilk takipçisiydi. Groddeck sağlık ve hastalığın zıt ifadeler olduğu görüşünü, her ikisi de organizmanın oluşumları oldukları için ve onlar, çoklu ve çelişkili anlamlara sahip oldukları için reddetti. Groddeck, banyoda yürüyen, düşen ve kalça kemiğini kıran bir kişinin örneğini sundu. Yürümek hem fiziksel hem de sosyal olarak dik olmaktır. Çocuklar erken yaşlarda yürüyemezler ve ahlaki ve sosyal olarak davranışlarından sorumlu değildirler. Yere kapanmak, çaresiz olmaktır fakat aynı zamanda bir yardım çağrısı ve yardım ihtiyacının bir itirafıdır. Groddeck'a göre, sık sık aktörün kendisinden saklansa da rahatsızlık hakkında bir yönelim vardır. Psikanalizin rolü, kısmen rahatsızlıkla ilgili mağdura yorum sunmaktır, böylece hasta, hastalık ve rahatsızlığın olumlu, işlevsel ve koruyucu yönünü anlayabilir. Rahatsızlık aynı zamanda insan yaratıcılığını da ifade eder ve rahatsızlık sanatıyla ilgili bu kavrayış, belki de Oliver Sacks'ın *Migren (Migraine) (1981)* çalışmasından daha güzel bir şekilde özetlenmemiştir.

Sacks'ın migrenin anlamına dair yorumundaki vurguyu anlamak için, Marx'ın altyapı ve üst yapı dikotomisini insan rahatsızlığı için kullanmak yararlıdır. Biz hastalığın bir altyapı hastalığı olduğunu yani doğal dünyadaki fenomen olarak konumlarındaki etkiden dolayı tüm insanların paylaştığı organizmanın hastalığı olduğunu iddia edebiliriz. Bireysel düzeydeki insan yaratıcılığı üst yapıda, yani organik altyapıdaki değişikliklere cevap olarak dikkatle hazırladıkları sosyal, ideolojik ve ahlaki yorumlarda ortaya çıkar. Her hastalığın organik bir grameri vardır fakat hastaların konuşması oldukça değişken, yaratıcı ve kendine özgüdür. Migren insanların sahip olduğu bir şeydir fakat aynı zamanda onların yaptığı da bir şeydir. Biz, kişiyle ilgili dış bir istiladan söz ederken askeri anolojiyi kullanmak suretiyle 'migren atakları'ndan bahsediyoruz fakat aynı zamanda migren hastası kişinin hareketi olarak migren davranışı bakımından da düşünebiliriz. Sacks'tan uzun uzadıya alıntılayarak:

> Eğer migrenin temelleri evrensel uyarlamalı tepkilere dayanırsa, üst yapısı her hasta tarafından ihtiyaçları ve sembolleri gereğince farklı bir şekilde oluşturulabilir.
>
> Böylece biz, prensip olarak daha önceden sorulan, migrenin doğuştan mı yoksa sonradan mı kazanıldığı ikilemine cevap verebiliriz. Her ikisi de sabit ve jenerik özellikleriyle doğuştan, değişken ve özel nitelikler yönünden ise sonradan edinilir.
>
> En basit seviyesinde yürüme, spinal bir reflekstir fakat daha yüksek seviyelerde, ta ki bir insanı yürüyüş tarzından, yani kendi yürüyüşünden tanıyana kadar gelişip değişir. Benzer şekilde migren, bir evreden bir evreye geçerken kimlik kazanır, bir refleks hâlinde başlar fakat başlı başına bir olgu hâline gelebilir (Sacks, 1981:224).

Yürümek, biyolojik organizmanın sahip olduğu bir kabiliyettir fakat aynı zamanda bir insan yaratımıdır ve 'dizleri bükmeden yürümeyi', 'uygun adım yürümeyi' ve 'geriye dönüşü' ekleyerek ihtimamla yapılabilir (Mauss, 1979). Yürümek, kural takip eden bir davranıştır fakat belirli bir kişiyi yürüyüşüyle ya da yürümemesiyle tanıyabiliriz. Groddeck'in işaret ettiği gibi yürüme tarzım, konuşma tarzım kadar kimliğimin bir parçası olabilir. Aslında, 'yürümek' semboller sistemidir, böylece migren hastası bir kişinin sessizliği ya da gut hastası bir bireyin topallaması bir iletişimdir.

Dışsal hastalık, benimseme ve yorumlama yoluyla kültürün ve kişiliğin bir parçası hâline gelir. Groddeckçi bakış açısı tuhaf gözükebilir fakat acı çekmenin çelişkili ve diyalektik doğasını kavramada başarısız olan hastalık üzerine literatürün bazısı için önemli bir ıslah edicidir. Tıbbi sosyolojide sembolik etkileşimci bakış açısı, hastalıkları ve rahatsızlıkları öz-kavramın tek tip bir olumsuzlaması olarak gören sapma teorisinden kavramların uygulanmasını içerir. Bu bakımdan rahatsızlık giderek sosyal ilişkileri sınırlandıran ve kişisel kimliğin tutarlılığını sarsan bir süreç olarak görülebilir. Rahatsızlık başkaları ve tıp teknolojisi üzerinde bir bağımlılık duygusu yaratır. Örneğin, böbrek diyalizine bağlı olan insanlar, makineye bağlılıklarının sürekli günlük hatırlatıcısına sahiptir (Strauss ve Glaser, 1975). Kronik rahatsızlığın neden olduğu sosyal izolasyon itibarsızlaşma, reddedilme ve küçük düşürülmenin yaşanmasına yol açar. Kronik hastalar, artık durumları üzerine bilinçli eylemlilik gösteremezler çünkü bağımlılıkları tekrar tekrar hatırlatılıyor ve kendilerini bir yük olarak deneyimliyorlar (Charmaz, 1983). Etkileşimci argüman, rahatsızlığın bir sapma biçimi olduğu ve bu nedenle rahatsızlığın, benliğin devalüasyonuna yol açan damgalanmaya maruz kaldığı yönündedir. Bedenin hastalıkları kişinin damgalanması hâlini alır. Bu görüş açıkça hastanın kendinden ve sosyal çevresinden yabancılaşmasını tanımlasa da tüm rahatsızlığın damgalanmadığını akılda tutmak önemlidir; rahatsızlığın bazı şekilleri, sapmanın bazı şekilleri gibi, sosyal bir prestije sahiptir ve tuhaf bir şekilde pozitif olarak değerlendirilir. Üstelik negatif sosyal etiketlerin ya hastaya ya da sapkın olana dâhil edilmesi şart değildir; damgalama aslında negatif etiketleri benimseyen sadece bireylerin izole edildiği yerlerde meydana gelir. Görme engelliler, şeker hastaları, felçliler ve benzerleri için dernekler, acı çeken kişinin yaşam tarzı hakkında daha olumlu bir imaj sunarak olumsuz etiketlemeye karşı koymaya çalışmaktadır. Etkileşimci bakış açısına dair bu yorumlar açıkça önemsizdir. En önemli konu, birey ve hastalığı arasındaki karmaşık ve çelişkili fenomenolojik ilişkidir.

Eylemliliğimizi, hastalığın ve rahatsızlığın benimsenmesi ve yorumlanması bakımından, migren ataklarını *benim* migrenim ve gut hastalığı olan bacağı *benim* özel yürüme tarzım olmasıyla ifade ederiz. Bununla birlikte, ayrıca önemsiz hasta ve rahatsızlıklarda eylemliliği de yerine getirebiliriz, eğer düzenli yürümeyi, protein bakımından zengin bir besini yemeyi ve bol şarap tüketmeyi ihmal edersem, o zaman kolayca gut hastası bir kişi olabilirim. Pipo içimi konusundaki tercihim ayrıca gelecekteki rahatsızlıklara da katkıda bulunabilir ve bu yüzden aktör, hem yorumlama düzeyinde hem de hastalığın

etiyolojisinde çalışır. Kronik rahatsızlık, sosyal ilişkilerin sınırlanmasıyla sonuçlanır, ancak ödüllendirici sosyal ilişkilerin kaybının, hastalığın başlangıcına nedensel olarak bağlanabileceğine dair kanıtlar da vardır. Bu yüzden kanser ve bastırılmış duygular arasında iddia edilen ilişki özellikle ilginçtir. Kanserin büyümesi fikri hem Wilhelm Reich hem de Georg Groddeck'e kadar izi sürülebilen bastırılmış duyguların fiziksel işaretidir. Reich, Freud'un çene kanserini Freud'un mutsuz kişisel yaşamı ve bastırılmış duyguları açısından açıklamaya çalıştı. Reich'e göre, Freud yoğun biçimde sigara içiyordu 'çünkü o, dudaklarından hiç dökülmeyen bir şey söylemek istedi' (Reich, 1975:34). Freud, çıkış noktalarını hastalıkta bulduğu duygularını bastırmak zorundaydı ve bu anlamda Freud kanseri alternatif bir ifade biçimi olarak 'seçti'. Groddeck'e göre, hastalık belli başlı çatışmaları ve tansiyonları işaret eden bir temsiliyettir; hastalık bastırılmış arzuların sembolü hâline geldi (Sontag, 1978). Kanseri doyumsuz ve kontrollü arzular olarak tanımlamak için kullandığımız dil, aşırı harcamak ve arzuyu tatmin etmek için tam anlamıyla tüketmek zorunda olduğumuz bir tüketici kültüründen ortaya çıkar. Bu nedenle Susan Sontag, modern kanser metaforlarının tehlikeli ideolojinin parçaları olduğunu ileri sürdü çünkü hastayı hastalıktan sorumlu tutuyorlar ve böylece kapitalist toplumda insan sefaletinin sosyal etiyolojisini kavramamıza engel oluyorlar. Onun argümanı açıkçası güçlüdür. İşçilerin, bastırılmış duygularına bir çözüm olarak asbestosu seçtiğini savunmak yakışıksız olurdu; bununla birlikte kanserin ortaya çıkışının bastırılmış duygularla ilişkili olduğuna ve çözülemeyen aşırı stresin neoplazmalar için tetikleyici olabileceğine dair kanıt vardır (Inglis, 1981).

Artık hasta olmak, 'hasta' olduğunu kabul etmekten, onunla ilgili bir şeyler yapmanıza kadar bir dizi seçenek içeren sıradan bir şeydir. (McKinlay, 1973). Seçim fikri rahatsızlık davranışlarıyla uyumluyken, bilinçli aktörün hastalığın nedenlerine dâhil olabileceği fikri çok daha problemlidir. İradenin fiziksel hastalığa dâhil olması bizi, doğa ve kültür arasındaki problemli ilişkiye geri götürür; Sontag'ın rahatsızlığın metaforlarını ele almasıyla ortaya çıkan en önemli konu, nihai olarak dil ve gerçeklik arasındaki ilişkidir. Bir sınıflandırma sistemi olarak hastalığın kendisi, bilimsel tıpta karar alıcı süreçlerle sosyal olarak mı inşa edilmektedir? Bedenin kendisi, aslında sosyal bir fenomen midir?

Nietzsche'ye karşı Marx

Marx'a göre doğa, insanın çevresini biçimlendiren nesnel bir gerçeklik ve ihtiyaçlarını karşıladığı bir alandır. Bununla birlikte doğa, kolektif ve üretken emek yoluyla, doğal kısıtlamaların sınırlarını geri çeken insanlar için gittikçe önemini kaybetmektedir. Böylece insanlar ve doğa arasındaki ilişki, temelde sosyal ve tarihsel olarak görülmelidir — değerlerin üretildiği üretim tarzının belirlediği ilişki. Doğanın varlığı ve insan ihtiyacının karşılanması gerekliliği Marx'ın ontolojisi için temel teşkil eder ve buna

bağlı olarak ontolojisi kapitalist toplumun toplumsal eleştirisine temeldir. Bu varsayımlar olmadan Marx, sahte ve gerçek ihtiyaçlar arasındaki ayrımı yapamayabilirdi. Bu yüzden modern Marksizm'de, kapitalizmin işçi sınıfını, oynadığı reklamcılık ve yarattığı sahte ihtiyaçlar sayesinde tüketim ağının tuzağına düşürdüğüne dair popüler argümana sahibiz. Kitle tüketimi bireyin, sosyal ilişkilerin ve çevrenin nihayetinde yıkımı olan disipline edilmiş atıktır (Baudrillard, 1975). Dolayısıyla Marx'ın ontolojisi, 'insan doğası' ile ilgili evrensel olanın ne olduğu ve 'insan doğası'nın belirli toplumsal üretim biçimleri altında sahte olup olmadığı konusuna bizi geri götürüyor. Marksizm'de evrensel insan özü biyolojiye ait değildir; insanlar için ortak olan şey, bazı ortak biyolojik gereksinimler ve fizyolojik özellikler değildir. İnsan özü kabiliyet ve imkândır; insanlar, ihtiyaçlarını karşılamada doğal dünyayı dönüştürmek için çalışır ve dönüşen doğada bilinçli, pratik ve yaratıcı aktörler olarak imkânlarını gerçekleştirirler. Bununla birlikte bu 'doğa', insanların kendilerinden, üretim şartlarından ve diğer insanlardan yabancılaştığı sosyal koşullar tarafından yıkılmaktadır. 'İnsan' ve 'doğa' gibi kavramlar değişmez sabit soyutlamalar gibi anlaşılamaz. Bu yüzden Adolph Wagner'in politik ekonomi üzerine konferanslarına dair notlarında Marx şunları iddia etti:

> İnsan, ihtiyaçlarını gidermenin aracı olarak dış dünyanın nesneleriyle ilişki içerisinde yerini alır. Ama insan, 'dış dünyanın nesneleriyle bu teorik ilişki' hâlinde hayata başlamaz. Tüm hayvanlar gibi yiyerek ve içerek vs. başlar, yani herhangi bir ilişki içinde değildir fakat faaliyette bulunur, dış dünyanın belirli amaçlarına uygun eylemlerde bulunur ve bu şekilde ihtiyaçlarını karşılar (başka bir deyişle; üretimle başlar...). Hâlihazırda belli sosyal bağlar içerisinde yaşayan insanlar için (Bu varsayım muhakkak ki dilin varlığından sonra gelir.), belirli dış nesneler ihtiyaçlarını karşılamaya hizmet eder. (Marx, Schmidt'den alıntılanmıştır, 1971:110-11).

İnsanlar, 'insan özünü' tarihsel olarak gerçekleştirir ve sürekli olarak doğayı dönüştürmek suretiyle kendilerini dönüştürürler.

Böylece Marx, sosyal ontolojiye sosyal eleştirisini yerleştirmek suretiyle göreceliliktен kaçınmaya çalıştı. Dünya, insanlığın müdahalesinin bir sonucu olarak daima değişse de insanlar doğadaki emeklerinin bir sonucu olarak dünyayı ve kendilerini dönüştürdükleri için, insan türünün sosyal ontolojisi evrenseldir. Sosyal yapılar sürekli olarak değişir fakat bende aslında diğerlerinden farklı olan hiçbir şey yoktur. Marx'ın argümanı bu terimlerle bir kez ifade edilince, ontolojisinin farklı radikal anlatımlar ile tamamen farklı terimler üzerinden açıklanabileceğini kabul etmek kolaydır. Eğer insanlar doğayı emekleriyle dönüştürürler ve aynı zamanda doğanın da parçası iseler, o zaman sosyal varlıkların ontolojisi, tarihsel olarak olumsal ve sosyal olarak değişkendir. Eğer 'doğa' sosyotarihsel uygulamaların ürünüyse, o zaman 'insan', kendisi üzerinden çalışarak olumsal, sosyal olarak inşa edilen bir fenomendir. Marx, bağımsız, nesnel gerçeklik olarak doğanın varlığını reddetmek istemedi fakat

o insanların nesnel doğa kanunlarıyla belirlendiğine dair herhangi bir fikri reddetmek istedi.

Doğa karşısında insan aktörü problemi, entelektüel gelişiminin ilk evrelerinde Marx tarafından ele alınmıştı. Örneğin bu problem, 1841 yılında, 'Demokritoscu ve Epikürcü doğa felsefesi arasındaki fark' üzerine olan doktora tezinde önemli bir rol oynadı. Marx, Epicurus'a dış görünüşlerin gerçek olduğunu ve insan iradesinin özerkliğini savunduğu için övgüde bulundu fakat Epicurus'un değişmez doğal yasalardan insan özgürlüğüne yaptığı vurgu, doğanın nesnelliğinin kendisinin de insan iradesine bağlı olduğu fikrini taşıyordu. Epikürcülüğün Marx'a göre çekiciliği, doğa kanunlarından gelen insan özgürlüğünün ateist savunmasıydı yani fiziğin ahlaka bağlılığıydı. İnsan aktörünün lehine bu gereklilik ve değişmezlik reddi, hem Marx hem de Engels'e Heraclitus doktrinleri ile irtibatlandırılabilir, yani her şey akıcıdır ve daima her şey karşıtların birliğidir. Heraclitus Marx'ın çalışmalarında sadece değinip geçmek suretiyle yer almasına karşın, (örneğin *Kapital*'in 1. cildinde) Heraclitus'un gerçekliğe dair görüşü daima olduğu gibi, Marx'ın doğal ve sosyal fenomeninin tarihselliği üzerine olan genel vurgusu ile kesinlikle uyumluydu. *Anti-Dühring*'de Engels de (1959), Heraclitus'un karşıt, gerçekliğin değişen doğasına dair analizini 'saf fakat özünde doğru düşünce' olarak ifade etti. Bu nedenle değişmez ve belirleyici olarak doğa kavrayışına karşı insan aktörü hem Marx'ın hem de Engels'in kalıcı ve büyük endişesiydi ve doğayı belirleyen ve belirlenen olarak değerlendirmek suretiyle sorunu çözmeye çalıştılar. Doğa, tarihsel olarak değişen koşullarda insan davranışının bir gereksinimi ve şartıydı. Eğer fenomen, tarihsel olarak daima insan aktörü aracılığıyla değişiyorsa, şeyler nasıl bilinebilir? Eğer 'İnsan' hem 'doğanın' öznesi hem de 'doğaya' bağlı olursa, o zaman 'İnsan' sürekli olarak değişime bağlı ve değişimin öznesi olur. O zaman, daima var olan bir varlığın bilgisine nasıl sahip olabiliriz? Marx aslında 'İnsan'ın bir soyutlama olduğunu ve anlamlı bir şekilde sadece belirli empirik koşullarda gerçek, bilinçli insanlar hakkında konuşabileceğimizi iddia ederek problemi daha spesifik hâle getirir. Şimdiki erkekler ve kadınlar daima belirli sosyal şartların ürünü oldukları ve insan müdahalesinin bir sonucu olarak tarihsel anlamda daima değiştikleri için, bundan erkek ve kadınların daima değiştiği sonucu çıkar çünkü onlar sürekli olarak kendilerini değiştirirler. Erkekler ve kadınların var oldukları zamandan beri, onların doğasını nasıl bilebiliriz? Bu nedenle Marx, Heraclitus'un aforizmasında mükemmel bir şekilde ifade edilen felsefenin klasik ikilemiyle karşı karşıya kalır: Asla bir nehirde iki kez yıkanamayız. Bunu daha modern jargonda kısmen farklı bir şekilde ifade etmek gerekirse, Marx için sorun, farklılığın dünyasında aynılığı yakalamaktı.

Gördüğümüz gibi, Marx'ın sosyal ontolojisi tüm fikirlerin tarihsel olduğunu ve sadece belirli bir sosyotarihsel bağlamda kavranabildiğini gösteren felsefi bir sistem içinde insan aktörünün merkeziliğini ve evrenselliğini tanıma girişimiydi. Marx'ın duruşunu özetleyerek Marx ve Nietzsche arasındaki bazı farklılıkları göstermek fakat aynı

zamanda asgari düzeyde bazı benzerliklere de işaret etmek istiyorum. Nietzsche'nin felsefesini incelemedeki bir yarar, beden üzerine çok daha yeni ve etkili yazılarının olmasıdır, örneğin Michel Foucault yoğun bir şekilde Nietzsche'ye bağlıdır. Ayrıca Nietzsche ve Marx'ın bazı ortak varsayımları paylaşmalarına rağmen, onların bilgi görüşlerinin yansımalarının açıkça farklı olduğunu göstermek istiyorum. Yararlı bir başlangıç noktası, Nietzsche'nin epistemolojisinde merkezi olan bir paradoksu, Heraklitci varlık ve oluş paradoksunu Nietzsche'nin işlemesi üzerine düşünmektir.

Her ne kadar Nietzsche'nin epistemolojisi tamamen tartışılmamasına karşın, onun çağdaş yapısalcı teorinin çoğuna olan yakınlığı dikkate alındığında oldukça ilgi çekicidir. Bu epistemolojinin temel konularından biri, bilgimizin sınırları ve bir düşünce sistemi olarak pozitivizmin asılsız iddialarıdır. İlk olarak o, dünya akışkan olduğu için 'var olmayı' hiç de bilemeyeceğimizi kabul etmenin zor olduğuna işaret eder. Oluşmakta olan bir dünyada, sadece oluşturduğumuz oluş parçasını bilebiliriz:

> Oluş hâlindeki bir dünya tam manasıyla 'kavranamazdı' ya da 'bilinemezdi'; sadece 'anlayan' ve 'bilen' entelektüelin kaba ve yaratılmış, sadece görünüşlerden meydana getirilmiş bir dünyayla yüz yüze geldiği kapsamda ve bu tür görünüşün yaşamı koruduğu kapsamda anlaşılır ve bilinirdi - sadece bu kapsamda 'bilgi' yani birbirimizin daha önceki ve sonraki hatalarını ölçmemiz gibi bir şey olabilirdi (Nietzsche, 1968: bölüm 520).

Oluşa zorlandığımızı ve deneyimlerin kaotik akışından oluştuğumuzu biliyoruz. Bunu da ikinci olarak, Nietzsche'nin oluş epistemolojisinde çok önemli bir özellik olan dil takip eder. Kelimelerle düşünmeye zorlandığımız için dil, sistemleştirmemize ve sabitleştirmemize neden olan bir matristir. *Nietzsche, İyinin ve Kötünün Ötesinde (Beyond Good and Evil) (1973)* kitabının 20. bölümünde, Hintli, Yunan ve Alman felsefesi arasındaki güçlü aile benzerliklerinin olması gerektiğinin hemen hemen hiç şaşırtıcı olmadığına işaret etti. Bu aile benzerlikleri dil akrabalığının bir ürünüdür; belli başlı ortak gramer özelliklerinden dolayı benzer biçimde düşünmeye zorlandık. Gramerimiz temel bir özellik olarak özne-yüklem ilişkisini gerektirdiği için, gerçekliği sistemleştirmemiz kaçınılmaz derecede benmerkezcidir. Ben düşünürüm, ben hissederim, ben yaparım. Bununla birlikte, bu nedensel ifadeler ve benmerkezci özellikler dilin ürünüdür (oluş dünyası). Nietzsche'nin epistemolojisinin üçüncü önemli özelliği, sosyal olarak hayatta kalma bilgisinin kullanışlılığı üzerindeki vurgudur. Dil ve bilgi iletişim için sosyal ihtiyaçtan doğar:

> Bilinç aslında insanın bireysel varlığına ait değildir, daha çok onun toplumsal ya da sürü doğasına aittir. Bilgi için, 'hakikat' için herhangi bir organdan yoksunuz. Biz, ancak insan sürüsünün, türünün çıkarı bakımından yararlı olduğu ölçüde biliyoruz (ve inanıyoruz ve düşlüyoruz.) (Nietzsche, 1974: bölüm 354).

Bu nedenle bilginin doğası ve işlevleri türlerin evrimsel gelişiminde ve ihtiyaçlarında, özellikle sosyal iletişimin gerekli özelliklerinde bulunur. Dil, insanın hayatta kalmasının gereğidir ve nihai olarak insan varlığının fizyolojik temeline dayanır. Nietzsche'nin

epistemolojik teorilerinin, modern Fransız yapısalcılığının felsefi arka planının bir yönünü nasıl sağladığını anlamak nispeten kolaydır.

Yapısalcı düşüncenin doğrudan arka planı, Ferdinand de Saussure, Roman Jacobson ve Louis Hjelmslev gibi yazarlar tarafından dilin analizi ile sağlandı (Coward ve Ellis, 1977). Bu dil teorisinin unsurları kısaca ifade edilebilir. İlkinde, konuşma *(parole)* ve dil *(langue)* arasında ayrım vardır ve dil, ilişkilerin linguistik kurallar tarafından belirlendiği bir işaretler sistemi olarak tanımlanır. Bu nedenle bir işaretler sistemi olarak dil kati bir yapıya sahiptir. İkinci olarak, akustik unsur (işaret eden) ile işaretin kavramsal unsuru (işaret edilen) arasında ayrım vardır. 'Ağaç' işaret edeni ile ağaç kavramı arasında zorunlu ya da uygun ilişki yoktur. İşaret edilen bir şey değil fakat bir şeyin bileşenidir. İşaret edenler ve işaret edilenler arasındaki ilişki keyfidir; uyumu düşündüren şey, bir dil sistemi içinde bireysel işaretlerin yerleşimini ve işlevini yöneten kurallar sistemidir. Foucault'nun ifadesiyle, bir 'şeylerin düzeni' ile 'kelimelerin düzeni' arasında zorunlu bir bağlantı olduğu fikri, Batı epistemolojisinin metafiziksel bir varsayımıdır (1970). 'Gerçeklik' hakkında sahip olduğumuz bilgi, kavramların bilgisidir çünkü 'gerçeklik' kendisi 'gerçek olmayan'a göre zıttı olmasının sonucu anlamında bir kavramdır. Üçüncü olarak yapısalcılık, dilin bir işaretler sistemi olarak konuşanların niyetlerine bağlı olmayan özerk, kendi kendini üreten bir sistem olarak çalışabildiğini savundu. Bu yüzden yapısalcılık, işaretlerin senkronik bir analizi olabilir ve Marksizm'in uylaşımsal diyakronik analizlerinden ayırt edilebilir. Dille ilgili bir sistem tarihi, bilgi üretim mantığının anlaşılması yönünden ilgisizdi. Bu nedenle genelde yapısalcılık, öncelikli olarak maddeden ziyade biçim sorunlarıyla ilgilendi. İşaret edenlerin anlamı, -'kedi', 'köpek', 'balık'- gerçeklikle olan ilişkileri ile değil ama benzerlik ve farklılığın kuralları ile yönetilen formel kurallar sistemiyle belirlenir.

Her ne kadar dile dair bu görüşün doğrudan arka planı Saussure'nin çalışması ile sağlansa da Foucault gibi yazarların yapısalcı varsayımları Nietzsche'nin epistemolojisiyle yakından ilişkilidir. Özellikle, bildiğimiz şey gerçeklik değildir fakat basitçe bilgi ve sahip olduğumuz bilgi, oluşun akışı üzerine bir sistem empoze etmeye çalışan dilin ürünüdür. Bildiğimiz şey kendilerinde-şeyler değil, yalnızca oluş-dünyasının işaret edenleridir. Dünya hakkında üretilen bilgi, insan gruplarının dünyaya bir anlam yükleme çabasının neden olduğu ve böylece bilginin daima hakikat istenci olduğu daima bir istenç eylemidir.

Bu nedenle Nietzsche ve Foucault arasında oldukça fazla ortaklık olsa da en azından bakış açıları arasında büyük bir boşluk vardır. Nietzsche, tüm insan varlığının ahlaki öneminin değerlendirilmesi gerektiğini düşündüğü için, değerlerin yeniden değerlendirilmesi ihtimali daima olacaktır. Nietzsche bir nihilist değildi; aslında o, yaşamı-reddeden felsefenin özel bir eleştirmeni ve yaşamı-olumlayan inançların savunucusuydu. Bilgi göreceli ve bir perspektif meselesi olduğu için, yukarıdan uygulanan hiçbir otorite olamaz. Ne Tanrı ne de devlet ayrıcalıklı bir bilginin tekeline sahip de-

gildir. Oluşu asla bilemeyeceğimiz argümanı oldukça kötümser gözükse de prensipte varoluş bilgimizin yeniden inşa edilebildiği izlenimi de vardır. Aksine Foucault böyle bir kaçış önermez çünkü hayatın anlamını verebilecek söylemin ötesine geçen transandantal bir konuyu keşfetme olasılığını dışlar. Psikiyatrik delilik teorisi hakkındaki analizi, daha iyi bir uygulama sunmak için tasarlanmamıştır; kliniğin doğuşuna dair açıklaması alternatif bir tıp vaat etmez.

Nietzsche'nin rölativizmi ya da perspektifçiliği ona, daha iyi bir ahlaki dünya için umut verdi çünkü bildiğimiz şey hayatta kalmamız adına faydalıdır. Bu nedenle Nietzsche'nin pratik olarak bilgi görüşü, dili *Alman İdeolojisi'nde* 'pratik bilinç' olarak tanımlayan Marx ile bir bağlantı sağlar: 'Bilinç gibi dil de sadece ihtiyaçtan, diğer insanlarla ilişki kurma gerekliliğinden doğar. ...Bu nedenle bilinç, en başından beri sosyal bir üründür ve dolayısıyla da insan var olduğu sürece aynen kalır' (Marx ve Engels, 1974:51). Benzer şekilde Nietzsche, bilincin bedenleşmesi olarak dilin insan türünün devamı için verilen mücadelede sosyal iletişim ihtiyacından doğduğunu gördü. Bu nedenle dil, bilinci tanımlayan sosyal varlıktır; modern yapısalcılıkta varoluşu tanımlayan söylemdir. Özne, sadece söylemin kuralları tarafından izin verilen şeyleri bilebilir, hissedebilir ve tecrübe edebilir. Dolayısıyla bu epistemolojik argüman, Foucault'nun bir istenç veya güç ifadesi olarak sınıflandırmanın deneyim olanaklarını belirlediği pozisyonuna yakındır.

Beden ve Farklılık

Yapısalcı bir perspektiften, bedenin söylem tarafından sosyal olarak inşa edildiği ve onunla ilgili bilgimizin sadece sınıflandırma işlemleri ile mümkün kılındığına dair bir anlam vardır — 'Bu manada bedenin gerçekliği sadece onu kaydeden gözlemleyen gözle kurulur' (Armstrong, 1983:2). Beden, verili gerçekliğin parçası değil ama varoluşla ilgili sistemleştirmemizin bir sonucudur. Bedene dair bu yorumla ilgili iki problem vardır. Birincisi, insan bilinçli eyleminin söylemin etkilerine indirgenmesi anlamında indirgemecidir. Örneğin, bedenlerimizin cinselliği, bireylerin bir tanesine seks yapmasına izin veren, iki tanesine izin vermeyen bir söylem kurallarıyla belirlenir (Foucault, 1980b). Her ne kadar yapısalcı gelenek indirgemeciliği -ekonomizm gibi- son derece eleştirmiş olsa da kendisi söylemsel indirgemecilik olarak adlandırılan şeye karışır. İnsan aktörü ya minimize edilir ya da göz ardı edilir. Örneğin yapısalcılık, bilmemize izin verilenler tarafından belirlendiğimizden dolayı insanın söylem karşısında direnişine dair teorik bir alana izin vermez. İkincisi, zevk ve arzu hakkındaki bütün referanslara rağmen söylemlerin sonucu olarak bedenle ilgili yapısalcı bir analiz, bedenleşme fenomenolojisini göz ardı eder. Bedenimle ilgili

nosyona dâhil edilen bedenleşme ile ilgili kişisel duyusal deneyimin dolayımsızlığı az dikkat çeker. Duygusal deneyim yoluyla kişiselleştirilmiş bir bedenin otoritesi, mülkiyeti ve işgali, ihtiyaçları ve işlevleri hakkında zorlayıcı bilgilerle donatılmış uzmanlar tarafından dışardan yapılan düzenleyici kontrollere vurgu yapılarak en aza indirilir.

Yeterli bir beden sosyolojisinin bir takım gerekli özelliklere sahip olması gerekecektir. İlk olarak, basit bir indirgemeciliğe karşı çalışan bir aktör anlayışı benimsemelidir. Beden, insanların tamamen kontrol sahibi olmadığı sınırlı bir çevre olmasına rağmen, bedenleşme aracılığıyla birtakım maddesel yönetim formlarını yerine getirdikleri bir durumdur. Onlar bedenleri bünyesinde, boyunca ve aracılığıyla pratik ederler. Kısmen aktörle ilgili bu iddia nedeniyle hastalık durumu *(sickness)* ve hastalık *(disease)* arasındaki uylaşımsal ayrım reddedilmiştir. Bağımlılık ve krizlerle başa çıkma yöntemleri olan hastalığın 'seleksiyon'unda bir aktör faktörü vardır. Hastalıklar basitçe yabancı bir varlık tarafından çevre ile ilgili istila değildir ve kişilerin, bireyselliklerinin bir parçası olarak uygun rahatsızlıkları olduğuna dair bir eğilim vardır. Biz 'my gout' ya da 'my migraine' olarak ifade ederiz ve 'its gout' ve 'its migraine' hakkında konuşmak tuhaf olacaktır. Bu argüman, morbiditenin sınıf, etnik köken ve toplumsal cinsiyete göre yüksek oranda belirlendiğini reddetmek değildir, ancak tamamen aşırı sosyalleşmesiyle şekillenen kişi anlayışını reddetmektir.

İkinci olarak bir beden teorisinin kendisi doğrudan beden ve kültür arasındaki dikotomiye yönelmelidir çünkü bunlar arasındaki ilişki soysal, tarihsel ve çelişkilidir. Bedenler kesinlikle doğanın parçasıdır fakat biyoloji bakımından insan davranışıyla ilgili açıklamalar büyük ölçüde uygunsuzdur. İnsan pratiği, Marx'ın işaret ettiği gibi, doğanın içselleştirildiği ve insan ihtiyaçlarına hizmet etmeye zorlandığı doğanın insanlaşmasını içerir. Bedenlerimiz yalnızca belirli sosyal koşullar altında yabancılaşmış şeyler hâline gelir. Biyoloji ve fizyoloji, insan deneyimini organize eden ve sistemleştiren sınıflandırma sistemleridir ve bu nedenle onlar, doğanın değil kültürün özelliğidir. 'Hastalık' bir biyolojik süreç sınıflandırması olarak anlaşılmak zorundadır ve herkes için, bir sınıflandırma olsa bile, hastalıktan ölebileceğimize itiraz etmemiz makul olsa da 'ölüm' aynı zamanda tıbbi karar verme, tıbbi sınıflandırma ve teknolojik müdahalelerle belirlenen değişken bir kültürel kategoridir. 'Canlı bir beden' ya da 'ölmüş bir beden' olarak neyin sayılacağı doğaya değil kültüre bağlıdır.

Üçüncü olarak, yeterli bir beden sosyolojisi bireyci değil toplumsal olmalıdır. Böyle bir gözlem, belki de belirtmeye değmeyecek kadar açıktır, ancak bedenleşme fenomenolojisinin çoğu büyük ölçüde bireycidir ve bedenleşmeyle ilgili kişisel deneyimin sosyal eğitim, dil ve sosyal bağlam tarafından fazlasıyla yönlendirildiğini tam olarak kabul edememektedir. Bedenim üzerine otoritem, insan aktörünün

zorunlu bir özelliği olabilir, ancak bu otoritenin niteliği ve kapsamı büyük ölçüde sosyal şartlarıma bağlıdır — bedenim birilerinin yasal mülkiyeti olabilir.

Böylece beden sosyolojisi sonunda bizi sosyal ontoloji sorununa götürür; ben, iki karşıt pozisyonu ana hatlarıyla belirtmeye çalıştım. Birincisi, bedene, bedenleşmenin sosyal ve tarihsel olduğu doğaya dair bir duyusal pratik insan teorisi kanalıyla yaklaşan Feuerbach ve Marx geleneği vardır. İnsan potansiyelinin gerçekleşmesi ancak, insanların dış kontrol ve yabancılaşmadan göreceli olarak özgür kaldığı sosyal koşullar altında mümkündür. Bu nedenle gerçek bir Marksizm basitçe sosyal özgürlükle ilgili değildir, ayrıca somutlaşmış kişilerin fiziksel sefaletten kurtarılmasının bir açıklamasını da içermelidir. Marx'ın sosyal ontolojisi, sosyal egemenlikten kaynaklanan insan potansiyeli üzerindeki kontrol ve kısıtlamaya dair bu özelliklerin eleştirisi sonucunu doğurur. Örneğin, "kadınların şikâyetleri" tamamen sosyal olarak üretilir ve bu nedenle de basitçe, onların var olmayacakları bir toplumu düşünmek ütopik değildir.

İkinci gelenek Nietzsche'nin epistemolojisiyle ilişkilidir ve çağdaş ifadesini Foucault'nun çalışmasında bulur. Yapısalcı perspektifte beden, hakikat istencinden ortaya çıkan bilginin karmaşık süreçlerinin bir etkisidir. Beden, modern rasyonalizmin sonucu olarak ortaya çıkar ve yönetilen bir toplum içinde insanları düzenlemeye çalışan siyasi mücadele bağlamında konumlandırılır. Beden; biyolojik, fizyolojik, tıbbi ve demografik söylemler tarafından gösterilir; bu nedenle bilginin/iktidarın sonucu bir kavramdır. Bir anlamda bu gibi bir perspektif, radikal bir anlatıma sahip olabilir çünkü bilgi/iktidar ile inşa edilen şey direnç ile yapı söküme uğrayabilir fakat Foucault, herhangi bir gerçek ilerleme fikrine izin vermez. Foucault'nun bu negatif tarafını özelikle *Herculine Barbin*'deki cinsiyet tartışmasını dikkate alarak örnekleyebiliriz (Foucault, 1980b).

Foucault, doğru bir şekilde, 'erkek' ve 'kadın' arasındaki farklılığın söylemlerin etkisi olduğunu ve biyolojinin doğal ve açık bir gerçeği olmadığını savunmak ister. Farklılık, bir beden içinde iki cinsiyete sahip olmanın imkânsızlığı ile gerçekleşir. Modern tıbbi söylem, tüm bedenlerin ya erkek ya da kadın olduğunda direterek hermafrodit 'hata'sını görmezden gelir:

> Cinselliğe dair biyolojik teoriler, bireyin hukuki anlayışı, modern uluslardaki idari kontrol biçimleri, iki cinsiyetin tek bir bedende karışımı fikrini yavaş yavaş reddetmeye ve sonuç olarak belirsiz durumdaki bireylerin özgür seçimini sınırlandırmaya yol açtı. (Foucault, 1980b:viii)

Bununla birlikte, geylerin özgürlüğünün, feminist hareketin, cinsel suçlarla ilgili yasaların liberalleşmesinin ve genetik mühendisliğinin ulaşılabilirliğinin erkek ve kadın cinsiyeti arasındaki farkı bulanıklaştırdığı iddia edilebilir. Şimdilerde biyolojik cinsiyet, cinsel kişilik, cinsiyet eğitimi, toplumsal cinsiyet kimliği ve cinsiyet rollerinin

bağımsız olarak değişebileceği üzerine büyük bir farkındalık vardır. Ayrıca katı erkek/kadın farklılıklarının, teknolojik ve sosyal değişimlerin evvelce 'ağır işlerin' yapıldığı erkek mesleklerini giderek önemsizleştirdiği geç kapitalizmle artık ilgisi olmadığı da söylenebilir. Geç kapitalizmdeki vatandaşlık hakları resmî olarak evrenseldir ve biyolojik cinsiyetin özelliklerine aşamalı olarak kayıtsız kalmaktadır ve bu durumda olduğu sürece, cinsiyet farkının ontolojisi gereksiz hâle gelmektedir.

Foucault, söylem yoluyla farklılık ile ilgili dayatmanın, bedenler üzerindeki iktidarın bilginin ayrıntılandırılması yoluyla genişlemesini temsil ettiğini iddia etmek istemesine rağmen karamsarlığı, cinsiyet farkının muhtemel ortadan kalkmasının bireysel hakların ve potansiyellerin bir uzantısı olduğunu kabul etmesini önler. Aslında Foucault'nun genel pozisyonuyla uyumlu olacak tek bir argüman dizisi vardır; yani farklılıkların ortadan kalkması, bireyselliklerini ve cinsel tekliklerini bastırarak, insanlar üzerindeki idari kontrolün genişlemesini temsil eder. Hem 'aynılık' hem de 'farklılık', beden üzerindeki bürokratik ve yerel iktidar pratikleriyle uyumlu olduğu için demir kafesten çıkmanın bir yolu yoktur. Foucault, genellikle Kartezyen rasyonalizminin büyük bir eleştirmeni olarak ve kullandığı soybilimi de kritik bir silah olarak görülmesine rağmen, aktör ve direniş için gerçek alanların nasıl olduğunu görmek zordur. Foucault'ya göre, cinsel özgürlük hareketi, iktidarın her zaman baskıcı olduğu yönündeki sahte temele dayanmaktadır, ancak o hem iktidar hem de muhalefet söylemleri içerdiğinden gerçek bir alternatif sunmaz. Toplumsal cinsiyet aslında sosyomedikal söylemlerin bir inşasıdır ama her şey de öyledir. Nitekim Nietzsche'nin yaşamı-olumlayan içgüdü prensibi aracılığıyla dilemmamızdan yoksun bir rotaya yönelik programı, Foucault'nun çalışmasında eksiktir. Bedenleşme kavramsal olmaktan daha fazlasıdır; aynı zamanda potansiyeldir ve bu potansiyelin gerçekleşmesi bazı toplumların diğerlerinden daha özgür olduğunu kabul eden bir sosyal eleştiri gerektirir.

Beden Paradoksları

Sosyal teorinin bir dizi daimi karşıtlıklar etrafında düzenlendiği söylenebilir — aktör ve yapı, birey ve toplum, doğa ve kültür, zihin ve beden. Bu karşıtlıklara çözümler -voluntarizm ve determinizm- eş zamanlı olarak vakitsiz ve oransızdır çünkü zıtlıklar teorik olarak yaratıcı ve üretkendir. Aktörü kullanabiliriz fakat bunu büyük yapısal kısıtlamalar bağlamında yaparız. Biz bireyleriz fakat bireyselliğimiz sosyal olarak üretilir. Organik sistemler olarak insanlar doğanın parçasıdır fakat onların doğal çevresi aynı zamanda tarihsel pratiklerin ürünüdür. 'Doğa' aynı zamanda kültürün de ürünüdür. Biz bilinçli varlıklarız fakat bilinçlilik sadece bedenleşme yoluyla gerçekleşebilir.

Beden sosyolojisinin önemi, bu teorik gerilimlerin ekseninde yatmasıdır ve bu nedenle o, gerçek sosyolojinin zorunlu bir bileşenidir. 'Beden' ile ifade ettiğimiz şeyin tutarlı bir açıklamasını sağlamanın zorluğu, bu teorik problemlerin bir etkisidir.

Bu problemleri teorik olarak verimli bir çerçevenin içine yerleştirmek için, her üretim tarzının bir arzu tarzına sahip olduğu iddia edildi. Toplumlar, varlık araçlarını ve insan üyelerini ürettikleri sürece var olurlar. Her toplumdaki üretim ilişkileri arzu ilişkilerini varsayar; cinsel üretim ise asla düzenlenmemiştir. Cinsel üreme araçları ancak en değersiz manada biyolojiktir: cinsiyet, sosyal mülkiyet ve tasarruf ilişkileri ile toplum aracılığıyla dağıtılır ve bu ilişkiler, kimin uygun şekilde eşeyli kişiler olarak oluşturulacağını ve hangi cinsel birliklerin meşru ve arzu edilir olduğunu belirler. Modern jargonda söylemek gerekirse, cinsellik insanların üzerine kazınmıştır; bunu yapan psikolojilerinin içsel söylemi değil, cinsel ideolojinin dışsal söylemidir. Bu yüzden her arzu çeşidinin kendisine uygun çağırıcı ideolojileri vardır ki bunlar uygun cinselliğe sahip kişileri, cinsel kimliği, cinsiyetleri ve kişilikleri insan etinin ham maddesinden oluşturur. Bu çağırıcı söylemler kişileri sadece cinselleşmiş bedenler aracılığıyla oluşturmakla kalmaz, bu gibi aktörleri aynı zamanda, üremenin sosyal konumları (genelevler, aileler, akraba grupları ve kabileler) içine yerleştirir. Üretim tarzı ve arzu tarzı, bireysel bedenlerin ve nüfusların boyutlarına odaklanır ve birlikte, sosyal oluşumlar için evrensel olduğunu iddia ettiğim dört katlı düzen -çoğalma, kısıtlama, temsil ve düzenleme- sorununu oluştururlar. Bedenlerin kontrolü temelde kadın bedenlerinin kontrolü olduğu için, beden sosyolojisi eş zamanlı olarak ataerkil ve gerontokrasinin bir analizi olmak zorundadır. Cinsel farklılık söylemleri, ataerkil ilişkiler yoluyla iktidarın örgütlenmesi ve hane halkındaki gerontokrasi ile kuşakların yönetimi, bedenlerin dağıtımı ve mülkün korunması için temel kurumları temsil eder. Özel mülkiyete dayanan toplumlar ister istemez sınıf toplumlarıdır ve bu kontrol ve düzenleme biçimlerinin kesin olarak işletilmesi sınıflar arasında değişecektir. Daha önceki bir argümanı takiben (Abercrombie vd., 1980), bu tür toplumların örgütlenmesi pekâlâ alt sınıfların birleştirilmesinden ziyade egemen sınıfın tutarlılığı durumuna bağlı olacaktır. Köylü sınıfının cinsel sapkınlığı rahiplikle ilgili olmuş olabilir, ancak sosyoekonomik sistem köylü ahlakına bağlı değildi. Farklı arzu tarzları farklı üretim tarzlarına karşılık geldiğinden, bazı hastalıkların toplumun farklı biçimlerinden oluşan bağımlılık ve tahakküm şeklinin simgesi olduğunu savundum. Histeri, anoreksiya, onanizm ve agorafobi cinsel bağımlılık 'hastalıkları'dır ve bu şikâyetlerin dili özünde politiktir.

Her toplum bir beden yönetimine sahip olsa da direniş ve protesto daima vardır. Bedenle ilgili bir rejimi tanımlamak, etkinliğine hükmetmek değildir ve yönetim açısından, sosyal bedenin bozukluklarının, bireyin hastalıkları, özellikle de kadın bedeni

açısından kavramsallaştırılması şaşırtıcı değildir. Michel Foucault, bedenin kontrolünün tüm kontrollerin yeri olduğunu öne sürmekte haklıdır, ancak yapısalcılıkla ilgili sorun 'söylemsel determinizm' olarak adlandırılabilecek olanı temsil etmesidir. Öznellik ve bedenleşmeyi inkâr ederek, 'söylemsel determinizm', yeterli bir beden fenomenolojisi sunamaz ve duyusal potansiyel olarak beden fikrini terk eder. Bu fikirleri, hastalığın etiyolojisinde bile insan aktörü ve bilinçliliğinin önemini vurgulamak suretiyle örneklendirmeye gayret ettim. Bu aktör, dünyadaki bedenleşmemizi gösterdiklerimiz aracılığıyla sahipliğe dair dille ifade edilir - benim bedenim "its body" değil, benim hastalığım "its disease" değil, benim ağrım "its pain" değil. Yapıların arzu tarzı nezdinde bu çoğalması bedenleşme aracılığıyla işlemek zorundadır ve sistemle ilgili çoğalmanın zorunluluğu ilişkinin hazzı ile gerçekleşir. Her ne kadar çeşitli sosyal kurumlar -Orta Çağ kilisesi ve komünist parti- çoğalmayı ve zevki ayırmaya teşebbüs etmiş olsa da teşebbüs başarısızlığa mahkûmdur. Bu paradoksal gerçek zorunlu bir direniş noktasıdır.

Bununla birlikte, geç kapitalist toplumda üretim tarzına özgü özelliklerden biri, asketik bir arzu tarzı gerektirmemesidir; aslında, zevkler metalaşma süreci tarafından üretilir ve tüketim devresi tarafından detaylandırılır. Bedenlerin rejimi hedonistik hesaplama ve arzu abartması dışında artık asketik kısıtlama prensiplerine dayalı değildir. Asketizm, bedeni ticari duyumculuk yararına destekleyen pratiklere dönüştürüldü. Yeni Protestan karşıtı etik, erken yaşlanmayı, obeziteyi ve uygunsuzluğu tenin günahları olarak tanımlar fakat bu, Weber'e karşı bir argüman değildir, ona göre her ne kadar kapitalizm maddi zenginlik ve zevk üretebilse de amaç sunamaz. Kapitalizm için sorun, iş döngüsünün sürekli veya evrensel olarak asla tatmin edemeyeceği zevk beklentilerini sürekli olarak genişletmesidir. Feodalizmden farklı olarak kapitalizm, ilkel birikim adına yapılan tatminleri reddetmeye zorlanmaz; o, sermayenin devrelerinin periyodik krizleri içinde karşılanamayan kişisel doyumun kalıcı beklentilerini yaratır.

Bedenle ilgili zevkler asla tamamen tüketimcilik nezdinde toplanamaz; onlar bireyci protesto ve muhalefet özellikleri olabilir. Geç kapitalizmde, yaygın memnuniyetsizlik ve hayal kırıklığı yaratan üreme ile arzu arasında radikal bir kopukluk var gibi görünüyor. Böylece geç kapitalizmin ekonomik krizi Malthusçu paradoksa yeni bir çarpıtma kazandırdı: Değişken olan insan zevkleri geometrik bir oranla büyürken, tüketim kapasitesi aritmetik bir oranla artar. Beklenti ve tüketim arasındaki boşluk, sosyal dengesizliğin odağını oluşturan göreceli bir yoksunluk seviyesini temsil eder. Bu gerekçeden dolayı toplum yönetimi, bir beden yönetimine gerek duyar. Tüm yönetimler düzenleme içerir ve düzenleme, standardın tekdüzeliklerinin dayatmasıdır. Hem Weber hem de Foucault'nun gerçekleştirdiği gibi, nüfusların bürokratik düzenlenmesi, bedenlerin bireyselleşmesi aracılığıyla gerçekleşir ve çağdaş toplumlarda bedenlerin

ahlaki düzenlemesi sağlığın himayesinde meydana gelir. Problem, zevk gibi sağlığın da kişisel ve özel olmasıdır çünkü kesinlikle bedenleşme daima benzersizdir. Bedenler yönetilebilir fakat bedenleşme, bireyselliğin fenomenolojik temelidir. Bu nedenle son söz Nietzsche'ye aittir:

> Çünkü bu nitelikte bir sağlık olmadığı için bir şeyi bu yolla her tanımlama çabası başarısızlığa uğruyor. Bedeniniz için neyin sağlıklı olduğunun belirlenmesi bile, sizin amacınıza, çevrenize, enerjilerinize, güdülerinize, yanlışlarınıza, en başta da tininizin ülkülerine, düşlemlerine bağlıdır. Dolayısıyla bedenin sayısız sağlığı vardır. Böylece, biz bedenin yeniden başkaldırmasına ne ölçüde izin verirsek, sapkın "insanların eşit olduğu" öğretisini ne ölçüde yadsırsak, tıp adamlarının *olağan* sağlık kavramını, onunla birlikte de olağan diyet ile olağan rahatsızlık süreci kavramını o ölçüde bırakması gerekecektir. (Nietzsche, 1974: bölüm 120).

11

Hareket Hâlindeki Bedenler

Dans Estetiğine Doğru

Aura Deneyimi

20. yüzyılda kültür teorisindeki en etkileyici makalelerden biri Walter Benjamin'in *'Teknik olarak yeniden üretilebilirlik çağında sanat yapıtı'* idi (2002). Onun iddiası, kült ve ritüelle ilişkilendirildiği geleneksel ortamında, sanatın bir auraya sahip olmasıydı. Benjamin'in sosyal ve kültürel bağlamı göz önünde bulundurulduğunda, bu auranın kendine özgü kutsal özelliklere sahip olduğunu varsaymak zorundayız. Benjamin, ünlü bir Yahudi mistisizmi ve Kabala öğrencisi olan Gershom Scholem'in yakın arkadaşıydı. Sonuç olarak Benjamin'in bütün estetik teorisi, Yahudi mistik kuşakları tarafından şekillendirildi ve bazı yorumcuların Benjamin'in çalışmasını 'bir kurtarılma estetiği' olarak yorumlamasına neden oldu (Wolin, 1994).

Modern teknolojinin gelişmesiyle, sanat yeniden üretilebilir hâle gelir, kült ortamından çıkarılır ve aurasını dökmeye başlar. Bir sanat eserinin benzersizliği ve otantikliği, istikrarlı bir geleneksel kültürün sosyal bağlamında gömülü olmasının bir işlevidir. Sanat tarihi, bu kült veya kutsal değerle sergi veya pazar değeri arasında sonsuz bir çelişki olarak görülebilir. Benjamin, özellikle sanatın kitlelere ulaşmasını sağlayan sanatın gerçekliği ve aurası üzerine film ve fotoğrafın etkisiyle ilgileniyordu. Modern toplumun seküler ve demokratik ortamında sanat, bir ritüel ya da kült ile ilgili bağlamda çaba harcamadan işlev görmez ve modern teknoloji ile sonsuz biçimde yeniden üretilebilir. Andy Warhol'un spor yıldızlarının serigrafi görüntüleri, bu öz bilinçli yeniden üretilebilirlik eyleminin klasik illüstrasyonlarıdır. Sanatçının ve sanatın karizmatik statüsü, yavaş yavaş ama kaçınılmaz olarak markalaşmanın auranın yerini aldığı şöhrete dönüşür. Bir marka olarak Nike, eşsiz bir nesnenin otantikliğinden ziyade, ürünün güvenilirliğini garanti eder. Bu anlamda, onun için George Ritzer'in *Globalization of Nothing* (2004) adlı kitabında açıklanan dünya standardizasyonunu gösterdiği söylenebilir.

Benjamin'in makalesi ilk olarak, Pierre Klossowski'nin Mayıs 1936'daki *Zeitschrift für Sozialforschung*'daki Fransızca çevirisi ile ortaya çıktı. Eleştirel Marksist bir paradigma içinde yazan Benjamin, makaleyi materyalist bir kültür teorisine ve kitlelerin kabulüne bir katkı olarak gördü. Benjamin, bu yazı için büyük umutlar beslerken, Sosyal Araştırmalar Enstitüsü adına yazan Theodor Adorno tarafından reddedildi ve *Internationale Literatur* için Moskova'da Bernhard Reich tarafından Benjamin'in

auranın erozyonuyla ilgili bir tezini devam ettirmediği gerekçesiyle görevden alındı. Benjamin, makaleyi materyalizme bir katkı olarak gördüğü hâlde, aura kavramı üzerindeki gerçek entelektüel etki Stefan George çevresinden gelmişti ve tüm maddi formları çevreleyen ve hayattan kaçan 'yaşamın nefesi'nden söz eden Karl Wolfskehl'di (Brodersen, 1996). Benjamin, kitleler tarafından sanatın kabulüne dair iyimser bir politik değerlendirme geliştirmek isterken, estetiğinin altında yatan boyut muhtemelen romantizme, yaşamsallığa ve Stefan George çevresine mekanik materyalizmden daha fazla borçluydu. Benjamin'in çalışması Marksist kelime dağarcığına rağmen etkili hâle geldi. Benjamin'in estetiği devrimci olmaktan çok trajiktir ve çalışmalarındaki baskın etki, sonuçta mekanik materyalizmden ziyade Yahudi mistisizminden kaynaklanmıştır (Turner, 1994).

Benjamin öncelikle hem klasik edebiyat hem de fotoğraf gibi yeni sanat biçimleriyle ilgiliydi. Bununla birlikte Benjamin'in estetik teorilerinin, dansın özü gereği çoğu sanat formundan daha fazla tüm duyuları içeren bir performans olması anlamında, dansla ilginç bir ilişkisi vardır. Pek çok kültürel teori, metinle ve görünümle benzer şekilde ilgilenirken, dansın değerlendirilmesinde, onun performatif özelliklerine, yani tekrarlanamazlığına dikkat edilmelidir. Dansın mekanik yeniden üremeye özel olarak dirençli olduğu ama mekanik yeniden üremeden muaf olmadığını savunmak istiyorum ve bu yüzden de onun geçici niteliklerinin, azalmış gücüyle de olsa, seküler modernite içinde hayatta kaldığı görünüyor. Bu bölüm, hareket eden beden konusu ile ilgili olsa da burada gündeme getirilen meseleler, modern estetik meselesi ve performans, bedenleşme ve temsil arasındaki ilişki ile ilgili özel olarak daha geniş bir etkiye sahiptir.

Martin Heidegger'in Varlık felsefesi açısından dans, dünyadaki varlığımızın temelidir; onsuz hiçbir kültür yoktur ve diğer türlerle, cinsiyet ve şiddet ile ilgili temel duyguları aktaran ritmik bir performans olarak paylaşılır. Dans, insanın tipik olarak müzik eşliğinde ve kostümlerle birlikte organize performanslarla anlam taşıdığı 'doğal bir dildir'. Dans, çok sayıda formda ve çoklu işlevlerde gerçekleşirken, her zaman üç önemli bileşene sahiptir. Tipik olarak hem müzik hem de hareket içerir. Genellikle toplam sanat biçimi olarak kabul edilir çünkü bu hareket, müzik ve sunumu içerir. Aynı zamanda, her zaman insan bedenini, daha spesifik olarak performans gösteren bedeni de içerir. Antropolojik bir perspektiften dans, estetik değere sahip olduğu düşünülen sözel olmayan beden hareketlerinin ve jestlerin amaca yönelik, kasıtlı olarak ritimli, örüntü dizilerini içerir (Sparshott, 1995). Geleneksel toplumlarda dans, ritüelleştirilmiş ve düzenlenmiş ortamlarda gerçekleşir, örneğin bir savaş dansı gibi. Kuzey Avustralya'daki Tiwi kültüründe dans, kabilenin kozmolojik tarihlerini somutlaştırır, burada dans kendi oğlu Tjinani'nin ölümünü anmak için cenaze danslarını öğreten efsanevi kahraman Purukipali tarafından kabileye verildi. Dans gösterileri genellikle biçimlendirilmiş veya törensel ortamlarda, özellikle saraylarda görülür. Bu nedenle, bedenin eğitimi, kibarlık normları ve aristokrat elitle-

rin ve sarayın siyasi gücü arasında önemli bir ilişki vardır. Örneğin, geleneksel Java dansı, tam resmileştirilmiş hareketleri gerektirdi ve performans, bakım ve özenle yönetilmesi gereken kurallara tam olarak uyma açısından değerlendirildi. 1916'lara ya da 1924'lere kadar Prantgwadana V11 için 'Mangkunagarn sarayında dans sanatı kuralları', yani Tayungan Dansı için bir bilimsel çalışma yapıldı. Örneğin 13 numaralı kural, bir bacağın yükseltilmesi için gerekli olan duruşu belirtmektedir (*engkrang*). Bu konum, dikkatli bir şekilde açıklanan hareketlerin bir takımını içerir: 'Sağ avuç yukarı bakarken, sol bacak ileriye doğru hareket eder, daha sonra sağ avuç sağ kalça önünde içeri doğru döndürülür. Baş sola döndürüldüğünde, sol bacak kaldırılır ve soldaki sampur geriye doğru çekilir (Brakel-Papenhuyzen, 1995:219). Bu kurallar, duruşların ritüelistik önemine göre tekrarlanacağını garanti eder, ancak sanatçının ustalığı, mahareti ve eğitimin otantik bir estetik deneyim ürettiği fakat auranın kurallara bağlı yeniden üretilebilirliği ile azalmadığı Tayungan dansı eşsiz bir performans olmaya devam eder. Dans, Norbert Elias'ın tarihsel uygarlık sosyolojisinde önemli bir rol oynamasa da saray davranışının medeni bir parçası olmasını sağlamak için beden eğitimi konusunda önemliydi (Elias, 1978). Duruş biçimi, nedimlerin medeni bedenlerinin önemli bir özelliğiydi ve bale, saray hayatının önemli bir ürünüydü. Dans gelenekleri muazzam ölçüde farklılık gösterirken, modern Kore ve Japonya'nın Zen'den ilham alan koreografisi gibi en soyut ve felsefi performanslar bile saygı, lütuf ve huzur unsurlarını barındırmaktadır (Fraleigh, 1999).

Saray, dans ve medeni kurallar hakkındaki bu gözlemler, sanat felsefesinde ve estetik deneyimlerinde daha karmaşık konuları gündeme getiriyor. Özellikle, baleyi temsilden ziyade performans olarak incelemek için, sosyologların hareket eden bedene önem vermesi gerekir. Pierre Bourdieu'nun eserine dayanan ve pragmatist bir estetik geliştiren Richard Shusterman *Performing Live*'ta (2000), hip hop gibi performansın estetik bir anlayışının sanatsal aktivitenin bedenleşen özelliklerini göz ardı edemeyeceğini savundu. Bedenleşmenin ve yaşanan beden deneyimin anlaşılması ihtiyacı, sahne sanatlarını anlamak için çok önemlidir aynı zamanda dans eden beden çalışması için de önemlidir. Koreografi bir anlamda dans metni olsa da performans dışarıda yer alır veya ek olarak koreografik skorun katı yönlerinin dışındadır. Dansın, söylem analizi ya da temsili bir çalışma ile yakalanamayacak bir yakınlığı vardır. Bedenlerin kültürel metinlere indirgenmesini önlemek için, insan bedenleşmesi fenomenolojisinin entelektüel katkısını anımsatmak önemlidir. Dans, teorik olarak ilginç bir konudur çünkü bedenin kültürel yorumlanmasının analitik kısıtlamalarını sadece metin olarak göstermekte ve aynı zamanda dans, devlet oluşumu ile ilgili olarak 'yaşayan beden', ulusal kültür ve küreselleşme arasındaki bağlantıları inceleyebileceğimiz önemli bir araştırma alanı geliştirmektedir.

Bourdieu'nun habitus, alan ve sermaye kavramları dans sosyolojisi ile çok ilgilidir (Turner ve Wainwright, 2003a). Bourdieu, son yıllarda açıkça pek çok eleştirel değer-

lendirmenin hedefi iken (Fowler, 1997; Jenkins, 1992; Lane, 2000), en ilginç eleştirel tepki, *Pragmatist Aesthetics* (1992) ile *Surface and Depth*'te (2002) Shusterman'dan geldi. Shusterman, John Dewey'in pragmatist mirası ile Bourdieu'nun kültürel sosyolojisi arasındaki ilişkiyi inceleyerek estetik teoriye önemli bir katkıda bulunur. Estetikle ilgili olarak bedene yaptığı vurguda Shusterman, Bourdieu'nun kültürel analizinin aslında ya işitsel (müziksel tat) ya da görsel (konvansiyonel sanat eserleri) ile ilgili olduğunu öne sürer. Performans, bir bütün olarak Bourdieu'nun sosyolojisinde uygulama kavramının merkeziliğine ve 'bedensel bilgi' hakkındaki fikrine rağmen, Bourdieu tarafından ele alınmamıştır (Bourdieu, 2000). Shusterman, Bourdieu'nun estetik sosyolojisinin Adorno'nun popüler kültür eleştirisine dolaylı olarak paralel olduğunu savunur. Görsel kültür -bir Barok tablosu gibi- veya edebi kültür -bir Shakespear şiiri gibi- geçici olarak görülen ve ciddi entelektüel içerikten yoksun olan bir danstan daha fazla kültürel sermayeye sahiptir. Örneğin Shusterman toplumun bir eleştirisi olarak rap müziği ile ilgilenmiştir ve rapı yalnızca özgün olmayan popüler kültürün bir ifadesi olarak görmez. Bourdieu'nun günlük görünüşe yaklaşımını, dil ve kuralın sosyal felsefesine sadece uyumlu değil fakat üstün olarak anlatmış olduğundan, Austin ve Wittgenstein'ın çalışmasının ardından Shusterman, Bourdieu'nun yeterli bir sosyoloji deneyimi, özellikle estetik deneyimi sağlamadığını iddia eder. Bourdieu'nun deneyimi (hareketin) ciddiye alma konusundaki isteksizliğinin, rap ya da tango gibi fenomenleri anlamanın entelektüel öz bilinç ve yansımaya tanınan kültürel ayrıcalığın dışına düştüğü gerçeğiyle ilişkili olduğunu iddia eder. Bu tür entelektüel içgözlemelere duyulan güven, 'bireysel bilincin şekillenmesine yardımcı olan benliğin daha derin, bilinçsiz, sosyal olarak yapılandırılmış katmanlarına' girmemize yardımcı olmaz (Shusterman, 2002:224). Bourdieu'nun karşıt olana karşı kendi protestolarına rağmen, Shusterman (2002:221), Bourdieu'nun yaşanmış deneyimle, özellikle dans hareketinin geçici deneyimiyle, başa çıkamadığını iddia ediyor — 'Yaşanmış deneyimin, anlamlı gücün, niteliksel yakınlığın ve tutum ve alışkanlıkları dönüştürme potansiyelinin fenomenolojik boyutuna sempatik bir ilgi gösterilmiyor.' Shusterman, çağdaş rap'i bu kavramsal sorunların güçlü bir örneği olarak ele alır; ancak dans, genel olarak, Kantçı ilgisiz, rasyonel yargının hâlâ her yerde var olduğu geleneksel estetik kuramın kapsamının bir turnusol kâğıdı olarak görülür.

Dansı Tanımlamak

Geleneksel ortamlarında dans, karizmanın kaynağı olarak auranın ve zerafetin yoluydu. Dansın aurasının üç boyutta -dini, cinsel ve politik- kanalize olduğunu iddia edebiliriz. İnsan bedeni, tabiri caizse, anlam ve duyguları iletmek için en kolay ulaşılabilen 'araç' olduğu için, beden bir bütün olarak toplumun ifadesinde kritik bir

rol oynadı. Kutsal değerleri, cinselliği ve gücü ifade etmek için anlık bir kapasiteye sahiptir. Dansın ayrıca iyileşme ile güçlü bir ilişkisi vardır. Geleneksel toplumlarda performans hem psikanalitik hem de fiziksel iyileşme işlevlerine sahipti. Şarkı ve dans, Kuzey Afrikalı toplumlarında, örneğin Berberiler arasında, genç erkekleri ruhun kontrol altına alınmasının travmatik etkisinden veya nazardan kurtarmak için kullanıldı. Bedenin ritmik hareketi hem sanatçı hem de seyirci üzerinde bir katartik etkiye sahiptir. Modern toplumda dansın bu yararlı etkilerini kaybetmiş olsak da günümüz dünyasında hâlâ, dans, sahiplenme ve iyileşme arasındaki bu eski ilişkileri kuran şifa kültleri vardır.

Geleneksel toplumlar, grubun ya da topluluğun kutsal otoritesini ifade etmek için bedeni harcadılar ve dolayısıyla beden ile bir kralın egemenliği ve kutsallık düşüncesi arasında yakın bir ilişki vardır. Bu tema, Giorgio Agamben (1998) tarafından, *homo sacer*, kutsal insanın kökenleri hakkındaki araştırmasında büyük bir entelektüel beceriyle sürdürülmüştür. Agamben, M. Foucault'un *Cinselliğin Tarihi*'nde (1977b) biyopolitiğin analizini takiben, devletin egemen gücü, beden üzerindeki güç ve yaşamın kontrolü arasında her zaman gerekli bir ilişki olduğunu göstermektedir. Ben bunu devletin (kral) egemenliği ile bireysel beden egemenliği üzerindeki kontrol arasında gerekli bir ilişki olduğunu söyleyerek biraz farklı ifade ederdim. Beden hem kutsal hem de cinsel gücü ifade ettiği için, bu kontrol cinsel ve dini anlatımcılık üzerindeki egemenliği içerir. Bedenin gücü dansta performansla ifade edilir ve dans ile bedenin cinsellik ve gücü ayinsel şekilde kamusal bir gösteri olarak sunulur. Resmî, biçimlendirilmiş dans, genellikle dikkatle eğitilmiş ve bakımlı bedenin kendi gücünü değil fakat hükümdarın gücü ve yetkisini ifade ettiği sarayda gerçekleşti. Dans eden beden, kralın bedeninde düzenlenmiş olan toplum düzeninin bir ifadesiydi. Muhalif danslar, kabalık ve basitliklerinden dolayı dikkate değerdi. Bruegel the Elder'in bir düğündeki köylü dansçılarının resimleri, alkollü şehvetle beslenen sıradan köylülerin güçlü ama ahlaksız ve eğitilmemiş bedenlerini gösterir. Bu nedenle, klasik balenin düzenlenmiş cinselliği -sarayın ve elitin *par excellence* dansı- ve sıradan insanların erotik veya grotesk dansları arasında daima karmaşık bir bölünme vardır. Modern toplumlarda, dansın bu cinselliği, egzotik dansçının duygusal tüketiminde tanık olduğu gibi ticari bir ürün hâline gelmiştir.

Bedenin aurası, gelenek ve ritüel içinde gömülü olmasının bir etkisidir. Bu anlamda dans, Benjamin'in sanatın kutsallığı hakkındaki teorisini geleneksel formunda mükemmel bir şekilde gözler önüne seriyor. Benim argümanım ise, bir sanat formu olarak dansın mekanik tekrarlanabilirliğe karşı dirençli olduğudur. Bir performans olarak, tekrar tekrar kolayca ve tam olarak oluşturulamaz. Koreografi bir yöntem olarak, yeniden üretimin bilimsel bir yöntemi olarak geliştirilmiştir, ancak mükemmel bir hareket bilimi değildir. Dans çalışmalarında, bir dansın bir skordan mükemmel bir şekilde çoğaltılıp çoğaltılamayacağı ve bu yeniden üretimin sanatsal olarak istenip

istenmediğiyle ilgili uzun bir tartışma olmuştur. Bir icracı sadece sanatçının konuştuğu bir araç değil, müziği ve dans skorunun kendi yorumlamasını yapmak zorunda olan gerçek bir sanatçıdır. Metin ya da skor ile nesne ya da performans arasında bir boşluk var ve hiçbir zaman tekrarlanamayacak bir performans oluşturan sanat eserinin yer aldığı o boşluktur. Koreograf Merce Cunningham'ın (1985) işaret ettiği gibi, müzik ve dans, zamanı ortak paylaşır ama dans, zaman ve mekânda gerçekleşir ve tam bir dans performansını yakalamak için tatmin edici bir dans gösterimi yoktur. Dansçılar, müzisyenlerden farklı olarak, kendi skorlarını öğrenmeleri için eve götüremezler ve dansçıların çoğunluğu bir koreograf, prova koçu ve Labanyen bir işaretleme sistemi kullanan bir 'çevirmen' veya 'yeniden kurucu' tarafından parçalarını öğrenir. Rudolf Laban (1879–1958) beden, çaba ve mekânın niteliksel bir değerlendirmesini yaptığı bir hareket teorisi geliştirdi. Laban ayrıca Labanotasyon olarak bilinen dansları notalamak için bir sistem geliştirdi. Helen Thomas'ın gözlemlediği gibi, Labanotasyon hiçbir zaman bir dans performansının tüm kalitesini yakalayamaz ve daha da önemlisi 'Dansta skoru önemsemek, dans performansının yükselen karakterine karşı koyar gibi görünür'. yani, performansta bedenin aurası skorla değerlendirilmeye çalışılmış olur. Film ve fotoğraf, başta klasik bale ve modern dans olmak üzere dansı daha geniş bir kitleye ulaştırırken, canlı bir performans deneyimi bu tür mekanik yöntemlerle yakalanamaz. Her hâlükârda, sözde temas doğaçlaması da denilen dâhil olmak üzere post-modern dansın bütün gelişimi, formel notasyona ve koreografiye dayalı bir senaryoya sıkı sıkıya bağlılığa olan vurguya karşı çıktı. Yeni dans veya post modern dans, metin ve performans arasındaki uçurumu arttırmak için roller, sahne, müzik ve doğaçlama ile denenir. Dansa odaklanma, beden sosyolojisinin şu andaki durumunu da göz önünde bulundurmamıza yardımcı olabilir çünkü temel olarak dans çalışmalarında bedenin sosyal çalışmalarının vaatleri ve sınırlamaları çoğaltılır. Mevcut beden sosyolojisine ilişkin temel eleştirilerim, ilk olarak çok fazla teorik olduğudur ve bu nedenle de çoğu zaman deneysel, özellikle etnografik araştırmalardan ayrıldığıdır.

Örneğin, bedenin sosyal inşasıyla ilgili teoriler gelişirken, bedenleşmenin birkaç önemli, gerçekten yaratıcı, etnografisi vardır. İkincisi hem beden sosyolojisi hem de dans çalışmaları, postmodern perspektiften etkilendikleri ölçüde, bir kültürel metin olarak bedene yoğunlaşarak, çoğu kez insani performans konusunu paradoksal olarak ihmal ettiler. Dans, bedenin estetiğinin performansa dikkat edilmeden anlaşılamaması ve bedenin metinselliğinin post-modern okumalarının bu temel noktanın aydınlatılmaması gibi önemli konulara keskin bir şekilde odaklanılmasını sağlar. Shusterman'ın argümanını biraz farklı bir çerçeveye koyalım (Turner ve Wainwright, 2003b). Bourdieu dâhil olmak üzere sosyologlar, hareket-hâlindeki-beden meselesini ihmal ettiler. Spesifik olarak antropolojik araştırmaların saygın bir alanı olmasına rağmen, dans sosyolojisinde gerçekten bir gelişme yoktur (Blacking, 1977). Bu yokluk,

Shusterman'ın gözleminde popüler müziğin zevki, örneğin, ayakları vurmak, kalçaları sallamak, parmakları tıklatmak ya da kafaları sallamak gibi hareketlerle gösteriliyor. Buna karşın klasik müziğin değerlendirilmesi, sıklıkla herhangi bir hareketin yokluğuyla gösterilir. Fenomenal beden, performansın estetik beğenisine kaçınılmaz olarak dâhil olur.

Dansın performans olarak değerlendirilmesi, ilgisizliği değil ilgiyi varsayan zevkin somut bir estetiğidir. Performans yoluyla hissedilebilir estetik deneyimleri bir izleyici kitlesine ileten sanatsal formlar ya da kurumlar, inşacı bir epistemoloji aracılığıyla etkili ya da kapsamlı bir şekilde anlaşılmamıştır. Dans, performansın sadece bir koreografik metin olarak anlaşılamayacağı argümanının klasik illüstrasyonudur. Daha önce de belirttiğimiz gibi bu, tam olarak koreografik skor ile dansın özgünlüğünü oluşturan nesne veya performans arasındaki boşluktur. Bu nedenle, sosyologların, hareket hâlindeki bedenin fenomenolojisindeki bedenleşmenin rolünü kavramak için, performatiflik sorununa dikkat etmeleri önemlidir. Edebiyat teorisinin bir eserin metinselliği hakkında konuşmak istemesi gibi, bu yüzden, sanatsal pratiklerin, yani hareketin, saldırının ve jestin nasıl bir araya getirileceğine dair davranışlara dikkat etmemiz gerekir. Aynı argümanlar spor ya da cinsiyet için geçerli olacaktır.

Bourdieu ve Shusterman gibi yazarların bakış açısına göre, günlük yaşamın uygulamalarına ve performans, teknik ve eylemin fenomenolojik koşulları olarak adlandırmak istediğim, yani dans performansının kendisinin maddeselliğine sürekli olarak dikkat etmeliyiz. Başarılı bir klasik bale dansçısı olarak çalışmak, yalnızca sosyal yapının bir işlevi olamaz; başarılması veya üstesinden gelinmesi gerekir. Bir performans olarak yapılması gerekir. Elbette, sosyal inşacılığın arkasında yatan, bizi inanmaya teşvik eden demokratik bir değerler sistemi vardır, bu durumda sadece ortamın toplumsal tanımı sorgulanacak ve değiştirilecekse, o zaman ben de bir Nureyev olabilirim fakat bu tür felsefi idealizm biçimleri tipik olarak yerçekimi yasalarına aykırıdır. Sosyologlar olarak, yine Heidegger'den türetilebilecek bir dilin kullanılmasıyla, yaşamın 'aslı' veya özü olarak adlandırdığım şeye dikkat etmeliyiz. Bir kelime olarak öz, sosyolojik hayal gücünü uyarmada yararlı özelliklere sahiptir. Bu terim, analitik filozofların şeylerin var olup olmadığına dair (genellikle işe yaramaz) tartışmalara girmeleri anlamına gelebilir. Bir kelime oyunu ihtiyatlı bir argümandır. Ama aynı zamanda bir şeyin doğasına atıfta bulunur — öz, bir şeyin olduğu şeydir. Dansı bir performans olarak anlamak için, hareket hâlindeki bedenin şey(liğ)ini (öz) veya Heidegger'in hareket hâlindeki dansa dair 'atılmışlık' olarak isimlendirdiği şeyi ihmal etmemeliyiz. Uygun bir Heideggerci soru -Bu dans olarak adlandırılan şey nedir?- olabilir. Canlı bedenin başarılı bir performans sergilediği bağlamı anlamak için, modern dansın tarihini ve küreselleşmeyle dönüşümünü anlamamız gerekir.

Dans ve Modernizm

Geleneksel ya da ritüel bir sanat biçimi olarak dans, mekanik yeniden üretilebilirliğe karşı nispeten dirençli kalmıştır, ancak dans, ulus devletlerin ortaya çıkışında ve modernleşme sürecinde önemli bir rol oynamıştır. Bu anlamda beden, modern egemenlik projesinden yararlandı. Çünkü beden, toplumsal değerleri ifade etmek için güçlü bir araç olduğundan, yirminci yüzyıldaki milliyetçi modernleşme çerçevesinde önemliydi. Beden aurasının benimsendiğini, ardından ulusal değerleri somutlaştırmak isteyen ulusal hareketler tarafından perdelendiğini söyleyebiliriz. Etkileyici ve taklit edici bir performans olarak dans, bedensel hareketlerle yerel, tipik olarak dini kültürleri ifade etti ama aynı zamanda romantik milliyetçiliğin seküler bir ifadesi, erotik ilişkilerin bir kanalı ve küresel tüketim kültürünün bir aracı olarak gelişti. Çağdaş toplumda dans, dünya çapında kültürel malların ve türlerin karmaşık akışının bir yönü olarak değiştirilen, ifade biçiminin metalaşmış şekli hâline geldi. Tango, muhtemelen cinsel tutkunun küresel politik ekonomisinin bir parçası olarak bu kültürel değişimler ve geçişlerin en belirgin örneğidir (Savigliano, 1995).

Dans, milliyetçilikle olmasa bile, ulusal kültürle temel ya da en azından kalıcı bir ilişkiye sahip gibi görünmektedir. İlk olarak 19. yüzyıldaki bale ve 20. yüzyılın ikinci yarısına kadar romantik veya kültürel milliyetçiliğin farklı projelerinin önemli bir bileşeni oldu. Örneğin, önde gelen bir klasikçi olan Frederick Ashton lirik, romantik ve akışkan dansın ulusal bir tarzını üreten Kraliyet Balesine on yıllarca egemen olan 'İngiliz' koreografisi ve kanonik bir repertuar oluşturdu. Yüksek kültür biçimlerinde dans, milliyetçiliğin romantik bir vizyonunun kurgusudur. Buna karşılık, modern dansın müfredatı ve finansal organizasyonu artık derin bir şekilde küreselleşmiştir (Wulff, 1998). Eğitmenler ve sanatçılar, önemli kültür merkezlerini birbirine bağlayan ve ulusal dans kültürlerinin çoğaltılmasını neredeyse imkânsız kılan küresel bir akışın parçasıdır. Kaçınılmaz hibrid formlar üretme eğilimindedir. Örneğin, Avrupa dansının kültürel evrimi diyalektik bir ulusal ve küresel kimlik sürecini gerektirdi. Ulusal dans formları ve küresel ticari baskılar arasındaki bu gerilimler, aynı anda İrlanda ulusal kültürünü ve gösteriyi küresel bir arenaya zorlayan güçlü ticari çıkarları ifade eden *Riverdance*'de iyi bir şekilde resmedilmiştir.

Bale, temel olarak elit bir sanat biçimi iken modern dans, klasik kanonun muhafazakâr, elitist varsayımlarını derinden eleştiren bir demokratikleşme sürecini içeren güçlü bir tartışmaya konu olmuştur. Küresel standardizasyon süreci yaşanırken (geleneksel Batı Klasik Bale biçimlerini teşvik eden Japon tiyatroları ile), modern dans için özel ve kamusal destek, engelliler için koreografi, halk dansı ve alternatif sanatlar aracılığıyla demokratikleşme ve çeşitlendirmenin farklı süreçleri de vardır. Bu içsel eleştiri süreci, dansın modernist varsayımlarını atletik ve eril olarak reddeden postmodern dans ile yakından ilişkiliydi. Küreselleşmenin, demokratikleşmenin ve parça-

lanmanın bu çelişkili süreçleri, sosyologların yerel ve küresel olanı bir araya getiren ve birbiriyle çelişen inceliksiz bir hâlde 'glokalleşme' olarak adlandırdıklarının mükemmel bir örneğidir. Dolayısıyla, modern toplumda dans, hem ulusal koreografik bir deyimin oluşumu etrafında muhafazakâr süreçleri ifade eder hem de muhalif üsluplarla toplumsal yansımanın radikal bir geleneğidir. Halk dansları, özellikle halk deyiminde ve modern dans arasında ayrıca önemli çelişkili gerilimler yaşandı. Popüler ve modern dans arasındaki bu ilişki, ulusal bir dans tarzının nasıl ortaya çıkıp çıkamayacağının temelidir.

Rus balesinin etkisi 1909'daki ilk çıkışından bu yana, balenin küreselleşmesinin esas olarak Rus devrimlerine mi yoksa 20. yüzyılın sonlarına doğru bir gelişme mi olduğuyla ilgili ilginç tarihsel sorular ortaya çıkarır. Ulusal ve küresel üsluplar arasındaki siyasal diyalektik açısından Almanya, İkinci Dünya Savaşı öncesi merkezileşmiş Ulusal Sosyalizmin stratejisi ve Doğu Almanya'nın sosyalist hükûmetlerinin dışında, tanınmış bir 'Alman balesi' ortaya koyamadı çünkü federal siyasal yapı ulusal bir dans kimliğinin ortaya çıkışını sınırlandırdı. İspanya, General Franco yönetimindeki bir merkeziyetçi milliyetçilik döneminin yanı sıra güçlü bölgesel veya alt ulusal geleneklerle karakterize edilmiştir. İspanyol faşizminin ve İspanya'nın Avrupa Birliği'ne girmesinin çökmesiyle dans, bölgesel farklılıklara vurgu yapan olağanüstü demokratik bir kültürel efsunluluk dönemine sahip oldu. İtalya'da 1861'de yürürlüğe girmeden önce var olan devletler ya da bölgeler kendi opera evleri ve bale şirketlerine sahipti ve onların sanatsal bireysellikleri modern döneme iyi bir şekilde ulaşabilmişti. Roma'da Opera Bale Okulunun (1928) ve Royal Dans Okulunun (1940) oluşturulması aracılığıyla Mussolini'nin faşist rejiminin daha merkezi bir sistem üretme girişimleri, tamamen başarılı değildi. İtalya, hiçbir zaman ulusal bir bale kurumuna sahip olmadı. Fransa'da savaş sonrası politik restorasyon sırasında, Paris Opera ve bale burjuva kültürünün yönleri olarak tanımlandı. 1980'lerde Fransa'da balenin meteorik gelişimi, Avrupa Birliği içinde Fransız siyasi politikasının bir yansıması olsa da bale uzun zamandan beri Fransız kültürü içine kök salmıştır. Bir Diaghilev ürünü olan Serge Lifar, Rus dansçıların yerini almak için Fransız yıldızları yetiştirdi ve Fransızların iyi tatlarını ifade eden bir neo-klasik estetiği empoze etti. Ulusal dans türü her zaman hem bölgesel hem de küresel politika tarafından kırılmıştır. Ulusal bir bale kültürü tipik olarak bir devlet projesiydi çünkü klasik balenin büyüklüğü önemli miktarda kaynak ve örgütlenme gerektiriyordu ve bu nedenle ulusal dans geleneklerini devam ettirmek zordu.

Egemen sınıfların klasik balesine, halk gelenekleri ve köylü kültürleri biçiminde milliyetçiliğin alternatif ifadeleriyle meydan okundu. Flamenko, Endülüs ve muhalif kültürle güçlü bir şekilde ilişkili olmasına rağmen, çoğu kez İspanya'nın ulusal dans ifadesi olarak seçilmiştir. Macaristan'da halk oyunlarının keşfi, Sovyet kültürüne ve politik etkisine karşı politik direnişin önemli bir ifadesiydi. Fakat klasik balenin seçkin

kültürel karakterine karşı başlıca meydan okuma, çeşitli Avrupa kültürlerinde dansın demokratikleşmesi olmuştur. Maurice Bejart, Belçika'da yaşamak için klasik Fransız balesini terk etti ve burada baleyi spor stadyumları ve şehir salonları gibi popüler mekânların kullanımıyla daha geniş bir sosyal kitleye götürdü. Almanya'da, 'Her insanın bir dansçı' olduğunu belirten Rudolf Laban'ın radikal fikirleri özellikle *Bewegungschore* (hareket koroları) üzerinden dans içine eşitlikçi değerlerin girmesinde kalıcı bir etkiye sahipti. Hollanda'da, her birinin kendi potansiyelini tam olarak geliştirme hakkına sahip olduğu ilerici kültürel vatandaşlık politikası, dans kültüründe bir tesviye süreci oluşturmuştur. 1980'lerde *danswerkplaatesen* eğitim ve gelişim için sübvanse edilmiş fırsatlar sundu. İsveç'te, eşit kültürel hakların politikası dans için devlet desteği olarak ifade edildi ve engellileri de içeren marjinal sosyal gruplara dansın erişilebilir hâle getirilmesi için çaba harcandı.

Beden, bu ulusal, küresel ve demokratik yarışmaların yeri olmuştur. Kimlik siyasetinin yazılı olduğu yaşam alanıdır. Beden hakkındaki tartışma sonuç olarak *Etcetera* dergisinin disiplinli veya sosyal bedeni yıkmak için bir strateji olarak 'otantik beden' konusunu araştırdığı yer olan Flandre'deki dans devriminde öne çıkmıştır. İspanya'da siyasal anlatım mücadelesi, özgürleştirilen beden açısından kavramsallaştırılmış ve kültürün demokratikleşmesi, bedenin özgürleşmesi açısından deneyimlenmiştir. Britanya'da, bedenin yeni bir politikası, beden için mümkün olanın sınırlarını araştıran baledir. DV8, V-Tol ve Random gibi dans şirketleri enerjik, yüksek riskli ve aşırı fiziksel ifade biçimleri geliştirdiler. Bedenin sınırlarını zorlayarak, koreografi de insanlığın sınırlarını keşfetmeye başlar. Almanya'da Avusturyalı Johann Kresnik, bedenin yalnızca bir meta hâline geldiği Avrupa'nın politik krizlerinin kışkırtıcı koreografik ifadelerini icat etti. Korporel kimlikler, çeşitli çelişkili sosyal ve politik süreçler için önemli kanallar olmuştur. Beden dansta devlet yatırımı yoluyla hem faşist hem de sosyalist devlet deneylerinde ulusal duyguların ifadesi iken modern dans, aynı zamanda, küresel kültürel eğilimlerin ve demokratikleşmede yerel deneylerin odak noktası hâline geldi.

Bale ve modern dans, erkek bedeninin statüsü ve ulusal kültüre olan ilişkisi üzerine politik mücadele alanları olmuştur. Modernleşme ile erkek gücü ve cinsellik kutlaması birlikte gidiyor gibi görünüyor. Bale, Japonya'daki Çin büyükelçisinin kızı Yu Deling tarafından Çin'e tanıtıldı. Ronglin, Japonya ve Paris'te bale öğrendi, Isodora Duncan'dan dersler aldı ve 1903'te Çin'e döndü. Ronglin, Empress Dowager Cixi, Guangxu İmparatoru ve saray için bale sergiledi. Bale, geç Qing seçkinleri ve egemen sınıflar tarafından desteklendi fakat balenin Çin kültüründe benimsenmesi ve uyarlanması Maocu kültür devrimi sırasında önemli ölçüde arttı. Bale Çin'de 1960'lı yıllarda Çin balesi klasiği 'Red Girl's Regiment'in ortaya çıktığı dönemde gelişti. İlk olarak 1964'te Pekin'de gerçekleştirildi, ev sahibinden ve efendisinden kaçan, devrimci bir gruba *(the Red Girl's Regiment)* katılan ve sonunda feodal efendisini öldüren bir köle

kızının hikâyesini anlatıyor. Bale, Batılı bir dans tarzını benimsiyor fakat onu sınıf mücadelesini ve kadınların yeni toplumdaki zaferini ifade etmek için yeniden tasarladı. Kültür Devrimi sırasında (1966-1976), Mao'nun karısı, eski bir aktris olan Jiang Qing'in etkisi altında 'Red Girl's Regiment', devrimci bir model oyununa dönüştürüldü. Komünist Devrim, Parti'nin devrimci repertuvarının bale bölümünü oluşturma konusunda istenmeyen bir etki yarattı (Lin, 2003).

Dans ve özellikle bale, belirli bir toplumsal cinsiyet kodu açısından düzenlenmiştir. Normalde erkek bedeninin ve kadın bedeninin fiziksel sunumu arasında belirgin bir cinsiyet farkı vardır. Balede, kadınlar point üzerinde dans ederler ve erkekler de yüksek yarı-point üzerinde dans ederler. Erkek dansçılar kadın dansçıları kaldırır. Dahası, bale için bedensel form ve fiziksel kapasitenin elde edilmesi, kapsamlı eğitim ve zaman harcanmasını gerektirir. Bale ve daha sonraları modern dans, performansın ulusal karakterinin elit görüşlerini içine alır. Amerika'da, modern dansın güçlü bedeni, Amerikan gençliğinin simgesiydi. Çin'de Batılı bedenin Çin devrimci değerlerine uyarlanması, devrimci kadının feodalizmdeki kaynaşmasından kurtuluşunu sembolize etti. Kısaca dans eden beden, ulusal bir senaryoya sahip bir metindir. Bununla birlikte bu girişte, yeterli estetik performans teorisinin, yaşayan bedeni değerlendirmemiz durumunda hareketi ve bedenleşmeyi gözden geçirmesi gerektiği fikrini vurguladım. Daha da önemlisi, dans aurası asla modern üreme tekniklerine tam olarak bağlı kalamaz — bir yandan film ve diğer yandan bilgisayarlı koreografi. Dolayısıyla Walter Benjamin'in estetik anlayışı, hareket eden bir bedenin aurasının varlığında en ikna edici değerlendirmesini bulur.

Amerika Birleşik Devletleri'ndeki modern dans, performans sanatının Avrupalı hâkimiyetine büyük ölçüde meydan okuyarak, dansı demokratik bir proje olarak yeniden yapılandırdı. Modern dans, canlı bir toplumun ürünü olarak açıkça görülüyordu ve aksine Rus dansçıları yavaş ve uyuşuk görünüyordu. Koreograf ve dansçı Martha Graham (1894-1991) bireyciliği, ifade gücünü, feminizmi ve Amerikan sınırını araştırdı. İkinci Dünya Savaşı'ndan önce, Ted Shawn erkek bedenini, gençliğini ve Amerikan kültürünün canlılığını kutlamak için sanatsal olanaklar sağladı.

Modern dans, cinsiyet, ırk ve sınıf ile ilgili sosyal çatışmaların sahnelendiği küresel bir site olmuştur. Isadora Duncan (1877–1927) Nietzsche'nin radikal felsefesini benimsedi ve dans fikrini aklın bir disiplini olarak destekledi. Kadın ve dans konusundaki tartışmalı görüşleri, cinsel deneyleri teşvik etmek ve kutlamak için önemlidir (Daly, 1995). Nijinsky, cinsel sınıflandırmaya başkaldıran karakterde bir dansçı olarak queer kültürün küresel bir ikonu hâline geldi (Kopelson, 1997). 1960'ların ve 1970'lerin en büyük erkek dansçısı olan Nureyev, küresel playboyun somut örneğiydi. Bale ayrıca, siyah dansçıların erotikleştirildiği yüksek kültürdeki ırksal bedenlere dair tartışma ortamıdır (Foulkes, 2002). Beden dans performansının merkezi olduğu için dans eden beden, kültür savaşları için politik bir araç olmuştur.

Popüler kültürde dans, halkın cinsel ifadeye yönelik tutumlarının dönüştürülmesi için bir ortam olmuştur. 1920'lerde Amerika Birleşik Devletleri'nde, kiralık dans salonları ve halk dans salonları, büyük şehirlerde yabancıların geçici erotik ilişkilerini karşılamalarını ve zevk almalarını sağladı. Bu dans salonları kişiselleştirilmiş solo dansları da destekledi ve Charleston, shimmy ve black bottom dünya çapında popülerlik kazandı (Thomas, 2003). Latin Amerika stilleri de küresel dans kültürünün ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Tango, samba ve rumba, küresel popüler kültüre dâhil edildi ve egzotik ve erotik danslar olarak Avrupa ve Japonya'ya ithal edildi. Onların ham cinselliği, nihayetinde Batı'da uygarlaştı ve daha sonra Arjantin ve Brezilya'ya, hâlâ orijinal, özgün performanslarmış gibi geri ihraç edildi.

Dans; gençlik hareketleri, babyboomers[1] ve bilişsel ve akılcı anlayışın ötesinde duyguları, cinsel tatmini ve deneyimi vurgulayan savaş sonrası dönemin dışavurumculuğu ile ilişkilendirilir (Parsons, 1999). 1960'ların başlarındaki dönemeç, dans salonunun ortadan kalkmasına neden oldu ve kulüp kültürünün yolunu açtı. Eski kuşaklar *jive* dansı ve *twiste* devam ederken, genç nesiller dansın daha bireyselleşmiş biçimlerini benimsedi ve bağımsız genç kadınlar artık dansa davet edilmek için halka hâlinde beklemiyordu. 1980'lerin sonlarındaki *acide house* akımında[2] ortaya çıkan *rave (çılgın parti)*, bir ev partisidir ve bir kentsel kendin-yap *(do-it-yourself)* disko akımı olarak kabul edilebilir. Rave kültürü, giyinme ya da moda-karşıtıdır; Ecstasy gibi ilaçların kullanımını ve *yoğun dansları (intensive dancing)* içerir. Diskodan eve, *acide house*'dan depoya ya da alana tarihsel bir dönüşüm oldu. '*House* müziği', *caz* ve *soul* müziğin Afrika-Amerikan gelenekleri ile *elektronik pop* gibi Avrupa stillerini birleştiren müzikal kültürün melez bir tarzıydı. 1970'li dönemlerde, eşcinsel erkeklerin yaygınlaşması, 1980'lerde HIV/AIDS salgını ile beraber bu hastalıkla ilgili bir fon yaratma ile sonuçlandı. Sonuç olarak, eşcinsel dansı, küresel cinsiyetin inşasında önemli rol oynamıştır. Dans, bu nedenle yirminci yüzyılın kültürel küreselleşmesinin önemli bir aracı olmuştur.

Sonuç: Dansın Ögeleri

Modern sosyolojide, insan bedeni üzerinde göreceli olarak az bir empirik ve etnografik karakter çalışması vardır. Beden sosyolojisi hakkındaki çok fazla yayın, sadece güçlü bir araştırma gündeminin yokluğunda teorik spekülasyon ve ayrıntılandırmaya bağlanmıştır (Turner, 1996:32). Benzer bir şekilde Wacquant, son zamanlardaki 'beden sosyolojisinin', belirli toplumsal dünyaların insan bedenlerine yatırım yaptığı, şekillendirdiği ve konuşlandırdığı çeşitli yollara şaşırtıcı de-

1 Amerika'da 1946 ile 1964 arasında doğan nüfus (ç. n.)

2 1980'lerde popüler olan ve Ecstasy gibi ilaçların alınmasıyla ilişkili olan hızlı tekrarlanan bir vuruş ile popüler sentezlenmiş bir dans müziğidir. (ç. n.)

recede az odaklanmış olduğunu doğru bir şekilde iddia etmektedir (1995:65). Bale ve boksunki gibi farklı sosyal dünyalar, sanatçının kendi bedeni hâline gelen özgün bedensel kültürleri üretir ve çoğaltır. Wacquant şunu belirtir: 'Bir boks salonuna girdiğinizde, her yerde bedenin görünüş ve sesleri tarafından vurulmayacaksınız ama sundukları tuhaf, baleye benzer bir manzarayla büyüleneceksiniz' (1995:66). Boksun 'erkek dünyası' ile balenin 'kadın dünyası' arasındaki bu yankı, George Balanchine'nin New York Şehir Balesi'nin provasını izlemek için yaptığı ziyareti Taper'nın özellikle çağrıştırıcı 'yoğun betimleme'sinde yansıtılır. Taper şöyle yazar:

> Bir bale şirketinin prova stüdyosu, bir manastır ve bir dövüş salonu arasında bir yerdir. Dansçılar harekete geçmeden önce, dövüşçüler gibi bir köşeye bir reçine kutusu koyarlar ve sınıflar veya prova oturumları arasında odaya girdiklerinde -balerinlerin en küçükleri bile- bir boksörün düz ayaklı fakat yaylanan yürüyüşünde, omuzlar birazcık sallanarak, kollar gevşek bir şekilde asılı olarak yürümeye eğilimlidir. Spor salonunun keskin ter kokusu ve kıvrak, çelik kaslı, inanılmaz şekilde biçimli ve yetenekli gövdelerin varlığı acımasızca düzenleyici ve daha yetenekli olmaya zorluyor – paradoksal olarak beden üzerinde tek fikirli konsantrasyon yoluyla elde edilen bir maneviyat (Taper, 1984:3).

Burada, hem bale hem de boksun fizikselliğinin, fiziksel sermayenin acımasız gelişimini ve inceliğini nasıl gerektirdiğini görüyoruz çünkü bir balerin ya da bir boksör, özgün bir performans sunacaksa, belirli bir türün mükemmelliğini veya erdemini somutlaştırmak zorundadır.

Hem boks hem de bale, daha genel bir noktaya özel örnekler sunmaktadır: 'Temsilciler bedenlerini, dâhil oldukları alanlara ve bu özel alanların taleplerine uygun olarak oluşturup şekillendirirler (Crossley, 2001:107). Araştırma programımız, profesyonel bale alanı ile dansçının bedeninin şekillenmesi -dansın bedenleşmesi- arasındaki karşılıklı ilişkiyi araştırır. Wacquant'ın kendisi, Chicago boks spor salonunda etnografik çalışmaları için dört yıl geçirdi. Bu süre zarfında bir boksörle bir boksör olarak antrenman yaptı, bir köşe oyuncusu gibi boks yaptı ve çalıştı ve 50 boksör ile röportaj yaptı. Bununla birlikte, Wacquant'ın çalışmasında çarpıcı olan şey boksun sosyal dünyasının objektif yapılarının, boksörün görünüşünde yer almasının yoludur. Örneğin:

> Boksör bu potansiyel olarak kendi kendini imha eden ticarete katlanacaktır çünkü hakiki manada, bu oyun tarafından ele geçirilmiştir... on yılın üstünde bir süredir üç kıtada dövüşen gazi bir ortasiklet... [şöyle dedi] 'asla [vazgeçemezsin], bu senin kanında var... bundan vazgeçemezsin.' (Wacquant, 1995:88).

Boksörler, bedenlerini yoğun fiziksel eğitim ve titiz bir diyetle tam anlamıyla dövüyorlar. Goody Petronelli ('Muhteşem' Marvin Hagler'ın eski antrenörü ve yöneticisi), daha grafiksel olarak şöyle diyor: 'Eğer o bedeni şekle sokmazsan, nakavt olacaksın!'

(Anderson, 1991:39). Hem bale hem de boksta, "bir yarışmacı" için olması gereken fiziki sermayenin elde edilmesi, sıkı bir çalışma rejimine tam bağlılık ister.

Wacquant, Bourdieu'nun fiziksel sermaye ve alan düşüncesini önemserken boksörün görünüşü hakkında neredeyse hiçbir şey söylemiyor. Bu, Wacquant'ın Bourdieu'nun çalışmalarının önde gelen işbirlikçileri ve din değiştiricileri olarak yaygın bir şekilde görülmesiyle biraz şaşırtıcıdır (Bourdieu ve Wacquant, 1992). Her ne kadar Wacquant (1995:69), ince uzun yapılı boksörlerin 'boksör' olmak için erişim, hız ve tekniği; daha kısa boylu, kalın ve kütük gibi boksörlerin ise 'dövüşçü' (veya 'sert' veya 'kavgacılar') olmak için güç ve dayanıklılığı nasıl kullandıklarını not etse de biz, daha ileri gidip vücut şekli biçimindeki fiziksel sermayenin, boksörleri bu tarzlardan veya boksör türlerinden birine dönüştürmeye meyilli olduğunu iddia edebiliriz. Bourdieu'yu uyarlamak için, boksörün *bireysel habitusunun* boks spor salonunun kurumsal görünüşü tarafından şekillendirildiğini öneriyoruz ya da alternatif bir formülasyonda, bir kişi boksörün bedeninin onların fiziksel kapasitesinin hem *aracı* hem de *sonucu* olduğunu söyleyebilir. Böylece beden, olma sürecinde olan bir varlık olarak görülür; çalışılması gereken ve bir bireyin öz kimliğinin bir parçası olarak gerçekleştirilmesi gereken bir proje (Shilling, 1993:5). Ancak profesyonel dansçı için bu durum çok ılımlı bir duruştur. Klasik bir bale dansçısı olmak, bedenin öz kimliğinin özü olmasını gerektirir. Bu nedenle Rudolf Nureyev cesurca şöyle der: 'Ben dansçıyım' (Solway, 1998). Son on yılda Royal Ballet'in önde gelen dansçılarından biri olan Deborah Bull şunları söylüyor: 'Eğer beden konuşabiliyorsa, o zaman klasik bale dili var olanların en kolay anlaşılır olanıdır' (1999:275). Üstelik bedenin bu özel dilindeki akıcılık, yalnızca cezalandırıcı bir beden programının benimsenmesiyle kazanılır. Klasik baleye özel atıfta bulunarak dansın ironisi, bu durumda auranın, hareketin zahmetsiz üretiminin mekanik yeniden üretiminin kısıtlamalarından kaçan aurası sadece rutin çabanın bir etkisi ve disiplinin etkisi olarak muhafaza edilir. Bir bale dansçısı ya da bir boksör olmak, kişinin belirli bir kişi tipine sahip olmasını gerektirir ve belirli bir tipteki bir kişi, belirli bir beden tipini içerir. Dansçının erdem veya mükemmelliğinin tezahürü bu bedenleşme yoluyladır.

12

Beden ve Bıkkınlık

Yeni Uzun Ömür

Giriş: Beden ve Metafizik

Felsefede, kültürel çalışmalarda ve sosyolojide bedene duyulan 20. yüzyıl ilgisi, Martin Heidegger'in 1926'daki *Varlık ve Zaman*'ının *(Being and Time)* etkisi bilinmeden ele alınamaz. Heidegger (1962), zamansallığının dışındaki insanın varlığını anlayamayacağımız konusunda ısrarcı oldu. Heidegger zaman olarak varlık üzerine düşüncesini kısmen, Aristoteles okumalarından ilham aldı, Aristo için varlık -aslında doğal dünyada tüm varoluş formları- devinim idi (Brogan, 2005). Aristo, tüm yaşam biçimlerinin nasıl ortaya çıktığını veya yaratıldığını, yani yaşamın nasıl var olmaya başladığını anlamakla ilgileniyordu. Bu var olma, *techne* ile şekillenir ve böylece birisi özel teknoloji formunu anlamadan bir insan topluluğunun yaşam formunu anlayamaz. Buradaki teknolojinin anlamı sadece basit bir makine ve teçhizat meselesi değil, aynı zamanda genel olarak çevremize veya doğamıza olan pratik katılımımızı şekillendiren dünya görüşüdür. Yaşamın böylesine teknolojiyle şekillenmesi fikri, Heidegger'in *Tekniğe İlişkin Soruşturma'sında (The Question Concerning Technology)* teknik becerilerin kötüye kullanımı olarak modern toplum eleştirilerine temel oluşturdu (Heidegger, 1977). Teknolojik uygarlıkla ilgili bu eleştiri, Max Weber'in rasyonelleşme sürecini gerçekliğin bir büyü bozumu olarak eleştirmesinden farklı değildi. Şimdi rasyonelleşmenin son derece önemli bir yönü aslında zamanın rasyonelleşmesidir, bu sayede zaman çizgisel bir çerçevede anlaşılan son derece küçük dilimlere ayrılır. Yaşam, ölçülen zaman -zaman bir kaynak olarak sınırlı bir maddedir- aracılığıyla bireyin istikrarlı bir şekilde ilerlemesi olarak görülür. Kapitalizmde, hepimizin bildiği gibi, vakit nakittir. Bu dünya resmine karşı Heidegger (2005), 1962'de Yunanistan'a yaptığı ziyaretin sonucunda, ölçülen zamanın rasyonel sınırları dışına yayılan kişisel deneyiminden tam olarak yararlanabileceğimiz geçici bir ikamet olarak yaşam fikri üzerinde düşündü. Geçici bir ikamet olarak bu yaşam fikri, öğrencisi Hans-Georg Gadamer tarafından oyalanma tartışmasında daha da geliştirildi (Ross, 2006).

Heidegger için yeryüzünde geçici olarak kalmamızın temel özelliği, nihai ölüm gerçeğimizdir. Biz, onun tabiriyle ölümlü varlıklarız ve gerçek karakterimizi tanımlayan da varlığın bu yönüdür. Her ne kadar Heidegger yaşlanma sürecine doğrudan önem vermese de biz, yaşam boyu devam eden bir süreç ve şüphesiz, derinlemesine teknolojiyle

şekillenen bir aşama olarak varlığın zamansallığını veya hareketini tanımlayan şeyin yaşlanma olduğunu iddia edebiliriz. Heidegger'in, ölümü varlığın tanımlayıcı bir özelliği olarak görmekte ısrarcı olmasından ötürü, onun felsefesi çoğu zaman 'varoluşsal bir fenomenoloji' olarak tanımlandı fakat bu varoluşçuluk ayrıca öznelciliği ve hümanizmi reddetmeyi amaçladı. Heidegger Varlık hakkında konuşurken, bireylerin öznel veya varoluşsal varlıklarından ziyade nesnel bir varoluş önermek için çeşitli terimler kullanır. Onun Varlık terimleri *oluş* (seiend), *varlık ya da varoluş* (Seiendes), *Oluş* (Sein) *ve ya Orada-oluş'u* (Dasein) içerir ve o, bu terimlerle kendisini modern bireyciliğin öznelliğinden uzaklaştırmaya çalışır. Bununla birlikte Heidegger, ayrıca günlük yaşamdaki etkisiz varoluşun, varlığın doğasını açıklama çabasında önemli bir rol oynuyor gibi görünen felsefi fikirlerini ele almak için örnekler kullanır. Çünkü varlık daima dünyada-var olmaktır ve bu da günlük dünyadaki varlığa ve varlıkların durumuna dikkat etmeyi gerektirir (Mulhall, 1996). Dahası bu dünyadaki varlığımız her zaman günlük dünyada başkalarıyla birlikte olmayı gerektirir ve yine burada Heidegger'in amacı, Varlık kavrayışının nasıl bireyci bir nosyon olmadığını göstermektir.

Heidegger'in Varlık meselesine yaklaşımı, beden meselesine ilişkin olarak belirsiz kalır. Heidegger, varoluşa dair herhangi bir öznel yaklaşımı reddetmek istedi ve felsefi yaklaşımı, anti-hümanizmle ilişkili hâle geldi, en azından Sartre'ın varoluşçuluğuna karşı olarak. Metafiziği eleştirirken Heidegger, Varlık açıklamasında herhangi bir özcülük düşüncesinden kaçınmak istedi. Bu yüzden o bir yandan elinizde mevcut olan şeylerin elverişliliği düşüncesinden sürekli olarak medet umuyor ve öte yandan da *Dasein*'in sadece dünyada-beden olmadığı gerçeğini vurgular gibi görünüyor. Bir dereceye kadar, beden konusunu ayrı bir konu olarak gördüğü anlaşılıyor. Bu arada Heidegger, 'Bu "bedensel doğa"nın bütünüyle kendi problemini gizlediğini, buna rağmen onu burada işleyemeyeceğimizi gözlemledi' (1962:143). Yine de varlığın zamansallığı ve mekânsallığına dair tekmil düşünce, Heideggerci felsefenin bedene hitap etmesi gerektiğine işaret etmektedir. Çözümlerden biri, varlık anlayışı gereğini fenomenoloji perspektifinden kabul eden yazarları incelemektir. Her ne olursa olsun, bedenlerin zamansallığı olmadan varlığın zamansallığını imgelemek zordur. Bu bedenleşme fikri, devinim olarak varlık fikrinin gerçek temeli değil midir? Belki de Heidegger'e cevaben bedenle ilgili felsefi anlayış, Jean-Luc Nancy tarafından en iyi şekilde ifade edilmiştir. Nancy beden çalışmasında, hem Martin Heidegger'in varoluşsal fenomenolojisinin hem de Edmund Husserl'in aşkın fenomenolojisinin mirasını eleştirir.

Nancy çeşitli yayınlarda -*Corpus* (1992), *Noli me tangere* (2003) and *Le sens du monde* (1993)- modern sosyal felsefenin, dünyadaki varlığımızın maddi ve bedensel nitelikleriyle ilgilenmemesini eleştirdi. Bir bütün olarak felsefesi için, varlığın anlam dünyası ile maddi dünya arasındaki sınırı ve limiti sorguladığı söylenebilir (James, 2006). Bir dereceye kadar bu, asıl odak noktası "dünyalılığın" gerçekleriyle olan varlı-

ğımızın somut niteliğinden ziyade varlığın ortaya çıkması üzerine olan Heidegger'in mirasına yönelik eleştiriyi içeriyordu. Nancy'nin ilk dönem çalışmalarının çoğu, Katolik teolojisinin kendisinin bizatihi maddiliğinden, yani enkarnasyon ve diriliş doktrinlerinden ilham aldı ve yazısı Komünyonun kilit kavramlarına yoğunlaştı, örneğin emirde ifade edildiği gibi — al, ye, bu benim bedenim. Daha açık bir ifadeyle Nancy'nin özellikle dokunma fikriyle ilgilendiği söylenebilir, örneğin havarilerin şüphelerini gidermek için yükselmiş Mesih'in bedenine dokunmak istediklerinde. Hem Nancy hem de Merleau-Ponty'nin bedenin duyuların bir enkarnasyonu olduğu şeklindeki duyular üzerine çalışmalarında, Heidegger'in sınırlarını araştırdıkları söylenebilir. Nancy için Hristiyanlık, soyutu somuta dönüştürmeyi amaçlayan ve dolayısıyla dokunma eylemini maddenin açığa çıkmasının temel bir kalıbı hâline getiren bir dindir.

Tıbbi sosyoloji perspektifinden bakıldığında, dünyanın bu somut niteliğinin doğal karşılanabileceğini iddia edebiliriz çünkü çalışan beden, dünyada kendini mükemmel rahat hisseder. Ancak, bedenleşmenin doğallığı çabucak rahatsızlık ve sakatlıkla bir probleme dönüşür. Beden, hareket kabiliyetinin ve becerisinin bir kısmını kaybedince, o zaman dünya kendini bir problem olarak sunar. Dikkat çekici olan şey, beden felsefesinin ve sosyolojisinin çoğunun, kendi bedenlerinin rahatsızlık aracılığıyla sorunlu hâle geldiği insanlar tarafından incelenmiş olmasıdır. Biri Arthur Frank'ın *At the Will of the Body*'sinden (1991) ya da Irving Zola'nın *Missing Pieces*'inden (1982) bahsedebilir. Daha doğrusu, Nancy'nin bedenin maddiliği üzerine yorumu, kendi kalp nakli ve daha sonraki kanser deneyimleri çerçevesinde dile getirilir. Bu travmatik deneyimler, tipik olarak insan bedeninin özünü ve dünyadaki yerini düşünmek için sosyal teorisyenleri hayata döndürür. Makine bozulduğunda en cesur Kartezyenci bile kaygı duyacaktır.

Beden sosyolojisinin gelişmesine rağmen sosyologlar, varoluşun sıkıcılığı olarak adlandırmak istediğime değinmek konusunda isteksiz davrandılar. İnşacı epistemoloji ve postmodernizmin mirası, bedeni kültürle ilgili bir alana dönüştürmek olmuştur. İlk sorun, bedenle ilgili inşacı açıklamaların çoğunun bedenleşme deneyimlerimizi ihmal etmesi ya da reddetmesidir. Bu eksiklik; acı, acı çekme ve engellilik hâlinin tahlili üzerinde sosyolog olarak çalışmak istediğimizde özellikle önemli hâle gelir. Aktörün bizatihi insanlığı reddetme sonucuna sahiptir. İnsan bedeni, onu üreten sosyal ve kültürel yapıların arkasında kaybolduğu için, insan aktörünün kırılganlığı gizlenir. Gündelik hayatın sıkıcılığı ve bedenin anlamını araştırma konusundaki sınırlamalar sorunu, yaşlanma ve ölüm çalışmasından daha iyi bir şekilde gösterilemez. İnsan, bedeni ile ilgili kırılganlığı kavrayacak diye sosyal inşanın fenomenolojik bedeni tamamen gizlemesine izin vermemeliyiz. Bu argüman, yaşamın maddeselliğini kabul etmemizi gerektirir. Sıradan varoluşun gerçekliğini yakalamakla ilgilenen sosyologlar olarak, yaşamın ve bedenin atıldığı dünyanın bu 'sıkıcılığı'yla meşgul olmalıyız. Açıkça

teknolojik müdahaleler, maddi beden ve günlük yaşamın dünyası arasındaki ilişkiyi sürekli değiştiriyor ve bu teknolojik müdahaleler bastonun icadından uzay gemilerine kadar çeşitlilik gösterebilir, ancak bu değişikliklerin çoğu da az belirgindir. Medikal teknolojiler şu anda beden ve dünya arasındaki bütün ilişkiyi, örneğin bize 'yaşamı uzatma' vaadi sunarak dönüştürmeyi vaat ediyor.

Teknoloji ve Sonsuz Yaşam

'Sonsuz yaşam' olasılığı, kısmen kök hücre araştırmalarının ve tıp bilimindeki ilgili gelişmelerin saklı olan anlamlarının gerçekleşmesinin bir sonucu olarak, son zamanlarda çok fazla ilgi görmektedir. Yaşamı artırma umutlarına hem Doğu'da hem de Batı'da (Appleyard, 2007) antik felsefenin bir ilgisi olsa da modern bilim açıkçası yaş ve yaşlanma hakkında yepyeni bir bilinç oluşturdu (Vincent, 2006). Ancak, bu konuları tartışmak için, yaşam beklentisi ve uzun ömürlülük tartışmasını çevreleyen terminolojiyi netleştirmemiz gerekir. 'Yaşamın uzatılmasına dair fikirler tarihi'nde Gerald Gruman (1966:6) 'insan eylemiyle yaşamın kayda değer uzatılması' anlamında 'uzun ömür' terimini türetti. O, bu tanımı açarken, 'yaşam süresi' ve 'uzun ömür' kavramının iki anlamı olduğunu savunuyor. Birincisi, ortalama bir insanın yaşamayı bekleyebileceği yıl sayısıdır ve dolayısıyla gelişmiş ülkelerde ortalama ölüm yaşı 70'lerin sonundaysa biz bunu 'yaşam beklentisi' olarak bilebiliriz. İkinci anlamı, en uzun yaşayan insanın ömür süresini ifade eden 'yaşam süresi'dir. Modern zamanlarda, yaşam süresi yüzyılın üzerine ulaşabilir, ancak yaşam süresi aslında önemli ölçüde değişmedi. Buna karşılık yaşam beklentisi sağlık hizmetleri, diyet ve yaşam standartlarındaki iyileştirmelerle birlikte dramatik bir şekilde artmıştır.

Öyleyse, yaşamın 'kayda değer' uzatılmasını oluşturan şey nedir? Gruman, bilimsel ve felsefi görüşü, yaşam süresinde büyük bir artışın kolay kolay mümkün olmadığına inananlar ve bunun büyük ölçüde veya tamamen uzatılabileceğine inananlar olarak iki ekole ayırır. İyimserler listesi, 1795'te ölümünden sonra yayımlanan ünlü *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind*'i yazan Marquis de Condorcet'i (1743–1794), 1793'te *Enquiry Concerning Political Justice*'si ile (1946) William Godwin'i ve *Natural Salvation*'la (1903) C.A. Stephens'ı içerir. Bunlar, uzun ömrün ilk iyimser savunucularıydı. Gruman, uzun ömrün radikal savunucularının temelde (bilimsel) ilerlemeye dair daha genel bir inançtan etkilendiğini ve sonuç olarak onların insan yaşam süresinin kısalığını toplumsal olarak belirlenmiş şekilde algılamalarının daha muhtemel olduğunu faydalı bir şekilde belirtti. Seküler ilerlemeyi taahhüt ettiler ve sonuç olarak, yaşamdaki içkin ve değiştirilemez sınırlamalara dair geleneksel ya da dini görüşlere düşmandılar. Ilımlı 'uzun ömürlülük' destekçileri, Luigi Cornaro (1475–1566) gibi alışageldik şekliyle hijyenistlerdi, onun ılımlılık üzerine

tezlerinde 'sağduyulu' diyet uzmanlığı, yaşam tarzı değişimlerini artırılmış bir yaşam süresinin temeli olarak önerdi.

Bu nedenle ılımlı tartışma, özellikle, dramatik ve kayda değer artışlara yol açan tıbbi müdahale ile yaşam süresini uzatma fikri etrafındadır. Ayrıca, uzun ömürlülüğün tıbbi hedefi genellikle yaşlanmaya eşlik eden sakatlıkları, acı çekmeyi ve zihinsel bozukluğu azaltmak için de olmalıdır. Modern anlamda uzun ömürlülük kesinlikle sekülerdir; uzun ömürlülüğü sağlamak için araçlar doğaüstü yollardan ziyade seküler biyo-tıp bilimlerinden gelecektir. Gruman'a göre, uzun ömürlülük söylemi zorunlu olarak sekülerdir çünkü Hristiyan ahiret inancı, dinin genel bir inanç ve uygulama çerçevesi olarak gerilemesiyle sarsılmıştır. Bu yüzden, 'modern çağ, ölümden sonra doğaüstü kurtuluşa, yani ölümsüzlük ve İlahi emir tarafından dirilişe olan inancın bariz bir şekilde düşüşüyle karakterize edilmiştir' (Gruman, 1966:5). Modern teoloji ikilemine dair bu yorum esasen doğrudur fakat bana göre uzun ömürlülük teolojisi o kadar kolay kaybolmayacak çünkü bu dünyada sonsuz yaşam vaadi, insanlığın doğası hakkında büyük sorulara yol açıyor -birçok bakımdan teolojik bir cevap gerektiren sorular-

Yaşamı uzatma projesinin daha ütopik bir yönü Cambridge Üniversitesindeki Aubrey de Grey tarafından geliştirildi, Grey, yaşlanma sorununu bir 'mühendislik' problemi, yani sabit olan bedenin işleyişiyle ilgili bir problem olarak ele aldı. Kısacası, yaşlanma sürecinde kaçınılmaz olan hiçbir şey yoktur ve uzun ömürlülük fikrine karşı çıkanlar karamsar 'ölümcülerdir.' Örneğin yaşlanma ve nihayetinde ölüm, yalnızca insan hücrelerinde atıkların birikmesinin etkileriyse, bu birikim basit bir insan mühendisliği sorunu olarak ele alınabilirdi. De Grey, özellikle bir fareyi ne zaman uzun ömürlü yapabilirsek, o zaman insan ölümsüzlüğüne doğru atılan adımın çok hızlı olacağını savunuyor. Yaşlanmanın temelde yedi nedeni olduğunu savunuyor; hücre tükenmesi, hücre fazlalığı, kromozomlardaki mutasyonlar, mitokondriyal mutasyonlar, bölünmeyen hücrelerin veya atıkların birikmesi, hücrelerin dışındaki birikintiler ve dokuların sertleşmesini sağlayan çapraz bağlanma. De Grey, bu nedenlerin çok fazla teknik zorluk çekmeden, atıkları parçalayarak ve bağışıklık sistemini uyararak tedavi edilebileceğini savunuyor. De Grey'in stratejisi, sadece insanları hayatta tutmak değil, onları gençleştirmektir de. Onların uzun ömürleri sakatlık, hareketsizlik veya hafıza kaybı ile engellenmiş olmayacak ve dolayısıyla onun pozisyonu muhtemelen en iyi 'ölümsüzlük' olarak tanımlanmış olacaktır.

Özetle, de Grey'e karşı çıkan eleştirmenler, yaşlanma ve ölümün sadece kaçınılmaz değil, aynı zamanda aşırı kalabalıklaşmayı ve kirlenmeyi önlemek istiyorsak gerekli olduğunu da savunuyorlar. Bunlar ölümcülerdir. Mevcut tıbbi bilgi ve tekniklerin uygulanmasının yakın gelecekte yaşam beklentisinde yavaş ama istikrarlı bir artış sağlayacağını savunan bu doktorlar ve filozoflar uzun ömürlülük destekçisidir. Ancak, bunlar aynı zamanda insan yaşamının 125 yıldan daha fazla uzatılmasının mümkün

görünmediğini de savunuyorlar. De Grey'in gençleştirme fikirlerinin ayırt edici özelliği, uzun ömürlü ve ebedi gençliğe sahip olabileceğimizdir. Pek çok tıp bilim insanı tarafından ağır şekilde eleştirilirken de Grey, ölümsüzlüğe eşlik edecek örneğin psikolojik sorunların, yani bıkkınlık sorununun farkında. Bunun karşısında onun çözümü ona yine mühendislik lezzeti katmaktır. Sonsuza dek yaşamaya yaratıcı çözümler bulmamız için insan beynini büyütmek gerekecek.

Beden ve Ruh

Geleneksel toplumlarda ölüm, özellikle de ölümün günlük yaşamda her yerde var olan ancak kestirilemez varlığı, sıradan beklentiler ve dini pratiklerin asli özelliğiydi. Yaygın bulaşıcı hastalıkta, çocuk ölüm oranları yüksekti ve doğum anında umulan yaşam beklentisi düşüktü. Kuzey Avrupa'nın çoğunda, 19. yüzyılın başında doğum yapmış kadınların tamamlanan doğurganlığı beş çocuktu. Sonuç, kadınlar hayatlarının çoğunu hamilelik, emzirme ve çocuklarını yetiştirmeyle başa çıkarak geçiriyordu. Örneğin İspanya'da, 1900'de doğan çocukların yaklaşık beşte biri daha birinci yıllarında öldü. Nispeten kısa yaşam beklentisi ile dedelerini gören az sayıda çocuk büyümüş olurdu. Demografik olarak, üreme verimliliği çok düşüktü. Yüksek bebek ölüm oranları bağlamında çocuklara duygusal bağlanmanın çok gelişmiş olmaması üzerine antropolojik bir tartışma vardır çünkü ebeveynler 'ağlamadan ölüm' sanatını öğrenmek zorunda kaldılar (Scheper-Hughes, 1992). Ölüm, özellikle de yaygın ve hain ölüm, kamusal alanın kaçınılmaz bir özelliği idi ve bu geleneksel ölüm dünyası, modern toplumda daha özel, öngörülebilir ve bireyselleştirilmiş ölüm şekli ile tezat oluşturuyordu. (Ariès, 1974).

Bu tür geleneksel toplumlarda ölümün varlığı, günlük yaşamın rutin bir özelliği idi ve yaşam sonrası vaadi daha fazla dikkat çekmekte ve dolaysızlığa sahipti. Bu dünyanın türbülansından bir kaçış olarak ölüm, Orta Çağ imgelemi için kayda değer bir özellikti. Bu şimdiye kadarki ölüm tehdidi ve sonsuz yaşam vaadi vebalar, kıtlık ve savaş ile periyodik olarak vurgulandı; bunlar Orta Çağ toplumunun az çok sabit özellikleriydi. Kara Ölüm, insan toplumunu hainice yok eden, aktif bir ajan olarak ölüme dair yeni bir bilinç yarattı. Trajik ölümün sanat ve teoloji için merkezi olması, insan kültürünün önemli bileşenleri olarak kaldı. Vebaya verilen tepkiler açıkçası karışıktı, ancak 14. yüzyılın sonlarında, Avrupa'daki politik huzursuzluğa ve kilise karşıtlığına katkıda bulunabilecek içten içe köylülerden gelen hıncı içermekteydi. Toplumun çökmesi tehlikesinin farkında olan seçkinler, Orta Çağ toplumunun korunmasında kilit bir kurum olarak Kilise'ye para döktüler (Ziegler, 1969). Daha yakın zamanlarda, tüberkülozun yaygınlığı ve erken trajik ölüm teması, seçkinlerin edebi imgeleminde ölüm bilincini sürdürdü. 19. yüzyıl boyunca 'beyaz ölüm' (tüberküloz) belası, Avrupa ve ötesindeki kültürel seçkinlerin zihinlerini bir noktada topladı (Dormandy, 1999).

Bu zorlu demografik ve sosyal koşullar göz önüne alındığında, binyılcı ve mesihçi hareketler geleneksel toplumların ortak bir özelliği olup, bu dünyanın acısını telafi etmek için yeni bir krallık vaat ediyordu. Daha az dramatik bir ifadeyle, Hristiyan Kilisesi -çeşitli kurtuluşçu doktrinler ve koşullar altında- kurtuluş ve ebedi yaşam vaadi sundu. Batı teolojisinin tarihçesinden, haklı göstermenin, tüm inananların kurtuluşuna dair Ermeni doktrini içinde dar -kurtarılmışların küçük bir topluluğuna dair Kalvinist doktrin- veya geniş olabileceğini biliyoruz. Bununla birlikte, Hristiyan cennet ve cehennem öğretisi, bu yaşamdaki ahlaki davranış ile kurtuluş vaadi arasında güçlü bir bağlantı olduğunu kabul etti. On Emir, erkekleri ve kadınları ölüme ve sonraki dirilişlerine hazırlamada Hristiyan etik öğretisinin temel bir özelliğiydi. Bu tartışmada, öncelikle Hristiyanlığı işaret ederken ki rahatlıkta olmasam da benzer bir ölüm ve haklı gösterme teolojisi, az ya da çok İslam ve Yahudilik tarafından da paylaşılır. Buna karşılık, Shinto gibi çoğu 'Doğu Dinleri'ne dair atalara tapınma, Kıyamet Günü'nde maddi bir dirilişi benimsemedi ve ruhani atalarına yönelik ataya saygıyı teşvik etmekle daha fazla ilgilendiler. Yaşama kaygıları 'aç hayaletlerden' ve perili evlerden kaçınmaktan ibaretti. 'Aç hayaletleri' yerleştirme ihtiyacı, popüler Çin dininin ayrılmaz bir parçası olmaya devam ediyor fakat bu, Hristiyan 'gelecek dünya hayatı' düşüncesiyle uyumlu değildir (DeBernardi, 2006). Ancak, genel olarak 'dünya dinleri', insanoğlu için kişisel dindarlığa dayalı etik bir disiplin geliştirdi, ödülü de birtakım kurtuluş ve acı çekmekten kurtulma formlarını vaat etmek oldu. 325'te İlk İznik Konsili Amentüsü ve 381'deki Birinci Konstantinopolis Konsili, inanca dair başlıca kural olarak görülen 'gelecek dünya hayatı' inancını onayladı. İznik Amentüsü, İncil'de bulunmadığı için birçok köktenci Protestan grubu tarafından reddedilmesine rağmen, Diriliş doktrininin ve sonsuz yaşam vaadinin, Ortodoks Hristiyan inancının yapı taşları olduğu açıktır.

Bu nedenle cennet doktrini, Kilise'nin kurtuluş öğretisinin resmî bir parçası olarak hizmet etti, ayrıca ahlaki hayata dair Hristiyan görüşün desteklenmesinde de önemli bir rol oynadı. Bu dünyada yaşam öncelikle bir sonraki için hazırlık oldu; bu ölümlü yaşamın tipik olarak kısa ve mutsuz olduğu varsayılmıştır. Cennet, bu dünyevi asketizm ve dindarlığın ödülü idi, cehennem de dünya zevklerine düşkünler ve zenginler için bir cezaydı. Dağdaki Vaaz, bu dünyanın alçakgönüllüleri ve haksızlığa uğrayanları için ödüller vaat etti ve zenginlerin kibrinin Yeni Ahit eleştirisi, bir iğne deliğinden geçemeyen çarpıcı deve[1] imgesinde özetlendi. Bu nedenle, birinin, cennet vaadini, Friedrich Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*'deki hınç teorisini üreten şekliy-

1 "Devenin iğne deliğinden geçmesi, zenginin Tanrı egemenliğine girmesinden daha kolaydır." Matta, XIX, 24; Markos, X, 25; Luka, XVIII, 25. Benzer bir ayet Kuran'da Araf suresi 40. ayette geçer. "Ayetlerimizi yalanlayanlar ve o ayetlere uymayı kibirlerine yediremeyenler var ya, onlara göklerin kapıları açılmaz. Onlar, deve iğne deliğinden geçinceye kadar cennete de giremezler! Biz suçluları işte böyle cezalandırırız." Yunanca kamelos *(deve)* ile kamilos *(halat)* arasındaki kelime benzerliği Arapçada cml *(deve)* ile cümmel *(geminin kalın halatı)* kelimeleri arasında da bulunmaktadır. Dolayısıyla yazarın bahsini ettiği ayette geçen deve kelimesi halat olarak da okunabilir. (ed.n.)

le okuyabileceği başka bir yol **daha vardır** (Nietzsche, 1967; Schacht, 1983). İsa'nın vaazları fakirlerin kutsandığını ilan **ettiğ**inden, cennet psikolojik hınca dair bir boyut olarak işlev görebilir. Yoksulluk ve adaletsizliğin öğütülmesi ile karakterize bir toplumda, alçakgönüllülüğe dair hınç, zenginlerin ebedi cezalandırılacağı binyılcı doktrin ile açığa vuruldu. Yoksul fakat erdemli kişi cennete girerken, yoksulu sömüren zengin cezasını çekecek. Bu argümanın modern versiyonu William James'ın güçlü pragmatizminde Dinsel Deneyimin Çeşitleri'nde *(The Varieties of Religious Experience)* (1922:162-3) tespit edilebilir, burada James, 'hastalıklı ruhu', 'korku ürettiği ve her çeşit zarar verici bedbahtlık ile meşgul olduğu' için mahkûm eder. 'Bu gazap, çocuklarına ve ikinci bir doğuma hasret olanlara dair neredeyse ayıp bir şey' olduğunu ilan etti.

Yaşam İksiri

Sonsuz yaşam vaadi, İznik Amentüsü'nün temel bir özelliğiydi ve bu dünyanın sonunda ölüm oranının ve kısa yaşam beklentisi inancının yüksek olduğu toplumlarda dini inanç ve pratiğinde kayda değer bir rol oynadı. Hristiyanlığın kendisi, aslında, ilk dönem Kilisenin baskın dini teması olan İkinci geliş ve diriliş beklentisi aracılığıyla binyılcı dini bir hareketti. İnsan bedeni, Bakire Meryem'in ölümden sonra fiziksel yaşamı ve şeytanın insan bedenine nasıl sahip olduğu hakkındaki spekülasyonları içeren Orta Çağ teolojik çalışmalarında yinelenen bir konuydu. Hristiyan eskatolojisinde, insan mutluluğuna ve ölümden sonraki hayata zarar vermeden beden ve ruhun ayrılamayacağı konusunda bir fikir birliği vardı. Caroline Bynum *Fragmentation and Redemption*'da örneğin Aquinas'ın 'tam kişinin, bedenin (madde), zamanın sonunda formuna dönene kadar olamayacağını' iddia ettiğini belirtir (1991:228). Şüphesiz fiziksel diriliş doktrini, Hristiyan ilahiyatçılar nezdinde akut kavramsal zorluklar doğurdu. Örneğin, bir bireyin parmak tırnaklarının hepsi dirilişle döndürülebilir mi? Bir ejderha tarafından yenen kişi dirilişten yararlanabilir mi? Dirilen beden konusu elbette sadece teologlar için bir sorun değildi. Bu, aziz kalıntıları ve onlardan kilise mensubu olmayanların mucizevi iyileşmesine ilişkin popüler dini inanç ve pratiğinin temelini oluşturdu. Tüm bu açılardan Hristiyanlık, dünyaya dair kesinlikle maddesel bir kozmolojiye sahiptir.

Elbette ölümden sonraki yaşama, yani bu dünyada uzun ömürlülüğe dair seküler arayışa bir alternatif var. Yaşam iksirine olan düşkünlük, modern öncesi bilimin çoğunu motive etti. Onlardan üretilen doğal maddelerin ya da iksirlerin varlığına duyulan inanç, en azından Savaşan Devletler zamanından itibaren Çin tıbbının önemli bir boyutuydu. Bu maddeler civa, kurşun ve arsenik içerdiğinden, birçok simyacı uzun ömürlülükten yararlanmak yerine erken ölümlerden muzdaripti (Needham, 1970). Bu maddelerin hazırlanması maliyetliydi ve bu nedenle simyacılar tipik olarak seçkinlere hizmet veren saray imparatorluğunun üyeleriydi. Bu nedenle simyacıların mesleği,

sıksık imparatoru zehirlemekle suçlandıkları ve dolayısıyla görevliler tarafından idam edildikleri için riskliydi. Needham, keyfinin çıkarıldığı uzun ömürlülük konusunu gündeme getirir. Konfüçyüsçülüğün bireysel ruh hakkında net bir fikri yoktu ve her durumda bu dünyada sosyal başarıyı ve hareketliliği teşvik etmekle daha fazla ilgileniyordu. Kişisel hayatta kalma ile ilgili herhangi bir tartışmaya katılmakta isteksizdi. Ortodoks, ateist Budizm'de, ruhun bir sonraki dünyada kalıcılığına dair düşünce tamamen onun öğretisine aykırıydı. Taoculuk, bir dizi varoluş formları tanıdı, ancak ölümden sonra tamamen dağıldılar. Bu nedenle tıbbi iksirin amacı, bu dünyadaki mevcut yaşamı sürdürmek ve onu daha zevkli hâle getirmektir. Bir iksir arayışı, bu dünyada uzun ömürlülüğü desteklemek için belirgin bir biçimde seküler bir ajanda gerektirmekteydi.

Hristiyan Batı'da yaşam iksiri arayışı, en azından seçkinler arasında eşit derecede yaygındı. Buradaki açıklamam büyük oranda, orijinal olarak 1994 yılında *Il corpo del Papa* olarak yayımlanan Agostino Paravicini-Bagliani (2000) tarafından *The Pope's Body* ile ilgili mükemmel analize dayanıyor. O, uzun ömür ile ilgili spekülasyonların, özellikle Papa'nın maneviyatının, uzun ömürlülüğün doğası hakkındaki sorularla ilgili olduğu durumlarda, Orta Çağ teolojisinin ne denli önemli bir boyutu olduğunu gösterir. Bu sorular, Orta Çağ'daki Papaların oldukça kısa bir ömre sahip olmasından kaynaklandı ve bu gerçek genellikle derin maneviyatlarının bir göstergesi olarak kabul edildi. Bununla birlikte Papalar, görünüşe göre yaşamı uzatmada herkes kadar hevesliydi.

Çürümez bedenin ebedi olduğu cennet tasavvuru ütopik düşüncenin önemli bir boyutuydu. Prester John'un hayalî dünyası -bolluk ve zenginlikle dolu bir dünya- papalık iktidarının yükselişi zamanında -bu 1122'deki Worms Antlaşması ile 1177'deki Venedik Barışı arasıdır- kayda değer bir hayranlık nesnesiydi. Örneğin, Lothar of Segni (Daha sonra Papa Innocent III adını aldı.), *De miseria conditionis humanae*'de yaşlılık üzerine bir tefsir yazdı; zamanın başlangıcında insanların 900 yıldan fazla yaşadığına dair mitik bir tarih geliştirdi. Ancak Cennetten Düşüş ve insanlığın başlamasıyla birlikte Tanrı, Nuh'a hitap ederek, insanlık için yeni bir 120 yaş sınırı belirledi (Yaratılış 6:3). Bundan sonra insan yaşam süresi kısalmaya başladı, ta ki Mezmurlar'da 70 -sadece- yaş sınırı ilan edilene kadar. İnsan yaşamı şimdi 'zahmeti ve sıkıntısıyla' karakterize edildi. Nuh Tufanı insan düşüşünün yaşam kısalığıyla ölçüldüğü insan varlığında bir dönüm noktasıydı. Ancak Lothar, bu kısalığın, *prolongatio vitae*'ye dair insan kuruntularının bastırılmasında önemli olduğunu ve bu noktada Salerno Tıp Okulunda yaşamın uzatılmasının mümkün olmadığı konusunda tam olarak hemfikir olduğunu savundu.

Bu dönemde yaş ve yaşlanma üzerine düşünmek ya Papa'ya ya da İmparator'a atıfta bulunulan bir çalışma olan *De retardatione accidentum senectutis* -yaşlanmayla ilgili talihsizlikleri geciktirme üzerine- ile ilişkilendirildi. Bu çalışma zaman zaman ancak yanlışlıkla Fransisken ve önde gelen bir Aristocu olan Roger Bacon'a (1214-1294) atfedilmiştir. Bu atıf, Aristo'nun *On Generation and Decay*'ın kendisinin Yunan ve Arapça

metinlerin çevrildiği önemli bir merkez olan Salerno'nun da dâhil olduğu yaşlanma üzerine Batı tıp doktrinlerinde önemli rol oynaması gerçeğiyle ilgilidir. Böylece Salerno, Batı tıbbının egemenliğine Latin felsefesi yoluyla katkıda bulundu. Sonuç diyet, egzersiz ve ölçülü olma gibi sağlıklı yaşam için yararlı ipuçları sunan *Regimen sanitatis salernitanum* gibi metinlerin üretilmesiydi (Porter, 1997). Salerno Okulu, yaşamı uzatma fikrini reddetmiş olsa da *De retardatione* Orta Çağ toplumunda yaşamayı uygun malzemelerin keşfi yoluyla genişletme olasılığını canlı tuttu.

Yaşlanma, insan bedenini oluşturan (sıcak ve nem) iki mizacın diğer iki mizaç karşısında düşüşünün bir etkisi olarak görüldü. Uzun ömürlü olmanın sırrı, soğuk ve kuru elementlerin olumsuz etkilerini geciktirirken bedende ısı ve nemi koruyabilecek bu bileşenleri keşfetmekti. Bu gelişmeleri geciktirmek için gereken bilgi gizliydi:

> O bütün mülklerinin sırrına malik olduğu için er ya da geç ilahi yasayı ihlal eder. Bundan şu sonuç çıkar ki sadece 'spekülasyonda bilge' (*sapiens in speculatione*) ve 'bir şeylerin yöntemlerinde uzman' (*expertus in operatione*) olanlar böyle içeriklerden 'asil ve görkemli' bir fayda sağlayabilir (Paravicini-Bagliani, 2000:203).

Tez, büyük ölçüde ana unsurların altın ve amber olduğu bu maddelerin bir listesini sağlamakla ilgiliydi.

Paravicini-Bagliani (2000:205), Roger Bacon'ın *prolongatio vitae* ve *De retardatione* üzerine yazıları arasındaki bazı önemli farklılıklara dikkat çekerek, 'olağanüstü derecede cüretkâr ve tutarlı' 'beden teolojisi' olarak adlandırdığı sonucu ortaya koyuyor. Bacon için insanlar, astronomi, simya ve optiğin mümkün kıldığı empirik bilgileri kullanarak yaşam ömrünü uzatabilir. Kısacası uzun ömürlülük, doğaüstü bir dirilişe bağlı olmak zorunda değildir, gel gör ki burada ve şimdi doğal olarak gerçekleşebilir. Uzun ömürlülük vaadi seküler ve doğal olarak görüldü, doğaüstü olarak değil. Bacon'ın savunduğu ve geliştirdiği deneysel bilimler, insanoğlunun Düşüş ile birlikte Cennetten kovulmasıyla sonuçlanan insan doğası kusurlarını onarabilir. Empirik bilgi, ölümcül bedenin görünüşte amansız çürümesini ve bozulmasını önlemek suretiyle insanlara humoral çürümelerinin üstesinden gelmede yardımcı olacak. Bu açıdan Bacon'ın düşüncesi devrimciydi. Bilim yoluyla -bu durumda simya- insanların kendi doğaları üzerinde kontrol sahibi olmaları ve ölümlü olmaları gerekmediği öne sürüldü, ancak bu düşünceler o kadar radikaldi ki yaşamın sırlarının doğru bir şekilde anlaşılması 'kendilerini ve başkalarını yönetme' görevi olanlara rezerve edilmeliydi. Bu sırlar çoğuna hükmetmek için çok azına emanet edilmeli ve özellikle de bu sırlar egemenin ve Papa'nın bedenine hizmet etmelidir.

Bu nedenle bu uzun ömür yanlısı simya, Batılı tutumların evriminde önemli bir rol oynadı. Radikal bir görüş içermekteydi çünkü insanın doğa üzerinde güç kazanabileceğini varsaymaktaydı ve Bacon'ın bilimsel spekülasyona karşı deneysel ve empirik bilimi savunması çağdaşları tarafından devrimci bir doktrin olarak görüldü. *Opus ma-*

jus'unda Bacon 'yaşamın uzatılmasının' mevcut tıbbi bilginin kusurlarının üstesinden gelebilecek bir 'deneysel sanat' yardımı ile mümkün olabileceğini ileri sürdü.

Bacon'ın erken gelişmiş empirizmi ve işe yaramaz rahiplerin kısır çatışmalarına karşı bilime olan bağlılığı büyük çatışmayı provoke etti ve Bacon kısmen Arap simyasını yaydığı için 1278'de Ancona'da hapsedildi. Çalışması bedene dair dini ve seküler görüşler arasındaki çatışmaya akut bir form verdi. Sağlıklı beden ile ölümsüz ruh arasında her ne kadar kompleks olsa da önemli bir ilişki vardır. Her şeyden öte, ruhu kurtarma *(saving)* fikri ile bedenin sağlığı ya da *salus* arasında etimolojik bir bağlantı vardır. Kurtarmak fiili bir yarayı bir merhemle iyileştirmek ve daha geniş anlamda bir kişiyi ister hastalık isterse günahtan iyileştirmek demektir. Kurtarmak fiiline dair teolojik nosyon benzer bir anlama sahiptir -bir ruhu günahtan kurtarmak- Fiil, güvenli bir şey yapma fikri ile ilgilidir ve bu nedenle 'rahatlatmak' (bu canlandırmaktır), sağlama almak ve kurtarmak arasında bir bağlantıya dikkat çekmemize izin verebilir. Dolayısıyla birbiriyle ilişkili bu kavramlar, bedeni iyileştirme ve ruhu iyileştirme arasındaki bağlantıları faydalı bir şekilde ortaya çıkarır.

Kristolojide İsa'nın şeytan çıkaran, hastaları iyileştiren ve ruhları kurtaran bir peygamber olması bakımından bir bağlantı daha vardır. Bir şifacı olarak İsa fikri, İsa'nın mesajının otantikliğini olumlamada önemli bir rol oynar ve böylece hizmetlerine dair Yeni Ahit açıklaması iyileştirme güçlerine karşı dikkatlidir (Davies, 1995). Hristiyanların, sağlıklı bedenin sağlıklı bir ruhun işareti olduğu ve şekil bozukluğunun ve sakatlığın insanın günahkârlığının bir işareti olduğu sonucuna varması belki de şaşırtıcı değildir. Hastalık fikri etimolojisi hem hastalığın varlığına hem de kötülük olasılığına işaret etmede faydalıdır. Mesih günahkârları iyileştirmeye geldi ve bir miktar ironik bir şekilde Yeni Ahit'te, İsa'nın, 'Kendini iyileştir!' diye öğütte bulunduğunda bazı zayıflatan şeylerin sıkıntısının çekilebileceği yönünde bir öneri de vardır. Bu temel varsayımlardan, ahlaki yaşam ile sağlıklı yaşam arasında temel bir bağlantıya dair görüş gelişti ve buna göre kendilerini doğru şekilde yürüten insanların ('temiz bir yaşamı' yaşama açısından) hem daha uzun yaşamaları hem de oburluk ve şehvet gibi belli günahlardan kaçınarak cennete girmeleri umulabilir.

Ancak burada temel bir teolojik problem var. Eğer cennet Hristiyan ruhunun arzu edilen hedefi ise, neden cennete girmeyi hızlandırmak için intihar edilmez? Aslında bu, Hristiyanlar için erken Roma Kilisesi'ndeki bir sapkınlık olarak ilan edilene kadar bir seçenekti. Ancak bu sorunun ikinci bir versiyonu var. Ünlülerin çok kısa hayatları olduğu belliydi ve Papaların sadece kısa süreler boyunca bulunduklarına dair kabul edilmiş bir gelenek vardı. Bu bulmacanın çözümü Papa'nın maneviyatı o kadar yoğundu ki bedeninin böyle karizmatik bir güce ev sahipliği yapamayacağı ve papalık ruhunun ruhani eğiliminin onu yaratanına terk etmesiydi.

Yaşlanma Sosyolojisi

Bu felsefi ve tarihsel tartışmanın anlamı nedir? Geleneksel dini sistemlerde sağlık, uzun ömür, ahlak ve kutsallık arasında önemli bir bağlantı vardır. Haklı göstermeye dair Hristiyan doktrininde, azizler bedenlerine ve ruhlarına hâkim oldular. Hristiyan teolojisi aslında ahlaki davranış, sağlıklı yaşam ve ölümden sonraki yaşam arasında bir uçurum yaratmadı. Bu bakımdan, bu dünyada bedene dair 'iyi yaşam' ile sonrakinde diriliş arasında herhangi bir boşluğa onay vermedi. Haklı göstermeyle ilgili olarak, bu yaşamda bedenlerimize karşı nasıl davrandığımız ve sonsuz yaşam beklentisi arasında açık bir ilişki vardı. Bu bağlantı ya ahlaki benlik fikri -bu ölümlü yaşamda davranışımın karşılığında hak ettiğimi alacağım- ya da hınç temelli olabilir -zengin ve güçlü ahirette cezalandırılacak-

Bu bir parça karmaşık tabloyu basit bir demografiye göre ifade edebiliriz. Geleneksel toplumların çoğunda uzun bir yaşam istisnaydı. Bu nedenle, seküler burada ve şimdideki kısa yaşam ile onun ya unutkanlık ya da sonsuzluk ile çevrelenen varlığı arasında dramatik bir ilişki vardı. Tabii ki katı Kalvinizm, hiç kimsenin Seçimi yapanın bir üyesi olup olmadığını bilemeyeceğini ve 'iyi işler'in ebedi saadeti garanti edemeyeceğini söyledi. Max Weber'in *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*'na göre, Kalvinizmin bu kasvetli ve zalim tablosu, zenginlerin gerçekten bir seçim işareti olduğunu ileri sürmek amacıyla değiştirildi. Sağlıklı bir yaşamın (asketizm ve kısıtlamaya dayanan) seküler bir uzun ömür ve cennet umudu ile sonuçlandığını ileri sürerek Weberci anlatıyı yeniden okuyabiliriz. Bu çerçevede, yaşlanmanın etkilerini ve uzun ömürlülüğe yönelik olarak yapılan kampanyalar aracılığıyla yaşlanmanın önlenmesi imkânını dikkate almak istiyorum.

Yaşlanmaya olan tıbbi ilgi, geriye doğru en azından Luigi Cornáro (1464-1566) gibi yazarlara gider, 1558'de *Discourses on the Temperate Life*'de o, uzun yaşamasının ölçülü olma, egzersiz ve iyi bir diyetin sonucu olduğunu savundu. Bedenin sınırlı yaşamsal öz kaynağı ölçülü diyet pratikleri ve egzersiz ile idare edilebilir. Yaşlanmaya neyin neden olduğu belirsizdir, ancak yaşlanmanın kaçınılmaz olduğu fikri gerontolojinin temel varsayımı olmuştur. Yaşlanma kaçınılmaz bir hücresel dejenerasyon süreci ise, o zaman 'Sonsuza dek yaşama hakkımız var mı?' sorusu, fantastik felsefi spekülasyonlar dışında ortaya çıkmaz. Belli ki yaşam beklentisinin 19. ve 20. yüzyılların sonlarında çarpıcı bir şekilde arttığı, ancak 20. yüzyılın ikinci yarısında bir düzlüğe ulaştığı açıktır. Birleşik Krallık'ta erkekleri alırsak, 1901'de doğumda yaşam beklentisi sadece 45.5 yıldı, ancak 1991 itibarıyla bu 73.2 yıldı. Bununla birlikte, daha sonraki demografik veriler 2001'de 75.4'ten 2020 itibarıyla öngörülen 77.6'ya mütevazı bir artışı göstermektedir.

Uylaşımsal gerontolojide sonsuza dek yaşamak, pratik anlamda, dolu bir yaşam sürmek ve ortalama ömür beklentisine ulaşmak anlamına gelebilir. Ancak daha yakın bir zamanda, tıp biliminin bu doğal yaşlanma sürecini tersine çevirip değiştiremeyeceği konusunda önemli spekülasyonlar olmuştur. 1960'lar ve 1980'ler arasında, bi-

yologlar tarafından öne sürülen görüş, normal hücrelerin 'replikatif yaşlanma' olarak bilinen bir şeye sahip olduğu, yani normal dokuların uyuşukluk aşamasına girmeden önce sadece birkaç kez bölünebildiği idi. Hücreler, doğal bir yaşlanma sürecinde *in vitro* gözlendi fakat sonunda *in vivo* deneyler, normal ve patolojik hücreler arasında hücresel bölünme açısından bir ayrım oluşturdu. Paradoksal olarak, patolojik hücrelerin replikasyon üzerinde böyle bir sınırlamaya gerek duymadığı ortaya çıktı ve bu nedenle bir 'ölümsüzleştirme' süreci, bir patolojik hücre hattının ayırt edici özelliği idi. Ekstrapolasyon ile biyologlar, sonlu hücre bölünmesinin bütün organizmaların yaşlanmasının kaçınılmaz olduğu anlamına geldiği sonucuna varmışlardır. Bu laboratuvar sonuçları, insan yaşamının kendine özgü ve önceden belirlenmiş bir sınırı olduğu ve yalnızca bazı hücrelerin hücresel yaşamın kaçınılmaz yaşlanmasına dayanamayacağı patolojik gelişmeler sayesinde olduğu görüşü ile tutarlıdır. İnsan yaşlanması hem normal hem de zorunluydu.

Yaşlanmaya dair bu uylaşımsal çerçeve, nihayetinde insan embriyonik hücrelerinin kültürde sürekli bölünme kabiliyetine sahip olduğu keşfi ile alaşağı edildi, bu nedenle kaçınılmaz herhangi bir replikatif kriz veya sınırlama belirtisi görülmedi. Bazı patolojik olmayan hücreler (veya kök hücreler) sonsuz bölünme yeteneğine sahipti ve bu nedenle 'ölümsüzleşmiş'ti. Bu hücrelerin deneysel bir yaşam biçimi olarak ekilmesi, normal ve patolojik ve yaşam ile ölüm arasındaki ayrımlarla ilgili mevcut varsayımlara meydan okudu. Kök hücre araştırması, biyolojik gelişim sınırlarının değişmez ve katı olmadığını ileri sürmek suretiyle bedenin yenilenebilir doku rezervlerine sahip olduğu arenayı yeniden tanımlamaya başlar. Beden, organizmanın ölümünün ötesinde hayatta kalabilen kök hücre fazlasına sahiptir. Mikro-biyo-gerontolojideki bu gelişmelerle, rejeneratif tıbbın yaşam sınırlarını genişletme kapasitesi modern tıbbın makul bir beklentisi hâline gelmekte ve yaşam bilimleri uygulamasında yeni ekonomik fırsatlar yaratmaktadır. Bu koşullarda, yaşam sonrasına dair teolojik nosyon muhtemelen ortadan kalkacaktır çünkü hayatta kalanların çoğu kelimenin tam anlamıyla sonsuz yaşamı ya da en azından yeryüzündeki sonsuz yaşamı yaşayacaktır. Bununla birlikte, genom bilimlerin mortaliteyi azaltabildiğini varsayarsak, en azından kısa vadede, kronik hastalık ve geriatrik hastalıklar arttıkça morbiditeyi artıracaktır. Sonsuz yaşam pratikte sonsuza dek rahatsızlık içinde yaşamak demektir, yani hastalıklı bir durumda. Bu nedenle, periyodik olarak kolektif bıkkınlık, histeri, can sıkıntısı ve intiharla sonuçlanan aynı şeyin sonsuz kere tekrarı nedeniyle yeni bıkkınlık dereceleriyle karşılaşan hayatta kalan nüfuslar için; depresyon, can sıkıntısı ve umutsuzluk gibi psikolojik problemler artmış olacak. Bununla birlikte, de Grey'in takipçileri bu çürüme modelinin kaçınılmaz olmadığını ve uzun ömürlülüğün de gençleşmeyle birleştirilebileceğini savunuyorlar. Uzun yaşam bizi lahana-gibi[2] bir varlığa mahkûm etmeyecek.

2 *Cabbage-like:* Konuşma dilinde yaratıcı olmayan, sıkıcı ve hayal gücü olmayan insan anlamında kullanılır. (ç. n.)

Bu nedenle sınırsız yaşam beklentisi, akut bir Malthusçu kaynak krizi yaratacaktır ve Cornaro'nun sağlıklı ve uzun yaşamaya dair iyimser görüşünü kâbus gibi bir yaşam yapacaktır. Bu dönüşümler aslında ilk dönem moderniteden geç moderniteye geçiş açısından ilginç bir değişikliğe işaret ediyor. Kapitalizmin ilk evrelerinde tıp biliminin sosyal rolü, sağlık hizmetini iyileştirmek ve böylece işçi sınıfını sağlıklı ve verimli kılmaktı. Tıp biliminin uygulaması verimli, zinde ve sağlıklı bir iş gücü üretmekti, ancak geç kapitalizmin tam istihdamda büyük bir vasıfsız iş gücüne ihtiyacı yoktur çünkü teknoloji iş gücünü daha verimli hâle getirmiştir. Yeni biyoteknolojik ortamda hastalık artık ekonomide olumsuz bir güç değil, aksine üretim faktörlerinin bir yönüdür.

Yeni tıbbi teknolojiler, insanoğlunun prensip olarak sonsuza dek yaşayabileceği ve böylece yeni biyolojik devrimin her yönüyle Nietzsche'nin ahlak konusundaki görüşlerine ve 'üstinsan'a varmakta olduğunu gösteriyor. Modern biyoloji, bu dünyadaki davranışımız ne olursa olsun, sonsuza dek yaşamamıza izin vererek geleneksel ahlakın yerini alabilir mi? Tıp, zührevi hastalık, akciğer kanseri ve obezite gibi durumlar için kesin bir tedavi önerebilirse cinsel partnerime karşı davranışımı değiştirebilir miyim ve puro ve çikolatalı kek tercihimi asketizm lehine bırakabilir miyim? Yeni biyolojik bilimler, sonsuza dek yaşama fikrini mümkün kılarsa, o zaman ahlak ötesi bir hayat yaşayabiliriz. Hristiyanlığın öbür dünyaya dair düşüncesi ve yeniden doğuş döngüsündeki Budist 'keder halleri'nden kurtulma arayışı sorunlu muğlak inançlara dönüşecekti. Örneğin Budist doktrinine dair etik determinizmin, modern tıp bilimlerinin genetik determinizminde nasıl hayatta kalabileceğini görmek zor. Budist terimlerle tıp bilimi, insanları sonsuz acılardan kurtarır mı? Böylece teknoloji, etik ile yaşamın bedensel düzenlenmesi arasındaki ilişkiyi kesmeyi teklif eder. Şayet tıbbi teknolojiler sayesinde sonsuza dek yaşayabilirsek etik kurallarına ihtiyacımız kalır mı?

Sonuç: Bıkkınlık ve Uzun Ömürlülük Teolojisi

Viktoryen Dönemi bilim teknolojisinin ütopik yönü, 20. yüzyılda nükleer felaket ve çevre kirliliği beklentileri kamu bilinci ve tartışmasında baskın hâle geldiği için geriledi. 'Sağlık illüzyonu' ifadesini icat eden René Dubos, 'teknolojik yeniliklerin genellikle birçoğunun tahmin edilemez korkunç ikincil etkilerinin olduğunu' savundu (1974:147). Bilimsel ilerlemeyle olan bu kamusal rahatsızlık, genetiği değiştirilmiş yiyeceklere karşı ve küresel ısınmanın şimdiye kadar öngörülemeyen sonuçları konusunda artan farkındalıkta belirlendi. Bilime duyulan bu inanç ve güven eksikliği, risk toplumu kavramının akademik başarısını mevcut ikilemlerimizin genel bir açıklaması olarak açıklar (Beck, 1992). Ben, tıp, uzun ömürlülük ve bedenle ilgili bu tartışmada, şu anki kök hücre araştırmalarının toplum ve insanın durumu açısından potansiyel olarak geniş kapsamlı sonuçlara ulaştığını öne sürmeye çalıştım.

Ancak, karamsar bir sonuç şu olurdu; yaşam süresi gerçekten uzatılsa da insanoğlunu kayda değer ölçüde zihinsel dengesizliğe ve güçsüzlüğe maruz bırakacaktır. Yaşamın sonsuz tekrarı ile ilişkilendirilecek olan bıkkınlık dayanılmaz olabilir ve insanlar yaşam tarafından sıkıldığı kadar yaşam ile de sıkılır hâle gelirler, psikiyatrik tıbbın bizi ebedi can sıkıntısına karşı aşılayabilecek antidepresif ilaçlar keşfedebilmesi olasılık dışıdır. Kuzey yarım küre standartları ile kıyaslandığında hem ortalama Afrika yaşam süresi hem de yaşam beklentisinin önemli ölçüde azaldığı mevcut uzun yaşama umutlarının tam olarak adaletsizliği gibi öteki meseleler ise ahlakidir.

Yaşamın kesin olarak uzatılması beklentisi, temel olarak yaşamın üzerinde bir miktar idare etmemiz gereken bir hediye olduğu ve dolayısıyla yaşamın bir dizi kuşak sözleşmeyi içerdiği temel fikrine sekte vuruyor. Çünkü atalarımdan birtakım kaynakları miras aldım -yaşamın kendisi dâhil- bu dünyada bir süre sonra bu hediyeleri kendi çocuğuma vermeliyim. Böyle bir yaşam nosyonu ve kuşak değişimi, adalet fikrinin temel bir unsurudur.

Sonsuz yaşam beklentisi, şu anda uzak ve böyle bir hedefe yönelik ahlaki argümanlar dikkate değer. Bununla birlikte, uzun ömürlülüğün bir realite hâline geldiği bir toplumun gerçekleşebileceği düşüncesiyle, Heidegger'in *The Fundamental Concepts of Metaphysics*'teki (1995) bıkkınlık analizinin konuyla ilgili olduğunun kanıtlanabileceği yer burasıdır. Amaçsız uzun yaşam, zamanı öldürmeye çalıştığımızda ya da zamanı tırı vırı oyalayıcı şeylerle geçirdiğimizde derin bir bıkkınlıkla sonuçlanır. Ancak Heidegger, bu sürecin sonunda birinin bir an önce can sıkıntısı baskısından kurtulacak bir boşluk bulabileceği ihtimalinin olduğuna inanıyordu. Bu distopya değişikliklerine cevap olarak yeni bir yaşlanma etiği geliştirileceğini varsayabilir miyiz? Haydi, şimdi farklı bıkkınlık seviyelerini tartmak için Michael Raposa'nın *Boredom and the Religious Imagination*'a (1999) bakalım: bir şeyden sıkılmak ya da kendimizden sıkılmak. Bu şartlar altında, 'zaman harcamak' veya 'zaman öldürmek' zorunda kalırız. Burada biri, bunaltıcı bir uzun ömürlülük tehdidi görebilir -biri zamanı ne kadar öldürebilir? Heidegger'in metafiziğe dair yaklaşımını takiben Raposa, dünyanın 'gerisi boş' gibi sıkıcı hâle geldiği daha derin bir bıkkınlık seviyesi tanımlar. Dünyaya dair böylesine derin bıkkınlık durumunda, kişi ruhsal bir umursamazlık durumuna girebilir. Bu ruhsal bıkkınlık, burada ve şimdinin özel karakterinden kurtarıldığımızda, aşkınlığa ve üstün gelmeye yol açabilir. Artık varoluşun gerçek doğasını ifşa eden daha derin bir bıkkınlık dışında tırı vırı sıkıntıya yakalanmıyoruz. Heidegger'in açıklayıcı bıkkınlık düşüncesi, kendimizi ölüme-doğru-varlıklar olarak tanıyabileceğimiz anlamına gelir. Bu yüzden bu ruhsal bıkkınlık nosyonu hâlâ uzun ömürlülüğün inkâr etmeye çalıştığı yaşamın sona ermesini gerektirir. Dolayısıyla anlamlı bir ölümle sonuçlanma sorunu, insanoğlu için bir sorun olmaya devam etmektedir.

13

Son Söz

Kırılganlık ve Erdemler

Sosyolojik teoriyi insan bedeni etrafında yenilemek üzere bu entelektüel arayış üç geniş varsayımı içermektedir: bedenleşmenin kırılganlığı, kurumların belirsizliği ve toplumsal yaşamın karşılıklı bağlı olma durumu. Sosyolojinin bu yenilenmesi modern toplumun dönüşümlerini anlamak için bedenleşmenin politik önemini kavramamızı gerektirir. Beden sosyolojisi, onun etkileşimi bağlamında basitçe bir beden çalışması olmaktan çok daha fazlası olmak zorundadır. Birisinin modernleşme süreçleri hakkında düşündüğü andan itibaren belirginleşen bu üç bedenleşme bileşeni -kırılganlık, belirsizlik ve karşılıklılık- arasında diyalektik bir ilişki vardır. Kırılganlık, belirsizlik ve karşılıklı bağlı olma durumu arasındaki bu diyalektik dengede örneğin modern tıbbi teknolojiler güçlü ve geniş kapsamlıdır. Eğer bedenleşmemiz genelgeçer toplumsallığımızın nihai kaynağıysa, o zaman bedenleşmemizdeki değişimlerin hem kırılganlık hem de birbirine bağlılık açısından etkileri olmalıdır. Toplum son dönemdeki mikrobiyolojik devrimden derinden etkileniyor. Bazı açılardan bu, yalnızca Mendel yasalarının insan çoğalması ve sağlığı için uygulamasının bir yoğunlaştırılmasıdır. Tıp adamları, Mendel tipi kalıtımın üreme avantajlarının, yarar sağlayan daha büyük evrimsel fırsatlar yarattığını fark ettiler. Örneğin, hücre mutasyonları, hastalık direnci gibi pozitif yan etkiler sağlayabilir. Mendel kalıtım teorileri, modern toplumda büyük ölçüde tartışmalı olduklarını kanıtladılar çünkü onlar, bir Üstün Irk yaratımı korkusu hakkındaki eleştiriye yol açan 'tasarım bebekler' diye isimlendirilen için, zengin toplumlarda ebeveynlerden gelen baskıya zemin teşkil ettiler. İnsan Genom Projesi ile ilgili bulguların kullanımı bilim insanlarına üreme sonuçları üzerinde kontrolü artırmayı sağlayacaktır. Popüler basında yeni öjenik suç, boşanma ve eşcinsellik gibi sosyal koşulları genetik miraslar açısından açıklamak için konuşlandırıldı. Bu gelişmeler, nihayetinde sosyolojinin temeli ve gerekçesi olan 'sosyal' kavramına ciddi bir meydan okumadır.

Yeni mikrobiyoloji aynı zamanda güçlü bir ticari mantık tarafından yönlendiriliyor ve büyük ölçüde bilinmeyen ya da gerçekten gizli, askeri ve güvenlik açısından, insan hakları ve politik demokrasi için sorun yaratan etkileri vardır. Çağdaş tıp, yeni bir 'sağlık serabı'na ön ayak oldu (Dubos, 1960), ancak klonlama, üreme teknolojisi ve organ nakli, özellikle toplumlar arasındaki sosyal eşitsizlikleri hem dışa vuruyor hem de arttırıyor ve insan kimliğimizi negatif ve yıkıcı şekillerde dönüştürme potansiyeline

sahipler. Bu bölümün amacı, Michel Foucault'nun *Şeylerin Düzeni'nde (The Order of Things)* 'denizin kenarındaki bir kum görüntüsü gibi' insanın kaybolmasına (Foucault, 1970:387) ilişkin bir başka düşünce sunmak ve bir kez daha sorularla ilgili belirsizliği artırmaktır: Bir politik topluluğun uygun amaçları (ends) nelerdir ve mevcut sorunlarımız insanlığın bitimini öngörüyor mu?

Haydi dini mitolojiyi tekrar gözden geçirelim. *Religio*, insanlığı tarihsel olarak doğum, tekâmül ve ölümle ilgili paylaşılan deneyimler dizisinin işlev gördüğü bir toplumu bağlayan ve disipline eden şeydir. Bu *toplulukların*, dünyamızın tıbbi rasyonalizasyonuna nasıl dayanabildiğini veya *religio* ile bu sosyal bağlanmayı nasıl değiştirebileceklerini ya da bunların yerini alabileceklerini görmek çok zordur. Bu kayıp, bir anlamda Foucault ile 'insanın sonu' ile ilgili konuşabileceğimiz bir kayıptır. Belki de bu varlık krizini açıkça gören 20. yüzyıl filozofu Martin Heidegger (1977) idi, o modern teknolojinin kendisini, doğal kaynakların sömürücü bir çerçevesi olarak, varlık ile dünya arasında araya sokacağına inanıyordu.

Bedenleşme, Kırılganlık ve Zayıflık

İnsanoğlu ontolojik olarak zayıftır ve doğal çevresi belirsizdir. Kendisini önceden tahmin edilemeyen olaylardan ve saf yaşamın felaketlerinden korumak için 'toplum' dediğimiz düzenlemeleri teşkil eden sosyal kurumları (özellikle politik, ailevi ve dini kurumlar) inşa etmesi gerekir. Bu argüman açıkçası Alasdair MacIntyre'nın *Dependent Rational Animals*'ı (1999) ile birtakım bağlantıları paylaşır, MacIntyre Batı Felsefesini insanoğlu hakkındaki -kırılganlığı ve felaketleri- önemsemediği iki temel gerçek nedeniyle eleştirir ve o kırılganlığın korunma ve geçim için diğerlerine olan bağlılığımızı açık ettiğine dair iddiasını sürdürür.

Kırılganlık, entelektüel olarak Aristo'nun biyoloji görüşü mirasından ve hayvan doğamız olan yaşam formlarından elde edilir. Ekmeğin paylaşımında bize güven ve karşılıklı destek sağlayan toplumun yoldaşlığına ihtiyacımız vardır. Sosyal yaşamı yenilemek ve etkin kurumlar inşa etmek için yaratıcı ritüel kuvvete ve ortak festivallerin duygusal etkililiğine ihtiyacımız vardır ve varlığımızı güçlendirmek için sosyal kurumların konforuna can atarız. Bu sözler -eşlik etmek, güçlendirmek, rahatlık, güven- karşılıklı eylemlerle bir topluluk inşa etme fikri üzerine metaforik düşüncelerdir. Sosyoloji, bu tür dayanışma koşullarının ve onları parçalayan süreçlerin incelenmesidir; kısacası, dayanışma ve kıtlık diyalektiğinin incelenmesidir (Turner ve Rojek, 2001).

Bununla birlikte bu kurumlar, kendi başlarına güvencesizdir ve yeterli ve güvenilir bir sosyal ortamın sağlanmasını garanti edemezler. Ritüeller tipik olarak yanlış gider; hem mevcut gelenekleri sürdürebilen hem de değişen koşullara uyum sağlayabilen ku-

rumlar inşa etmek zordur. Açıkçası, geleneksel kurumlara meydan okunan ve onarılan devam eden bir süreç vardır. Sosyal varlığımızın felaketleri ve belirsizlikleri, dahn psikolojik tezahürlerinde toplumun mümkün olamayacağı sempati ve empati ile sonuçlanan toplumlar arası bağımlılık ve bağlılık modelleri oluşturur. Bu toplum resmi neo-Hobbescu'dur çünkü öncülü, yaşamın iğrenç, acımasız ve kısa olmasıdır, ancak toplumsal bir sözleşmenin ve mülkiyet haklarının bireyci anlayışı yerine, temellerinde bir yandan ortak kırılganlık ve güvencesizlik deneyimi, diğer yandan sosyal karşılıklı bağlılık olan insan haklarının temel dayanışma kalıplarının hukuki ifadeleridir.

Kırılganlık kavramı 'yara' karşılığı olarak Latince'den türetilmiştir. Her ne kadar *vulnus* insan bedenindeki gerçek yaraları ifade etse de birçok bakımdan kendisi bir zayıflık metaforudur. Yaralar açıktır ve bizi yaşama açar; Yara insanlık durumunun bir metaforudur. 'Kırılganlığın' açıkça böylesi bir bedensel kökene sahip olması öğreticidir. 17. yüzyılda, kırılganlık hem pasif hem de aktif bir öneme sahipti, yani hem yaralı olmak hem de yaralanmak anlamında. Orta Çağ dini pratiğinde, Tutkuyla ilgili saygı, İsa'nın Yedi Yarası üzerine yapılan meditasyonla ilişkilendirildi. Bu yaralar, insanlığın ve İsa'nın çektiği acıların kanıtıydı ve bu insani vasıflar, ortak bir kırılganlık yoluyla insan vasıflarına dair paylaşımını vurgulamaya başladı (Woolf, 1968:221) Mesih'in acı çektiği bu temalar sonunda Kutsal Kalp kültüne dönüştü. Dolayısıyla savunmasız kalmak yaralanmaktır fakat modern kullanımında yaralara açık olma kapasitesini ifade etmeye başladı. Kırılganlık, bir anlamda, daha soyut hâle geldi: Bu, psikolojik veya ahlaki hasara maruz kalacak insan kapasitesini ifade eder. Bu, artan bir şekilde, maruz kalmamızdan ya da dünyaya açıklığımızdan kaynaklanan acı için fiziksel bir kapasiteden ziyade acı çekme (ahlaki ve manevi) yeteneğimizi ifade eder. Yaralanmaya olan bu açıklık, Peter Berger'in (1980) 'dünya açıklığımız' olarak adlandırdığı şeyin bir parçasıdır, yani biyolojik olarak belirlenmiş veya türlere özgü bir ortamda yaşamıyoruz. Bir insan olarak savunmasız olmak, sosyal dünya dolayımıyla bir geçişi yönlendirebileceğimiz bir duyarlılık, his ve duygu yapısına sahip olmaktır.

Kırılganlığımız, aynı zamanda açıklığımızdan deneyimlerimize duyusal zevkleri düzenleme kapasitemizin bir parçasıdır. Bu nedenle, Aristoteles ile birlikte Karl Marx, yaralanmamızla ilgili bir çalışma amacıyla sosyal eylem yapısının duygusal, pratik ve aktif bileşenlerine işaret ettiği için umut verici bir başlangıç noktası sunuyor. Bir anlamda tehdit ve tehlikelere açık olmak için savunmasız olmalıyız, böylece kaçınmaya yol açabiliriz. MacIntyre'ın, sakatlık ve felaket üzerinde tek boyutlu bir vurgusu olan konumu, sonuçta biraz pasif bir güvenlik açığı görüşü sunduğu için sınırlıdır. Melankolik bir sosyal bilimden kaçınmak önemlidir (Lepenies, 1992) ancak, insanların dünyayı doğal olarak ve endişe verici derecede belirsiz olan sosyal dünyalar oluşturmak için tasarladıklarını kabul etmek de aynı derecede önemlidir.

Bu zayıflık ve belirsizlik modeline bir miktar kavramsal derinlik kazandırmak için beden sosyolojisi ve özellikle de bir sosyal eylem teorisi için bir çerçeve

olarak bir bedenleşme nosyonu geliştirmek gerekir. Sosyal nosyonu süreç olarak benimsemek, 'bedeni' maddeleştirmek değil, bedenleşmeyi bir süreç olarak, yani cisimleşme sosyal süreci olarak işlemek önemlidir. İlk olarak, bedenleşme devam eden 'korporalizasyon (maddeselleşme)' uygulamalarının etkisi ve sonucudur. Bu bakımdan bedenleşme, beden tekniklerinin öğrenilmesini gerektiren bir yaşam sürecidir - yürüme, oturma, dans etme, yemek yeme vb. Bedenleşme, günlük yaşamdaki yerinde 'bir beden' üreten ve veren bu korporal uygulamaların bir toplamasıdır. Bedenleşme, belirli bedenleri sosyal bir habitus içinde yerleştirir. İkincisi, bedenleşme yaşam dünyasında duyusal ve pratik bir varlığın üretilmesini gerektirir. Bedenleşme, duyusal ve sübjektif bedenin yaşadığı deneyimdir ve Marx'ın Paris El Yazmalarında pratikle ilgili tartışmasında, duyusal, canlı beden ve onun sosyal ilişkiler üzerindeki etkilerini içerir. Bu, şekillenen *(embodied)* pratiklerle yaşanılan dünyanın aktif olarak şekillenmesidir. Üçüncüsü, bedenleşme kolektif bir projedir çünkü zaten sosyal olan bir yaşam dünyasında gerçekleşir. Bedenleşme, bireyle ilgili izole edilmiş bir proje değildir; birbirine bağlı sosyal aktörlerin sosyal dünyasında bulunur. Son olarak bedenleşme, bir beden oluşturma ve bir beden-leşme süreci iken, bir benlik oluşturma projesidir de. Bedenleşme ve kişileşme karşılıklı olarak bağımlıdır ve sağlamlılığını artıran süreçlerdir. Benlik, sürekli benliğin başarılı bir bedenleşmeye, sosyal bir habitusa ve belleğe dayandığı belirli bir sosyal bağ içinde bir korporal projeyi içerir. Hem Marx hem de Bourdieu'nun ardından bedenleşme ve mülkiyet, her zaman belirli mekânsal bağlamlarda gerçekleşir ve habitus, belirli bir yerde bir pratikler dizisi olmalıdır; onun için yerleşmeyi güvenceye alması gerektiğini söyleyebiliriz. Bu nedenle, bir 'bedenin' sosyolojik nosyonu üç ilgili süreci içerir: bedenleşme, kişileşme ve yerleşme.

Bedenleşmenin pek çok boyutu olması nedeniyle, biri, üç boyutu hakkında konuşabilir: bir bedene sahip olmak (bir şeyin özelliklerine sahip olan beden), bir beden olmak (Biz bedenimizle bir proje olarak öznel şekilde yakın ilişki kurarız.) ve bir beden yapmak (zaman içinde bir beden üretme anlamında) (Turner, 1996). Bu ayrımlar Almanca'da, bir nesne (*Koerper*) olarak beden ile yaşanan tecrübe (*Leib*) olarak beden arasında hazır bir ayrım olduğu için daha isabetli bir şekilde ifade edilir. Beden eş zamanlı olarak gözlemleyebileceğim bir nesne ve bu gözlemi mümkün kılan bir varoluş tarzıdır. Bir bireyin kendi bedeniyle olan ilişkisi hiçbir zaman dışsal, nesnel veya tarafsız bir ilişki değildir çünkü kimlik, maddi dünyadaki öznel varlıkla ayrılmaz bir şekilde bağlıdır. Bedenlerimiz, günlük deneyimlerimiz ve psikolojimiz arasındaki bu yakınlık Maurice Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenolojisi*'nde *(Phenomenology of Perception)* (1962) açıkça ifade edildi. Temel sorusu gerçekliği nasıl yaşadığımızla ilgiliydi; dünyayı deneyimlemek için onu algılamalıyız ve onu algılayabilmek için dile sahip olmak zorundayız. İnsanoğlunun bedenleşmesi, bu doğrudan gerçeklik algılaması ve kavrama süreçlerinde esastır. Algı psikolojisi, bireyin dış gerçeklik algısının

fiziksel dünyanın bedensel deneyimlerini içerdiğini ve günlük dünyayı bedenin motor aktiviteleriyle manipüle etme kapasitesini içerdiğini görmezden gelmişti. Bu kapasiteler sözlü, sesli veya görsel olarak gösterilebilir. Dil, mutlaka bedenin potansiyelinin bu maddi formlarında somutlaşır. Sonuç olarak Merleau-Ponty, düşünme, yapma ve hissetmenin somutlaşan varlığımızı gerektiren pratik faaliyetler olduğunu savunmak için Kartezyen zihin/beden düalizmi mirasını reddetti.

Ontolojik zayıflık, insanoğlunun ister istemez hastalık ve hastalık durumuna eğilimi olduğu, ölüme doğru oldukları, yaşlanan bedenlerin yaşanan deneyim, nesnel beden ve beden imgesi arasında yaşam döngüsünün bizi varoluşsal rahatsızlığa sokmasıyla bir gerginlik yarattığı fikrini içerir. Bu şartların bir sonucu olarak insanlar yaşam süreci boyunca değişik bağımlılık ilişkilerine girerler. Bizler Nietzsche'nin diliyle eksik hayvanlarız. İnsanoğlunun tamamlanmamışlığı ve zayıflığı nosyonu Arnold Gehlen'in (1988) felsefi antropolojisinde ele alınmıştır. Kurumlar teorisi, çalışmasının temelinde yer alır. İnsanların, bilgi ve hukuk sistemleri dâhil, yaşam için kurumsal bir çerçeve oluşturmaları gerekir. İnsanlar 'içgüdüsel yoksunluk' ile nitelenir ve bu nedenle içinde çalışacakları istikrarlı bir yapıya sahip değillerdir. İnsanlar 'dünya açıklığı' ile tanımlanırlar çünkü belirli bir ortam için içgüdüsel olarak donatılmamışlardır ve bunun sonucu olarak kendi ortamlarını kurmak veya inşa etmek zorundadırlar, inşa sosyal kurumların kurulmasını gerektirir. Bu kurumlar, insanlar ve fiziksel çevreleri arasındaki köprülerdir ve bu kurumlar vasıtasıyla insan yaşamı tutarlı, anlamlı ve sürekli hâle gelir (Berger ve Kellner, 1965). Kurumlar içgüdüsel yoksunluğun yarattığı boşluğu doldururken insana yönlendirilmemiş içgüdüsel dürtülerin yarattığı gerilimlerden kurtulma sağlar.

Zamanla, bu kurumlar kanıksanır ve sosyal eyleme dair ardalanın bir parçası hâline gelir. Önalan düşünsel, pratik ve bilinçli faaliyetlerle ele geçirilir. Bununla birlikte, modernleşme ile ardalanın daha az güvenilir hâle gelmesi, müzakereye daha açık, kültürel olarak incelmesi ve gittikçe artan bir eleştirel düşünce nesnesi hâline gelmesi sonucu kurumsallaşmadan uzaklaşma süreci vardır. Buna göre, önalan genişler ve yaşam riskli, olumsal ve düşünsel olarak görünür. Geçmişin geleneksel kurumları geri çekilir ve modern yaşam öznel, değişken ve belirsiz hâle gelir. Aslında, ikincil ya da yarı-kurumlar dünyasında yaşıyoruz. Bu değişikliklerle ilgili derin psikolojik sonuçlar vardır. Arkaik toplumlardaki insanlar, güvenilir ardalan kurumlarına karşılık gelen katı ve kesin psikolojik yapısı olan karaktere sahipti. Modern toplumlarda, kişilik olarak birey 'yalnız kalabalığın' içindedir (Riesman, 1950) ve bu nedenle insanların içinde yaşadıkları kurumlar gibi akışkan ve esnek kişilikleri vardır. Bu bağlamda, kültürlerin modernleşmesinin, artık doğal karşılanamayacak olan kültürel uygulamaların ve kurumların 'önalana çıkma' içerdiğini iddia edebiliriz. Son yıllarda, biyolojik bilimlerin dönüşümünün bir etkisi olan tıbbi devrim, 'babalık', 'akrabalık' veya 'üreme' ile ne demek istediğimizi sorguladığı için kurumların önalana çıkmasını sağlamıştır.

Aslında, sosyal yaşamın bu kurumsallaşmaması, hiçbir yerde cinsel ve üreme ilişkilerinden daha önemli olmamıştır.

Sosyal ve politik belirsizlik nosyonu, politik kurumların bireylerin çıkarlarını koruyamaması ve hizmet verememesi, sosyal kurumların sosyal değişimle başa çıkamaması, sosyal kurumların kolektif ve bireysel çıkarlar arasındaki anlaşmazlığı uzlaştırmadaki acizliği ve son olarak kuşak değişimlerinden kaçınılmaz olarak ortaya çıkan kuşaklar arasındaki eşitlik sorunlarını içerir. Kurumlar zaman içinde kurulmalıdır ve bu nedenle sosyal değişime genelde çabucak cevap veremezler. Kurumsallaşma süreci muhafazakâr olma eğilimindedir ve yeni nesillerin değişen arzularını ele alamaz. Karizmanın rutinleşmeyle dönüşümü geleneksel toplumların da tanıdık bir yönüdür. Modern ekonomide, örgütsel başarısızlıklar, devralmalar, birleşme, kurumsal yolsuzluk, küçülme, örgütsel stres, enflasyon, parasal istikrarsızlık ve yeniden yapılanma iş dünyasının küreselleşmesinin kalıcı özellikleridir. Modern toplumdaki riskler listesi ayrıca kurumsal istikrar için ciddi zorluklar sunmaktadır: İnsan nüfusunun HIV ve AIDS gibi koşullar yoluyla küresel hastalığa maruz kalması, doğal çevrenin sanayileşme ve kirlilikle dengesizliği ile suçun ve narkotiklerin küreselleşmesiyle düzenli toplumun istikrarsızlığı. Bu kurumsal belirsizlik örneklemeleri nispeten açık ve bol miktarda görülmektedir. Çağdaş karmaşıklık teorisi, modern sosyal sistemlerin çevrelerinin karmaşıklıklarını ve olumsallıklarını etkili bir şekilde çözemediğini ve bu nedenle belirsizliğin risk gibi modernleşmenin bir işlevi olduğunu göstermektedir.

Karşılıklı bağlılık ve bağımlılık nosyonuna dönersek, bu neo-Hobbescü dünyası sadece yaygın bireycilik değildir. Ontolojik zayıflık argümanı bir bireyci, hatta faydacı bir paradigma önerebilir olsa da karşılıklı bağlılık nosyonu insanların daima ve zaten sosyal olduğunu gösterir. Dil ve sosyalleşme yoluyla birbirine bağımlı bir dünyada sosyal olarak derinlemesine yer alırlar. Argüman, modern şehir yaşamının kültürel melezliği ve çeşitliliği ne olursa olsun hâlâ ortak bir ontoloji tarafından bir arada tutulduğumuzdur. Bununla birlikte, bu karşılıklı bağlılık, diğer şeylerin yanı sıra, teknolojik ve tıbbi değişim ile de tehdit altındadır. Bu mesele, sorunun asıl önemidir: Beden sonrası, yani hümanizm sonrası, teknolojinin, bedenleşmenin temel karakterini değiştirdiği bir sosyal dünya olabilir mi?

Ontolojiye dair bu formülasyonun amacı, koruyucu kurumlar olarak insan haklarının sosyolojik ve normatif bir şekilde savunulması için bir temel sağlamaktır. Birincisi, insan zayıflığının biyolojik doğasının koruyucu bir kanopi olarak insan haklarını gerektirdiği ve ikincisi, sosyal kurumların gerekli fakat belirsiz olduğu argümanı vardır. Zayıflık ve belirsizlik göz önüne alındığında insanoğlu, riskten ve günlük yaşamın olası koşullarından sakınmak için yasal bir çerçeveye ihtiyaç duyar. Bu argümanların her ikisi de (zayıflık ve belirsizlik), Hobbes'un devlet teorisinin çağdaş bir versiyonunu geliştirme girişimidir, ancak herhangi bir sosyal sözleşme

nosyonunun herhangi bir faydası sınırlaması dışındadır. Hobbes, Leviathan'da rasyonel insanların doğa durumunda çıkar çatışması ile sürekli savaş koşullarında olacağını savundu. Karşılıklı, sınırsız katliamlardan kendilerini korumak için, rasyonel ancak düşmanca, insanların ortak çıkarlarında sosyal alanı düzenleyen bir sosyal sözleşme aracılığıyla bir devlet yaratırlar. Ayrıca, insanların koruyucu ya da savunmacı mekanizmalar olarak yarattığı kurumların, sosyal alanı düzenlemek için yeterince güçlü olmaları gerekir ve bunun sonucu olarak da sosyal sözleşme aracılığıyla kurulan devlet istemeden de olsa insanlar için bir tehdit oluşturmaya başlar. Örneğin, yasallaştırılmış şiddet üzerinde tekel sahibi olan devlet, hem sosyal güvencenin garantisidir hem de mutlaka bir şiddet aracıdır.

İnsanlar rasyoneldir, aynı zamanda cisimleşirler de ve insanlara karşı sempati duyma kapasitesine sahiptirler. Acı çekme kapasitesi (bir diğer kırılganlık özelliği), ahlaki bir topluluğa üye olmanın önemli bir özelliğidir. Sempatinin, belirsizlikle karakterize bir toplumun sosyal tutkusu olduğu nosyonu da klasik politik ekonomideki duyarlılıkla ilgili teorilerin çağdaş bir ifadesi, özellikle de Humecu sosyal teorinin yeniden ifadesi olarak görülebilir (Rorty, 1989). Bu sosyolojik haklar teorisinin amacı, bireysel insan haklarını koruyucu düzenlemeler olarak, devlet örgütlenmesini hem hakları güvence altına alan hem de onları tehdit eden bir kurum olarak ve sempati duymanın güven gibi daha geleneksel kategorilerin yanı sıra tüm sosyal ilişkilerin büyük bir gerekliliği olduğu fikrine bağlayacak teorik bir yapı sağlamaktır.

İnsan Hakları: Zayıflık, Belirsizlik ve Karşılıklı Bağlılık

Beden sosyolojisini insan hakları teorisini savunmak için temel olarak önerdim (Turner, 1993, 2006). Bu insan hakları söylemine karşı, haklar söyleminde rölativist bir tutum lehine açıkçası güçlü argümanlar vardır ve dolayısıyla rölativist konsensüse karşı haklar savunmasının müsküler olması gerekecektir. Evrensel haklar nosyonu doğrudan en az iki zorlu engelle karşılaşır. Birincisi, evrenselcilik hakkındaki düşünceler, sosyal felsefedeki çeşitli gelenekler tarafından radikal biçimde saldırıya uğradı ve sonuçta, evrenselci argümanların sosyolojik ve antropolojik olarak büyük ihtimalle naif olduğu konusunda geniş bir konsensüs vardır. Örneğin, Max Weber'in hukuk sosyolojisi, doğal hukukun haklar için otoriter ve ikna edici bir temel sağlayabileceği fikrinin açık bir eleştirisiydi. İkinci engel, sosyolojik teoride bedenin genellikle sosyal açıdan inşa edilmesi olarak görülmesi ve bu nedenle insan hakları için genel bir temel olarak hareket edememesidir. Örneğin Michel Foucault'nun insan bedeni analizi 'bedenin' iktidarın olumsal bir etkisi olduğunu gösterme çabasıydı. *Technologies of the Self*'de Foucault şu şekilde ifade eder: 'Bütün analizlerim insan varlığında evrensel zorunluluklar fikrine karşıdır. Onlar kurumların keyfiliğini

gösterir' (1988:11). Bedenleşme üzerine argümanı tamamlayıcı olarak insan hakları ile ilgili tartışma zeminini temizlemek için, kültürel rölativizm ve sosyal inşaacılığı dikkate almak için bir sapma gereklidir.

Kültürel rölavitizm üzerine argümanlar, otoriter hükûmetler tarafından çeşitli devlet şiddeti biçimlerini kültürel otantisite ve farklılık başlığı altında haklı göstermek için manipüle edilmiş ve kötüye kullanılmıştır. Bir yandan çocuklara ve kadınlara yönelik suistimalleri, diğer yandan doğal çevrenin tahrip edilmesi, yerel adetlere ve geleneklere başvurarak haklı çıkarmak çok kolaydır. Rölativizme karşı felsefi ve sosyolojik argümanlar, kamusal alanda insan hakları geleneklerini korumak ve savunmak için politik programın önemli bir parçasıdır. İnsan bedeninin zayıflığı ve sosyal yaşamın belirsizliği, bir insan hakları söyleminin temelini açıklamaya başlamak için asgari bir olanak sağlar. Bu zayıflık ve sosyal gerçekliğin belirsiz doğası nedeniyle, insanlar genel insan haklarının koruyucu güvenliğine gereksinim duyar. Bütün haklar bu koruyucu güvenlik şeklini üstlenmez, ancak insan hakları geleneğinin büyük bir unsuru insanlara bir miktar adli güvenlik sağlamaktır.

İnsan haklarından bahsetmek, kültürel görecelik nosyonuna öncelikli olarak bağlı olmasından dolayı, sosyolojik ve antropolojik teorilerde çoğu zaman zordur. Kültürler temelde değerleri bakımından farklılık gösterdiğinden, evrensel standartlar nosyonunu entelektüel olarak savunmak zordur. Bu konvansiyonel görüşü sorgulamak için antropolojik rölativizmin postmodern versiyonlarını düşünerek tartışmaya başlıyorum. Sonunda amacım, bedenin sosyolojisini, insan haklarının evrensel bir doktrininin ahlaki temelini araştırmak için bir strateji olarak kullanmaktır fakat evrenselliğin sosyal teori için popüler olmayan bir yaklaşım olduğunu tamamen kabul ediyorum; genellikle Batı düşüncesinin imtiyazlı statüsü ile ilgili iddialarla ya da egemenliğin ataerkil fantezileriyle ilişkilidir. Doğruluk ya da adalet hakkındaki evrenselci iddialara, çeşitli postmodernizm ve pragmatizm biçimleri tarafından meydan okundu ve sosyal bilimler ile beşerî bilimlerin genel ruh hâli, rölativizme ve 'büyük anlatıların' kolayca sürdürülemeyeceği fikrine daha sempatik gelmiştir.

Ancak buradan postmodernizmin etikle ilgilenmediği sonucu çıkmaz. Aksine postmodernizm evrenselcilik üzerine büyük iddialar içermeyen bir etik olarak 'bakım' fikriyle özellikle ilgilenen Heidegger'den etkilenmiştir. Heidegger sonrasında kayıtsızlığa karşı ötekilere duyulan kaygıda biz marjinal ya da güçsüz gruplar için bakım fikrinde post-modern bir etik duruşu algılayabilir, farklılık ve ötekilik için endişe duyabiliriz. Benzer şekilde zulüm, Richard Rorty için en ciddi suçtur ve işkence biçimindeki zulüm, mağdurların insanlık durumuyla ilgili bir unutkanlığı içeren, insanlığın inkâr edilmesidir. Bu yazarlar, insan doğasının evrensel özelliklerinde değil, aktif bakım ve duyuşsal sempati için pratik şartlarda endişe için bazı temeller ararlar. Böyle bir yaklaşımın kayda değer bir yararı olsa da insan zayıflığı, çağdaş rölativizmin bariz rahatlığının ötesine geçen evrensel bir endişe etiği için temel sunar.

Beden zayıflığının haklar için bir temel oluşturduğu fikri, Heidegger'in, zamanın elverişsiz bir şekilde geçmesiyle ölüme bağlı olan varlıklar olarak insanların kırılganlığı açıklamasıyla uyumludur. Heidegger'in insan zayıflığına dair bir açıklamaya temelli bir belirsizlik sağlayan bir durum olarak varlığın 'atılmışlığı' üzerine görüşleri, haklar analizine bir başlangıç olarak insan zayıflığı üzerine vurguyla ziyadesiyle uyumludur. Bununla birlikte, politik teoride rölativizm sorunu, eş zamanlı olarak bir bakım etiği geliştirememesi ve adaletle ilgili sorulara cevap verememesidir. Farklılığın tanınması, adaletin koşullarını iyi bir şekilde açıklayabilecek bir teoriyi kolayca beslemez. Bu nedenle adaletle ilgili, yani insan olarak insan muamelesinin evrenselliği gibi devam eden bir sorun vardır.

Modern sosyal teorinin daimi meselelerinden biri, ayrı ve belirli sosyal gruplara ve topluluklara ilişkin bazı evrenselci adalet ölçütleri için minimalist olmakla beraber bir temel tanımlamaktır. Bu konunun özü, siyasi eşitlik arzusunu, toplumsal farklılıkların çetin gerçeğiyle (sınıf, etnisite ve toplumsal cinsiyet açısından) uzlaştırmaktır. Fırsat eşitliği ilkesine dair geleneksel açıklamalara, örneğin postmodern feminizm tarafından farklılığa körlükleri yönünden gereğine uygun şekilde meydan okundu. Bununla birlikte adaleti hakkaniyetle ilgili bir sorun olarak görürsek, adaletle ilgili bu tür tartışmaların gerçekleşmesi için evrensel karakterde bir temeli olmalıdır. Genelde artık bir kategori olarak evrenselliğe yönelik bazı dolaylı taahhütler, kararlı temelcilik-karşıtı ya da bağlamcı bir tutumu alenen benimsemek isteyen teorisyenler tarafından sahiplenildi. Postmodern rölativist epistemolojiler çoğu zaman politika ve etik hakkında konuşulacak ortak bir sözlüğe yönelik örtük arayışıyla birleştirilir.

Bedenleşmenin zayıflık ve kırılganlık yoluyla insan haklarının evrenselciliği lehine bir argüman için verimli bir platform olduğu inancı kısmen, insan sefaletinin her yerde bulunması fikrine dayanmaktadır. Bu, aşikâr biçimde doğrudur, Barrington Moore Jr'nin *Reflections on the Causes of Human Misery*'de savunduğu gibi:

> Istırap kendi başına bir değer değildir. Bu anlamda, herhangi bir acı biçimi bir bedel ve gereksiz acı çekme ise iğrenç bir bedel hâlini alır. Benzer şekilde, insanın acı çekmesine karşı genel bir muhalefet, farklı kültürleri ve tarihi dönemleri hem aşan hem de birleştiren bir nokta oluşturur. (1970:11)

Bir eleştirmen, acı çekmenin tezahürlerinde böyle ortak bir bakış açısı sağlayamayacak kadar değişken olduğuna itiraz edebilir. Pratikte acı veren şeyin kültürel olarak özel olduğu ortaya çıkabilir. Ortak bir standart olarak sakatlığa karşı benzer argümanlar oluşturulmuştur (Ingstad ve Whyte, 1995). Bu argümanı, biri, acı çekmenin bir kaza, felaket ya da işkence sonucu olarak bir kişinin aslında değerden düşmesini içerdiği gerekçesiyle kabul edebilir, ancak acı daha az değişkendir. İflas bir dereceye kadar psikolojik acıyı içerse de diş ağrısı diş ağrısıdır. Engelli olmanın sosyal bir durum (sosyal hakların kaybı) olduğunu ve dolayısıyla göreceli olduğunu iddia edersek, değer düşüklüğünün,

daha az politik anlaşmazlıkla alakalı temelde yatan durum olduğunu iddia edebiliriz. Kısacası, bazı şartlar veya gidişat durumları diğerlerinden daha az sosyal olarak inşa edilir.

O zaman acı çekme/acıya dair olumsuz algıyla belirlenen bir duyarlılık topluluğunun varlığından yana güçlü bir argüman vardır. Acı çekme ve acı açıkçası kırılganlık göstergeleridir. Acı bağıyla ilgili kültürler arası bir kavrayışın olabileceğine dair bu nosyon Elizabeth'in anti-Semitizmle ilgili sözleşmelerine meydan okuduğu *Venedik Taciri*'nde *(The Merchant of Venice)* 3. Perde 1. sahnedeki Shylock figüründe mükemmel şekilde dile getirildi:

> Yahudi'nin elleri yok mu; organları, boyu posu, duyuları, duyguları, tutkuları yok mu? Aynı yiyecekle beslenmiyor mu, aynı silahla yaralanmıyor mu, aynı hastalığa yakalanmıyor mu, aynı yolla iyileşmiyor mu, aynı kışta ve yazda üşüyüp ısınmıyor mu? Farkı ne Hristiyan insandan? İğneyi batırınca bizim de kanımız akmaz mı?

Kırılganlıkla ilgili bu özellik, kuşaklar ve kültürler arası insan bağını haklı çıkarmak için bir standart sunar. Bununla birlikte bu kırılganlığı, insani kurumların belirsiz doğasına dikkat çeken küresel riskler arka planıyla karşılaştırarak anlamamız gerekiyor.

Toplumsallık Metaforları

Bedenleşme, rutin olarak tamamlanmış sosyal bir proje olmasına rağmen, aynı zamanda kendi özgüllüğüne de sahiptir. Bedenleşmem, rutin ve öngörülebilir günlük dünyada eşsiz bir şekilde yerine getirilir. Bu özellik ve tek biçimlilik paradoksunu, Heidegger'in *The Question of Being*'den (1958) alınan bir formülasyonda sosyoloji ve ontoloji arasındaki ilişki açısından ifade edebiliriz. Sosyal ya da yatay düzlemde bir birey, rutin olarak ekonomi ve toplum dünyasında bir konum belirleyen bir dizi sosyal rol ile tanımlanır. Bu yatay düzlem, sosyologların bireyin işgal ettiği rollerin ve statünün toplamı diye isimlendirdiği şeydir. Ayrıca, bir kişinin kesin ve benzersiz bedenleşmesi ile tanımlandığı dikey bir ekseni oluşturan bir de ontolojik düzlem vardır. Yatay sosyal düzlem, sosyal sistemin belirsiz dünyasıdır; dikey düzlem, cisimleşen zayıflığın dünyasıdır. Bu anlamda sosyolojik (yatay) analizin sosyal varlığın olumsal ve keyfi özelliklerini anlama ile ilgilendiğini, ontolojik (dikey) analizin ise insan varlığımızın gerekliliklerini kavramaya çalıştığını iddia edebiliriz. Bu formülasyon, Foucault'nun kurumların keyfilik anlayışı üzerine ileride bir bakış açısı olarak kabul edilebilir. Sosyal ilişkilerin yatay düzlemi gerçekten de keyfidir; onlar da belirsizdir. Örneğin, sakatlık ve rehabilitasyon kurumları 20. yüzyılın sonlarında kökten değişime uğramıştır ve geleneksel rehabilitasyon sistemleri egemen olmaktan artık çıkmıştır. Bununla birlikte, insan varlığının dikey düzleminde yaşlanma, sakatlık ve bağımlılık ile ilgili belirli gereksinimler vardır.

Sürekli olarak bu dikey ve yatay boyutlar arasındaki ilişkileri değiştiren 'bozulmuş yaşamlar' problemi ile karşı karşıya kalıyoruz (Becker, 1997): Beden, metafor ve kişisel kimlik arasındaki ilişki nedir? 'Bozulma' nosyonu hayatımızın zayıflığının ve onları destekleyen kurumların belirsiz karakterinin düşünümsel bir keşfine doğru bizi sürükler. Hem sosyoloji hem de antropoloji, kimliğin temelde cisimleştiğini göstermiştir çünkü öznel ve nesnel kimlik bedenleşmeden kolayca ayrılamaz. Bundan da 'benliğin' kalıcı veya istikrarlı bir olgu olmadığı, yaşlanma, yaşam seyri ve rahatsızlıkla ilgili bozulmalarla değiştiği sonucu çıkar. Dolayısıyla, benlik için radikal bozulmalar, başkalarıyla olan ilişkimizi sık sık koparan, yaşam dünyamızı yeniden düzenleyen ve kendimiz, beden ve diğerleri arasındaki iyi ilişkiyi bozmakla tehdit eden travmatik rahatsızlığın bir sonucu olarak ortaya çıkabilir. Kuzey Amerika'da, gençlik, aktivizm ve bağımsızlık üzerine ciddi vurgu vardır, kazadan, kronik hastalıklardan ve yaşlanmadan kaynaklanan günlük hayata dair bozulmalar öz kimlik duygusu için derin bir meydan okumayı temsil eder. Hastalık bu anlamda bir sapma şeklidir (Parsons, 1951).

Rahatsızlık ve engellilik metaforları, insanlara bu istenmeyen süreksizliklerin anlaşılmasını sağlamada önemli bir rol oynamaktadır. Metaforlar anlamamıza yardımcı olur, ancak aynı zamanda terapötik nitelikleri de vardır ve bunun sonucunda da bozulma anlatıları insanların yaşamlarına dair ahlaki açıklamaları oluşturur. Metaforlar, hayatı anlamlı ve tutarlı kılan değerleri ifade eden kültürel araçlardır. Dolayısıyla iyileşme anlatıları, iyileşme sürecinin bir parçasıdır. Aktivizm ve bireyciliğin Amerikan kültüründeki önemi göz önüne alındığında, iyileşme anlatıları, tipik olarak bozulma ve kişisel sorumluluk varsayımı temaları etrafında yapılandırılmıştır.

Gündelik hayatın istikrarı, sürekli ve güvenilir bir benliğin varsayılmasını gerektirir ve dolayısıyla bizler bozulmaların bu normallik içinde istisnai müdahaleler olduğunu varsayıyoruz. Etkileşimin gerçekleşmesi için birisi, bedenlenmiş bir benliğin zaman ve mekânda sürekliliği hakkında varsayımlar yapabilmelidir. Gündelik dünyaya meşru bir istikrar duygusu kazandıran bir etkili 'makul yapılar' dizisi olmalıdır (Berger, 1969). Belki de kişisel kimliğin devamlılığı sadece bir yanılsamadır çünkü hayatı parçalamak sürekli bir insan deneyimidir. Kesin olan tek süreklilik, bedenleşmenin sürekliliğidir, ancak bu bile savunmasızdır. Dolayısıyla, her gün dünya arka planda ısrarlı fakat öngörülemeyen bir bozukluğa karşı, düzen ve süreklilik yanılsaması sürdürmek için sürekli bir mücadele içerir. Benlik ve kaos arasında arabuluculuk yapan metaforlar, kültürel anlamın yapı taşlarını sağlar. Sosyal dünya, sosyal aktörlerin kimliklerinin sürekliliğini tehdit eden bozulmalara karşı sürekli inşa edilmelidir. Bireyleşme ve düşünümsellik yoluyla toplumun gelenekselleşmemesi, sosyal yaşamın metaforikliğinin canlılığını baltaladı. Gerçekten, biz bir metafor tutulmasıyla acı çekiyoruz.

Modern toplumun teknolojik gelişimi üç olumsuz sonuca ulaştı: Doğal çevre ile olan ilişkimizin rahatlığını baltaladı; özellikle küreselleşmeyle ilişkili olarak çevresel ve sosyal riskleri çoğaltti ve tıp bilimlerinin uygulanması ve biyoteknolojinin geliştirilmesi yoluyla bedenleşmenin dönüşüm sürecini başlattı. Kısacası, teknolojik modernleşme kişileşme, yerleşme ve bedenleşme için önemli sorunlar doğurmuştur. Bu sonuç bölümünde, diğer şeylerin yanı sıra, modern toplumda metaforların tükenmesinin doğal rahatlığımızın aşınmasının bir endeksi olduğunu ve aynı zamanda sekülerleşmemizin bir ölçüsü olduğunu iddia ediyorum.

Beden, toplumsallığın dini metaforlarının gelişimi için çok önemli olmuştur. Bu bedensel metaforlar, dünya dinlerinin teolojilerinin ve ritüellerinin evrimi için temeldi. Bu kozmolojilerin merkezinde, beden sıvıları kanalıyla varlıklar arasında karizma (veya zarafet) transferinin nosyonu vardı: kan, su, ter, süt ve sperm. Tanrı'nın tarihteki eylemini anlatan Yeni Ahit, insanın kurtuluşu uğruna İsa'nın bedenini kurban etmesini içeriyordu. İnsanlar bir kez Cennet'ten çıkarıldıklarında, mülkiyetle ilgili ilk metaforlar yeryüzüne ter ya da emek verme nosyonunu kullandı. Fakat kutsalla ilgili bu bedensel metaforlar, postmodern bir kültürel ortamda giderek yersizleşti. Örneğin, bir bedenin bir evin metaforu olduğu ve bir evin bir kozmosun metaforu olduğu birçok dinde, ortak olan antik bir kozmoloji vardır. Ev-beden-kozmosunun bu türdeşliğinde, 'İnsan, kendini kozmikleştirir; başka bir deyişle, insan ölçeğinde, dünyayı karakterize eden ve oluşturan, kısacası herhangi bir evreni tanımlayan ritmik sistem ve karşılıklı koşullandırma etkilerini yeniden üretmektedir' (Eliade, 1959:173). Benlik, beden ve kozmos arasındaki bu yakınlık, elektronik bilginin küreselleşmesi ve benliğin yerinden edilmesiyle parçalandı. Dünyadaki yerimizin doğallığını tanımlamak için etkili metaforlar oluşturma kapasitesini kaybettik.

Dini metaforlar açıkçası belli bir kültür ve üretim tarzı içerisinde yerleşikti. Yahudi ve Hristiyan kozmolojisi ile ilgili metaforlar -Tanrı kuzusu, Büyük Çoban, Sürü ve Papaz- pastoral bir ilişki teması etrafında düzenlendi. Pastoral ve tarım toplumlarındaki bu metaforlar bir dizi ortak deneyime ve ortak bir sorumluluk, idare, bakım ve bağımlılık diline, yani ortak bir kırılganlık diline değinebilmiştir. İsa'nın yaraları, insanın çektiği acı ve kırılganlığın temel sembolü hâline geldi. Çifte anlamdaki (yaralamak ve yaralanmak) kırılganlık paradoksu, örneğin Bernini tarafından Azize Terasa'nın vecdi heykelinde yakalanmıştı; orada aziz, dini coşkunun oku ile yaralanır. Barok etkilerin ustası Berrini, bu yaralanmanın cinsel karakterini azizin -o tükenmiş ve mutludur- sırt üstü yatmış figüründe mükemmel şekilde sergiliyor. Böylesi figürler modern imgelemde ölüdür çünkü metaforik güçlerini kaybetmişlerdir.

Tarımsal faaliyetin, ekim ve hasatın sonsuz döngüsü, sosyal sorumluluk ve bağımlılığı ifade eden başka bir bağımlılık ve yükümlülük metafor seti ortaya çıkardı.

Hasadın toplanması insan kurtuluşunun temel bir metaforu oldu. Zaman geçtikçe, bu metaforlar teoloji içinde fosilleşti ve bunun sonucunda endüstriyel bir uygarlığın yaşam dünyası ile din dili arasında temel bir fark oluştu. Sanayileşme ile birlikte, insanlık durumunu ve sosyalleşmenin yenilenmesi için önemli olan toplumsal bağları ifade etmek için bir dizi ortak metaforun evrimi konusunda önemli bir gelişme olmamıştır. Sonuç olarak, 'kentsel nüfusun dini bilinci' ciddi biçimde yoksullaştı. Doğanın Kristolojik dramaya katılımının gizemi olan kozmik ayin, modern şehirde yaşayan Hristiyanlar için erişilmez hâle geldi' (Eliade, 1959:179). Bunun da ötesinde müşterek bir topluluk dili için gerekli olan metafori kaynağının tükenmiş olduğunu ileri sürmek isterim. Modern toplumda din özelleştirildi ve kamusal kültür ile zorunlu bağı kalmadı; o artık yaşam tarzı ile ilgili estetik bir seçimdir. Sonuç olarak, geç modernliğin metaforları kültürün tırıvılaşmasını ve anlamın McDonaldlaşmasını ifade eder. Küresel köyle ilgili metaforlar, ince ve kırılgan ağları (webs) veya sanal gerçeklik *(surfing)* aracılığıyla bireyselleştirilmiş yolculukları ifade etmeye çalışır, ancak onlar beden, benlik ve toplumu birbirine bağlayan toplumun ortak metaforları değildir. Elektronik değişim dünyasını, Howard Rheingold'un *The Virtual Community*'sinin (1993) 'elektronik hudut bölgesinde çiftlik evi' alt başlığında olduğu gibi, Vahşi Batı dilinde ifade etme girişimleri ya ironik ya da sahtedir.

Geç modernitenin biyolojik ve elektronik teknolojilerinin bizi daha güvenli ve daha az kırılgan yapmayı vaat ettiği, ancak çoğu zaman modernleşmenin küresel risklerini yoğunlaştırdığı iddia edilir. Ayrıca kurumsal yapılarımızın belirsizliğini özellikle gözetim ve gizliliğin aşınması yoluyla daha da şiddetlendirdiler. Argümanın ironisi, insan olmak kırılgan olmaktır. Modernitenin vaadi başarılı olmuşsa, kırılganlığımızı ortadan kaldıracak ve böylece insanın yalnızca metaforik sonundan ziyade gerçekleri ortaya çıkaracaktı.

Kötülük ve Teolojik Dönüş

Oysa, ortak kelime dağarcığının yokluğunda, modern dünyadaki insan ıstırabının ekstrem biçimlerini anlamaya ve bizi kötülük kavramına dönerek teolojik bir dil kullanmak durumunda bırakan modern ıstırabın ciddiyetini kavramaya ihtiyacımız var. Sivillere karşı ekstrem şiddet biçimleri -kölelik, nükleer savaş, Holokost, etnik temizlik ve soykırım- insan hakları araştırmasını insani ilişkilerde kötülük anlayışına geri dönmeye ve böylece insan ahlaksızlığıyla ilgili teolojik görüşü incelemeye mecbur etti. Kötülük sorunu genelde insan haklarına hamledilir çünkü bu haklar soykırım, etnik temizlik, sistematik işkence ve toplu tecavüz gibi olağanüstü ya da açıklanamayan insan şiddeti örnekleri karşısında öne sürülmektedir. İlkin, diğer insanların

sefaletlerinden, acılarından ve yıkımlarından düşüncesiz veya irrasyonel bir şekilde zevk alınan ve bu iğrenç eylemlerin başkalarının acılarından safi zevk almaktan başka hiçbir faydacıl mantığa sahip olmadığı izlenimi veren kötü davranışların tanımını yaparak başlayabiliriz. Kötü eylemler deyim yerindeyse yersiz bir şiddeti içerir. Modern toplumda yersiz şiddet skalası, sosyal ve beşerî bilimlerde, şiddet, işkence ve insanlık dışı ile ilgili daha derinlemesine anlama arayışı olan teolojik bir dönüş fikrine yol açmıştır.

Kötülüğün var olduğu söylenebilir çünkü kırılgan doğamız bizi diğer aktörlerin zayıflığımız üzerinde oynamalarına izin vererek yıkıma maruz bırakıyor ve kötülük, özellikle insanları bütünlükle ilgili bir kayıp aracılığıyla yok etmek için yaratılıyor. Kırılganlığın iki boyutu vardır. Bizler dıştan dışarıya, özellikle fiziksel güçlere karşı kırılganız ve içten kırılganız çünkü kendini anlama kapasitesine sahip, sempatik ve düşünümsel varlıklarız. Kötülük yapmanın bu yüzü, hayvanlara acı verebiliriz fakat onlara kötülük yapabilir miyiz? argümanı ile gösterilebilir. Dolayısıyla kötülük özellikle acı çekme konusundaki ortak kapasitemize bağlıdır (Scarry, 1985; Wilkinson, 2005). Hayvanlar acı çekerken, kendiliğinden acı çekmezler; onurlarını yitirmezler, sadece hayatlarını kaybederler. Kırılganlığımız öyle ki, kötülüğü anlamamız ve ona anlam vermemiz gerektiğidir ve bu anlamda kötülüğün hiçbir zaman anlamsız şiddet olamayacağını söyleyebiliriz. Teolojik olarak teodise, başlangıçta Tanrı'nın iyi olarak göründüğü dini bir paradigma içindeki kötülüğü açıklama çabasıydı. Eğer Tanrı gerçekten iyi ve şefkatli ise, neden dünyada bu kadar çok kötülük var? Bu konudaki karakteristik Hristiyan cevabı, insanoğlunun ahlaki varlıklar olduğunu ve dolayısıyla iyilik veya kötülüğü seçmekte özgür olduğunu söylemek olmuştur. Darfur ve Ruanda katliamları ve soykırımları gibi çağdaş suçlar, tutarlı bir teolojik cevabın bizatihi olasılığını sorgulayan, yani insanlık dışı ve barbarlık eylemlerinin mevcut ahlaki veya dini kategorilerde nasıl anlaşılabileceğini ortaya çıkaran bir bütünlüğe sahiptir. Örneğin, Ruanda olayında, insanlar kendilerini soykırım şartlarında bulduklarında aktörü tatbik ediyorlar. Böyle canavarca bir barbarlık eylemi normallik sınırlarının dışında durur gibi görünüyor. Bu nedenle, açıklanabilecek sıradan veya rutin zulüm eylemleri ile insani ilişkilerde olağanüstü ve açıklanamayan kötülükleri ayırt edebiliriz. Bu nedenle, teodise anlayışının bizatihi kendisinin insan kırılganlığının bir sonucu olduğunu iddia edebiliriz. Doğamız yaralı varlıklar olduğumuzu ve dolayısıyla başka türlü anlamsız şiddet eylemlerini anlamamız için bir teodise aradığımızı belirler. İnsan hakları kültürünün evrimini, makul bir şekilde, kötülüğü anlama, eksik ya da yetersiz olsa da gelecekteki soykırımlara karşı ve suç işleyen kimseyi mahkemeler aracılığıyla adalete teslim etmek için bazı güvenceler sağlama konusunda çağdaş bir girişim olarak görebiliriz.

Köleliğin bizatihi varlığı, insanların ortak bir ontolojiyi paylaşmaları, ya ortak bir nihai kaygıyı paylaşmaları ya da en azından bir diğerinin çektiği acı için ortak bir sempatiyi paylaşmaları nedeniyle, herhangi bir felsefi ya da teolojik argümana önemli bir meydan okumadır. Bu nedenle kölelik, insan hakları tarihi literatüründe insanlığa karşı büyük bir suç olarak görülmüştür. İnsana mal muamelesi yapmak, onları seçme özgürlüklerinden yoksun bırakarak, insanlıklarından yoksun bırakmaktır. Kölelik, insanları sığırlarla aynı taşınır mallar kategorisine sokar. Kölelikle ilgili kötülüklere karşı mücadele, dini bilincin insan haklarının inşası üzerindeki etkisine özellikle önemli bir örnektir. Kötülükleri modern vahşete cevaben sık sık somutlaştırırız, ancak kötülüğün bu somutlaştırılması köleliğe yönelik ampirik araştırmalar yapılmasında mutlaka yardımcı olmuyor (Baleş, 1999). Kölelik belgelenmiş insanlık tarihi boyunca var olmuştur. Köleliği bir kötülük örneği olarak görmek istiyorsak kötülüğün ahlaki ve kültürel olarak izafi olduğunu kabul etmek zorunda kalabiliriz. Eski dünyada bazı Roma hukukçularının, Stoacı felsefeyi izleyerek köleliği doğal olmayan olarak görmelerine rağmen, kölelik yaygın olarak uygulandı. Hristiyanlıkta Kilise, diğer Hristiyanları köleleştiren Hristiyanları kınadı, ancak Thomas Aquinas kadar seçkin teologlar köleliğin ahlaki olarak haklı ve ekonomik olarak gerekli olduğuna inanıyordu.

Köleliğin kaldırılması konusundaki argümanlar sonunda 18. yüzyıldaki ekonomik argümanlardan 19. yüzyıldaki ahlaki argümanlara kaymıştır. Kölelik-karşıtı kampanya, 20. yüzyılın insan hakları kampanyaları için zemin hazırladı. Bu kampanya, kötülük tanımını genişletti ve kötülük eyleminde bulunan aktör türleri de çeşitlendi. Kötülük artık sadece ulus devletler tarafından işlenmiyor. Küreselleşme, insan hakları dili ve değerlerinin kötülük tanımlarını yayma sonucu olmuştur.

Dini temalar, insan hakları tarihi ve pratiğinin temelini oluşturur, kırılganlık duygusunun kendisi güçlü bir teolojik boyuta sahiptir ve bir dereceye kadar Hristiyan mesajı, kırılganlığı, teolojisinde merkezi hâle getirmiştir. Özellikle acı çeken İsa, kırılganlığın özüdür. Din, içerme ritüelleri olarak adlandırdığımız şeye af, itiraf ve bağışlama yoluyla da katkıda bulunmuştur. İnsan haklarının küresel karakteri fikri aynı zamanda dinî 'dünya' kavramından, acı çekme ve kurtuluş düşüncelerinden de yararlanabilir. Bu kavramların kayda değer bir Hristiyan tonu vardır, ancak birisi insanın dünyadaki yeriyle ilgili bu düşüncelere dair bakış açılarını Budizm ve Jainizm'den de çıkarabilir. Bununla birlikte Eichmann davası, Holokost'un ortaya çıkışı, Ruanda soykırımı, Darfur soykırımı sonrası ve daha genel olarak 20. yüzyıl etnik temizliğine insani tepkiler modern toplumlarda ezici bir kötülük hissi yarattı. İnsan hakları, normal anlayışın sınırları dışında kalan ve insanlık ve normallik anlayışımızı tehdit eden insan anlayışı ve açıklamalarına meydan okuyan olayların veya işlemlerin varlığına dair örtülü bir kötülük teolojisine sahiptir. Onları açıklayamayız ve sadece bu kadar korkunç eylemleri kötülük olarak adlandırabiliriz çünkü başka uygun kelime haznesine sahip değiliz.

Askeri şiddet tarihi, savaşın Dünya Savaşlarından Ermeni soykırımı, Stalin'in toplu cinayetleri, Holokost, Japonya'nın soykırım savaşları, Müttefik Almanya'nın bombalanması, nükleer savaş ile Kamboçya, Yugoslavya ve Ruanda'daki soykırımlar boyunca sivil nüfusun öldürülmesine ve yok edilmesine kadar uzandığını göstermektedir (Shaw, 2003). Modern çatışmaların çok fazla öldürme veya çok fazla ölüm yarattığını söyleyebiliriz. Bu cinayetlerin skalası genellikle savaşta herhangi bir rasyonel başarı kazanma planıyla çok az ilişki taşıyor gibi görünüyor. Martin Shaw, faydalı bir şekilde bu çatışmaları bir savaşın yozlaşması olarak nitelendiriyor. Kitabının savaş sosyolojisine önemli, bunaltıcı bir katkısı olsa da yozlaşmış savaşın tam da bir büyük kötülük olduğu için rasyonel bir açıklamaya direnen bir anlamı vardır. Soykırımın bir dereceye kadar bir sosyal bilimde anlaşılabilir olanın sınırını temsil ettiğini söyleyebiliriz; yozlaşmış savaş, sosyal bilim kavramları içinde açıkça sendeleyen ve başarısız olan bir arenaya işaret eder. Kitlenin anlaşılması güç doğası, bu ölçüsüz öldürme duygusu, Peter Berger tarafından *Melekler Hakkında Söylenti*'de *(A Rumour of Angels) (1969)* yorumlanmıştır, Berger modern soykırımın, nihayetinde güvenilir bir açıklama yapmadığımız, bütünlüğün sınırları dışında var gibi göründüğünü söyler. Bu bağlamda hem sempati hem de intikam, insan duyguları olarak başarısız olabilir. Sempatiyi soykırımcılar için genişletebilir miyiz? Sempatik kabul neredeyse imkânsızdır çünkü onları emsal insanlar gibi kabul etmiyoruz. İntikam yeterli değildir, onun bize insanlığımızı acı çektirerek kaybettiren böylesi bir skalada gerçekleşmesi gerekecektir. Affedilmez olanı affetmeyi düşünmemiz gereken Derrida'nın paradoksuna sıkışmış durumdayız. Sosyal bilim, düşünülebilirin bu dış çeperinde sendeliği için pek çok yazar sosyal ve beşerî bilimlerde başka şeylerin yanı sıra bu kötülüğü tanıyan bir 'teolojik dönüşü' savunmaktadır.

Affetmek mi Yoksa İntikam Almak mı?

Çağdaş insan hakları kültürünün ve kurumlarının önemli bir boyutunu, affetme ve zararı karşılamaya yapılan vurgu oluşturur. Karaya oturan bu insan hakları düşüncesinin, inananların onlara zarar verenleri affetmekten hoşlandıkları Hristiyan etiği ile açıkça güçlü bağlantıları vardır. Bu Hristiyan ahlakı, 19. yüzyılda, hıncın, diğer şeylerin yanı sıra ahlakta güçlü bir faktör olduğunu savunan Friedrich Nietzsche'den güçlü bir eleştiri aldı. Nietzsche'nin Hristiyanlıkla ilgili felsefi eleştirileri, affetmenin yalnızca bir 'köle' zihniyeti olduğunu, aksi hâlde intikam almak için çok zayıf olan kişilerin, düşmanca ve tehdit edici bir çevre ile başa çıkmak için benimseyebileceklerini iddia etti. Bu eleştiri bazı ilginç soruları gündeme getiriyor. İntikam, affetmekten daha tatmin edici ve duygusal olarak daha uygun mu? Hınç, intikam kadar adalet için de güçlü bir istek ifade eder mi? Jean Amery (1977) ve Vladimir Jankelevitch (1996), hem

affetmeyi reddetti hem de hıncın ahlaki değerini savundu. Her ikisi de affetmeyi bir unutkanlık ve özür biçimi olarak görüyorlardı. Dahası affetmek, bireysel bir özür ve unutma eylemini imlediği için, iğrenç suçlarla uğraşmanın sosyal ve politik sürecine bir katkısı yoktur.

Hristiyan ahlakına yönelik bu Nietzscheci saldırı, aynı zamanda insan zayıflığını haklarla ilişkilendirmeye yönelik girişimlerim de dâhil olmak üzere, insan hakları üzerine güncel düşüncenin güçlü eleştirilerini geliştirmek için *Emotion, Social Theory and Social Structure*'da (1998) Jack M. Barbalet tarafından da incelenmiştir. Barbalet'in saldırısı zekice ama bence hakların kökenleri ve işlevlerini tatmin edici bir şekilde açıklayamıyor. Kısaca Barbalet'in argümanı, başkalarına duyulan sempatinin, aktörün değil izleyicinin tutumu olduğu ve daha da önemlisi, çıkarla karşılaştırıldığında eylemin belirleyicisi olarak sempatinin zayıf olduğu yönündedir. Barbalet, David Hume'dan onaylayarak alıntılar çünkü Hume, birinin bir başkasının kötü durumuna tanıklık etmek için acı hissederken, birinin kendi çıkarlarını koruma arzusunun üstesinden gelmeye yetmeyeceğini savundu. Barbalet, bu konuyu vurgulamıyor olsa da yeri gelmişken belirtmeliyiz; bu Humecu eleştiri, aktörlerin çıkarlarınca güdülendiği ve toplumun özellikle piyasada sempatiyle ya da ortak değerlerle değil, çıkarlarının karşılanmasıyla bir arada tutulduğu rasyonel seçim teorisinin bir versiyonudur. Bu nedenle, Barbalet'in belirttiği gibi, 'duyarlılık' konusundaki tartışmanın klasik ekonominin önemli bir boyutu olduğu söylenebilir. Kesin olarak sempati, zayıf bir duygu olduğundan, sosyal düzen sorununa verilen ekonomik çözüm, sosyal aktörlerin piyasaya girme özgürlüğünde yer almaktadır. Çatışan çıkarlarla ilgili gücün eninde sonunda bir şekilde çözüldüğü piyasada çalışan bir 'gizli el' vardır.

Barbalet, James'in (1912) 1897 tarihli *The Will to Believe* eserindeki 'Hayat yaşamaya değer mi?' makalesinde 'dürtülerden nefret etmek ve onlarla mücadele etmek' olarak bahsettiği duruma nazaran hakların daha az sempati uyandıracağını belirterek William James'in pragmatik yarar felsefesini kullanmaya devam eder. Barbaret, bize baskı yapanlar yüzünden acısını çıkarma arzusu uyandıran ihlallere karşı hınç duymanın sempatiden, hakların kökenlerini belirlemede daha değerli olabileceğini savunmak ister. İntikamcılık, öznenin kendisine olan saygısının yaralandığı durumlarda ortaya çıkar. Barbalet, intikamcılığın, adaleti yeniden canlandırmak isteyen sosyal hareketlerin ihmal edilmiş bir yönü olduğunu göstermek ister. Konumunu savunmak için Amerika'daki linç etme tarihi de dâhil olmak üzere çeşitli tarihi örneklere dikkat çeker; o, kölelik ve ırkçı ayrımcılık eşitsizliğine karşı intikam alma arzusunun er geç ırksal itaat ve baskıyı devirmenin önemli bir bileşeni olduğunu savunur.

Barbaret'in karşı argümanı çok güçlüdür ve bir insan hakları teorisi geliştirmeye ilgi duyan bir sosyoloğun çok ciddi şekilde ele alması gerekir. Barbalet'in eleştirisine bir cevap geliştirirken, pozisyonumla ilgili bazı hatalı varsayımlarını muhtemelen tek düze bir biçimde düzeltmem gerekiyor. Barbalet'in eleştirisi 'İnsan Hakları Teorisinin

Ana Hatları' (Turner, 1993) başlıklı makaleme yönelikti. Burada insan zayıflığı ve kurumların belirsizliği üzerine bir argüman geliştirdim çünkü bizler, bedenleşen varlıklarız, zayıfız; korunma ve güvenlik yönünden özel ihtiyaçlarımız vardır. Daha sonra 'zayıflık' kavramını daha zengin bir kavram olan 'kırılganlık' ile değiştirdim.

Barbalet, zayıflığı, argümanımın tartışmaya açık bir özelliği olarak alıntı yapmak suretiyle, hakların insan bedeninden (ya da doğasından) elde edilemeyeceğinden yakındı. Cevap olarak, insan bedenini bir şekilde sosyal âlemin dışında saymadığımı ve üstelik 'bedenleşme' fikrinin 'beden'den, argümanımla ilgili daha tatmin edici bir açıklama olduğunu savunuyorum. Bedenleşmemiz kültürle şekillenir -örneğin nasıl yürüdüğümüz sosyal bir aktivitedir- ancak bedenleşmemizin yürüyüşe ve diğer insan faaliyetlerine belirli önemli sınırlar koyduğunu iddia etmek istiyorum. Daha da önemlisi, kırılganlık, zayıflıktan çok daha ilginç bir kavramdır çünkü fiziksel kırılganlığımızın yanı sıra, ayrıca psikolojik ve ahlaki açıdan da kırılganızdır. İngilizce dilinde ilk kullanımında, kırılganlık, bir başkası üzerindeki yaralara yol açan anlamında bir fiil de (yaralanmak) olabilir. Kırılganlık illa da pasif olmak zorunda değildir. Ancak, Barbalet'in eleştirisine başlıca itirazım, onun insan veya temel hakların yasaların dışında olduğunu savunmak istemesidir. Böylece 'insan ya da temel haklar kavramı, bireylerin, insanlıklarından dolayı, hukukta öngörülenlerin ötesinde temel haklara sahip olmalarını sağlar' (Barbalet, 1998:128) ve benim argümanımı şöyle nitelendiriyor: 'İnsan hakları insan bedeninin doğasında bulunur' (Barbalet, 1998:128).

Ben, hakların bedende basitçe tesis edilebileceğine veya yasaların öngördüğü sınırların dışında olabileceğine inanmıyorum. Bu sorun, Jeremy Bentham'ın insan haklarını *Anarchical Fallacies*'sinde 'ayaklı safsata' olarak reddetmesinin temelidir (Waldron, 1987). Bentham, Fransız Devrimi'nden doğan haklar görüşüne karşı iki şikâyette bulundu. 1789'da İnsan ve Vatandaşlık Hakları Bildirgesi'nde tanımlanan 'haklar' muğlak ve soyuttu ve somut hiç bir şeye işaret etmiyordu. 'Right' (doğru-hak) sözcüğü hatalı bir şekilde bir sıfattan ('Cambridge'e giden doğru yol burası') bir isme ('Cambridge vatandaşlarının hakları') dönüştürülmüştü. Daha da önemlisi, hakların kanunlar tarafından yaratıldığını ve bu kanunlarla yanı sıra gelen hakları üreten ve uygulayanın bunları yapmak için tek egemen otorite olan devlet olduğunu savundu. Hakların egemen bir yasal güç olmadan nasıl var olabileceğini bilmek istiyordu. Temel olarak, haklar yasalar tarafından yaratılır ve sadece yasalar içinde var olur. 1948 Deklarasyonu, insanların haklarıyla ilgili yasal bir ifadedir ve belgeye imza atanların kendileri egemen güçler oldukları için yasal güce sahip olduklarını iddia etmektedir. Deklarasyonun parlamenter egemen bedenler tarafından yapılan yasalarla aynı yasal güce sahip olup olmadığı elbette yasa koyucular tarafından tartışılmaktadır ve bu nedenle insan haklarının bazen haklı çıkmaması gerektiği söylenmektedir. Yasalar, insan bedeninden anlamlı bir şekilde türetilemez.

Argümanım, insanlığımızın kırılganlığımızda var olduğudur ve bu kırılganlığın haklar için ortak bir temel teşkil ettiği, böylece kültürel göreceliğin ötesine geçeceğidir. İnsan hakları, savaşın (ve daha yakın zamanda nükleer ve biyolojik silahların kullanılması) mekanikleşmesinin insanlığı kendi toplam imha olasılığına maruz bıraktığı bir dönemde küresel bir yasal çerçeve olarak ortaya çıkmaktadır; yasalar, kırılgan varlıklara bir miktar koruma sunmaktadır ve kırılganlığımız komşumuzu bu tür bir korumaya ihtiyacı olan bir insan olarak tanımak ve kabul etmek için bir şarttır. Dolayısıyla ortak bir dayanışma *olasılığı* var, ancak kurumların belirsizliği göz önüne alındığında bu her zaman hassastır.

Bununla birlikte Barbalet, bana sempatinin zayıf bir duygu olduğunu savunmakta haklı görünüyor ve bu nedenle bu argümanda deyim yerindeyse insan sempatisiyle ilgili doğal kaynağa güvenemeyeceğimizi savunurken Richard Rorty'nin David Hume'a dair yeniden yorumlamasını takip etmeyi öneriyorum -ahlaki bir eğitim ile geliştirilmeye ihtiyacı var ve başkalarının kötü durumuna duyulan sempati eksikliği ahlaki bir kısıtlamanın bozulduğu bir yerde ortaya çıkar (Rorty, 1989). Bu, Talcott Parsons'ın *Sosyal Eylemin Yapısı*'ndaki *(The Structure of Social Action)* Hobbescu çıkar ve sosyal düzen teorisinin analitik tutarsızlığı görüşünde çok iyi açıklanan klasik sosyal düzen sorunudur (Parsons, 1937). Çıkar teorileri, bireylerin eylemlerini (kıtlık karşısında) açıklayabilir, ancak kendi öncülleriyle çelişmeden toplumsal düzeni açıklayamazlar. Aktörler sadece kişisel çıkarlar tarafından motive edilirlerse, rasyonel olarak amaçlarına ulaşmak için güç ve hileden yararlanacaklar. Bu nedenle sosyal düzen nasıl mümkün olabilir? Parsons, çocukların ortak bir değerler kümesinde sosyalleşmesinin, çıkarların bölücü etkisini içeren toplumsal dayanışmayı sağladığını savundu (Turner ve Rojek, 2001). Bu tartışmada, 'ahlaki eğitim' fikrine daha uylaşımsal sosyolojik 'sosyalleşme' kavramına bir alternatif olarak dönüyorum -kısmen, bu argüman ile daha geleneksel 'duyusal eğitim' fikri arasındaki ilişkinin kasıtlı olarak gösterilmesi amacıyla- Ahlaki eğitim ve sempati hiçbir zaman kendi başlarına bencil çıkarlar üzerinde etkili kısıtlamalar olmayacak olsa da böyle bir eğitim MacIntyre'ın Aristocu erdemler açısından savunduğu şeyi geliştirmek için önemlidir. Kozmopolitan erdem Ötekinin ahlaki bir aktör olarak tanınmasını sağlamamız için gereklidir.

Barbalet'in bizim 'tatlı intikam' diye adlandırdığımız Nietzscheci savunmasıyla ilgili bir sorun, odağında ya da yakınında intikamcılığa sahip bir sosyal düzen teorisine sahip olmanın zorluğudur. Böyle bir teori benim 'şiddet ve intikam sarmalı' olarak adlandırdığım sorundan nasıl kaçınabilir? Nietzsche, Hristiyan dindarlığına karşı bir takım tartışmalı argümanlar sunmuş olabilir, ancak felsefesinin kendisi günlük mevcudiyetin pratik sorunların çözümüne elverişli değildir. Hınç teorisini eylem için pratik bir rehber olarak ne kadar uzağa götürebiliriz?

Bu sorunun hem bireysel hem de kolektif bir yönü var. Birey düzeyinde, intikamcılığı tatmin etmek çok zordur — her zaman daha fazlasını isteriz. İntikamın esnekliği

konusundaki bu sorun, Arendt'in kötülüğün banallığı fikriyle ilgilidir. Eichmann uygun bir intikam figürü değildi — çok sıradandı. İntikamın, bireyde bir artık intikam için, aşırılık için arzuyu provoke ettiğini savunuyorum. İşkencenin rolü bu bağlamda, ekstra intikam için aşırı talebi karşılamak üzere tasarlanmıştır. Ben, bana baskı yapanı defalarca öldürmek istesem de maalesef sadece bir kez ölebilir. İntikam bana arzuladığım psikolojik telafiyi asla veremez çünkü intikam irrasyonel bir dürtüdür. Sosyal düzeyde, bir grubun intikamı yalnızca bir başkasıyla ilgili misilleme üretir. Kuzey İrlanda'daki sonsuz intikam döngüsü, böyle bir karşılıklı misilleme sarmalının sonlandırılmasının ne kadar zor olduğunu ve dolayısıyla doğruluk ve uzlaşma komisyonları argümanı açısından, tam olarak intikamı bastırmaya çalışmadıkları için şiddet döngüsünü kırma imkânı sunduklarını gösterir. Aynı sınırsız intikam kadastrofisi, Sri Lanka'daki çatışmayı, kadınları ve çocukları savaşa sürüklemesiyle nitelendirdi çünkü sivil çatışma erkekleri öldürdü. İnsan hakları duygulara dayandırılmaz, ancak intikam sarmalına tek alternatif olarak toplumda tamamen hukukun rolüne de bel bağlanamaz. İntikamdan, kolayca tatmin edilemez ve metaforik olarak da susuzluk gibi bahsedersek, bunun kolayca doyamayacağını ima ederiz. Bu nedenle, 'Tanrı, intikam bana aittir dedi.' İncil uyarısının politik önemini kavrayabiliriz, bu intikamın seküler arenadan çıkarılması gerekir.

Barbalet'in pozisyonumla ilgili yorumu tamamen doğru değil, peki ya James hakkındaki görüşü ne? James'in pragmatik argümanı dini idealizme bir saldırıydı ve deneme gerçekten karamsarlık ve üzüntüden kaçınmak için gereken psikolojik mekanizmalarla ilgili bir incelemedir. Pragmatizm, temel olarak fikirlere tapınmacılıktan şüphelendiği için, dini teizme düşmanca olan seküler bir felsefeydi. James'in yaşamın yaşamaya değer olup olmadığına dair denemesi, depresyonda olan ve intiharı düşünen bir kişiye hitap etmeye çalışmaktadır. James, yaşamın haksızlıklarına bir cevap olarak güçlü duyguların zayıf duygulardan ölüme göre yaşamı teşvik etmesinin daha muhtemel psikolojik bir olay olduğunu savunur. Nietzsche gibi o da nefret ve sevme gibi güçlü duyguların hasta ruh için terapötik olduğuna inanır. Bu, pasifliğe ve kabullenmeye karşı bir argümandır. James, dini uysallığın depresif ruhlar için bir tedavi olamayacağını ve depresif ruhların direnmesi gerektiğini göstermek ister. Yaşam, ancak mücadelenin bir miktar başarıya ulaşma şansına sahip olması hâlinde yaşamaya değerdir ve dolayısıyla argümanı o kadar da bir intikam savunması değil, boyun eğmenin eleştirisidir. Kaderimize boyun eğmekten nefret etmek daha iyidir. Bir Hristiyan, James'a, diğer yanağı çevirmenin yüce bir itimat gerektirdiğini çünkü yaşamın sıkıntıya girmeye değer olduğunu ve ötekini kapsayıcı bu vasfın adaletsizlikle ilgili pasif kabulü savunmayı gerektirmediğini söyleyerek cevap verebilir.

Bu nedenle intikam alma duyguları ve gerçek intikam eylemleri arasında bir ayrım yapmamız gerekiyor. İntikam duygusu, sorunlu zihin için yatıştırıcı psikanalitik sonuçlara neden olabilir, ancak intikamcı eylemler adalet değil intikam ve karşı inti-

kam döngüsü yaratır. Birisi Barbalet ile sempatinin zayıf bir duygu olduğu konusunda hemfikir olabilir, ancak intikam çok güçlüdür ve tatmin edilemez. Barbalet, adalet için sosyal bir hareket üreten, intikamcı duyguların bir ürünü olarak lince son verme hareketine işaret eder fakat bir başka örnek ise, kinin beslendiği bir toplumda sosyal sorunlara verimli çözümler üretmesini engelleyen Mafya olabilir. Bununla birlikte, insan haklarıyla ilgili açıklamamın amacı klasik felsefe ve ampirik sosyoloji arasında bir bağlantıyı zorlamaktır. Ahlaki bir eğitim fikri, kamusal yaşamı, bu yaşamı güçlendiren erdemli eylem için uygun bir ortam hâline getirmek için erdemleri güçlendirmektir. Kırılganlık, kamusal eylemi teşvik eden bir durum olarak değerlendirilir, ancak ahlaki bir eğitim yoluyla bilgelik geliştirirken bu eğitim, eylemlerin sorumluluğunu vurgulayarak, mağdurun reddine karşı doğal eğilimin üstesinden gelmek için yeterli ahlaki güce sahip olmalıdır. Stan Cohen'in (2001:216) *States of Denial*'da savunduğu gibi, aslında, sempatinin ötesine empatiye geçmek ve özdeşleşmeyi ortak ahlaki evrenin bir parçası olarak görmek önemlidir. Kırılganlık çalışması tarafsız bir eylem değildir. Buna karşın intikam bir erdem değildir, hiçbir bilgelik sunmaz ve aktörün karakterini güzelleştirmez. İntikam, bir miktar geçici psikolojik tatmin verebilir, ancak ahlaki açıdan mutluluk veren midir? Nietzsche'ye karşı, ben kökleşmiş intikam duygularının bir yanlışı affetmeyle birlikte anılan karakterle ilgili soyluluğa nasıl hizmet edebileceğini göremiyorum. Buna karşılık kırılganlıkta ahlaki eğitim, saygı ve bakımla ilgili erdemleri geliştirmek için düzenlenir. Affetmek bizim 'iyiliğin kırılganlığını' takdir etmemize imkân verir (Nussbaum, 1986); buradaki yaşamın olumsallığı veya kadere bağlı olması, hepimizin ait olduğu ahlaki dünyanın belirsiz doğasını tanımamızı teşvik eder. Bu kırılgan dünyanın güçlü duygulara değil, güçlü yasalara ihtiyacı var. Bu nedenle, belki de bu tartışmanın en önemli sonucu, hakların, insan duygularına değil, bireyin haklarını garanti altına alacak etkili yasalara gereksinim duyması ve onlara intikam almak yerine geri verme için yasal mekanizmalar sağlamasıdır. Hukukun üstünlüğü olmadan hiçbir toplum var olamaz ve dolayısıyla kanuni yetkisi olmayan, kendi fikrine göre zorla düzen sağlayan kimselere değil kurallara ihtiyacımız var. Ahlaki standartlara sahip bir toplum, farklı değerlere ve kültürlere gösterilen özen ve saygı sivil toplumda işlev görecekse, toplumsal gruplar arasında karşılıklı olarak tanınmayı gerektirir. Müşterek kırılganlık açısından bizatihi ortak insanlık düşüncesine modern dünyada sürekli meydan okunurken -savaş hâli, çevre kirliliği, sivil çatışma, yeniden silahlanma ve yoksulluk- kırılgan varlıklar olarak müşterekliğimiz için bir parça reel ve pratik saygı olmadan uluslararası bir toplum sisteminin nasıl hayatta kalabileceğini sezmek zordur.

Kaynakça

Abercrombie, N., Hill, S. and Turner, B. S. (1980) *The Dominant Ideology Thesis*, London.

Abercrombie,N., Hill, S.and Turner, B.S. (1986) *Sovereign Individuals of Capitalism*, London.

Ackerknecht, E.H.(1948) 'Anti-contagionism between 1821 and 1867', *Bulletin of the History of Medicine*, 22: 562–93.

Agamben, G. (1998) *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford CA.

Agich, G. J. (1983) 'Disease and value: a rejection of the value-neutrality thesis', *Theoretical Medicine*, 4: 27–41.

Aitken-Swan, J. (1977) *Fertility Control and the Medical Profession*, London.

Alexander, J. (1982) 'Theoretical logic in sociology', Positivism, *Presuppositions and Current Controversies*, London.

Allegro, J. M. (1964) *The Dead Sea Scrolls: A Reappraisal*, Harmondsworth.

Allegro, J. M. (1968) *Discoveries in the Judean Desert*, Oxford.

Allegro, J. M. (1979) *The Dead Sea Scrolls and the Christian Myth*, Newton Abbot.

Althusser, L. (1969) *For Marx*, London.

Althusser, L. and Balibar, E. (1970) Reading Capital, London. Amery, J. (1977) 'Ressentiments' in Jenseits von Schuld und Sühne. *Bewältigungsversuche eines Überwältigten*, Stuttgart.

Anderson, D. (1991) *In The Corner: Great Boxing Trainers Talk About Their Art*, New York. Anderson, O. W. (1952) 'The sociologist and medicine', *Social Forces*, 31: 38–42.

Anderson, P. (1974) *Lineages of the Absolutist State*, London.

Andorka, R. (1978) *Determinants of Fertility in Advanced Societies*, London.

Appleyard, B. (2007) *How to Live Forever or Die Trying. On the New Immortality*, New York.

Arendt, H. (1958) *The Human Condition*, Chicago and London.

Ariès, P. (1962) *Centuries of Childhood*, London.

Ariès, P. (1974) *Western Attitudes Toward Death: From the Middle Ages to the Present*, Baltimore and London.

Aristotle (1998) *Nichomachean Ethics*, Oxford.

Armstrong, D. (1983) *The Political Anatomy of the Body: Medical Knowledge in Britain in the Twentieth Century*, Cambridge.

Arney, W. R. and Bergen, B. J. (1983) 'The anomaly, the chronic patient and the play of medical power', *Sociology of Health and Illness*, 5: 1–24.

Avineri, S. (1970) *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge.

Badgley, R. and Bloom, S. (1973) 'Behavioral sciences and medical education: the case of sociology', *Social Science and Medicine*, 14: 348–62.

Bakan, D. (1974) 'Paternity in the Judeo-Christian tradition', in A. Eister (ed.), *Changing Perspectives in the Scientific Study of Religion*, New York, pp. 203–16.

Bakhtin, M. (1968) *Rabelais and his World*, Cambridge, MA.

Bales, K. (1999) *Disposable People*, Berkeley.

Banton, M. (1967) *Race Relations*, London and New York.

Barbalet, J. M. (1998) *Emotion, Social Theory and Social Structure. A Macrosociological Approach*, Cambridge.

Barrett, M. and McIntosh, M. (1982) *The Anti-Social Family*, London.

Barthes, R. (1973) *Mythologies*, London.

Barthes, R. (1977) *Sade/Fourier/Loyola*, London.

Barthes, R. (1982) *A Lover's Discourse: Fragments*, New York.

Baudrillard, J. (1975) *The Mirror of Production*, St Louis.

Beck, U. (1992) *Risk Society: Towards a New Modernity*, London.

Beck, U. and Gernsheim-Beck, E. (1995) *The Normal Chaos of Love*, Cambridge.

Becker, G. (1997) *Disrupted Lives*, Berkeley.

Beecher, J. and Bienvenu, R. (1972) *The Utopian Vision of Charles Fourier. Selected Texts on Work, Love and Passionate Attraction*, London.
Bell, D. (1980) *The Winding Passage: Essays and Sociological Journeys 1960–1980*, Cambridge, MA.
Benjamin, W. (2002) 'The work of art in the age of its technological reproducibility', in *Selected Works*, Cambridge, MA., pp. 101–33.
Bennett, T. (1979) *Formalism and Marxism*, London.
Benoist, J. M. (1978) *The Structuralist Revolution*, London.
Berger, P. L. (1967) *The Sacred Canopy*, New York.
Berger, P. L. (1969) *A Rumour of Angels*, New York.
Berger, P. L. (1970) 'On the obsolescence of the concept of honour', *European Journal of Sociology*, 11: 339–47.
Berger, P. L. (1974) 'On the obsolescence of the concept of honour', in P. L. Berger, B. Berger and H. Kellner, *The Homeless Mind*, Harmondsworth, pp. 78–89.
Berger, P. L. (1980) *Man in the Age of Technology*, New York.
Berger, P. L. and Kellner, H. (1965) 'Arnold Gehlen and the theory of institutions', *Social Research*, 32: 110–15.
Berger, P. L. and Luckmann, T. (1963) 'Sociology of religion and sociology of knowledge', *Sociology and Social Research*, 47: 417–27.
Berger, P. L. and Luckmann, T. (1966) *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, London.
Bernardo, A. S. (1975) 'Petrarch's Laura: the convolutions of a humanistic mind', in R. T. Morewedge (ed.), *The Role of Woman in the Middle Ages*, Albany, NY., pp. 65–89.
Black, H. (1902) *Culture and Restraint*, London.
Black, M. (ed.) (1961) *The Social Theories of Talcott Parsons*, Englewood Cliffs, NJ.
Blacking, J. (1977) *The Anthropology of the Body*, London.
Bloor, M. (1976) 'Bishop Berkeley and the adenotonsillectomy enigma: an exploration of variation in the social construction of medical disposals', *Sociology*, 10: 43–61.
Boardman, P. (1978) *The Worlds of Patrick Geddes*, London.
Bonser, W. (1963) *The Medical Background of Anglo-Saxon England*, London..
Boorse, C. (1975) 'On the distinction between disease and illness', *Philosophy and Public Affairs*, 5: 49–68.
Boorse, C. (1976) 'What a theory of mental health should be', *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 6: 61–84.
Borges, J. L. (1973) *A Universal History of Infamy*, Harmondsworth.
Bourdieu, P. (1977) *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge.
Bourdieu, P. (1984) *Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste*, London.
Bourdieu, P. (1990) *The Logic of Practice*, Cambridge.
Bourdieu, P. (2000) *Pascalian Meditations*, Cambridge.
Bourdieu, P. and Wacquant, L. (1992) *An Invitation to Reflexive Sociology*, Cambridge.
Bourricaud, F. (1981) *The Sociology of Talcott Parsons*, Chicago.
Brain, R. (1979) *The Decorated Body*, London.
Brakel-Papenhuyzen, C. (1995) *Classical Javanese Dance. The Surakarta Tradition and its Terminology*, Leiden.
Braudel, F. (1974) *Capitalism and Material Life* 1400–1800, London.
Breger, L. (1981) *Freud's Unfinished Journey*, Boston and Henley.
Brinson, P. and Crisp, C. (1980) *A Guide to the Repertory: Ballet and Dance*, Newton Abbot.
Brodersen, M. (1996) *Walter Benjamin. A Biography*, London.
Brody, S. N. (1974) *The Disease of the Soul. Leprosy in Medieval Literature*, Ithaca, NY and London.
Broekhoff, J. (1972) 'Physical education and the reification of the human body', *Gymnasian*, IX: 4–11.
Brogan, W. A. (2005) *Heidegger and Aristotle. The Twofoldedness of Being*, Albany.
Brown, N. O. (1966) *Love's Body*, New York.
Bruch, H. (1978) *The Golden Cage: The Enigma of Anorexia Nervosa*, Cambridge.

Bull, D. (1999) *Dancing Away: A Covent Garden Diary*, London.
Bullough, V. L. (1966) *The Development of Medicine as a Profession*, New York.
Burckhardt, J. (1960) *The Civilization of the Renaissance in Italy*, London.
Burke, P. (1978) *Popular Culture in Early Modern Europe*, London.
Burns, C. R. (1976) 'The non-naturals: a paradox in the western conception of health', *Journal of Medicine and Philosophy*, 1: 202–11.
Burton, Robert (1927) *The Anatomy of Melancholy*, London.
Butler, J. (2006) *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, London.
Bynum, C. W. (1991) *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, New York.
Canning, J. P. (1980) 'The corporation in the political thought of the Italian jurists of the thirteenth and fourteenth centuries', *History of Political Thought*, 1: 9–32.
Carr-Saunders, A. M. and Wilson, P. A. (1933) *The Professions*, London.
Carter, A. (1979) *The Sadeian Woman: An Exercise in Cultural History*, London.
Charcot, J. M. (1889) *Disorders of the Nervous System*, London.
Charmaz, K.(1983)'Loss of self: a fundamental form of suffering in the chronically ill', *Sociology of Health and Illness*, 5: 168–95.
Chenu, M. D. (1969) *L'Eveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, Paris.
Chernin, K. (1981) *The Obsession: Reflections on the Tyranny of Slenderness*, New York.
Cherno, M. (1962–3) 'Feuerbach's "Man is what he eats": a rectification', *Journal of the History of Ideas*, 234: 397–406.
Cheyne, G. (1724) *Essay of Health and Long Life*, London.
Cheyne, G. (1733) *The English Malady*, London.
Cheyne, G. (1740) *An Essay on Regimen*, London.
Cheyne, G. (1742) *The Natural Method of Curing the Diseases of the Body*, London.
Chua, B. H. (1981) 'Genealogy as sociology? Michel Foucault', *Catalyst*, 14: 1–22.
Clarke, J. N. (1983)'Sexism, feminism and medicalism: a decade review of literatüre on gender and illness', *Sociology of Health and Illness*, 5: 62–82.
Clarke, M. and Crisp, C. (1984) *Dancer: Men in Dance*, London.
Clay, R. M. (1909) *The Mediaeval Hospitals of England*, London.
Cockerham, W. C. (1982) *Medical Sociology*, Englewood Cliffs, NJ.
Cohen, S. (2001) *States of Denial. Knowing about Atrocities and Suffering*, Cambridge.
Condorcet, M. J. de (1955) *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind*, New York.
Cooley, C. H. (1964) *Human Nature and the Social Order*, New York.
Cornaro, L. (1776) *Discourses on a Sober and Temperate Life*, London.
Coulter, H. L. (1977) *Divided Legacy: A History of the Schism in Medical Thought*, 3 vols, Washington.
Coward, R. and Ellis, J. (1977) *Language and Materialism: Developments in Semiology and the Theory of the Subject*, London.
Craine, D. and Mackrell, J. (2000) *The Oxford Dictionary of Dance*, Oxford.
Crapanzano, V. (1973) *The Hamadsha: A Study in Moroccan Ethno-psychiatry*, Berkeley.
Crisp, A. H. and Toms, D. A. (1972) 'Primary anorexia or weight phobia in the male: report on 13 cases', *British Medical Journal*, 1: 334–8.
Crisp, A. H., Palmer, R. L. and Kalucy, R. S. (1976) 'How common is anorexia nervosa? A prevalence study', *British Journal of Psychiatry*, 128: 549–54.
Crossley, N. (2001) *The Social Body: Habit, Identity and Desire*, London.
Cunningham, M. (1985) *The Dancer and the Dance*, New York.
Dahrendorf, R. (1968) *Essays in the Theory of Society*, London.
Daly, A. (1995) *Done into Dance. Isadora Duncan in America*, Middletown, CT.
Danto, A. C. (1975) *Sartre*, London.
Davies, M. (1982) 'Corsets and conception: fashion and demographic trends in the nineteenth century', *Comparative Studies in Society and History*, 24: 611–41.
Davies, S. L. (1995) *Jesus the Healer. Possession, Trance and the Origins of Christianity*, London.

Davis, N. (1971) 'The reasons of misrule: youth groups in sixteenth-century France', *Past and Present*, 50: 41–75.
de Beauvoir, S. (1962) *Must We Burn Sade?*, London.
de Beauvoir, S. (1972) *The Second Sex*, Harmondsworth.
DeBernardi, J. (2006) *The Way that Lives in the Heart: Chinese Popular Religion and Spirit Mediums in Penang Malaysia*, Stanford.
de Swaan, A. (1981) 'The politics of agoraphobia', *Theory & Society*, 10: 359–85.
de Vaux, R. (1961) *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, London.
Debus, A. G. (ed.) (1972) *Science, Medicine and Society in the Renaissance*, New York.
Deleuze, G. and Guattari, F. (1977) *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, New York.
Derrida, J. (1976) *On Grammatology*, Baltimore and London.
Derrida, J. (1978) *Writing and Difference*, London.
Derrida, J. (2001) *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, London: Routledge.
Derrida, J. and Vattimo, G. (eds) (1998) *Religion*, Cambridge.
Donovan, A. L. (1975) *Philosophical Chemistry in the Scottish Enlightenment*, Edinburgh.
Donzelot, J. (1979) *The Policing of Families*, New York.
Dormandy, T. 1999 *The White Death. The History of Tuberculosis*, London.
Dossey, L. (1982) *Space, Time and Medicine*, London.
Douglas, M. (1970) *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Harmondsworth.
Druss, R. and Silverman, J. (1979) 'The body image and perfectionism of ballerinas', *General Hospital Psychoanalyst*, 1: 115–21.
Dubos, R. (1960) *Mirage of Health: Utopias, Progress and Biological Change*, London.
Dubos, R. (1974) *Beast or Angel? Choices that Make us Human*, New York.
Duby, G. (1978) *Medieval Marriages: Two Models from Twelfth-century France*, Baltimore and London.
Dupont-Sommer, A. (1961) *The Essene Writings from Qumran*, Oxford.
Durkheim, E. (1951) *Suicide. A Study in Sociology*, Glencoe, IL.
Durkheim, E. (1961) *The Elementary Forms of the Religious Life*, New York.
Durkheim, E. (1964) *The Division of Labour in Society*, Glencoe, IL.
Durkheim, E. (1970) *Suicide: A Study in Sociology*, London.
Durkheim, E. and Mauss, M. (1963) *Primitive Classification*, London.
Edelstein, L. (1937) 'Greek medicine in its relation to religion and magic', *Bullet in of the History of Medicine*, 5: 201–46.
Ehrenreich, B. and English, D. (1978) *For Her Own Good: 150 Years of the Expert's Advice to Women*, New York.
Eisenstadt, S. N. (ed.) (1968) *The Protestant Ethic and Modernization*, New York.
Eliade, M. (1958) *Rites and Symbols of Initiation*, New York.
Eliade, M. (1959) *The Sacred and the Profane. The Nature of Religion*, New York.
Elias, N. (1978) *The Civilizing Process*, Oxford.
Engelhardt, H. T. (1974) 'The disease of masturbation: values and the concept of disease', *Bulletin of the History of Medicine*, 48: 234–48.
Engels, F. (1934) *Dialectics of Nature*, Moscow.
Engels, F. (1952) *The Condition of the Working Class in England in 1844*, London.
Engels, F. (1959) *Anti-Dühring*, Moscow.
Engels, F. (1976) *Ludwig Feuerbach and the End of Classical Philosophy*, Peking.
Engels, F. (n.d.) *The Origin of the Family*, Private Property and the State, Moscow.
Epstein, I. (1959) *Judaism*, Harmondsworth.
Etzioni, A. (1999) *The Limits of Privacy*, New York.
Ewen, S. and Ewen, E. (1982) *Channels of Desire*, New York.
Featherstone, M. (1982) 'The body in consumer culture', *Theory, Culture & Society*, 1: 18–33.
Featherstone, M., Hepworth, M. and Turner, B. S. (1991) *The Body: Social Processes and Cultural Theory*, London.

Feighner, J. P. (1972) 'Diagnostic criteria for use in psychiatric research', *Archives of General Psychiatry*, 26: 57–63.
Feinstein, A. R. (1967) *Clinical Judgment*, Baltimore.
Feuerbach, L. (1953) *The Essence of Christianity*, London.
Feuerbach, L. (1970) 'The Mystery of Sacrifice or man is what he eats', in *The Philosophy of Ludwig Feuerbach*, London.
Figes, E. (1978) *Patriarchal Attitudes*, London.
Finucane, R. C. (1982) *Appearances of the Dead: A Cultural History of Ghosts*, London.
Fischer, D. H. (1977) *Growing Old in America*, New York.
Flandrin, J. L. (1975) 'Contraception, marriage and sexual relations in the Christian West', in R. Forster and O. Ranum (eds), *Biology of Man in History*, Baltimore and London, pp. 23–47.
Foucault, M. (1967) *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, London.
Foucault, M. (1970) *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, London.
Foucault, M. (1972) *The Archaeology of Knowledge*, London.
Foucault, M. (1973) *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*, London.
Foucault, M. (1977a) *Language, Counter-Memory, Practice*, Oxford.
Foucault, M. (1977b) *The History of Sexuality*, London.
Foucault, M. (1979) *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, Harmondsworth.
Foucault, M. (1980a) *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*, Brighton.
Foucault, M. (1980b) *Herculine Barbin: Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenthcentury French Hermaphrodite*, Brighton.
Foucault, M. (1981) *The History of Sexuality, Volume one: The Will to Knowledge* Penguin: Harmondsworth.
Foucault, M. (1988) 'Truth, power, self: an interview with Michel Foucault', in L. M. Martin, H. Gutman and P. H. Hutton (eds), *Technologies of the Self*. London, pp. 9–15.
Foucault, M. (1991) 'Governmentality' in G. Burchell, C. Gordon, and P. Miller (eds), The *Foucault Effect*. London, pp. 87–104.
Foucault, M. (1993) 'About the beginning of the hermeneutics of the self: two lectures at Dartmouth', Political Theory, 21(2): 198–227.
Foucault, M. (1997a) 'Technologies of the self', in Ethics. *Subjectivity and Truth*, London, pp. 223–51.
Foucault, Michel (1997b) 'The battle for chastity', in *Ethics. The Essential Works 1*, London, pp. 185–97.
Foucault, M. (2001) 'Governmentality', in *Power. The Essential Works* 3, London, pp. 201–22.
Foulkes, J. L. (2002) *Modern Bodies. Dance and American Modernism from Martha Graham to Alvin Ailey*, Chapel Hill.
Fowler, B. (1997) *Pierre Bourdieu and Cultural Theory: Critical Investigations*, London.
Fox-Davies, A. C. (1909) *A Complete Guide to Heraldry*, London.
Fraleigh, S. H. (1999) *Dancing into Darkness. Butoh, Zen and Japan*, Pittsburgh.
Frank, A. (1991) *At the Will of the Body. Reflections on Illness*, Boston.
Freedman, R. (1975) *The Sociology of Human Fertility*, New York.
Freud, S. (1960) *Totem and Taboo*, London.
Freud, S. (1979) *Civilization and its Discontents*, London.
Freud, S. and Breuer, J. (1974) *Studies in Hysteria*, Harmondsworth.
Freund, P. E. S. (1982) *The Civilized Body: Social Domination, Control and Health*, Philadelphia.
Fromm, E. (1941) *Escape from Freedom*, New York.
Frye, R. M. (1954) 'Swift's Yahoo and the Christian symbols for sin', *Journal of the History of Ideas*, 5: 201–17.
Fukuyama, F. (2002) *Our Posthuman Future. Consequences of the Biotechnology Revolution*, New York.
Gamarnikow, E. (1978) 'Sexual division of labour: the case of nursing', in A. Kuhn and A. M. Wolpe (eds), *Feminism and Materialism: Women and Modes of Production*, London, pp. 96–123.
Gane, M. (1983) 'Durkheim: the sacred language', *Economy and Society*, 12: 14–17.

Gardiner, J. (1975) 'Women's domestic labour', *New Left Review*, 89: 47–58.
Garfinkel, H. (1956) 'Conditions of successful degradation ceremonies', *American Journal of Sociology*, 61: 420–4.
Geddes, J. L. (ed.) (2001) *Evil After Postmodernism. Histories, Narratives, Ethics*, London and New York.
Gehlen, A. (1988) *Man, His Nature and Place in the World*, New York.
Geoghegan, V. (1981) *Reason and Eros: The Social Theory of Herbert Marcuse*, London.
Gibbs, J. and Erickson, M. (1975) 'Major developments in the sociological study of deviance', *Annual Review of Sociology*, 1: 21–42.
Giddens, A. (1992) *The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love and Society in the late Modern Age*, Cambridge: Polity Press.
Glass, D. V. and Eversley, D. E. C. (1965) *Population in History*, Chicago.
Glassner, B. and Freedman, J. (1979) *Clinical Sociology*, New York and London.
Godwin, William (1946) *Enquiry Concerning Political Justice, and its Influence on Morals and Happiness*, Toronto.
Goffman, E. (1959) *The Presentation of Self in Everyday Life*, Garden City, NY.
Goffman, E. (1963) *Behavior in Public Places. Notes on the Social Organization of Gatherings*, New York.
Goffman, E. (1968) *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, Harmondsworth.
Goffman, E. (1970) *Strategic Interaction*, Oxford.
Goffman, E. (1972) *Interaction Ritual*, London.
Goldmann, L. (1973) *The Philosophy of the Enlightenment*, London.
Gouldner, A. W. (1967) *Enter Plato: Classical Greece and the Origins of Social Theory*, London.
Gouldner, A. W. (1971) *The Coming Crisis of Western Sociology*, London.
Gove, W. R. (ed.) (1975) *The Labelling of Deviance: Evaluating a Perspective*, New York.
Gramsci, A. (1971) *Selections from Prison Notebooks*, London.
Grau, A. And Jordan, S. (eds) (2000) *Europe Dancing.Perspectives on Theatre Dance and Cultural Identity*, London and New York.
Grierson, H. J. C. (1956) *Milton and Wordsworth*, London.
Groddeck, G. (1950) *The Book of the It*, London.
Groddeck, G. (1977) *The Meaning of Illness*, London.
Gruman, G. J. (1966) 'A history of ideas about the prolongation of life: the evolution of the prolongevity hypotheses to 1800', *Transactions of the American Philosophical Society*, 56(9): 1–102.
Grutzpalk, J. (2002) 'Blood feud and modernity', *Journal of Classical Sociology*, 2(2):115–34.
Grylls, D. (1978) *Guardians and Angels: Parents and Children in Nineteenth-century Literature*, London.
Guerra, F. (1969) 'The role of religion in Spanish American medicine', in F. N. L. Poynter (ed.), *Medicine and Culture*, London, pp. 179–88.
Gull, W. W. (1874) 'Anorexia nervosa (apepsia hysterica, anorexia hysteria)', *Transactions of the Clinical Society of London*, 7: 22.
Hamilton, P. (1983) *Talcott Parsons*, London.
Hanfi, Z. (1972) *The Fiery Brook: Selected Writings of Ludwig Feuerbach*, Garden City, NY.
Hanna, T. (1970) *Bodies in Revolt: A Primer in Somatic Thinking*, New York.
Harper, P. (1982) *Changing Laws for Changing Families*, Melbourne.
Harré, R. (1964) *Matter and Method*, London.
Heidegger, M. (1958) *The Question of Being*, New York.
Heidegger, M. (1962) *Being and Time*, Oxford.
Heidegger, M. (1977) *The Question Concerning Technology and Other Essays*, New York.
Heidegger, M. (1995) *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, Bloomington.
Heidegger, M. (2005) *Sojourns. The Journey to Greece*, Albany, NY.
Heller, A. (1976) *The Theory of Need in Marx*, London.
Heller, A. (1978) *Renaissance Man*, London.
Heller, A. (1979) *A Theory of Feelings*, Assen.

Heller, A. (1982) 'The emotional division of labour between the sexes: perspectives on feminism and socialism', *Thesis Eleven*, 516: 59–71.
Henderson, L. J. (1935) 'Physician and patient as a social system', *New England Journal of Medicine*, 212: 819–23.
Henderson, L. J. (1936) 'The practice of medicine as applied sociology', *Transactions of the Association of American Physicians*, 51: 8–15.
Hepworth, M. and Turner, B. S. (1982) *Confession: Studies in Deviance and Religion*, London.
Hewson, M. A. (1975) *Giles of Rome and the Medieval Theory of Conception*, London.
Hill, C. (1964) *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England*, London.
Hindess, B. and Hirst, P. Q. (1975) *Pre-Capitalist Modes of Production*, London.
Hippocrates (1886) *The Genuine Works of Hippocrates*, 2 vols, New York.
Horkheimer, M. and Adorno, T. (1973) *Dialectic of Enlightenment*, London.
Howell, M. and Ford, P. (1980) *The True History of the Elephant Man*, Harmondsworth.
Hubert, H. and Mauss, M. (1964) *Sacrifice: Its Nature and Function*, London.
Huby, P. (1969) *Greek Ethics*, London.
Hudson, L. (1982) *Bodies of Knowledge: The Psychological Significance of the Nudein Art*, London.
Hunt, A. (1978) *The Sociological Movement in Law*, London.
Husserl, E. (1978) *The Origin of Geometry: An Introduction*, New York.
Hymer, S. (1972) 'The multinational corporation and the law of uneven development', in J. Bhagwati (ed.), *Economics and World Order from the 1970s to 1990s*, London, pp. 113–40.
Inglis, B. (1981) *The Diseases of Civilization*, London.
Ingstad, B. and Whyte, S. R. (eds) (1995) *Disability and Culture*. Berkeley.
Jacoby, R. (1980) 'Narcissism and the crisis of capitalism', *Telos*, 44: 58–65.
Jaeger, W. (1944) *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, New York.
James, I. (2006) *The Fragmentary Demand. An Introduction to the Philosophy of Jean-Luc Nancy*, Stanford, CA.
James, W. (1912) *The Will to Believe*, New York.
James, W. (1922) *The Varieties of Religious Experience*, New York.
James, W. (1929) *The Varieties of Religious Experience*, London.
James, W. (1956) *The Will to Believe and Other Essays*, New York.
Janik, A. and Toulmin, S. (1973) *Wittgenstein's Vienna*, London.
Jankelevitch, V. (1996) 'Should we pardon them?', *Critical Inquiry*, 22 (3): 552–72.
Jaspers, K. (1947) *The Question of German Guilt*, New York.
Jay, M. (1973) *The Dialectical Imaginations: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923–1950*, London.
Jeffrey, J. B. (1954) *Retail Trading in Britain 1850–1950*, London.
Jenkins, R. (1972) *Pierre Bourdieu*, London.
Johnson, T. (1977) 'The professions in the class structure', in R. Scase (ed.), *Industrial Society: Class, Cleavage and Control*, London, pp. 93–110.
Kalucy, R. S., Crisp, A. H. and Harding, B. (1977) 'A study of 56 families with anorexia nervosa', *British Journal of Medical Psychology*, 50: 381–95.
Kamenka, E. (1970) *The Philosophy of Feuerbach*, London.
Kantorowicz, E. H. (1957) *The King's Two Bodies*, Princeton, NJ.
Kavolis, V. (1980) 'Logics of self hood and modes of order: civilizational structures for individual identities', in R. Robertson and B. Holzner (eds), *Identity and Authority: Exploration in the Theory of Society*, Oxford, pp. 40–60.
Kealey, E. J. (1981) *Medieval Medicus: A Social History of Anglo-Norman Medicine*, Baltimore.
Kern, S. (1975) *Anatomy and Destiny: A Cultural History of the Human Body*, New York.
King, L. S. (1954) 'What is disease?', *Philosophy of Science*, 21: 193–203.
Kolakowski, L. (1978) *Main Currents of Marxism*, 3 vols, Oxford.
Kolko, G. (1961) 'Max Weber on America: theory and evidence', *History and Theory*, 1: 243–60.
Kopelson, K. (1997) *The Queer Afterlife of Vaslav Nijinsky*. Stanford, CA.

Kudlien, F. (1976) 'Medicine as a "Liberal Art" and the question of the physician's income', *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, 3: 448–59.
Kuhn, A. and Wolpe, A. M. (eds) (1978) *Feminism and Materialism: Women and Modes of Production*, London.
Kunzle, D. (1982) *Fashion and Fetishism*, London.
Kurzweil, E. (1980) *The Age of Structuralism: Lévi-Strauss to Foucault*, New York.
Lacan, J. (1977) Ecrits: *A Selection*, London.
Ladurie, E. Le Roy (1974) *The Peasants of Languedoc*, Urbana, IL.
Lane, J. F. (2000) *Pierre Bourdieu, A Critical Introduction*, London.
Lasch, C. (1979) *The Culture of Narcissism*, New York.
Lasch, C. (1980) 'Recovering reality', *Salmagundi*, 42: 44–7.
Laslett, P. (1968) *The World We Have Lost*, London.
Laslett, P. (ed.) (1972) *Household and Family in Past Time*, Cambridge.
Lawrence, M. (1979) 'Anorexia nervosa – the control paradox', *Women's Studies International Quarterly*, 2: 93–101.
Leach, W. (1981) *True Love and Perfect Union: The Feminist Reform of Sex and Society*, London and Henley.
Lefebvre, H. (1971) *Everyday Life in the Modern World*, London.
Leiss, W. (1972) *The Domination of Nature*, New York.
Lemert, G. C. And Gillan, G. (1982) *Michel Foucault: Social Theory as Transgression*, NewYork.
Lepenies, W. (1992) *Melancholy and Society*, Cambridge, MA.
Lévi-Strauss, C. (1969) *Totemism*, Harmondsworth.
Lévi-Strauss, C. (1970) *The Raw and the Cooked*, London and New York.
Lévi-Strauss, C. (1976) *Tristes Tropiques*, Harmondsworth.
Levy, D. and Sznaider, N. (2006) 'Forgive and not forget: reconciliation between forgiveness and resentment', in E. Barkan and A. Karn (eds), *Taking Wrongs Seriously: Apologies and Reconciliation*, Stanford, CA, pp. 83–100.
Lewis, C. S. (1936) *The Allegory of Love*, London.
Lin, C. (2003) *Mao's Last Dancer: A Memoir*, New York.
Liu, A. (1979) *Solitaire*, New York.
Lloyd, G. E. R. (1978) *Hippocratic Writings*, Harmondsworth.
Lofland, L. H. (1973) *The World of Strangers: Order and Action in Urban Public Space*, New York.
Lukács, G. (1971) *History and Class Consciousness*, London.
Lukács, G. (1974) *The Destruction of Reason*, London.
Lukács, G. (1980) *The Ontology of Social Being*, 3 vols, London.
McDonough, R. and Harrison, R. (1978) 'Patriarchy and relations of production', in A. Kuhn and A. M. Wolpe (eds), *Feminism and Materialism: Women and Modes of Production*, London, pp. 11–41.
MacIntyre, A. (1970) *Marcuse*, London.
MacIntyre, A. (1999) *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, London.
Macintyre, S. (1977) *Single and Pregnant*, London.
McKinlay, J. B. (1973) 'Social networks, lay consultation and help-seeking behaviour', *Social Forces*, 51: 255–92.
MacKinney, L. (1952) 'Medical ethics and etiquette in the early Middle Ages: the persistence of Hippocratic ideals', *Bulletin of the History of Medicine*, 26: 1–31.
McLachlan, H. and Swales, J. K. (1980) 'Witchcraft and anti-feminism', *Scottish Journal of Sociology*, 4: 141–66.
MacLean, I. (1980) *The Renaissance Notion of Women*, Cambridge.
MacLeod, S. (1981) *The Art of Starvation*, London.
Macpherson, C. B. (1962) *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford.
Malthus, T. R. (1914) *An Essay on Population*, 2 vols, London.
Mandel, E. (1962) *Marxist Economic Theory*, London.
Mann, M. (1970) 'The social cohesion of liberal democracy', *American Sociological Review*, 35: 423–39.
Mannoni, M. (1973) *The Child, his 'Illness' and the Others*, Harmondsworth.
Marcel, G. (1951) *Le mystère de l'être*, Paris.

Marcuse, H. (1964) *One-Dimensional Man*, London.
Marcuse, H. (1968) *Negations*, London.
Marcuse, H. (1969) *Eros and Civilization*, London.
Margalith, D. (1957) 'The ideal doctor as depicted in ancient Hebrew writings', *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, 12: 37–41.
Margolis, J. (1976) 'The concept of disease', *Journal of Medicine and Philosophy*, 1: 238–54.
Markus, G. (1978) *Marxism and Anthropology*, Assen.
Marshall, G. (1982) *In Search of the Spirit of Capitalism: An Essay on Max Weber's Protestant Ethic Thesis*, London.
Marx, K. (1926) *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, London.
Marx, K. (1967) *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, New York.
Marx, K. (1970) *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*, London.
Marx, K. (1974) *Capital*, 3 vols, London.
Marx, K. (1976) 'Theses on Feuerbach', in F. Engels, *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy*, Peking, pp. 61–5.
Marx, K. and Engels, F. (1974) *The German Ideology*, London.
Mauss, M. (1979) *Sociology and Psychology: Essays*, London.
Mead, G. H. (1962) *Mind, Self and Society*, 2 vols, Chicago and London.
Mead, M. (1928) *Coming of Age in Samoa*, Harmondsworth.
Mead, M. (1930) *Growing Up in New Guinea*, Harmondsworth.
Mead, M. (1935) *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, New York.
Mead, M. (1949) *Male and Female: A Study of the Sexes in a Changing World*, New York.
Mechanic, D. and Volkart, E. H. (1961) 'Stress, illness behavior and the sick role', *American Sociological Review*, 26: 51–8.
Mercer, J. (ed.) (1975) *The Other Half: Women in Australian Society*, Harmondsworth.
Merleau-Ponty, M. (1962) *Phenomenology of Perception*, London.
Mészáros, I. (1970) *Marx's Theory of Alienation*, London.
Miller, M. B. (1981) *The Bon Marché: Bourgeois Culture and the Department Store 1869–1920*, Princeton, NJ.
Millett, K. (1977) *Sexual Politics*, London.
Milton, J. (1959) *The Complete Prose Works*, London.
Mogul, S. L. (1980) 'Asceticism in adolescence and anorexia nervosa', *The Psychoanalytic Study of the Child*, 35: 155–75.
Molesworth, W. (1839) *The English Works of Thomas Hobbes*, London.
Moore, B. (1970) *Reflections on the Causes of Human Misery and Upon Certain Proposals to Eliminate Them*, London.
Morgan, D. (1975) 'Explaining mental illness', *Archives Européennes de Sociologie*, 16: 262–80.
Mulhall, S. (1996) *Heidegger and Being and Time*, London.
Nancy, J-L. (1992) *Corpus*, Paris.
Nancy, J-L. (1993) *Le sens du monde*, Paris.
Nancy, J-L. (2003) *Noli me tangere*, Paris.
Needham, J. (1970) 'Elixir poisoning in medieval China', in *Clerks and Craftsmen in China and the West*, Cambridge pp. 316–39.
Nicholson, J. (1978) 'Feminae gloriosae: women in the age of Bede', in D. Baker (ed.), *Medieval Women*, Oxford, pp. 15–29.
Nietzsche, F. (1967) *On the Genealogy of Morals*, Vintage: New York.
Nietzsche, F. (1968) *The Will to Power*, New York and London.
Nietzsche, F. (1969) *Thus Spoke Zarathustra*, New York.
Nietzsche, F. (1972) *Beyond Good and Evil*, New York.
Nietzsche, F. (1973) *Beyond Good and Evil*, Harmondsworth.
Nietzsche, F. (1974) *The Gay Science*, New York.
Norton, C. E. (1894) *The Letters of James Russell Lowell*, New York.

Nussbaum, M. C. (1986) *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge.
Okin, S. M. (1980) *Women in Western Political Thought*, London.
Orbach, S. (1978) *Fat is a Feminist Issue*, New York.
Ortner, S. B. (1974) 'Is female to male as nature is to culture?', in M. A. Rosaldo and L. Lamphere (eds), *Women, Culture and Society*, Stanford, CA, pp. 67–87.
Ossowska, M. (1971) *Social Determinants of Moral Ideas*, London.
Palmer, R. L. (1979) 'The dietary chaos syndrome – a useful new term', *British Journal of Medical Psychology*, 52: 187–90.
Palmer, R. L. (1980) *Anorexia Nervosa*, Harmondsworth.
Paravicini-Bagliani, A. (2000) *The Pope's Body*, Chicago and London.
Parkin, F. (1979) *Marxism and Class Theory: A Bourgeois Critique*, London.
Parsons, T. (1937) *The Structure of Social Action*, New York.
Parsons, T. (1951) *The Social System*, London.
Parsons, T. (1974) 'Religion in post-industrial America: the problem of secularization', *Social Research* 41(2): 193–225.
Parsons, T. (1975) 'The sick role and the role of the physician reconsidered', *Milbank Memorial Fund Quarterly*, 53: 257–78.
Parsons, T. (1977) *Social Systems and the Evolution of Action Theory*, New York.
Parsons, T. (1999) 'Youth in the context of American society' in B. S. Turner (ed.), *The Talcott Parsons Reader*, Oxford, pp. 271–91.
Pasdermajian, H. (1954) *The Department Store: Its Origins, Evolution and Economics*, London.
Peel, J. D. Y. (1971) *Herbert Spencer: The Evolution of a Sociologist*, London.
Peters, R. (1956) *Hobbes*, Harmondsworth.
Petersen, W. (1979) *Malthus*, London.
Pflanz, M. (1975) 'Relations between social scientists, physicians and medical organizations in health research', *Social Science and Medicine*, 9: 7–13.
Polhemus, T. (ed.) (1978) *Social Aspects of the Human Body*, Harmondsworth.
Pope, L. (1942) *Millhands and Preachers*, New Haven, CN.
Porter, R. (1997) *The Greatest Benefit to Mankind. A Medical History of Humanity from Antiquity to the Present*, Harper Collins: London.
Pospisil, L. (1971) *Anthropology of Law: A Comparative Theory*, New York.
Potts, T. C. (1980) *Conscience in Medieval Philosophy*, Cambridge.
Poulantzas, N. (1973) *Political Power and Social Classes*, London.
Prestwich, M. (1980) *The Three Edwards, War and State in England 1272–1377*, London.
Pullar, P. (1970) *Consuming Passions: Being an Historic Inquiry into Certain English Appetites*, Boston, MA.
Quaife, G. R. (1979) *Wanton Wenches and Wayward Wives*, London.
Raposa, M. L. (1999) *Boredom and the Religious Imagination*, Charlottesville.
Reich, W. (1975) *Reich Speaks of Freud*, Harmondsworth.
Rescher, N. (1979) *Cognitive Systematization: A Systems-theoretic Approach to a Coherentist Theory of Knowledge*, Oxford.
Rheingold, H. (1993) *The Virtual Community. Homesteading on the Electronic Frontier*, New York.
Riesman, D. (1950) *The Lonely Crowd: A Study of the Changing American Character*, New Haven, CN.
Ritzer, G. (2004) *The Globalization of Nothing*, Thousand Oaks, CA.
Robertson, D. W. (1980) *Essays in Medieval Culture*, Princeton, NJ.
Rocher, G. (1974) *Talcott Parsons and American Sociology*, London.
Rolleston, H. and Moncrieff, A. (1939) *Diet in Health and Disease*, London.
Rorty, R. (1989) *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge.
Rosaldo, M. Z. and Lamphere, L. (eds) (1974) *Women, Culture and Society*, Stanford, CA.
Rose, A. M. (1962) 'A systematic summary of symbolic interaction theory', in A. M. Rose (ed.), *Human Behavior and Social Processes: An Interactionist Approach*, London, pp. 3–17.

Rosenburg, C. E. (1979) *Healing and History*, New York.
Ross, (2006) 'The temporality of tarrying in Gadamar', *Theory, Culture & Society*, 23(1): 101–23.
Rotenstreich, N. (1965) *Basic Problems of Marx's Philosophy*, Indianapolis.
Roth, J. (1962) 'Management bias in social science research', *Human Organization*, 21: 47–50.
Rousseau, J. J. (1960) *Politics and the Arts: Letters to M. d'Alembert on the Theatre*, Glencoe, IL.
Rousseau, J. J. (1973) *The Social Contract and Discourses*, London.
Rousseau, J. J. (1979) *Reveries of the Solitary Walker*, Harmondsworth.
Rowse, A. L. (1974) *The Case Books of Simon Forman*, London.
Russell,G.F.M.(1970)'Anorexia nervosa', in J. H. Price (ed.), *Modern Trends in Psychological Medicine*, vol. 2, London.
Sabine, G. H. (1963) *A History of Political Theory*, London.
Sacks, O. W. (1976) *Awakenings*, Harmondsworth.
Sacks, O. W. (1981) *Migraine*, London.
Sartre, J. – P. (1957) *Being and Nothingness*, London.
Savigliano, M. E. (1995) *Tango and the Political Economy of Passion*, Boulder.
Scarry, E. (1985) *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*, Oxford.
Schacht, Richard (1983) *Nietzsche*, London.
Scheff, T. (1974) 'The labelling theory of mental illness', *American Sociological Review*, 39: 444–52.
Scheper-Hughes, N. (1992) *Death Without Weeping. The Violence of Everyday Life in Brazil*, Berkeley.
Schmidt, A. (1971) *The Concept of Nature in Marx*, London.
Schmitt, C. (1996) *The Concept of the Political*, Chicago.
Schmitt, C. (2004) *Legality and Legitimacy*, Durham.
Schochet, G. J. (1975) *Patriarchalism in Political Thought*, Oxford.
Scholem, G. (1991) *On the Mystical Shape of the Godhead. Basic Concepts in the Kabbalah*, New York.
Schutz, A. (1962) *Collected Papers*, The Hague.
Schwarz, O. (1949) *The Psychology of Sex*, Harmondsworth.
Scully, D. and Bart, P. (1981) 'A funny thing happened on the way to the orifice: women in gynaecology textbooks', in P. Conrad and R. Kern (eds), *The Sociology of Health and Illness*, New York.
Seguy, J. (1977) 'The Marxist classics and asceticism', *Annual Review of the Social Sciences of Religion*, 1: 94–101.
Seigel, J. (2005) *The Idea of the Self. Thought and Experience in Western Europe since the Seventeenth Century*, Cambridge.
Seltman, C. (1956) *Women in Antiquity*, London.
Sennett, R. (1974) *The Fall of Public Man*, Cambridge.
Sennett, R. (1980) *Authority*, London.
Shaw, M. (2003) *War & Genocide*, Cambridge.
Sheridan, A. (1980) *Michel Foucault: The Will to Truth*, London.
Shilling, C. (1993) *The Body and Social Theory*, London.
Shoemaker, S. (1963) *Self-Knowledge and Self-Identity*, New York.
Shorter, E. (1977) *The Making of the Modern Family*, London.
Shusterman, R. (1992) *Pragmatist Aesthetics. Living Beauty, Rethinking* Art, Oxford.
Shusterman, R. (2000) *Performing Live. Aesthetic Alternatives for the Ends of Art*, Ithaca and London.
Shusterman, R. (2002) *Surface and Depth. Dialectics of Criticism and Culture*, Ithaca and London.
Sigerist, H. E. (1961) *A History of Medicine*, 2 vols, Oxford.
Skultans, V. (1974) *Intimacy and Ritual: A Study of Spiritualism, Mediums and Groups*, London.
Skultans, V. (1979) *English Madness: Ideas on Insanity 1580–1890*, London.
Smart, B. (1982) 'Foucault, sociology and the problem of human agency', *Theory & Society*, 11: 121–41.
Smith, S. R. (1973) 'The London apprentices as seventeenth-century adolescents', *Past and Present*, 61: 94–161.
Smith-Rosenberg, C. (1972) 'The hysterical woman: roles and role conflict in 19th century America', *Social Research*, 39: 652–78.

Smith-Rosenberg, C. (1978) 'Sex as symbol in Victorian purity: an ethnohistorical analysis of Jacksonian America', in J. Demos and S. S. Bocock (eds), *Turning Points: Historical and Sociological Essays on the Family*, Chicago and London, pp. 212–47.
Sohn-Rethel, A. (1978) *Intellectual and Manual Labour: A Critique of Epistemology*, London.
Solway, D. (1998) *Nureyev: His Life*, London.
Sontag, S. (1978) *Illness as Metaphor*, New York.
Soper, K. (1981) *On Human Needs: Open and Closed Theories in a Marxist Perspective*, Brighton.
Sparshott, F. (1995) *A Measured Pace. Toward a Philosophical Understanding of the Arts of Dance*, Toronto.
Spiegelberg, H. (1960) *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, The Hague.
Staples, R. (1982) *Singles in Australian Society*, Melbourne.
Steiner, F. (1956) *Taboo*, London.
Stephens, C. A. (1903) *Natural Salvation, the Message of Science. Outlining the First Principles of Immortal Life on the Earth*, Norway Lake, Maine.
Stone, G. (1962) 'Appearance and the self', in A. Rose (ed.), *Human Behavior and Social Processes: An Interactionist Approach*, London, pp. 86–118.
Stone, L. (1979) *The Family, Sex and Marriage in England 1500–1800*, Harmondsworth.
Strauss, A. (1964) *George Herbert Mead on Social Psychology*, Chicago and London.
Strauss, A. L. and Glaser, B. G. (1975) *Chronic Illness and the Quality of Life*, St Louis.
Strauss, R. (1957) 'The nature and status of medical sociology', *American Sociological Review*, 22: 200–4.
Strawson, P. F. (1959) *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, London.
Sturrock, J. (ed.) (1979) *Structuralism and Since: From Lévi-Strauss to Derrida*, Oxford.
Sudnow, D. (1967) *Passing On: The Social Organization of Dying*, Englewood Cliffs, NJ.
Szasz, T. S. (1974) *Law, Liberty and Psychiatry*, London.
Talbott, J. H. (1964) *Gout*, New York.
Taper, B. (1984) *Balanchine: A Biography*, New York.
Tawney, R. H. (1938) *Religion and the Rise of Capitalism*, Harmondsworth.
Taylor, B. (ed.) (1981) *Perspectives on Paedophilia*, London.
Taylor, F. K. (1979) *The Concepts of Illness, Disease and the Morbus*, Cambridge.
Taylor, G. R. (1953) *Sex in History*, London.
Taylor, I., Walton, P. And Young, J. (1973) *The New Criminology: For a Social Theory of Deviance*, London.
Temkin, O. (1952) 'The elusiveness of Paracelsus', *Bulletin of the History of Medicine*, 6:201–17.
Temkin, O. (1971) *The Falling Sickness*, Baltimore.
Temkin, O. (1973) *Galenism: Rise and Decline of a Medical Philosophy*, Ithaca, NY.
Temkin, O. (1977) *The Double Face of Janus and Other Essays in the History of Medicine*, Baltimore and London.
Therborn, G. (1980) *The Ideology of Power and the Power of Ideology*, London.
Thiele, L. P. (1990) *Friedrich Nietzsche and the Politics of the Soul*, Princeton, NJ.
Thomas, H. (1995) *Dance, Modernity and Culture: Explorations in the Sociology of Dance*, London.
Thomas, H. (2003) *The Body, Dance and Cultural Theory*, Houndmills.
Thomas, K. (1970) 'Anthropology and the study of English witchcraft', in M. Douglas (ed.), *Witchcraft Confessions and Accusations*, London, pp. 47–79.
Thomas, K. (1971) *Religion and the Decline of Magic*, London.
Thompson, E. P. (1963) *The Making of the English Working Class*, London.
Tillich, P. (1956) *The New Being*, London.
Timpanaro, S. (1970) *Sul materialismo*, Pisa.
Trevor-Roper, H. R. (1967) *Religion, the Reformation and Social Change*, London.
Turner, B. S. (1974) *Weber and Islam: A Critical Study*, London and Boston.
Turner, B. S. (1980) 'The body and religion: towards an alliance of medical sociology and sociology of religion', *Annual Review of the Social Sciences of Religion*, 4: 247–86.

Turner, B. S. (1981) *For Weber: Essays on the Sociology of Fate*, London.
Turner, B. S. (1982a) 'The government of the body, medical regimens and the rationalization of diet', *British Journal of Sociology*, 33: 254–69.
Turner, B. S. (1982b) 'The discourse of diet', *Theory, Culture & Society*, 1: 23–32.
Turner, B. S. (1983) *Religion and Social Theory: A Materialist Perspective*, London.
Turner, B. S. (1984a) *Capitalism and Class in the Middle East: Theories of Social Change and Economic Development*, London.
Turner, B. S. (1984b) *The Body and Society: Explorations in Social Theory*, Oxford.
Turner, B. S. (1992) *Regulating Bodies: Essay in Medical Sociology*, London.
Turner, B. S. (1993) 'Outline of a theory of human rights', in B. S. Turner (ed.), *Citizenship and Social Theory*, London, pp. 162–90.
Turner, B. S. (1994) 'Introduction' to C. Buci-Glucksmann's *Baroque Reason. The Aesthetics of Modernity*, London, pp. 1–36.
Turner, B. S. (1996) *The Body & Society* (2nd edn), London.
Turner, B. S. (2006) *Vulnerability and Rights*, University Park: Pennsylvania.
Turner, B. S. and Rojek, C. (2001) *Society and Culture*, London.
Turner, B. S. and Wainwright, S. (2003a) 'Narratives of embodiment: body, aging and career in Royal Ballet dancers', in H. Thomas and J. Ahmed (eds), *Cultural Bodies. Ethnographyand Theory*, Oxford, pp. 98–120.
Turner, Bryan S. and Wainwright, S. P. (2003b) 'Corps de ballet: the case of the injured ballet dancer', *Sociology of Health and Illness* 25(3): 269–88.
Underwood, E. A. (1977) *Boerhaave's Men at Leyden and After*, Edinburgh.
Vacha, I. (1978) 'Biology and the problem of normality', *Scientia*, 13: 823–46.
Veatch, R. (1973) 'The medical model, its nature and problems', *The Hastings Center Studies*, 1: 59–76.
Veatch, R. (1976) *Death, Dying and the Biological Revolution: Our Last Quest for Responsibility*, London.
Veith, I. (1965) *Hysteria: The History of a Disease*, Chicago.
Vermes, G. (1976) *Jesus the Jew*, London.
Vincent, J. A. (2006) 'Ageing contested: anti-ageing science and the cultural construction of old age' *Sociology*, 40(4):681–98.
Vološinov, V. (1973) *Marxism and the Philosophy of Language*, New York.
Wacquant, L. J. D. (1995) Pugs at work: bodily capital and bodily labour among professional boxers', *Body & Society*, 1: 65–93.
Waldron, J. (ed.) (1987) *'Nonsense on Stilts'. Bentham, Burke, and Marx on the Rights of Man*, London and New York.
Wall, F. E. (1946) *The Principles and Practice of Beauty Culture*, New York.
Walsh, M. R. (1977) *Doctors Warned: No Women Need Apply: Sexual Barriers in the Medical Profession*, New Haven, CN.
Warner, M. (1981) *Joan of Arc. The Image of Female Heroism*, Berkeley.
Warnock, M. (1965) *The Philosophy of Sartre*, London.
Wartovsky, M. W. (1977) *Feuerbach*, Cambridge.
Watkins, J. W. N. (1959) 'Historical explanation in the social sciences', in P. Gardiner (ed.), *Theories of History*, Glencoe, IL, pp. 503–14.
Weber, M. (1930) *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, London.
Weber, M. (1961) 'Science as a vocation', in H. H. Gerth and C. Wright Mills (eds), *From Max Weber: Essays in Sociology*, London, pp. 129–56.
Weber, M. (1966) *The Sociology of Religion*, London.
Weber, M. (1978) *Economy and Society*, 2 vols. Berkeley.
Weitman, S. (1970) 'Intimacies: notes towards a theory of social inclusion and exclusion', *Archives Européennes de Sociologie*, 11: 348–67.
Wesley, J. (1752) *Primitive Physick, or an Easy and Natural Method of Curing Most Diseases*, London.
White, S. K. (1991) *Political Theory and Postmodernism*, Cambridge.

Whyte, W. F. (1956) *The Organization Man*, New York.
Wilkinson, I. (2005) *Suffering. A Sociological Introduction*, Cambridge.
Williams, R. J. (1963) *Biochemical Individuality*, New York.
Wilson, B. (1966) *Religion in Secular Society: A Sociological Comment*, London.
Wilson, B. (1982) *Religion in Sociological Perspective*, Oxford.
Wirth, L. (1931) 'Clinical sociology', *American Journal of Sociology*, 37: 49–66.
Wisdom, J. (1953) *The Unconscious Origin of Berkeley's Philosophy*, London.
Wolin, R. (1994) *Walter Benjamin. An Aesthetic of Redemption*, Berkeley.
Wolin, S. S. (1961) *Politics and Vision*, London.
Wollheim, R. (1971) *Freud*, London.
Woolf, R. (1968) *The English Religious Lyric in the Middle Ages*, Oxford.
Wrong, D. (1961) 'The over-socialized conception of man in modern sociology', *American Sociological Review*, 26: 184–93.
Wulff, H. (1998) *Ballet Across Borders: Career and Culture in The World of Dancers*, Oxford.
Yuval-Davis, N. (1980) 'The bearers of the collective: women and religious legislation in Israel', *Feminist Review*, 4: 15–27.
Zaner, R. M. (1964) *The Problem of Embodiment: Some Contributions to a Phenomenology of the Body*, The Hague.
Zaretsky, E. (1976) *Capitalism, the Family and Personal Life*, London.
Ziegler, P. (1969) *The Black Death*, London.
Zola, I. (1982) *Missing Pieces. A Chronicle of Living With a Disability*, Philadelphia.
Zola, I. K. (1972) 'Medicine as an institution of social control', *Sociological Review*, 20:487–504.

Dizin

Adem ve Havva 5, 7, 108, 115
Adorno, T. 44-5
affetme 257-62
Agamben, Giorgio 2, 3, 4, 217
agorafobi 95, 99
ahlak
  Hristiyanlık 257–8
  tıp 64–7, 185–8
ahlaklılık 164
AIDS 186
aile
  babalık 121
  din 5
  egemenlik 79-80
  ev halkı/hane birliği 130-3
  kapitalizm 29
akıl 136
  arzu 24–5, 27, 28, 42, 102
akıl 18–19
akıl rahatsızlığı 175–6
aktör 209
  doğa 203
  hastalık 200-1, 207, 211
  yapısalcılık 206
Althusser, L. 20
Amery, Jean 257-8
anarşi
  anoreksiya 166
  bedenin 152
anatomo-politika 36,94
anoreksiya nervoza 83, 99, 154, 155-8, 161-6, 167-8, 169-72
Aquinas, Thomas 62, 234
Arendt, Hannah 2
Aristotle 1–2, 13, 15, 66, 102, 109, 227, 235, 243
arkadaşlık 18-19
arzu 17–32, 47, 135–7, 152
  akıl 24–5, 27, 28, 42, 102
  din 57-61
  diyet 153
  üretim 209-10, 211
Asclepius 68
Ashton, Frederick 220
asketizm 61, 70–1, 86, 88–90, 140–1, 159, 211
  anoreksiya 164
  arzu 22-4
  Budizm 157
  diyet 142, 153, 154
  dünya-içi 19
  sekülerleşme 189
aşılama 72, 73
aşk, saray 111–12, 113
atomizm 35
Augustine, St 5
aura 213–17, 223, 226
Aydınlanma 189-90
aylaklık 144
babalık 103, 106
Bacon, Francis 6
Bacon, Roger 235, 236–7
bağımlılık 124, 200, 246
Bakhtin, Mikhail 50, 153–4
bale 15, 215, 220–3, 225, 226
Barbalet, Jack M. 258–9, 260, 261–2
Barthes, Roland 50
bastırılmış duygu 201
bebek öldürme 106, 173
Beck, U. 14–15
beden
  anarşi 152
  ayrıca bk. nüfus; güç; beden sosyolojisi
  benlik ayrımı 41
  çoğalma 82, 83-7
  dini metaforlar 16, 53, 151, 152, 253–4
  disipline edilme 141
  dört boyut 81-100
  düzenleme 82-3, 92-5
  iç/dış ayrımı 40
  isyan 154, 157, 164, 165
  kısıtlama 82, 87-92
  kişi 52-5, 96
  kontrol 156-7, 163-4, 166
  kral 142-3, 151
  paradokslar 209-12
  politik 79-80
  pratik 159, 161-3
  sekülerleşme 38, 182-3
  tasarruf 197, 211
  teknikleri 12-13, 156
  temsil 82–3, 95–100, 177, 201
  yönetim 151-71
  zihin düalizmi 26, 43, 50–2, 70, 192
beden sosyolojisi 33–56
  antropoloji 9
  dans 224
  ontoloji 192, 196–7, 208
  özellikler 36–7, 39–42, 207
bedenin yönetimi 151–71
bedenlerin ticarileşmesi 197

Being, Heidegger 214, 227, 228–9, 243
Bejart, Maurice 222
bekâret 5
Benjamin, Walter 213–14, 217, 223
benlik 34–6, 41–2
  Hristiyanlık 5
  kişi 54
  sosyal 97–8
Bentham, Jeremy 17, 138, 141, 259
Berger, Peter 9, 11, 58, 244, 257
bıkkınlık 227-41
bilgi, bilgi sosyolojisi 9, 57
biopolitik 3, 36, 94
bireycilik 112–14, 122–3, 127, 247
Birinci Dünya Savaşı 129
biyolojizm 33, 35
boks 225-6
Boorse, Christopher 175, 177
boşanma 5, 116-17
Bourdieu, Pierre 13, 15, 215, 216, 218–19, 226
bozulmuş yaşamlar 252
bölgeselleştirme 4
Bruch, H. 163, 165
Budizm 157, 235, 240
bulaşıcılık 73
Burckhardt, J. 113
Burton, Robert 91, 143–4
büyücülük 114–16
Bynum, Caroline 234
Cennet 233, 237
Cennick, James 142
Chaucer, Geoffrey 64
Cheyne, George 6, 71, 139, 144–5
cinsel asketizm 140
cinsel düzenleme 125
cinsel eşitsizlik 133–4
cinsel kimlik 28, 56
cinsel özgürlük 27–8, 43
cinsel yolla bulaşan hastalıklar 185–6, 187
cinsellik 8–9, 28–9, 55
  anoreksiya 157, 163, 164, 168
  arzu 19–23, 25–7, 210
  baskı 47
  dans 217, 224
  din 60
  feodalizm 32
  Hristiyanlık 19, 109–10
  incelik 168, 169
  kısıtlama 90–2
  kontrol 101
  korseler 167–8
  nüfus düzenlemesi 40
  ontoloji 208
  rahatsızlık 83
  sekülerleşme 183
  sosyal inşa 58
  STDs 186
cinsiyetçilik, doktorlar 187–8
Cohen, Stan 262
Condorcet, Marquis de 230
Cooley, C. H. 97
Cornaro, Luigi 143, 230–1, 238, 239
Crapanzano, V. 102
Cullen, William 198
Cunningham, Merce 218
cüzzam 63
çatışma teorisi 77
çekirdek aile 131
çelişkiler 159, 163-6
çocuklar 28, 187
  diyet 6-7, 152
  egemenlik 79-80
  hiperaktivite 6-7
  meşruiyet 103
  Püritanizm 114
  uzun ömürlülük 232
çoğalma 162, 173
  arzu 20–1, 210
  cinsel özgürlük 28
  düzen 83–7
  kadınların itaat etmesi 101
  kadınların önemi 102
  kısırlık 167
  kısıtlama 87–92
dâhil etme 173, 186, 189
damgalanma 200
dans 15, 213–26
Darwin, Charles 8, 73
Davies, Mel 167
De Grey, Aubrey 231–2
değerler 242–62
denek üzerinde yapılan deney 72, 73
Derrida, Jacques 2–3
Descartes, René 6, 25, 48, 70, 136
determinizm 210-11
devlet 2–4
dışlama 173, 186, 189
dil 135–7
  arzu 24–5
  hastalık 177
  linguistik dönüş 11
  Nietzsche 204
  yapısalcılık 205

din 57–76
ataerkil 104–10
ayrıca bk. bireysel tipler
beden metaforları 16, 53, 151, 152, 253–4
güç 3
günah çıkarma 21, 110
İsa'nın Yedi Yarası 244
kefaret 189
kötülük 254–7
masturbasyon 87
metaforlar 253–4
mitoloji 16, 243
ölüm 232–4
sekülerleşme 182–5
sosyal bağlar 161–2
sosyoloji 57, 59, 75–6
şifacı olarak İsa 237
tıp 181–2
uzun ömürlülük 235
uzun ömürlülük beklentisi 240–1
üniversal kilise 53
din sosyolojisi 57, 59, 75–6
dini nedenlerle evlenmeme 108, 121
diriliş 234
disiplinli beden 141
diyet 5, 6-7
asketizm 22-3
ayrıca bk. anoreksiya nervoza
kültür 8
sefahat ve oruç 153-4
sekülerleşme 182-3
yönetim 141-9
diyet uzmanlığı 6, 135, 143, 152, 230-1
doğa
doğa/çevre 1–16, 192
doğa/kültür 1, 6, 40, 55, 101–3, 173, 174, 207, 209
insan bedenleşmesi 196–201
insanlaşma 207
Marx 194–5, 201–3
doğal seleksiyon 8
Donzelot, Jacques 138–9
dönüşen iş gücü 94
Dubos, René 240
Durkheim, E. 25–6, 38, 58, 93–4, 166, 177–9, 189
duyular 229
duyumculuk 158–61, 162
dünyaya açıklık 244, 246
düzen 77–100
dört-katlı sorun 210
ve arzu 25
düzenleme, düzen 92–5
egemenlik 1, 2–4, 79–80, 217
eleştirel düşünümsellik 10
eleştirel teori 38, 44-7
Elias, Norbert 146, 161
Ellis, Havelock 26
empirizm 6, 11, 65–7, 69
en iyi olanın hayatta kalması 8
endüstrileşme 24, 129
endüstriyel devrim 18
Engels, Friedrich 19, 37, 44–5, 46, 70, 83–4, 88, 126–8, 158–9, 203
ensest tabu 24,103
Epikürcülük 203
epilepsi 68
erdem 1–16
erkekler
aile 79–80
arzu özgürleşme olarak 27–8
arzu tarzı 20
bale 223
kategoriler 26
sosyal roller 1, 8–9
toplumsal sözleşmeler 24
erkeklik 9
Esseniler 107-8
estetik teori 15, 213-16, 223
etiketleme teorisi 175
evli kadının statüsü 55
evlilik 21–2, 108
boşanma 5, 116–17
din 5
Evilik Nedenleri Yasası 123
feodalizm 111
geciken 83, 85–6, 91
kısıtlama 91
Reformasyon 116
evrenselcilik 249–50
evrimsel teori 7–8, 33, 62, 73
fahişelik 27, 105, 197
faydacılık 17, 60, 77–8
Featherstone, M. 81
feminizm 101, 119, 128–30
fenomenoloji 12, 15, 26, 50–2, 55, 56, 228
feodalizm 67
arzu tarzı 20-1
cinsellik 32
kadınlar 110-12
kişilik 96
Feuerbach, Ludwig 43–4, 158–61, 162, 166, 170, 196, 208
Filmer, Robert 41, 120–1, 122, 123, 131, 170
fonksiyonalizm 78, 175

Forman, Dr Simon 180
Foucault, Michel 22, 36–7, 40, 47–50, 81, 82, 83, 135–49, 248–9
  benlik 5
  cinsel kimlik 28, 56
  cinsellik 55
  disiplin 161
  hastane reformları 190
  histeri 155
  iktidar 25, 26, 36, 47
  insanlığın sonu 243
  kentsel bedenler 94
  kontrol 221
  mastürbasyon 87
  ontoloji 208-9
  söylemsel oluşumlar 20
  tıp 176-7
  üreme 162
  yönetimsellik 3-4
Fourier, Charles 26, 43
Frankfurt School 44, 45
Franklin, Benjamin 60, 90
Freud, Sigmund 43, 45, 58–9, 61
  aile reisi 106
  anoreksiya 165
  arzu 17-18
  ensest tabu 24
  Hristiyanlık 107
Galen 65, 66, 148, 181–2
gebelik kontrolü 21
geçiş toplumu 179–80
Gehlen, Arnold 9–11, 246
gençlik 111, 112–13, 224
Genesis 5, 7, 115
genetik bilimi 13, 242
gerontokrasi 102, 126
Giles of Rome 102
glokalleşme, dans 221
Godwin, William 230
Goffman, Erving 83, 97–8, 99, 161
Goldmann, Lucien 123
göçmen iş gücü 129
görgü kuralı 146-7
Gramsci, Antonio 89
Groddeck, Georg 199, 200, 201
Grosseteste, Robert 62
Gruman, Gerald 230
Guantanamo Koyu 4
gut 197–9
güç 2–3, 26
  bölgeselleştirme 4
  dans 217
  Foucault 25, 26, 36, 47
  pornografi 28
günah 177–82, 185, 189
günah çıkarma 21, 110
günahın uzmanlaşması 177–82
güvenlik 79
habitus 13, 15, 216, 226
Hahnemann, Samuel 69
halk dansı 221-2
Hanna, Thomas 28–9
hareket 213–26
hastalığın kirlilik teorisi 61, 72–3
hastalık 56, 71–5, 173–90
  ayrıca bk. rahatsızlık; tıp
  diyet 143-4
  kadın 152
  kalp 14
  ontoloji 197-201
  zayıflık 246
hastalık durumu, din 62–4
'hasta rolü' 49, 56, 154, 175
hayvanlar 5, 6, 54-5, 173-4
hedonizm 45, 46, 90, 98, 171–2
Hegel, Georg 196
hegemonya 77
Heidegger, Martin 214, 219, 227–9, 241, 243, 249, 250, 251
Henderson, L. J. 49
Henry I, King 142–3
Heraclitus 203, 204
Hristiyanlık 5–6, 18–19, 24, 41
  asketizm 22-3
  beden metaforları 16, 53, 151, 152, 253–4
  ölüm 233
  diyet 142
  etik 257-8
  Cennet 237
  tıp 74, 182
  Nancy'nin çalışması 229
  ataerkil 104, 107, 108-9
  kişi 54
  sekülerleşme 183
  cinsellik 109-10
  hastalık durumu 62-3
  ruh ve ten 38
  değerler 135
  kadınlar 117
hipokondri 187
Hippocrates 65, 68, 181, 198
histeri 83, 90–2, 99, 155, 169
Hobbes, Thomas 2, 77–82, 94, 99–100, 120, 248
homo duplex 25–6, 38

homoseksüellik 197
Horkheimer, M. 44–5
Hume, David 258, 260
humoral hastalık teorisi 66–7
Husserl, E. 81
hücreler 239, 242
Innocent III 235
ırk ilişkileri teorisi 133
ırkçılık 133
İbrahim ve Sarah 106
idealizm 196
ideoloji 12
ihtiyaçlar 40
  arzu 17–18
  kapitalizm 30–1, 202
  rölativizm 192–3
ilk doğan kuralı 80, 105–6, 110, 111, 127
indirgemecilik 8, 206, 207
İngiliz deliliği 6, 143-4
insan hakları 248–51
  affetmek/intikam 257–62
  kırılganlık 14
  kötülük 254–7
inşacılık 10, 11-13, 58, 229
intihar, egoist 166
intikam 257–62
ironi 135
isimler 173
iş 9, 129, 131
işaret 205
işaret eden 205
iş gücü
  göçmenler 129
  iş bölümü 177, 178
  kadınlar 9, 129, 131
  Marx 45, 84, 89, 194, 195
işkence 14, 260–1
iyi toplum 17–18
İznik Amentüsü 233, 234
James, William 234, 258, 261
Jankelevitch, Vladimir 257–8
Joan of Arc 5
kadın
  aile 79–80
  anoreksiya 83, 99, 154, 155–8, 161–6, 167–8, 169–72
  arzu tarzı 20
  bale 223
  büyücülük 114–16
  cinsel özgürlük 27
  doğaya yakın 5
  düzen 99–100
  düzenleme 94–5
  Havva'nın bedeni 101–18
  kategoriler 26
  kısıtlama 90–2
  kontrol 55
  korseler 167–9
  rahatsızlık 99, 152, 169–70
  sosyal ayrımlar 24
  sosyal inşalar 31
  sosyal roller 1, 8–9, 32
  tıbbi tavırlar 21
  ve doktorlar 187–9, 190
kalıtım 13, 242
kalp hastalığı 14
Kalvinizm 238
kanser 186, 201
kapitalizm 70–5, 90
  arzu 29–32
  asketizm 23
  ataerkilliğin sonu 119-34
  az-tüketimci teori 89
  din 57-61
  egemen ideoloji 119
  eleştirel teori 44–5
  ev halkı 130-3
  geçiş 67
  ihtiyaçlar 202
  kısıtlama 88-90
  onur 96
  paradoks 211
  rasyonalizm 60-1
  sekülerleşme 184
  zevk 26-7
karşılıklı bağlı olma 242, 247
Kartezyenizm 6, 26, 48, 50–2
Katoliklik 20, 21, 110–11, 142, 184–5
kentleşme 95
kırılganlık 13–16, 242–62
kimlik, şahsi 54
kişi 52–5, 96
kolektif bilinç 178-81, 187
Konfüçyüsçülük 235
kontrol
  anoreksiya 156-7, 163-4
  kadınlar 166
koreografi 15, 217-18, 222
Korporasyon 245
korseler 167-9
koşma 168-9, 171
kozmetikler 148-9, 150
kök hücreler 13, 239
köleler, patriyarşi 121

kölelik 55, 173, 256
kötülük 254-7
krallık 151
Kresnik, Johann 222
kullanım-değeri 23, 30, 131, 197
kullanım-değerleri 23, 30, 60, 123, 129, 131, 197
kurtuluş 62–4, 75
kurumlar 9-11
kurumsallaşma 42, 58
kutsal/profan dikotomisi 177–8
kültür 173
  beden teknikleri 12-13
  cinsellik 8-9
  diyet 8
  doğa 1, 6, 40, 55, 101–3, 173, 174, 207, 209
  hastalık 189-91
  hayvansal aktiviteler 6
kültürel rölativizm 249
kürtaj 190
Laban, Rudolf 218, 222
labanotasyon 218
Lacan, J. 25
Latin dansı 224
Lessius, Leonard 143
Lévi-Strauss, C. 93–4
Liu, Aimee 164
Locke, 122
Lombroso, Cesare 7
Luckmann, Thomas 9, 11, 58
Lukács, G. 194
MacIntyre, Alasdair 243, 244, 260
MacLeod, Sheila 163–4, 165
makro-sosyoloji 35–6
Malthus, Thomas 44, 82, 84–6, 87–8
manastır sistemi 19, 22, 184
Marcel, Gabriel 50, 55
Marcuse, Herbert 26–8, 43, 45–7, 76
Marx, Karl 20, 23, 28, 34, 47, 70, 201–6
  doğa 207
  güç 36
  kadınlar 132
  kırılganlık 244
  Marcuse'un görüşü 45–7
  ontoloji 197, 202, 208
  Paris El Yazmaları 88–9
  sosyal ontoloji 193–6
  üretim 84, 89, 119, 195
  ve Feuerbach 43, 158–9
  ve Malthus 44
  yeniden üretim 162
maske-çalışması 83, 97, 99, 161
mastürbasyon 86–7, 91
matematiksel modeller 70–1
materyalizm 6, 36, 37, 43–4, 77–81, 160–1, 196
Mauss, Marcel 12, 156
Mead, G. H. 41
Mead, Margaret 8
Merleau-Ponty, Maurice 51, 229, 245–6
metafizik 227–30
meta-mübadelesi 123
Metodizm 71, 142, 145
migren 199
mikrop teorisi 180
Millett, Kate 119
Milton, John 116–17
mitoloji, din 16
modern toplumlar 179, 180, 181–2
modernizm 10, 220–4
modernleşme 14–15, 242
Moleschott, Jakob 43, 160
monogenizm 7–8
Moore, Barrington Jr. 250
mutlakiyetçilik 121
mülkiyet
  kadınların itaat etmesi 101, 103–4, 117–18
  sosyal sınıf 20–1, 210
namevcut bedenler 33-4
Nancy, Jean-Luc 228–9
narsizm 33, 171–2
natüralizm 180
Nietzsche, Friedrich 9, 135–6, 150, 201–6, 208, 212
  affetmek 257
  Cennet 233
  dans 223
  eksik hayvan 246
Nightingale, Florence 72
normativizm 175
nüfus 40, 44, 81, 138
  düzen 84–6
  kısıtlama 87–92
  kontrol 82–3
  yoğunluk 94
obezite 6, 143
Odysseus 44
olağanüstü hal 4
onanizm 83, 86
ontoloji 251
  doğa 31
  farklılık 192–212
  insani eksiklik 9
onur 96
oruç 153-4
otorite 2–3, 207

oyun 27–9
öjenik 3
Ölü Deniz Yazmaları 107-8
ölüm 174, 232-4
ölümsüzlük 230–2, 234, 239
önsezi 43
öz 219
öz bilinçlilik 54
özel/kamusal ayrımı 2, 38–9
panoptizm 36–7, 48, 82, 137–8, 141, 184
Paracelsus 69–70
Paravicini-Bagliani, Agostino 235, 236
Parsons, Talcott 77–8, 260
paternalizm 104, 188–9
patrimonyalizm 121, 125, 126
patriyarkalizm, ideolojik 122
patriyarki 38, 40–1, 56, 79–80, 84, 170
  anoreksiya 165
  geciken evlilik 86
  Havva'nın bedeni 101–18
  kadın hastalığı 152
  kontrol 55
  sonu 119–34
patrizm 118, 133–4
Paul, St 5, 108, 109
performans, estetik 15
performatiflik dans 219
pietizm 71–2, 73
Plato 18
poligenizm 7–8
politik 2–3, 40–1
  beden yönetimi 151–71
  dans 222–3
  Hobbes 79
  Orta Çağ 53
  tıp 177
pornografi 27–8
postmodernizm 249–50
pozitivizm 6, 7, 33, 77
praksis 158, 197, 198
pre-modern toplumlar 179, 189
profesyonelleşme, tıp 67–8, 180
Protestan etik 60
Protestan Reformu 22, 114–17, 140, 184
Protestanlık 22, 88–9, 90, 123, 135, 140, 142
psikanaliz 17–18
psikosomatik rahatsızlık 155
Püritanizm 22–3, 60, 114, 117
rahatsızlık 83
  ayrıca bk. hastalık; tıp
  düzen 99-100
  hastalığa karşı 174-7, 190
  iyileştirici dans 217
  kadınlar 169-70
  metaforlar 252
  ontoloji 199-201
  psikosomatik 155
  sosyal 98-9
Raposa, Michael 241
rasyonalizm 6
  sekülerleşme 184
  tıp 65–7, 69, 70, 75
rasyonel kapitalizm 60–1
rasyonel pozitivizm 77
rasyonelleşme 60, 139, 227
rasyonellik
  din 57–61
  teknik 44–5
Reich, Wilhelm 26, 201
risk toplumu 14
ritüeller 62, 173
Rorty, Richard 249, 260
Rousseau, J. J. 58, 92–3, 94, 122
rölativizm 192–3, 206, 250
Rönesans, kadınlar 113
ruh ve ten 37–9
Sacks, Oliver 199
Sade, Marquis de 28, 42
Salerno Okulu 235–6
sanat 213, 217–18
sanitasyon 72–3
sapma/sapkın 41, 175, 177–82, 187, 190, 200
Sartre, Jean-Paul 50–1, 54
Sauvages, François Boissier de 25
savaşlar 257
Schmitt, Carl 3
Scholem; Gershom 213
Schutz, Alfred 34
sefahat 153–4
sekülerleşme 38, 182–5
sembolik etkileşimcilik 34–5, 97, 200
Sennett, Richard 83
Shusterman, Richard 15, 215, 216, 218–19
sınıf için bk. sosyal sınıf 96-7
simya 234-5, 236-7
Smith, Robertson 161–2
Smith, William Robertson 62
sofra pratikleri 145–9
Sontag, Susan 201
sosyal aktörler 34
sosyal bağlar 161–2
sosyal Darvinizm 8
sosyal düzlem 251
sosyal eylem 78

sosyal inşacılık 10, 11–13, 31, 58
sosyal kontrol 58–9
sosyal sınıf
  diyet 143–4
  dramaturjik model 98
  farklılıklar 96–7
  görgü/adap 146–7
  hastalık 98–9, 198
  kadınların şikâyetleri 169–70
  korseler 167
  mülkiyet 20–1, 210
sosyoloji 33–56
  benlik 34–6
  biyolojizmin reddi 33, 35
  kökenleri 48–50
  namevcut bedenler 33–4
  tıp 48–50, 76, 194
söylem 20
sözleşmecilik 120-1, 122
standartlaşma, dans 220–1
Stephens, C. A. 230
Stocılar 2, 54
Stuart, James 120
suçlu davranışı 7
Sufizm 75
sünnet 106-7
süpernaturalizm 181–2
süreklilik, kişi 54
şehircilik 92, 94
şiddet, egemenlik 2–3
Taoizm 235
Taper, B. 225
tasarruf 197, 211
Tayungan Dansı 215
teknoloji 14–15, 227–8, 229–32
temsil 95–100, 177, 201
Thomas, Helen 218
tıbbi ahlak 185–8
tıbbi model 175
tıbbi rejim 152–3, 165–6
tıbbileşme 37
tıp
  1511 kararnamesi 179-80
  ayrıca bk. hastalık; rahatsızlık
  din 57–76
  etik 64–7
  Foucault 176–7
  modern toplumlar 181–2
  profesyonelleşme 180
  seküler pratik 67–70
  sosyoloji 48–50, 76, 194
  ücret 64–7, 69, 74
ticarileşme 169-70
Timpanaro, Sebastiano 44, 159
Tissot, Simon-André 86
tiyatro 93, 94
toplumsal sözleşme teorisi 24, 58, 59, 77–8, 81, 94, 99, 152
toplumsal üyelik 173–4
toplumsallık metaforları 251–4
tüketici kültür 147
tüketim 89-90
tüketimcilik 29-30, 90, 157, 171-2, 211
uygarlık 58
uylaşım teorisi 77
uzun ömürlülük 13, 227–41
uzun ömürlülük beklentisi 13, 230–2, 234–7, 238–41
üretim 84, 119
  arzu 209–10, 211
  Marx 84, 89, 119, 195
  tarz 20
van Helmont, Jean 69
varoluşçuluk 50-1, 54
varoluşsal fenomenoloji 228
Volosinov, V. 149
Wacquant, L. J. D. 224–6
Weber, Max 19, 34, 62, 70, 73–4, 82, 88–90, 94
  asketizm 22, 23, 140, 141
  babalık 103
  cinsellik 109
  din 59–61
  güç 3
  Kalvinizm 238
  patriyarşi 123–6, 127–8
  sekülerleşme 184
  yasa 248
Wesley, John 6, 71, 145, 148 will 152, 153
Wirth, Louis 49
yabancılaşma 197, 198, 200
Yahudilik, kadınlar 104-8
yapısalcılık 20, 31–2, 47–8, 50, 135, 149, 205, 206, 208, 210–11
yasa 2–3
  Durkheim 178–9
  evli kadının statüsü 55
  korporasyonlar 53–4
  Weber 248
yaşam iksiri 234-7
yaşama tarzı 151–3, 171
yaşanan deneyim 15, 216
yaşlanma 227-8, 230
  diyet 152-3
  kırılganlık 14

sosyoloji 238-40
uzun ömürlülük 227-41
yeme bozukluğu 154, 155-8
ayrıca bk. anoreksiya nervoza
yoldaşlık 243
yönetim 55, 56
yönetimsellik 3–4
Yunanlar 17, 18, 109
diyet 142
tıp 64–70, 181–2
yürüme 199–200
zayıflık 246, 248-50
zevk 17, 21, 26–9, 45, 46
zihin/beden dualizmi 26, 43, 50–2, 70, 192
zina 105
zulüm 249

Bryan S. Turner

Beden ve Toplum

Sosyal Teoride Arayışlar

The Body and Society

Explorations in Social Theory

Çeviri Editörü: İrfan Kaya

Beden ve Toplum şimdi her zamankinden daha iyi... Turner, felsefi ve teolojik özlemleriyle organik ve kültürel köprüler kuruyor: sonuç, bedenlerle –erotikten açlık çeken bedenlere, çalışandan arzulayan bedenlere– harmanlanan bir toplumun etkili bir analizi.

Anthony Elliott, *Flinders University*

Bryan Turner, kendimiz ve bedenlerimiz hakkında düşünme şeklimizde devrim yarattı. Bu baskı... daha fazla entelektüel büyüme ve gelişme göstermektedir; yenilikçi fikirler zaten klasik bir anlayışı haber vermektedir. İnsan bedeni hayatımızın en bariz materyalidir; bu kitap, yirmi birinci yüzyılda bedenin anlamları hakkındaki bilgimizi derinleştirmemize olanak sağlamakta ve kendimiz için sunduğumuz ve kendimiz için inşa ettiğimiz olasılıkların (hem olumsuz hem de olumlu) eksiksiz ve özgürleştirici bir açıklamasını sunmaktadır.

Mary Evans, *London School of Economics*

Bu, beden sosyolojisini meşru bir araştırma alanı olarak yeniden açtığını iddia edebilecek bir kitabın tamamen revize edilmiş bir sürümüdür. Her bölümü revize edilmiş ve güncellenmiş olan, konunun tüm yönleri için eşsiz bir rehberlik sağlayan bu kitapta, alandaki son değişiklikleri ve Turner'ın kırılganlığın merkeziliği üzerindeki gelişimini yansıtan yeni materyaller bulacaksınız.

Kendinden emin ve yenilikçi olan bu kitap, alanın önde gelen yazarlarından birinin beden sosyolojisi üzerine en yetkili çalışma bildirisini sunmaktadır.

İkinci basım için övgü:

"Bu kitap, bedenin ve bedensel deneyimin sağladığı açıklamaların yeniden değerlendirilmesine ve eleştirel olarak karşılaştırılmasına yardımcı olacak şekilde yazılmış sosyal ve sosyolojik düşünceyi teşvik edici bir genel bakış sunuyor... Bu da değerli ve düşündürücü bir kitap olmasını sağlıyor." ***–Medical Sociology News***

"Analizi zorlayıcı olmaya devam ediyor... Kitap ilginç, iyi yazılmış ve güncel" ***–Health***



SAGE

NOBEL AKADEMİK YAYINCILIK EĞİTİM DANIŞMANLIK TİC. LTD ŞTİ.

nobel

Ankara Büro: Kültür Mah. Mithatpaşa Caddesi
No: 74 B-01/02 Kızılay / ANKARA
Tel: +90 312 418 20 10 Faks: +90 312 418 30 20
Rasimpaşa Mah. Rıhtım Cad. Nemlizade Sok. Güleryüz Apt.
No:9 Daire:3 Kadıköy / İSTANBUL Tel-Faks: +90 216 418 20 10
nobel@nobelyayin.com | okuyucu@nobelyayin.com

www.nobelyayin.com
nobelyayin | nobelkitap | nobelcocuk | nobelyasam | nobelcocukyayin

KORSAN YAYINLAMA SUÇA ORTAK OLMA
dekmeb

www.nobelkitap.com

ISBN 978-605-033-142-4