Anthony Elliott

ÇAĞDAŞ SOSYAL TEORİYE GİRİŞ



*dipnot

Anthony Elliott

ÇAĞDAŞ SOSYAL TEORİYE GİRİŞ

*dipnot

Anthony Elliott

ÇAĞDAŞ SOSYAL TEORİYE GİRİŞ

*dipnot yayınları

Anthony Elliott: Güney Avustralya Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde profesör olan Anthony Elliott aynı zamanda Hawke Araştırma Enstitüsü'nün başkanlığını yürütmektedir. *Mobile Lives* (2010, John Urry ile birlikte), *On Society* (2012, Bryan Turner ile birlikte), *Concepts of the Self* (2013) ve *Reinvention* (2013) en son eserleri arasındadır.

Kitabın Özgün Adı:
Contemporary Social Theory: An Introduction, Second Edition
© Routledge, 2014
© Dipnot Yayınları, 2016
Bu Kitabın Türkçe yayın hakları Dipnot Yayınları'na aittir.

ISBN: 978-605-4878-95-6
Dipnot Yayınları: 270
Sertifika No: 14999
1. Baskı, 2017/Ankara

Çeviri Editörleri: İbrahim Yıldız - Aylin Görgün Baran
Çevirenler: Selda Taşdemir-Afşar, Aslıhan Öğün-Boyacıoğlu, Bahadır Nurol, Gaye Gökalp-Yılmaz, Ümit Tatlıcan, Feryal Turan, Mina Furat, Çiçek Coşkun, Şerife Geniş, Gökhan Savaş, Çağlar Özbek
Düzelti: Ümit Özger - İdil Çetin
Kapak Tasarımı: Duysal Tuncer

Baskı Öncesi Hazırlık: Dipnot Bas. Yay. Ltd. Şti.
Baskı: Sözkesen Matbaacılık
İvedik O.S.B 1518. Sok Mat-Sit İş Merkezi No: 2/40
Yenimahalle/ANKARA Tel: (0312) 395 21 10

Dipnot Yayınları
Selanik Cad. No. 82/24 Kızılay / Ankara
Tel: (0 312) 419 29 32 / Faks: (0 312) 419 25 32
e-posta: bilgi@dipnotkitap.com
www.dipnotkitap.com

Anthony Elliott

ÇAĞDAŞ SOSYAL TEORİYE GİRİŞ

*dipnot yayınları

İçindekiler

ÖNSÖZ ve TEŞEKKÜR 11

1. BÖLÜM

TOPLUMUN DOKUSU 13

Toplum nedir? 15

Toplum ve sosyal teori 18

İklim değişikliğiyle başa çıkmak: Anthony Giddens 21

Çağdaş sosyal teoride anahtar temalar 24

Ek sorular 29

Ek okuma 29

İnternet bağlantıları 30

2. BÖLÜM

KLASİKLERİN ÇAĞDAŞ ANLAMI 31

Modernitenin çelişkileri: Marx 33

Demir kafes olarak modernite: Weber 38

Ahlaki bağlar olarak modernite: Durkheim 42

Travma, trajedi ve Thanatos: Freud 47

Özet 52

Ek sorular 53
Ek okuma 54
İnternet bağlantıları 54

3. BÖLÜM

FRANKFURT OKULU 55
Horkheimer ve Adorno: *Aydınlanmanın Diyalektiği* 58
Freudcu devrim: psikanalizin kullanımı 61
Fromm: özgürlük korkusu 63
Adorno: *Otoritaryen Kişilik*, anti-Semitizm ve modernitenin psikodinamikleri 69
Yıldızlara yazılıdır: Adorno ve astroloji 74
Marcuse: Eros veya tek-boyutlu gelecekler? 76
Ütopya ve toplumsal dönüşüm: Marcuse ve libidinal rasyonalite 81
Marcuse'ye eleştiriler 83
Özet 89
Ek sorular 90
Ek okuma 91
İnternet bağlantıları 92

4. BÖLÜM

YAPILSALCILIK 93
Saussure ve yapısal dilbilim 95
Saussure'e eleştiriler 101
Çiğ ve Pişmiş: *Lévi-Strauss ve yapısal antropoloji* 104
Roland Barthes: yapısalcı semiyoloji ve popüler kültür 106
Foucault: bilgi, toplumsal düzen ve iktidar 112
Toplum ve disipline edilen bedenler 117
Yapısalcılığın sınırları: Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi* 119
Yönetimsellik 125
Foucault'ya eleştiriler 127
Özet 132

Ek sorular ... 132
Ek okuma ... 133
İnternet Bağlantıları ... 133

5. BÖLÜM

POST-YAPISALCILIK ... 135
Lacan: ayna-evre ve imgesel ... 140
Lacan'ın post-yapısalcılığı yeniden formülasyonu: dil, sembolik düzen ve bilinçdışı ... 143
Lacan'dan sonra: Althusser ve "çağırma olarak toplum" ... 145
Sinema araştırmaları: ayna olarak perde ... 148
Žižek: çağırmanın ötesi ... 149
Lacan'ın değerlendirilmesi ... 152
Derrida: fark ve yeniden inşa ... 156
Psikanalizi yeniden okumak: Derrida'nın Lacan Eleştirisi ... 160
Derrida'nın değerlendirilmesi ... 162
Post-yapısalcılık ve post-kolonyal teori: Bhabha ve The Location of Culture ... 163
Özet ... 166
Ek Sorular ... 167
Ek Okuma ... 167
İnternet bağlantıları ... 168

6. BÖLÜM

YAPILAŞMA KURAMLARI ... 169
Anthony Giddens: yapılaşma ve toplumsal yaşamın pratik rutinleri ... 171
Giddens'ın modernite ve benlik kavramları ... 179
Giddens, politika ve üçüncü yol ... 185
Giddens'a eleştiriler ... 189
Pierre Bourdieu: *habitus* ve pratik toplumsal yaşam ... 192
Beğeni sorunu: Bourdieu'nun Ayrım'ı ... 197
Bourdieu'ya eleştiriler ... 199

Özet 202
Ek sorular 203
Ek okuma 204
İnternet bağlantıları 205

7. BÖLÜM

ÇAĞDAŞ ELEŞTİREL TEORİ 207
Habermas: toplumun demokratikleşmesi 209
Erken dönem Habermas: kamusal alanın gelişimi ve çöküşü 211
Habermas'ın kapitalizm, iletişim ve kolonizasyon üzerine görüşleri 217
Duygusal emperyalizm: Habermas'ın feminist eleştirisi 222
Habermas'ın küreselleşme ve post-ulusal toplumlar üzerine görüşleri 224
Müzakereci demokrasiye doğru 227
Habermas'a eleştiriler 229
Özet 238
Ek sorular 239
Ek okumalar 239
İnternet bağlantıları 240

8. BÖLÜM

FEMİNİZM VE POST-FEMİNİST TEORİ 241
Ataerkilliğin teorisi: 1970'lerin feminizmleri 243
Kadınlık ve cinsel farklılık üzerine: Juliet Mitchell 246
Dinnerstein: sosyal bakım düzenlemeleri 251
Chodorow: *Anneliğin Yeniden Üretimi* 253
Benjamin: sevginin analizi 259
Julia Kristeva: semiyotik yıkımlar 261
Kristeva: annelik ve annelik etiği 267
Kristeva'nın değerlendirilmesi 269
Irigaray: dişil hayal dünyası 271
Judith Butler: toplumsal cinsiyet performansı senaryoları 273
Butler'ın değerlendirilmesi 277

Queer teori 279
Özet 287
Ek sorular 288
Ek okuma 288
İnternet bağlantıları 289

9. BÖLÜM

POSTMODERNİTE 291
Deleuze ve Guattari: şizoid arzu olarak postmodernite 293
Postmodern durum: Lyotard 298
Baudrillard: simülasyonlara dayanan kültür olarak postmodernite 301
Baudrillard'a göre hayali-olay: 'Körfez Savaşı olmadı' 307
Jameson: küresel kapitalist dönüşümler olarak postmodernite 309
Bauman: modernitenin yanılsamalarından anımsa olarak postmodernite 315
Postmodern etik: küresel ahlâkî uçurum 319
Postmodernizme eleştiriler 324
Özet 328
Ek sorular 329
Ek okuma 329
İnternet bağlantıları 331

10. BÖLÜM

AĞLAR, RİSKLER, AKIŞKANLAR 333
Manuel Castells: ağ toplumu 336
Castells'e eleştiriler 344
Küresel ağlar ve akışkanlar: Urry ve hareketlilikler 347
Ulrich Beck: risk dünyasında organize hayatlar 348
Beck ve düşünümsel modernleşme 352
Bireyselleşme 356
Beck'e eleştiriler 357
Sıvılaşma ile yaşamak: Bauman 361
Tali hasar: Bauman ve toplumsal eşitlik 367
Bauman ve akışkan aşklar, hayatlar ve korkular 369

Bauman'a eleştiriler 371
Özet 376
Ek sorular 377
Ek okuma 377
İnternet bağlantıları 378

11. BÖLÜM

KÜRESELLEŞME 379
Küreselleşme tartışması 381
Küresel kozmopolitanizm 390
11 Eylül sonrası küreselleşme 394
Küreselleşme tartışmasına eleştiriler 400
Küreselleşme, iş ve yeni ekonomi 401
Küresel elektronik ekonomide belirsiz yaşamlar 405
Küreselleşme, iletişim ve kültür 407
Küreselleşme ve yeni bireyselcilik 410
Hareketli yaşam: Elliott ve Urry 412
Özet 416
Ek sorular 417
Ek okuma 417
İnternet bağlantıları 417

SONSÖZ:
BUGÜNÜN SOSYAL TEORİSİ VE 2025'E DOĞRU 419

KAYNAKÇA 431

ÖNSÖZ ve TEŞEKKÜR

Sosyal teori kadar çeşitli, çok disiplinli ve siyasi açıdan önemli olan çok az akademik araştırma alanı vardır. Bu kitabı yazarken çağdaş sosyal teori alanında rahat okunur, kapsamlı ve eleştirel bir giriş oluşturmaya çalıştım. Sosyal teorinin şu anda öz-kimlik, cinsellik ve toplumsal cinsiyet gösterenleri, küreselleşme ve yönetişime kadar her şeyi kapsamaya çalıştığı kabul edildiğinde, bu kendi içinde zor bir iş olarak görülebilir. Yeterince kapsamlı bir çağdaş sosyal teori sunmaya uğraşırken yakın geçmişin en heyecan verici gelişmelerine dair kuşbakışı bir değerlendirmenin yanı sıra Frankfurt Okulu'ndan postmodernizme, yapısalcılıktan post-feminizme kadar başlıca düşünce geleneklerinin birçoğunu çalışmaya dahil etmeye çalıştım. Böyle olunca anahtar öneme sahip diğer yeni konu başlıklarının yanı sıra küreselleşme ve küresel elektronik ekonomisi, postmodernizm, ağların yükselişi, iklim değişikliğinin etkileri gibi konularla ilgili detaylı tartışmalar da kitaba eklendi.

Öncelikli olarak, bu kitabın şekillenmesini etkileyen sosyal teorideki son gelişmeler hakkında belki de kısaca yorumda bulunmak gerekiyor. Sosyal teori Avrupa Aydınlanması bağlamında ortaya çıkmıştır ve yaşamımızın ve modern çağdaki yaşamımızın sosyal dinamikleri hakkındaki temel sorunlarla olan alışverişi içerisinde geniş çaplı bir kıta meselesi olarak varlığını sürdürmüştür. Çağdaş sosyal teori, diğerlerinin yanı sıra, Michel Foucault, Jacques Lacan, Jacques Derrida, Julia Kristeva, Jean Baudrillard ve Luce Irigaray'ın entelektüel katkılarının bir çeşit akademik stenografisini temsil ediyorsa eğer, bu sadece sosyal teorinin zenginliği, çeşitliliği ve ezoterizminden[1] değil, aynı zamanda mevcut yaşam biçimlerimizden hareketle geliştirdiği iddialı eleştiriden de kaynaklanmaktadır. Bu kitapta ileri sürdüğüm üzere çağdaş sosyal teori iki taraflı bir girişimdir: bir taraftan sosyal bilimler ile beşeri bilimlerin çözüm üreten, oldukça güçlü ve disiplinlerarası bir projesi, diğer taraftan ideolojik düşünce ile akıl, özgürlük, hakikat, öznellik, kültür ve siyasete ilişkin söylemlerin ivedi eleştirisidir. Bana göre Herbert Marcuse, Jürgen Habermas, Pierre Bourdieu, Anthony Giddens, Judith Butler, Zygmunt Bauman,

[1] İç yönelimli anlatı, mahir kişilerin içselliği ile sınırlandırılmış felsefi öğreti (ç.n.).

Giorgio Agamben ve birçok diğerlerinin yazılarında kendini en iyi şekilde gösteren çağdaş sosyal teori, ilerlemeci siyasetin geleceği ile ilgilenmenin yanı sıra iktidar kibrinin derinlikli ve zihin açıcı bir eleştirisini sunmaktadır.

Kitabın bu ikinci baskısının hazırlanmasında yardımları bulunan kişi ve kurumlara teşekkür etmek istiyorum. Üç kişinin kitapta özellikle emeği geçti. Arkadaşım ve aynı zamanda Routledge'da editörüm olan Gerhard Boomgaarden bu kitabın şekillenmesinde önemli bir rol oynadı; sunduğu yardımlardan dolayı kendisine minnettarım. İkinci baskının hazırlanma sürecinde Charles Lemert gibi entelektüel bir arkadaşım olduğu için gerçekten çok şanslıyım; keskin yorumları ve tavsiyeleri bana yol gösterdi. Yine, fevkalade yardımları ve bu kitaba yaptığı katkılar için Nicola Geraghty'e teşekkür borçluyum.

İkinci baskının yazılması ve hazırlanması Güney Avustralya Üniversitesi Hawke Araştırma Enstitüsü'nde gerçekleşti. İkinci baskının proje müdürü olan Eric Hsu takdire şayan çabaları ile bana yardımcı oldu. Emekleri ve fedakârlığı için kendisine minnettarım. Ayrıca araştırma ve taslakların düzenlenmesi için gösterdikleri titizlikten dolayı Adam Henderson ve Dan Toro-de'a da teşekkürlerimi sunmayı bir borç bilirim. Yine Hawke'da benden desteğini esirgemeyen Jennifer Rutherford, David Radford, Daniel Chaffee, Maureen Cotton, Phoebe Smith ve Lynette Copus'a ve son olarak Routledge'den Emily Briggs'e teşekkür ederim.

İkinci baskının yayınlanması ile birlikte bu kitabın yazılması, yeniden yazılması ve tekrar yeniden yazılması yılları bulan bir süreç oldu ve Bristol, Dublin, Canterbury, Londra, Helsinki ve Adelaide'da defalarca kaleme alınıp düzeltildi. Bu seyahatlerde ailemin yardımları anahtar rol oynadı. Bu kitap ailenin en yeni yetişmekte olan sosyal teorisyeni genç Niamh'a ithaf edilmiştir – onun içgüdüsel merakı (Freud'un da dediği gibi) yetişkinlerin kurulu dünyasını etkisiz kılıyor; dolayısıyla onu sosyal teori için bir model olarak tavsiye edebiliriz.

Anthony Elliott
Adelaide, 2013

1. BÖLÜM

TOPLUMUN DOKUSU

İçindekiler

- Toplum nedir?
- Toplum ve sosyal teori
  İklim değişikliğiyle başa çıkmak: Anthony Giddens
- Çağdaş sosyal teoride anahtar konular
- Ek sorular
- Ek okuma
- İnternet bağlantıları

Natalie, Londra'da yaşayan ve çalışan, 26 yaşında bir moda tasarımcısıdır. Tasarım stüdyosu, çalışma haftasının bir kısmını geçirdiği Notting Hill Gate'de yer almaktadır. Natalie haftanın geri kalanında, yeni palazlanan moda şirketinin ticari işleriyle ilgilenmek için düzenli olarak Paris'tedir. Londra ve Paris arasındaki rutin uçuşlar şehirlerarasındaki dört yıllık koşuşturmadan sonra Natali'ye artık 'normal' geliyor. Fakat, geçen yıl Finlandiya'ya yerleşen erkek arkadaşı Ross'u görmek için yaptığı yolculuklar, günlük çalışma programı yüzünden daha bir zor hale gelmektedir. Natalie'nin zorlandığı şey yolculuk değil, yolculuk etmek için gerekli zamandır. Zaman Natalie'ye yetmemektedir.

Amerika'ya Tayvan'dan göç etmiş bir anne babanın kızı olan Natalie Brooklyn'de büyümüştür (ailesi hâlâ orada yaşamaktadır). Babası garson olarak

çalışmış, annesi ise bir kuru temizlemecide uzun mesailer yapmak zorunda kalmıştır. Natalie'nin yaşamı ailesinin yaşantısından oldukça farklıdır. Bu, büyük olasılıkla ailesinin biricik kızlarına iyi bir üniversite eğitimi sağlama çabalarının da bir sonucudur. Natalie, telefon aracılığıyla düzenli iletişim içinde olduğu ailesine e-posta yoluyla daha yakın olmak için yakınlarda bir bilgisayar satın aldı. Onlarla iletişim içinde olsa da ailesiyle yüz yüze görüşmeyi özlüyor ve onlardan bu kadar uzakta yaşadığı için üzülüyor. Ne ki bu kaygıları son zamanlarda biraz azaldı çünkü ABD'ye tatile gitmeyi planlıyor. Ailesini görmeyi, yanı sıra da Ross ile Brooklyn'de buluşup onu ailesi ile tanıştırmayı düşünüyor.

Natalie'nin yaşamı günümüz dünyası hakkında bize ne söylemektedir? Onun profesyonel ve özel yaşamı toplumun değişen yönelimini nasıl yansıtmaktadır? En başta, bu –Batının pahalı birçok kentinde olduğu gibi– Natalie'nin sürekli iletişim içerisinde olmayı ve uzun mesafeler kat etmeyi gerekli kılan bir yaşam sürdüğünün açık bir kanıtıdır. Natalie'nin özel yaşamı kadar mesleki başarısı da yeni iletişim teknolojilerinin yanı sıra ulaşım (otoyol, demiryolu, havayolu) sistemlerinin düzenli kullanımına bağlıdır. Teknolojik yenilikler seyahat ve iletişim bakımından Natalie'nin uzun mesafeleri kat etmesini sağlasa da bu sosyal gelişimler Brooklyn'den dışarı çok nadir çıkan ailesi için belirgin bir değişim değildir. Natalie'nin ailesi yine de e-posta iletişimini kullanarak bir çeşit 'sanal' yolla seyahat etmektedir. Bir parçası oldukları veya yaşamlarının bağlantılı olduğu farklı kültürler ve ortamlar (Tayvan, Amerikan, İngiliz gibi) içinde hareket halinde olmaları da eşit derecede önem taşımaktadır.

Eğer bu hususlara geniş bir perspektiften bakacak olursak Natalie'nin hayatının, günümüzün sosyal, kültürel ve ekonomik yaşamında global düzeyde meydana gelen dinamik değişimleri yansıttığını söyleyebiliriz. Örneğin, onun yeni teknolojileri kullanmasının insanları ve mekânları iç içe geçiren sosyal değişimleri nasıl etkilediğini ele alalım. Bugün dünya çapında 2,5 milyardan fazla internet kullanıcısı var; Natalie'nin anne babası bunlardan sadece son ikisi. Ya da Natalie'nin Birleşik Krallık ve Avrupa arasında veya Atlantik okyanusunda seyahat ederken dünyaya bıraktığı karbon ayak izini düşünün. Bugün yılda 900 milyondan fazla uluslararası hava uçuşu gerçekleşiyor ve bu rakamın gelecek yüzyılda 1 milyarı geçeceği tahmin ediliyor. Bu istatistikler, Batının pahalı şehirlerinde yaşayan Natalie gibi genç kadınların giderek karmaşıklaşan 'sınır geçişleri'yle ilintili olsa da (jeopolitik, iletişimsel ve sanal geçişlerin bir arada yaşanması), medyanın çok üzerinde durmadığı an-

cak çok daha rahatsız edici ve çağımızın globalleşen dünyasına hâkim olan diğer insan göçleri de söz konusudur. Bunlar Natalie ya da onun anne babasının yaptığı seyahatlerden değildir ancak günümüz dünyasının toplum yapısında birinci derecede önemlidir. Örneğin, Robert Neuwirth her yıl 70 milyon insanın uzak kentlerin sunduğu vaatlere kapılarak kırsaldaki köylerini terk ettiği tahmininde bulunmaktadır. Bu parlak vaatlerin birçoğuna ulaşmak mümkün değildir; yerleşme veya vatandaşlık hakkı olmayan ve İtalyan sosyal teorisyen Giorgio Agamben'in 'çıplak yaşam' olarak adlandırdığı bir hayat süren on milyonlarca mülteci ve sığınmacı dünyada yer değiştirmekte, aşağılanmakta ve fiziksel olarak zarar görmektedir. 'Çıplak yaşam kavramı' yerlerinden edilmiş ve sınırlarda yaşayan veya birkaç dolar kazanmak için mücadele veren kaçak göçmen işçilerin durumunu çok iyi açıklamakla birlikte, üç milyar insanın toplam gelirinin dünyanın en zengin üç yüz kişisinin toplam gelirine eşit olduğu bir dünyadaki politik havasını da eşit oranda yansıtmaktadır.

Toplumun yapısı sorununu ortaya atmak bir yandan oldukça kaygı verici sosyal eğilimleri, diğer yandan en olağandışı potansiyeli ele almak demektir. Bununla beraber, Natalie çıplak yaşamın global gerçekliklerinin –sınırlarda yaşayanlar, malına mülküne el konanlar, yerinden edilmiş ve sağlığından olmuş insanlar– ne kadar farkında olsa da kendisinin de böyle bir duruma düşmesi ihtimal dışı görünmemektedir. Ait olduğu toplum yirmi birinci yüzyılın başlarında bu zoraki insan göçlerinin sarsıcı eğilimlerini fark edemeyecek kadar iyi izole edilmiştir. Ait olduğu toplumun, büyüleyici bilgi ağları ile baş döndüren dijital teknolojileri ve baştan çıkarıcı tüketim kültürü ile Batı toplumu olduğunu söyleyebiliriz. Fakat bir dakika durup düşünürsek, sorunun varlığını sürdürmeye devam ettiğini görürüz: Natalie aslında hangi topluma aittir? ABD'de yetişmiştir. Ailesi o henüz çocukken Tayvan'dan Amerika'ya göç etmiştir. Şu anda Londra'da yaşamakta fakat düzenli olarak Paris'te çalışmaktadır. Ve sevgilisi Helsinki'de yerleşiktir. Natalie hangi topluma aittir?

Toplum nedir?

'Natalie hangi topluma aittir?' sorusuna verilecek cevaplardan biri sağduyudan türetilebilir: o, yaşadığı yere aittir, ülkesine aittir, ulusuna aittir. Gündelik yaşamda olduğu gibi sosyal teoride de bu cevap, sosyal yaşamın ulusun yaşadığı yerin sınırları ve onun güvence altına alınmış aidiyet hakları –

vatandaşlık görevleri ve hakları– içerisinde inşa edilmesi gerektiğini vurgular. Bu bakış açısına göre Natalie, şu anda Birleşik Krallık'ta yaşayan ve çalışan ve kalıcı Britanya vizesine sahip bir Amerikan vatandaşıdır. Sosyal bilimlerde uluslar ve toplumlar arasındaki bağlantı hakkında yazılıp çizilenler oldukça genel kaçmaktadır; ne ki ulusların çok uzun bir tarihsel dönem boyunca toplumlara yurt sağlayan yapılar olarak görüldüğü düşüncesi orta yerde durmaktadır. Uluslar, elbette ki, herhangi bir tarihsel dönemde farklı güç ve biçimlerde kendilerini göstermiştir, fakat yoğun küreselleşmenin yaşandığı çağımızda yeterince iyi bir toplumsal yurt sağlayamamasının bir nedeni de insanların daha önce hiç olmadığı kadar hareket halinde olmasıdır. Natalie'nin yaşam biçimini ele alalım. Belirtildiği gibi Natalie Brooklyn'de büyümüştür ama şimdi Birleşik Krallık'ta yaşamaktadır. Fakat haftanın belirli bir kısmını Paris'te, çoğu hafta sonunu da Finlandiya'da geçirmektedir. Ait olduğu hangi ulusal vatanı 'toplum' olarak kabul edeceğiz? Dahası, bu çok boyutlu ulus deneyiminin ve çok boyutlu dünyanın onun yaşadıklarını ve toplum kavramını nasıl etkilediğini de sorgulayabiliriz.

'Natalie'nin ait olduğu toplum hangisidir?' sorusuna en iyi cevap, küreselleşmeyle ilgili bir cevaptır. Küreselleşme, tıpkı Natalie gibi, seyahat ve iletişimde görülen yeni teknolojik gelişmeler sayesinde zaman ve mekân boyutunu sıkıştırarak günlük yaşam faaliyetlerimizi evrenselleştirdiğimiz şu aşamada bu soruya verilecek bir cevap olmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Natalie çokuluslu bir çağda yaşamanın karmaşıklığını kozmopolit biçimde kabul eden ve böylelikle bulunduğu yeri evi olarak gören 'bir dünya vatandaşı' olarak ortaya çıkmaktadır. Diğer bir deyişle, küresel toplumun bir vatandaşıdır. Fakat –Bölüm 11'de küreselleşmeyi tartışırken göreceğimiz üzere– küresel toplumu, tartışmalı biçimde ele aldığımız ulusal toplum ile aynı şekilde ele alıp alamayacağımız önemlidir. Natalie'nin Amerikan ya da Birleşik Krallık vatandaşı olduğunu söyleyen çok spesifik bir anlayış varken hangi anlayışa göre küresel bir vatandaş olduğu söylenebilir? Toplumu tamamen ulusal bazda tanımlamak, bölgeler, sınırlar ve jeopolitik bölgeler açısından onun işlevlerini sınırlandırmak demektir. Toplumu ülke topraklarının ötesinde tanımlamak, insanın aidiyet ve birlik yapısını sosyal ve politik anlayışın sınırlarını zorlayarak sınır yokmuş gibi genişletmeye benzer. Bir anlamda bu, zamanımızın esas ve kontrol edilemeyen –sosyal teorisyenleri düşündüren ancak günümüzün kamusal siyasal tartışmalarının merkezinde yer alan– bir sorunu olarak tanımlanabilir.

Bu düşünceler bizi çağdaş sosyal teorinin –yani toplumun yapısının– merkezine götürmektedir. Bugüne dek, sosyal teoride toplumun yeterli tek bir tanımı bulunmamaktadır –ve gerçekten de bu kitabın bir amacı, yirminci yüzyılın ve 2000'lerin başlarında sosyal teoride ortaya çıkan çeşitli toplum tanımlamalarının izini sürmektir. Bu kitapta tartışacağımız ve toplum kavramına iliştirilen bir dizi anlamı göstermek amacı ile günümüzde sosyal teoride ortaya çıkan ve aşağıda verilen rastgele tanımlar listesini ele alalım:

1. Eşit olmayan iktidar ilişkileri ve tahakkümün kurumsallaşması;
2. Aklın ve baskılamanın şu anki durumu;
3. Sosyal kurumlar ve sosyal etkileşimlerin yapılandırılması;
4. Dilsel yapıların sosyal düzenlemeye dönüştürüldüğü süreç;
5. Gösteren ve gösterilenin iç içe geçtiği sosyal biçimler;
6. Sosyal farklılıklar tarafından yapılandırılmış düşünce biçimleri;
7. Patriyarşinin güdümündeki fikir ve ideolojilerin cinsiyetler arası eşitsizliği koyultması;
8. Sosyal yaşamda cinsel işaretler ve insan vücutlarını/bedenini kodlayan toplumsal cinsiyetleştirme süreci;
9. Sistematik olarak çarpıtılmış iletişim;
10. Düşünümsel olarak yönlendirilmiş sosyal uygulamalar;
11. Akışkanlık;
12. Özdüşünümsel sosyal aktörlerin günlük faaliyetlerini organize ettiği iletişim ağları ya da akışlar;
13. Küresel ve yerel olayları birlikte içeren sosyal küreselleşme.

Bu tanımlar listesi ile ilgili dikkate alınabilecek bir dizi husus bulunmaktadır. İlk önce, tanımlamaların bazıları toplumu pozitif, bazıları negatif olarak görmektedir ve bir kısmı da açık biçimde muğlaktır. Bu tanımlamaların daha pozitif olanları toplumu kişilerarası ilişkilerin faydaları ve kültürlerarası iletişimin potansiyel yararlarına vurgu yaparak sosyal ilişkilerin üretilmesinde gerekli bir araç olarak görmektedir. Bu anlamda toplum teknik açıdan sadece kimliğin inşası ve düşünce biçimlerinin detaylandırılması olarak değil, aynı zamanda sosyal etkileşimlerin (örneğin, nesiller boyunca aile ilişkileri) ve sosyal kurumların (örneğin okullar, hastaneler veya hapishaneler) zamanın ve mekânın ötesinde yeniden üretilmesi olarak görülmektedir. Bununla birlikte, bu tanımlamaların bazıları –yanlış inanç veya ideolojiler telkin edildiği için– toplumu aşağılamakta ve bu sebepten dolayı ekonomik ve politik güçle-

rin insanın değişik şekillerde sömürülmesinde oynadıkları role vurgu yapmaktadır.

Bu listede dikkat edilmesi gereken bir diğer husus da tanımlamaların yaşadığımız dünyayı anlamamız için bir dizi çıkarım sunmasıdır: sadece akademik açıdan değil, günlük yaşam bağlamında da. Bazı formülasyonlar 'toplum' olarak varlığını devam ettiren şeyin klasik sosyal teori açısından bir illüzyon veya gereksiz bir kalıntı olarak görüldüğü son derece dönüştürücü süreçleri tanımlamaktadır. Bu ise toplumun bir dil veya dilsel bir süreç olarak yeniden şekillendirildiği ve günümüzde postmodernizm veya diğer eleştirel sosyal düşünce biçimlerinde yer alan yapısalcı sosyal teoriden ortaya çıkan sosyal sorgulamanın bir neticesidir. Bu bakımdan, post-yapısalcılık ve postmodernizmden globalleşme çalışmalarına kadar bir dizi kavramsal yaklaşım, sosyal bilimlerin kendi temel konusunu radikal bir biçimde yeniden düşünmesi gerektiğini ileri sürmektedir çünkü 'sınırları çizilmiş' toplumlardan oluşan bir dünya bir zamanlar var olmuş olsa bile artık yoktur. Diğer düşünce gelenekleri ise daha ihtiyatlıdır. Bazıları toplumsalın sözde 'açıklığının' abartıldığını iddia etmektedir: toplum, bazı eleştirmenlere göre, hayattadır ve sapasağlamdır; bu kavram sadece anlaşılması zor sosyal teorisyenlerin (özellikle Fransızların) yazılarında karanlıkta kalmaktadır.

Toplum ve sosyal teori

Natalie gerçekte sık sık 'toplum' hakkında –ya da en azından, düzenli olarak gidip geldiği toplumlar hakkında– kafa yormaktadır. Özellikle de şu anda dünyayı kasıp kavuran sosyal değişimin ne kadar hızlı ve geniş bir alana yayıldığının çok iyi farkındadır. Örneğin, küresel ekonominin tek bir gücün – hükümetlerin ya da şirketlerin– denetiminde olmadığına inanmaktadır. Ulus-devletin kapitalizmi başarıyla sürdürebileceği düşüncesinin ne kadar yanlış olduğunun ortaya çıktığını düşünmektedir. Sonuç olarak, refah devletinin – Birleşik Krallık'ta yaşarken hayranlık beslediği, ancak Amerika'da yetişirken izine pek rastlamadığı refah devletinin– özellikle sayısı gittikçe artan yaşlı vatandaşların taleplerini karşılayamayacağı konusunda endişeleri var. Bunun yanı sıra Natalie'nin toplumun geleceği açısından daha başka ve belki de daha derin endişeleri mevcut. Yerkürenin her yerinde bir 'olağanüstü hal' olduğu karısında. Dünya çok büyük yeni risklerle karşı karşıya: terörizm ve özellikle ileri teknolojili nükleer terör tehdidi, Natalie'ye büyüdüğü dünyanın bir daha dönmemek üzere sona erdiğini düşündürmektedir. Bugünün dünyası-

na ait bahsettiği diğer yüksek riskler arasında global ısınma ve çevresel yıkım yer almaktadır: örneğin, 'kendi karbon ayak izi'[1] ve bunun dünyanın geleceği açısından neden olduğu sonuçlar gibi. Hal böyleyken, o hâlâ diğer sosyal eğilimleri kendi geleceği ve sonraki kuşağın geleceği için daha ümitvar bulmaktadır. Şu andaki yaşamını heyecan verici deneyimlerin sürekli olarak yaşandığı bir alan olarak tanımlanmaktadır. Şehirler ve ülkeler arasında gidip geldikçe mesleki ve kişisel yaşamında kendisinden farklı düşünen ve farklı yaşayan insanlar ile karşılaşmaktadır. Bu sosyal karmaşayı sahiplenmekte ve artan kültürel çeşitliliği ve kozmopolitan yaşamı hoş karşılamaktadır.

Natalie yaşadığı dünyanın hızla değiştiğini ve günümüzdeki beşeri duruma ilişkin çağdaş düşünsel değerlendirmelere ayna tuttuğunu içgüdüsel biçimde sezinlemektedir. Toplumu asıl güdüleyen şeylerin ne olduğu ve bunların aslında yeni olup olmadığı sosyal teoride en fazla ihtilafa neden olan konudur. Bu kitapta topluma, onun şu an içinde yaşadığımız karmaşık biçimlerine ilişkin en önemli değerlendirmeleri ele almaktayım. Bu sosyal teorilerin bazıları ekonomi ya da bürokrasi gibi yapıların çıplak gözle görülmeyecek biçimde işlediğini savunan 'yapısal bir metot' geliştirmeye çalışmaktadır; çağdaş toplum analistlerinin bazıları bu metodu sosyal süreçleri, örgütsel yaşamı, kurumsal dönüşümleri ve küresel ağları kapsayacak şekilde genişletmişlerdir. Diğer sosyal teorisyenlerse kendimizi içerisinde bulduğumuz yeni küresel koşulları kavramak için, diğer konuların yanı sıra beden, arzu, bilinçdışı, cinsellik ve toplumsal cinsiyetle ilgilenip daha kültürelci bakış açıları geliştirmişlerdir.

Yeni zamanlar yeni düşünceleri gerektirir. Bu kitap 1920'lerden günümüze çağdaş sosyal teorinin yükselişinin, çığır açan teorik ve sosyolojik ilgilerin son yıllarda entelektüel ve kamusal siyasal tartışmaların ön cephesinde yer alan şahsiyet, güç, hâkimiyet, cinsellik ve toplumsal cinsiyet gibi konuları irdelemektedir. Sosyal teorideki gelişmeleri incelerken amacım okuyucuları çağdaş sosyal sürecin çok boyutlu yönleri hakkında en zor bakış açılarıyla ve şaşırtıcı yeniliklerin bazılarıyla tanıştırmaktır. Çok çeşitli bakış açılarına sahip sosyal teorisyenler –çok az şeyde hemfikir olsalar bile– sosyal ve kültürel örgütlenmenin yeni dünyalarında yaşadığımız konusunda hemfikirdirler. Bu yeni zamanların ruhunu yakalamak için birçok terim ve terminoloji geliştirilmiştir. Theodor Adorno'ya göre, ele alınması gereken sorun 'topyekûn

[1] Karbon ayak izi: Üretilen sera gazı miktarı açısından insan faaliyetlerinin çevreye verdiği zararın ölçüsüdür (ç.n.).

sevk ve idare edilen toplumla bağlantılı kurumsal dönüşümler iken, Herbert Marcuse için sosyal patolojimizin esas kökeni 'fazla baskılamadan' kaynaklanmaktadır. Jurgen Habermas ise modern toplumları olumsuz etkileyen bir şeyden, 'sistematik olarak çarpıtılmış iletişimden' bahsetmekte, Axel Honneth tanınma ve saygı göstermeme sorunlarını ele almak için iletişim konusuna daha fazla odaklanmaktadır. İletişim ve kültür son zamanlarda yapılan bazı geniş analizlerde geniş yer tutmaktadır; böylece yapısalcı, post-yapısalcı ve yapıbozumcu teoriler dil ve sosyal gerçeklikler arasındaki ilişkiye odaklanmaktadır. Fransız göstergebilimci Ferdinand de Saussure'un 'toplumdaki işaretler sistemini' analiz etmemiz gerektiği yönündeki bildirimi, çağdaş sosyal teori kapsamındaki çalışmaların meşru nesneleri olarak gösterenleri, cinsellikleri ve simülasyonları tespit etmeye hizmet etmiştir. Roland Barthes, Jacques Lacan, Micheal Foucault, Louis Althusser ve Jacques Derrida'nın birbirine geçmiş karmaşık göstergeler ve toplum hakkındaki öncü çalışmaları dil, söylem ve kodların günlük yaşamdaki temel önemine dikkat çekmektedir.

Buna karşılık, bazı yeni sosyal teoriler daha az kültürel ve daha çok kurumsal konularla ilgilenmeye çalışmaktadırlar. Anthony Giddens, çağımızdan 'refleksif modernizasyon çağı' olarak bahsetmektedir. Ulrick Beck 'risk toplumu' hakkında, Zygmunt Bauman akışkan modernite hakkında, Manual Castells 'ağ toplumu' hakkında, Fredric Jameson 'geç kapitalizm' hakkında yazmıştır. Bu sosyal teorisyenlerin hepsi, çok farklı yollardan, moderniteyle ilişkili sosyal koşullar ve kurumsal yaşamdaki değişimleri açıklama girişiminde bulunur. Yirmi birinci yüzyılın bu ilk yıllarında, başka şeylerin yanı sıra yeni bilgi teknolojilerinin ve mevcut dünya ekonomisinin yükselişi hakkında düşünmek için güçlü yaklaşımlar sunarlar. Dolayısıyla, bugün gerçekten yeni olanı teorileştirmek için belki daha tanıdık başka girişimler vardır. Küreselleşme terimi, günümüzde insanların yaşamlarının karmaşıklığına sosyal teorinin verdiği en meşhur cevaptır. Küreselleşme düşüncesinin maceraları uluslararası finansal ekonomilerin ortaya çıkışından küresel uydu iletişimine kadar her alanda görülmektedir. Yine sosyal teorisyenler yeni küresel zamanlarımızı yansıtmak ve aslında tanımlamak için yeni terimler icat etmişlerdir – 'küresel dönüşümler' (David Held), 'sınırsız dünya' (Keinchi Ohmae) ve 'küyerelleşme (glokalleşme)' (Roland Robertson) bu kitapta inceleyeceğimiz terimler arasındadır.

İklim değişikliğiyle başa çıkmak: Anthony Giddens

Bugün birçok insan, Natalie gibi, iklim değişikliği konusunda endişelidir. Bazıları küresel ısınmanın bir gün ve büyük olasılıkla birkaç on yıl sonra, yaşamımızı olumsuz etkileyeceği düşüncesiyle oldukça kaygılanmaktadır. Diğerleri günlük faaliyetlerinin yüksek karbonlu toplumların yayılmasına nasıl katkı yaptığı hakkında endişelenmektedir. Natalie, şu andaki iklim değişikliğinden dolayı endişeye kapılan bir insandır. O, yüksek karbon yaşam tarzını benimseyen insanların düşüncesizce gerçekleştirdiği eylemleri fark ettiği için kaygılıdır. İşi yüzünden çok seyahat ettiğini kabul etmektedir. Fakat hâlâ, günlük aktivitelerinde iklim değişikliğini tersine çevirmeye çalışan insanların bir fark yaratabileceğini düşünmektedir.

Çalışmalarını sonraki bölümlerde inceleyeceğimiz İngiliz sosyal teorisyen Anthony Giddens, gündelik yaşamın kaygıları ve sıkıntılarını kesin bir şekilde hesaba katarak iklim değişikliği üzerine çalışmaktadır. Örneğin, spor arazi araçları (sport utility vehicle-SUVs) konusuna kafa yorar ve açıkça sorar: 'Neden herkes, bir günlüğüne bile olsa, SUV sürmeye devam ediyor? Eğer böylesine benzin tüketen bir aracı sürmeye devam ederseniz, kendinizi, mağdur hissetmenize gerek kalmaz.' Giddens SUV'u Batının hızlı ve parıltılı şehirlerinde akan yaşam için bir metafor olarak tanımlar. 'Hepimiz SUV sürücüleriyiz' der. Bu Natalie için kabul edilmesi zor bir haber olabilir fakat bu bağlamda Giddens'ın söylemek istediği şey, üzerinde daha etraflıca durmaya değer bir şeydir.

Giddens, hâlihazırda iklim değişikliğine dair bir politikamızın olmadığını ileri sürer. Giddens iklim değişikliği için ortodoks politikaların dayattığı kısıtlamaların ötesinde dünyanın acilen politik yeniliklere ve sera gazı salımının küresel risklerine işaret eden birilerine ihtiyaç olduğunu ileri sürer. Giddens 'düşük karbon geleceğinin pozitif bir modelini yaratmak zorundayız' diye yazar.

Yeni düşük karbon teknolojilerinin imkânları ve kozmopolit politikaların ütopik akımları ile küresel ısınmanın tehlikelerini bir arada ele alan Giddens, *The Politics of Climate Change* adlı kitabında tam bir iyimser olarak çeşitli hususları ortaya çıkarır. Kadınları ve erkekleri gündelik yaşamlarındaki iklim değişikliklerivle yüzleştirip daha iyi motivasyonlar bulmaları için mizah ya da ironiye başvurur. Onun vizyonu 'iklim değişikliğinin pozitif yönlerine' vurgu yapmaktır. Giddens'ın da söylediği gibi Martin Luther King, insanları, 'Bir kâbusum var' diyerek harekete geçiremezdi.

İklim değişikliği konusundaki tüm politik yazılar günceldir ama bazıları diğerlerinden daha günceldir. İklim değişikliğinin politik analizleri farklı biçimlerde yapılırken büyük çoğunluk, küresel yıkıcı sürecin iş başında olduğunu vurgular. Bir açıdan bu pek de şaşırtıcı değildir. Uluslararası bilimsel topluluğun daha önce iki ya da üç derece artacağı öngörülen (yirmi birinci yüzyıldaki) küresel sıcaklığın artık dört ile yedi santigrat derece yükseleceğine dönük beklentisi, bildiğimiz dünyanın sonuna hızla yaklaştığımızın kanıtıdır.

Kıyamet gününün yaklaştığı görüşüne ve felaket tellallığına karşı Giddens'ın iklim değişikliği çalışması, tartışmayı doğrudan politikaya, özellikle de somut politika önerilerine ve enerjik ütopik öngörüye getirmeye kalkışır. Giddens'ın savunduğu gibi:

> Bir parça ütopik düşünce katılmış mevsim politikası. Neden? Çünkü, nasıl olursa olsun, sonunda bugün yaşadığımızdan oldukça farklı olacak bir toplum biçimine doğru gidiyoruz. Tehlikeyi göze almalıyız. (2009: 13)

Yer'in ikliminin ısınması nedeniyle yüz yüze kaldığımız tehlikenin sonucu olarak hem açıklamaya hem de sınıflandırmaya çalıştığımız sorun, gelecek hakkındaki soyut iddialara gömülmenin hemen hemen imkânsız olmasıdır. *The Politics of Climate Change*'de yazar bunu 'Giddens paradoksu' olarak adlandırmaktadır. Giddens paradoksuna dair teorem şöyledir:

> Küresel ısınmanın ortaya çıkardığı tehlikeler her ne kadar korkunç görünse de gündelik hayat içerisinde gözle görülür, somut ve elle tutulur olmadığından, birçokları parmağını kıpırdatmayacak ve somut adımlar atmayacaktır. Ne var ki, ciddi tedbirler almadan önce bu tehlikelerin gözle görülür hale gelmesini beklemek çok geç olacaktır.

Giddens bunun, insanların SUV'ları neden kullanmaya devam ettiklerini açıkladığını söyler: gelecek önemsenmediği gibi, iklim değişikliği de göz ardı edilmektedir.

Giddens'ın eseri iklim değişikliğinden kaynaklanan çok geniş bir siyasal konular manzumesini kapsar; Giddens bu konuları büyük bir açıklık ve bilgi birikimiyle ele alır, bu arada da düşük karbonlu bir geleceğin olabilirliği üzerine kafa yorar. Giddens, dünyanın fosil yakıt kaynaklarına ve petrol kullanımının tavan yapmasına değgin analizden iklim değişikliği teknolojileri üzerine devasa literatürün dikkatli değerlendirilmesine, karbon vergilerinin ve karbon arzının kontrolünün artı ve eksilerinin eleştirel incelenmesinden küresel ısınmanın jeopolitiğine kadar (son zamanlarda ortaya çıkan çoğu eleştiride rastlanmayan içgörülerdir bunlar), iklim değişikliği tartışmasına sosyolojik netlik ve radikal politik çeşni kazandırır.

İklim değişikliği, küresel eşitsizlikler ve enerji güvenliği arasındaki karmaşık ilişkileri tartışırken Giddens'ın ilerici politik anlayışı kendini açıkça göstermektedir. O, özellikle gelişmekte olan ülkelerin ve bu ülkelerde yaşayan en fakir insanların iklim değişikliğinden özellikle olumsuz etkilendiğine ve dünya topluluğunun aşırı yoksulluk içinde yaşayan insanlar için 'zorunlu kalkınmayı' kabul etmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır. Şöyle yazar:

> Yoksul ülkelerin küresel ısınmaya katkısı çok azdır; bu ülkeler emisyonu arttıran bir süreç olsa bile hızlı bir şekilde kalkınma şansına sahip olmalıdırlar. Kalkınma sadece ahlaki sebeplerden dolayı zorunlu değildir. İklim değişikliğinin sonuçları, bir bütün olarak dünya çapındaki etkileriyle, küresel eşitsizliklerden kaynaklanan büyük gerilimleri daha da artıracaktır. Gelişmekte olan ülkeler açısından endüstriyel toplumlar tarafından daha önce izlenmiş yolu tümüyle tekrarlamaktan kaçınmak, teknoloji transferi ve diğer araçlar sayesinde, mümkün olmalıdır, fakat aslında dünyanın daha fazla ve daha az gelişmiş kısımları arasındaki pazarlık üzerinde durulmalıdır (2009: 9).

The Politics of Climate Change'i önemli bir yayıncılık olayı haline getiren şey, Giddens'ın fikirlerindeki bu tür akademik ve siyasal ilgilerdir. Bill Clinton eseri 'çığır açıcı bir çalışma' olarak tavsiye etmiştir. Kraliyet Topluluğu'nun başkanı Martin Rees kitabı bir hayli övmüştür. Giddens'ın iklim değişikliğini yeni bir bakışla ele alması, çeşitli önemli politikacılar tarafından –Tony Blair'den Norveç Dışişleri Bakanı Jonas Gahr Store'a kadar– takdirle karşılamıştır.

Bir açıdan, Giddens'ın *The Politics of Climate Change*'i Al Gore'un *An Inconvenient Truth: The Planetary Emergency of Global Warming and What We Can Do About It* (2006) (Rahatsız Edici Gerçek: Gezegen İçin Küresel Isınmanın Aciliyeti ve Ne Yapabiliriz?) eserinin aynadaki ters görüntüsüdür. Gore, yaklaşan felaketten bahsederken Giddens, politika ve iş dünyasındaki devrimlerden bahsetmektedir. Gore insanları korkutup harekete geçirmeye çalışırken, Giddens olanakları vurgulayarak onları motive etmek istemektedir. Giddens'a göre, düşük karbon teknolojilerine geçiş yeni iş fırsatlarına, iddialı kamu-özel ortaklıklarına, Kopenhag tarzı ulusaşırı anlaşmalara ve büyük ölçekli hükümet yapılanmasına imkân tanımaktadır.

Giddens'ın iklim değişikliği tartışmasına katkısı hakkında ne düşünüyorsunuz? Bu argümanı gündelik yaşam içerisinde çerçevelendirmek bir fark yaratır mı?

Çağdaş sosyal teoride anahtar temalar

Çağdaş Sosyal Teoriye Giriş ileriki bölümlerde çeşitli hususlarda tekrar ele alacağımız bir dizi anahtar temalar etrafında düzenlenmiştir. İlk anahtar tema, *birey ve toplum arasındaki* ilişki ya da beşeri eylem ile sosyal yapı arasındaki ilişkidir. Bu belki de sosyal teori içinde en asap bozucu konudur. Bu kitap boyunca inceleyeceğimiz, Theodor Adorno, Herbert Marcuse, Roland Barthes ve Micheal Foucault'dan Anthony Giddens, Ulrick Beck, Julia Kristeva ve Judith Butler'a uzanan çeşitli çağdaş sosyal teorisyenlerin birçoğu, bu konuyu, ya bireylerden oluşan kurum ya da sosyal yapının gücüne vurgu yaparak ya da aslında bu karşıt yönelimlerin düşünsel bir kombinasyonu aracılığıyla açıklarlar. Bu tartışmanın hangi tarafında olduğunuz, pratik sosyal yaşamın nasıl oluştuğu ve tarih boyunca nasıl devam ettirildiği konusunda önceliğin bireye mi yoksa topluma mı ait olduğu fikrini desteklediğinize bağlıdır. Toplumsal yaşam örgüsünü yaratan etmenin bireyler olduğu yönündeki düşünceyi benimseyenlere göre, insanların nedenlerini, güdülerini, inançlarını ve arzularını sistematik bir biçimde incelemek, eleştirel bir toplumsal analiz geliştirmenin en uygun yoludur. Bireysel çıkarları neyin motive ettiğini ve özellikle bireysel eylemlerin zamanla toplu sosyal alışkanlıklara dönüştüğü karmaşık biçimleri anlamak, eğer sosyal teori ile yaşadığımız toplum ve günümüzde değerler, etik ve ahlak konularındaki arasında yeterli bir bağlantı kurulacaksa, bu açıdan hayati önem taşımaktadır. Buna karşılık, sosyal yapıya odaklananlar bireylerin faaliyetlerini vurgulamayı reddetmekte ve bunun yerine toplumu açıklamanın anahtar bileşeni olarak kurumlara veya modern toplum örgütlenmelerine yoğunlaşmaktadırlar. Bu yaklaşımda, insanların ortak iradenin kaynağı olduğuna inanılmaz. Tersine, bireysel eylemlerin kolektif eylemlere uymasını sağlayan şey –aile, okul ve hapishaneden sermaye kuruluşları ve büyük ölçekli bürokrasinin etkisine kadar– sosyal kurumlardır. Sosyal yaşamın toplum öncelikli açıklamalarının büyük dikkat çekmesinin bir nedeni de oldukça çok sayıda insanın aslında yapmak istemediği birçok şeyi yapmayı taahhüt ettiği bir toplumda yaşamamızdır –sıkıcı bir işte çalışmak, sinirli ebeveynlerin zorlamasıyla yatak odasını toplamak ya da hasta bir akrabaya bakmak gibi. Bu yapıların bireysel eylemlerimizi nasıl belirlediğini anlamak –yukarıdaki örneklerde olduğu gibi güçlü ekonomik, sosyalleşme veya ahlak yapıları neticesinde– modern toplumlarda iktidarın nasıl işlediği-

ni ve eşit olmayan sosyal ilişkilerin nasıl devam ettiğini anlamak açısından oldukça önemlidir.

Sosyal ilişkilerin dinamiklerine ne zaman kafa yorulsa, kurum ile yapı arasındaki ilişki meselesini ortaya atmak daima yararlı olacaktır. Toplum; politika, kültür ve ekonominin gayri şahsi yapıları tarafından mı yeniden üretilmektedir (bu güçler birey öznelerin etkinlikleri üzerinde baskı uyguladığı için), yoksa toplumsal yapıları oluşturan şey bireylerin günlük yaşamlarında yaptıkları tercihler ile aldıkları kararlar mıdır? Bu kitapta –yumuşak öznelciliğin bireyselci eğiliminin eleştirisinden çelik gibi sert bir nesnelciliğe kadar– bu konu üzerine sosyal teorisyenlerin çeşitli değerlendirmelerini ele alacağız. Benim görüşüm, birey öncelikli ve toplum öncelikli bakış açılarının her ikisinin de kendine özgü kullanım alanlarının olduğu ve hangisinin kabul edilmesinin en uygun olduğu konusunun incelenen sosyal pratiklere bağlı olduğu yolundadır. Bireyin belli bir filme verdiği tepkiyi, popüler müziği nasıl özümsediği veya bir kitabı nasıl beğendiğini anlamak istiyorsak birey öncelikli yaklaşımı kabul eden psikanalizden postfeminizme ve oradan da postmodernizme uzanan bir yelpazedeki teorik yaklaşımları kesinlikle ele almamız gerekir. Buna karşılık, birisi seçim sistemini ya da çokuluslu şirketlerin ekonomik ticari örüntülerini incelemek isterse, yapıların eylemleri nasıl biçimlendirdiğine yeterince anlaşılır bir vurgu yapmalıdır. Bu kitapta açıkça görüleceği gibi, burada belirttiğim bu karşıtlık abartılmaktadır –ve sosyal teorideki güncel tartışmanın bir bölümü kesinlikle sosyal teorinin sadece yapılara (bireyleri tasfiye ederek) veya sadece bireysel kurumlara (sosyal sistemlerin bireyler üzerindeki etkisini önemsizleştirerek) odaklanarak sosyal yaşam ile yeterince bağ kuramayacağı üzerine kopmaktadır. Bu zor durumdan tek çıkış yolu, Anthony Giddens ve Pierre Bourdie'nun katkılarına döndüğümüz Bölüm 6'da incelendiği gibi – eylemin gündelik yaşamda nasıl biçimlendirildiği ve böylece eylemin biçimlendirilmiş özelliklerinin modern toplumlarda nasıl yeniden üretildiğini inceleyen– iki zıt yaklaşımın harmanlanmasıdır.

Kitabın bir ikinci teması *modern toplumlarda uzlaşma veya çatışmanın derecesidir.* Bu, toplumda baskın olan değer veya normların devam ettirilmesi hakkındaki sosyal teori tartışmalarını ele almaktadır. Bazı sosyal teorisyenlere göre bu gibi değer ve normlar, toplumları etkili bir şekilde birleştirebilir –öyle ki bireyler açıktan veya zımnen birbirleriyle anlaşma yoluna giderler. Aile ve okul içerisindeki ilk sosyalleşme sürecinden iletişim medyasındaki egemen değer ve normların yayılmasına kadar, yeniden üretim ve sosyal düzenin

meşruluğunun birleştirici inanç ve değerlerin aktarımı için bu mekanizmaların işbaşında olduğu düşünülmektedir. Toplumun başarıyla oluşturulmuş bir birlik olduğunu söylemek, insanların kendilerini çevreleyen daha büyük sosyal güçlerin içine etkili bir şekilde çekildiği, yani bireylerin diğerleri ile aynı beklentiler içerisine girdiği ve kültürel yaşamın kendileri için normlar belirlediği bir dünyada yaşadığımızı söylemektir. Bununla birlikte, toplumu inceleyenlerin toplumun baskın değerlerinin bu şekilde içselleştirilmesi için insan etkinliklerini tam bir bilinçle yapıldığını veya anlaşıldığını varsaymasına gerek yoktur. Ne de olsa, çoğu insanın bugünkü dünya deneyimi gitgide artan bir sosyal karmaşıklık, kültürel çeşitlilik ve siyasi çatışmadan ibarettir. Dolayısıyla, toplumun çeşitliliğine ve kültürün çetrefilliğine yönelik hassasiyet, bireylerin kendi kimlikleri ve daha geniş sosyal dünyada sahip oldukları karışık, belirsiz deneyimlerini basite indirgememesi için gereklidir.

Modern toplumlardaki uzlaşma ve çatışmayı çevreleyen sorunları incelerken, bu kitapta çeşitli sosyal teorilere, sosyal formasyonların yeniden üretilmesi ve kültürün dönüşümü konusunda onların ne söylemeleri gerektiği açısından açıklayacağız. Bazı sosyal teori analistleri, toplumun birliğinin kapitalizmin ekonomik çelişkilerinde aranabileceğini ileri sürmektedirler; örneğin Frankfurt Okulu mensupları bunu modern kültürde 'sevk ve idare toplumu' olarak kavramsallaştırdıkları bir birliğin işlemesini sağlayan rasyonelleştirme ve baskıda ararlar. Buna karşın, bazı analistler, toplumun birliğinin her yerde bulunduğunu iddia ederler. Bazı sosyal teorisyenlere göre, biz sosyal ilişkileri, insanların bu ilişkiler hakkında nasıl konuştuğundan ayrı olarak algılayamayız, bu da dile odaklanmak demektir. Detaylarına Bölüm 4 ve 5'de odaklanacağımız sosyal teorinin bu dilsel veçhesinde, çevremizdeki dünyayı ve kendimizi görme biçimimizi oluşturan şey dildir. Bu bakımdan, göreceğimiz gibi, bu 'birliğin' temelleri yanıltıcı olsa bile toplumu birleştiren şey dildir. Yine başka eleştirmenler sosyal düzenin bir çeşit uzlaşmayı gerektirip gerektirmediğini sorgulamaktadır. Toplumun sözde birliği çeşitli biçimlerde sorgulanmaktadır. Bir yaklaşım, sosyal yeniden üretimin uygulamadaki uzlaşmadan ziyade, daha az belirgin bir uzlaşma gerektirdiğini öne sürmektedir; örneğin Pierre Bourdieu'nun çalışmasında toplumun birliği, bireysel eylemleri nesnel sosyal koşullara uyarlayan 'kültürel bilinçsizlikten' kaynaklanmaktadır. Bir diğer yaklaşım, sosyal formasyonların çözülme ve parçalanmasının altını çizer. Buna göre, bu inançların, değerlerin ve normların parçalanması mevcut sosyal düzene muhalefet etmek değil, fakat dağılmış,

postmodern ya da akışkanlık halindeki toplumu yeniden üretmeye hizmet etmektir.

Üçüncü tema değişim ya da sosyal dönüşümdür. Bugün büyük bir sosyal değişim çağında yaşıyoruz. Küreselleşme, yeni bilgi teknolojileri, tüketimin görünürdeki durdurulamaz artışı, savaşın tekno-sanayileşmesi gibi dönüşümler sadece modern kurumlarda değil, aynı zamanda gündelik yaşamın dokusunda da ortaya çıkmaktadır. Çağdaş sosyal teori, sosyal değişimi harekete geçiren büyük ölçekli kurumsal güçlerin eleştirisinin yanı sıra, bugün yaşamımızda olan değişimin akışını değerlendirmekle de ilgilenmektedir. Bazı modern toplum teorisyenleri, yeni ekonomilerin –post-endüstriyel, post-Fordist ya da postmodern– ortaya çıkışını açıklarken kapitalist dönüşümlere vurgu yapmaktadırlar. Batıda 1980'ler ve 1990'larda endüstriyel üretimden (fabrikaların ve büyük ölçekli montaj fabrikalarının) ve gelişmekte olan ülkelerdeki dış kaynaklı üretimden düşük ücretli ekonomilere doğru olan dönüşüm, birçok sosyal teorisyen tarafından tüm kapitalist sistemdeki dönüşümün anahtarı olarak kabul edilmektedir. Diğer sosyal teorisyenler için ekonomi –endüstriyel üretim, hizmet, iletişim ve finans sektörüne toptan satış için Batı genelinde ticaret yapılmasıyla– şu anda etkin bir kültürel faaliyet haline gelmiştir. Yine de diğer eleştirmenler, son zamanlardaki değişimleri açıklamak için daha kültürel veya kurumsal faktörleri mercek altına almaktadırlar. Zamanla anlık iletişimin yayılmasını kolaylaştıran internete yol açan bir gelişme olarak 1970'lerde dünya üzerinde ticari uyduların kurulması, çağımızı yeniden tanımlayan iletişim devriminin özünü oluşturmaktadır. Ya da, yirminci yüzyılın son on yılında bilimsel bilgide ya da uzmanlık bilgisinde yaşanan kriz bazıları tarafından toplum, kültür, sanat ve yaşam tarzı konularına yönelik yeni kültürel davranışların –genel hatlarıyla postmodern olarak adlandırılan– habercisi olarak görülmektedir. Bu bakış açılarının tümünde değişim ya da sosyal dönüşüm esastır ve bu tema ilerleyen bölümlerde sunulan sosyal teorilerin yeniden gözden geçirilmesi için bir çerçeve sunacaktır.

Dördüncü tema, *toplumsal cinsiyet konusu* ile ilgilidir. Sosyal teori uzun süredir feminizmle ilgilenmektedir, özellikle de kadınların kişisel sorunlarının erkek egemen toplumlarda yaşamaktan kaynaklanan daha sosyal ve siyasi sorunlar olarak ele alınması gerektiğini belirten feminist söylem ile ilgilenmektedir. Klasik sosyal teori, önerdiği birçok analiz ne yazık ki yetersiz olmasına rağmen, hiçbir şekilde toplumsal cinsiyet ve cinsellik konularını bir kenara atmamıştır. Buna karşın, çağdaş sosyal teori, erkekler ve kadınlar ara-

sındaki sosyal, politik, psikolojik ve kültürel eşitsizliklerle doğrudan ilgilenmektedir –ve birçok durumda kadın hareketi ve onun sosyal adalet arayışlarında doğrudan bir rol oynamaktadır. Bölüm 8'de özellikle modern toplumlarda duyguların, arzuların, davranışların toplumsal yönden cinsiyetleştirilmesine yoğunlaşarak, hem feminist hem de post-feminist sosyal teorideki gelişmeler açıklanmaktadır. Nancy Chodorow, Jessica Benjamin, Jane Flax, Julia Kristeva, Luce Irigaray ve Judith Butler feminist ve post-feminist sosyal teorinin başat sesleridir ve cinsel arzunun tatmin ve iktidar soruları ve kurumların politikaları bireysel ve toplu kimliklerin yeniden üretimi ile karıştırıldığı karmaşık yolları göz önüne sermişlerdir. Feminist ve post-feminist analizlerin altını çizdiği gibi toplumsal cinsiyet ve cinsellik konuları acilen sosyal teori ile yakından ilişkilendirilmelidir; bu nedenle ilerleyen bölümlerde bu çok hayati konuya düzenli olarak geri dönülmektedir.

Son tema, toplumsal olan ile duygusal olan arasındaki ilişki ve *kamusal ile özel hayatımız arasındaki ilişkiyle* ilgilenmektedir. Çağdaş sosyal teori, güçlü bir şekilde kamusal ve özel yaşam arasındaki ilişkiyi düzenleyen hem anaakım sosyal bilimler hem de geniş kamusal yaşamın her ikisindeki karşıtlıkların çoğunu sorgulamaktadır. Diyelim ki, çalkantılı siyasi olayları ya da küreselleşme güçlerini toplumdışı olaylar olarak görmek yerine, duygusal yaşam ve kimlik düzeyinde birbirine bağlanan, düzenlenen ve yaşanan sosyal, kültürel ve siyasi süreçlerdeki karmaşık biçimleri eleştirel olarak inceleyen çeşitli sosyal teori gelenekleri mevcuttur. Aslında, sırası ile bireylerin duygusal cevapları ve tepkileri ile yeniden şekillenen özel alanın kamusal yaşamla organize edilme biçimleri son zamanlarda sosyal teorinin birçok geleneğinde önemli yer kaplamaktadır. Theodor Adorno, Herbert Marcuse, Jacques Lacan, Roland Barthes, Anthony Giddens, Julia Kristeva, Luce Irigaray ve Judith Butler'ın hepsi, sosyal ve erotik olanı, sembolik ve bilinçsiz olanı, kültürel koşulları ve yaşanan deneyimi, küreseli ve yereli iç içe geçirerek çok farklı şekillerde incelerler. Sonuç olarak, kimlik, arzu ve duygu soruları sosyal teoride kesinlikle esas sorun olarak ortaya çıkmaktadır. Ve sonuçta, bu kitapta, sosyal bir durumun eleştirel çalışmasının, kamusal alan ile özel alanın nasıl iç içe geçtiğini araştırarak, hem kültürel hem de kişisel seviyede analiz edilmesi anlamına geldiğini vurgulamaktayım.

Ek sorular

1. Kendi yaşamınızın hızla değişen dünyayı yansıtması hakkında ne düşünüyorsunuz?
2. Toplum kavramından ne anlıyorsunuz?
3. Anahtar toplumsal kurumları düşündüğünüzde –örneğin, okullar, hastaneler, hapishaneler ve hükümet– bunlar toplumda ne gibi bir rol oynamaktadırlar sizce?
4. Çeşitli toplumsal kurumlara katılım ne derece rızaya, ne derece zor'a dayalıdır?
5. Radikal değişim dünyasında yaşıyoruz: bu görüşe katılıyor musunuz?

Ek okuma

Bu bölüm sosyal teoriye geniş kapsamlı bir giriş niteliğindedir, ancak bundan sonraki kitaplar daha fazla değerlendirme için yararlı tartışmaları içermektedir.

Benliğin sosyal dünyayı nasıl yönlendirdiğine dair bazı tartışma ve konular Anthony Elliott'ın *Concepts of the Self*, 2. Basım, Cambridge: Polity Press, 2007 çalışmasında yer almaktadır. Daha maceraperest okuyucular Erving Goffman'ın gündelik yaşamın sosyolojisini deneyebilirler. Goffman'a dair en iyi genel değerlendirmeyi Charles Lemert ve Ann Branaman (ed.), *The Goffman Reader*, Blackwell, 1997 adlı eserde bulabilirsiniz. Ayrıca bkz. Ann Branaman, *Self and Society*, Cambridge, Mass: Blackwell, 2000, ve Anthony Elliott, *Subject To Ourselves*, 2. Basım, Paradigm Publishers, 2004.

Son olarak, Natalie'nin yaşamını ve dünya deneyimini tartışırken –hem doğrudan hem dolaylı olarak– toplumun gelecekteki muhtemel dokusu kadar şu andaki sosyal eğilimler üzerine yapılan çeşitli sosyal teori çalışmalarından yararlandım. Yirmi birinci yüzyılın bu ilk yıllarındaki mevcut sosyal eğilimlerin sosyal teorileri için, diğerlerinin yanı sıra, bkz. Anthony Giddens, *Runaway World*, Profile Books, 1999; Terry Eagleton, *After Theory*, Allen Lane, 2003; ve John Urry, *Mobilities*, Cambridge: Polity Press, 2007. Çağdaş dönemin daha trajik dokularının tedirgin edici tasviri için bkz. Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford University Press, 1998.

İnternet bağlantıları

www.theory.org.uk
www.thechangingworld.org
www.open2.net/society/socialchange/newsociety_mnv.html
www.socialtheory.info

◆◆◆

Çeviri: Selda Taşdemir-Afşar

2. BÖLÜM

KLASİKLERİN ÇAĞDAŞ ANLAMI

İçindekiler

- Modernitenin çelişkileri: Marx
- Demir kafes olarak modernite: Weber
- Ahlaki bağlar olarak modernite: Durkheim
- Travma, trajedi ve Thanatos: Freud
- Özet
- Ek sorular
- Ek okuma
- Internet bağlantıları

Önceki bölüme, 21. yüzyılda kökleşen çılgın bir yaşam tarzına sahip genç bir kadının, Natalie'nin hayatına bakarak başladık. Natalie birçok açıdan yaşadığı zamana ait ve ait olduğu zamanı yaşıyor. Dünya görüşü büyük ölçüde kozmopolit, yönelimleri ultra-modern, yeni ekonomi ve yeni ekonominin hızlı iletişim ve hızlı seyahat kültürü için donanımlı olan Natalie birçok açıdan yoğun küreselleşmenin hâkim olduğu dünyamızın desteklediği kısa vadeli referans çerçevesine eldiven gibi uyan bir yaşam sürdürmektedir. Ancak Natalie yalnızca âru yaşamıyor. Geçmişin izleri –geleneksel yapıp etme biçimleri, aktarılan adet ve alışkanlıklar– günlük hayatını ve bireysel kimlik duygusunu biçimlendirmeye devam ediyor. Bu, özellikle değerler, Nata-

lie'nin ahlaki yükümlülükleri ve etik yönelimleri açısından çok bariz. Kendinden söz ederken –arkadaşlarına ya da ailesine hatta (yaşamın nereye götürdüğünü düşünürken) kendine—ailesinin kendi üzerindeki etkisinin fazlasıyla farkında. Natalie ailesinin sosyal yaşam koşullarının, yaşadıkları dönemin, deneyimledikleri zorlukların ve bunların kendisine nasıl 'miras bırakıldığının' farkında. Natalie bazen bireysel kimlik algısının derin biçimde iki parçaya bölündüğünü düşünmektedir. Bu algı bir yanda Natalie'nin deneysel olarak nitelediği kendiliği (cesur yeni küresel çağın karmaşık yaşam alanıyla pazarlık ederken aldığı tüm riskler) ile diğer yanda miras olarak taşıdığı benliği (ailesi ve ailesinin dünya görüşü tarafından kendisine aktarılan sosyal ve kültürel unsurlar) arasındaki ayrılıktan kaynaklanmaktadır.

Yine de, bunun sosyal teoriyle ne ilgisi olduğunu sorabiliriz. Ve sosyal teorinin kökeniyle, sosyal düşüncenin 'klasikleriyle' ne ilgisi olabileceğini... Natalie'nin yaşadığı günü biçimlendirmede, geçmişin etkisinin farkında olduğunu söylemek, çevremizi kuşatan tüm sosyal gerçeklikleri etkileyen ve yeniden biçimlendiren belirli kavramsal varsayımların, kuralların ve fikirlerin—tümünün geçmişi geçtiğimiz on yıllara hatta yüz yıllara uzanır – geçerli olduğunu söylemek demektir. Dolayısıyla, geçmişi sadece tarihsel bağlamıyla tanımlamak, geçmişin bugünü yönettiğini ve düzenlediğini gözden kaçırmaya sebep olacaktır. Hatta bazı çağdaş sosyal araştırmacılar, geçmişin bugünün 'yakasını bırakmadığını', karanlığın içinden gözümüzü alan bir ışık gibi belirdiğini, çoktan gömülüp gitmiş bireylerin ve kültürlerin, baskılarıyla birlikte çıkageldiğini iddia etmektedir. Sosyal yaşamı, geçmişin bugün üzerinde süregiden baskısı çerçevesinde düşünmek, klasik sosyal düşüncenin dönüm noktalarının ve modern akıl ile bilginin karmaşıklıklarının içinden ve onlarla bağlantılı biçimde düşünmek demektir. Klasik sosyal düşünce mirasının Natalie'nin yaşamında, nasıl yaşadığında, bireysel kimliği ve toplum hakkındaki düşüncelerinde gerçekten çeşitli biçimlerde ve açıkça görüldüğünü söyleyebiliriz. Örneğin, Natalie güçlü bir çalışma ahlakına sahip olduğunu düşünmektedir. Burada, ileride göreceğimiz üzere, din, özellikle de Protestan etiği ve modern endüstriyel düzen arasında bağlantı kuran Weberci sosyal teorinin izlerini görebiliriz. Aynı zamanda Natalie, zengin ile yoksul arasındaki uçurumun gittikçe derinleşmesinden, özellikle de yoksulların, yerinden edilenlerin ve marjinalleştirilmiş bireylerin sömürülmesinden kaygı duyduğunu ifade etmektedir. Burada da Marksist sosyal düşüncenin, sınıfsal çatışmaların ve kapitalist sömürünün etkilerini görebiliriz. Natalie'nin, ayrı-

ca, toplumun ahlaki durumuyla ilgili kaygıları bulunmaktadır ve etiğe bu şekilde odaklanması Durkheimcı sosyal teoriden etkilenen bazı yönler içermektedir. Öte yandan, tüm bu sosyal baskılar yüzünden bunaldıkça, bazen insan yaşamının daha derin duygusal gerilimleri ve acıları karşısında kaygı duymakta, Freudcu düşüncede ortaya konulduğu üzere, hem bireysel hem de toplumsal düzeyde acının yarattığı karmaşadan dolayı endişelenmektedir.

Önemle belirtmek gerekir ki bu, Natalie'nin, klasik sosyal düşünceye ait eserleri okuduğu ya da bunlara kafa yorduğu anlamına gelmemektedir. Bu kitabın argümanının önemli bir parçası da, elbette çağdaş ama aynı zamanda klasik sosyal teorinin kavramsal olduğu kadar pratik de olduğu yönündedir. Bu anlamda sosyal teorinin pratik alandaki yeterliliğimize katkıda bulunduğu, ileriye dönük yönlendirme sağladığı ve gerçekten de çevremizdeki sosyal dünyayı kolaylaştırdığı söylenebilir. Dolayısıyla bu bölümde dikkatimizi klasik sosyal teorinin çağdaş anlamına yönelteceğiz. Ancak bunu pek alışılmadık bir biçimde, bugünden geriye doğru giderek yapacağız. Burada sözü edilen dört klasik teoriye ilişkin örneğe, sosyal ve beşeri bilimler içerisinde, bugün itibariyle yaşadığımız başlıca sorunları ele almayı hedefleyen günümüze ait bazı çalışmalara bakarak başlayacağız. Böylelikle, topluma ilişkin çağdaş düşüncelerin, çoğunlukla, sosyal yaşamın gerçeklerine ilişkin klasik düşünceye dayandığını, hatta doğrudan klasik düşünceden çıktığını görme ve bu süreci izleme olanağı bulacağız.

Modernitenin çelişkileri: Marx

Sosyal yaşam, çoğunlukla, hem özgürlük hem de baskıyla ya da hem olanaklarla hem de sınırlamalarla tanımlanır. Kişinin istediklerini yapabilmesi, hatta aslında yeni ve farklı olanı deneyimleyebilmesi modern anlamda özgürlüğün ayırıcı özelliğidir. Bu türden yaratıcı deneyimlerin, pazarların ve ekonomilerin küreselleşmesinden kaynaklanan tüketici tercih olanaklarındaki patlamanın bir sonucu olarak çok sayıda kişi tarafından yaşandığı bir dönemden geçiyoruz. İnsanlar seçmekten başka bir seçenek yokmuşçasına seçme özgürlüğüne sahip olmayı arzuluyorlar. Ancak, çağdaş dönemin birçok diğer özgürlükleri gibi tüketim özgürlüğü de özünde bir tür sınırlamadır: tercihlerimiz tüketim endüstrileri tarafından önceden belirlenmiş ya da biçimlendirilmiştir. Özgürlüğü arzularız ve özgürlük bize insan deneyiminin en canlı ve heyecanlı yanını hatırlatır. Ancak, bu tür bir özgürlük insanları boş, kandırılmış ve

kendileri ile diğerlerinden uzaklaştırılmış hissettirerek tam karşıtına dönüşür çoğu kez.

Çağdaş dönemi geçmiş toplumlardan ayıran en belirgin şeylerden biri, özgürlükle kısıtlamanın bu şekilde harmanlanmasının giderek artması ya da hızlanmasıdır. Zengin Kuzey'de yaşayan milyonlarca insan için yaşam, giderek artan biçimde özgürlüğün, yeniliklerin ve kendini gerçekleştirmenin sınırlarında sürdürülen bir yaşamdır. Günümüzde insanlar dikkat çekici biçimde, özel yaşam alanlarında (aile, cinsellik, toplumsal cinsiyet ve yakın ilişkiler) olduğu kadar mesleki kariyerlerinde de (şirketlerde, kurumlarda ve organizasyonlarda) deneysel yaşamlar sürdürüyorlar. Ancak deneyler her zaman istediğimiz sonuçları vermiyor. Heyecanın olduğu yerde hayal kırıklığı ve düşüş de var. Çağdaş kadınlar ve erkekler geçmişte hayal edilemeyecek kadar özgürce deneyim yaşayabilseler de, önceki kuşakların hiçbir zaman karşı karşıya kalmadıkları riskler ve tehlikelerle karşı karşıyalar. Bu açıdan dijital yaşamın zevkleri ya da kozmetik cerrahi kültürüyle beliren olanaklar ile küresel ısınmanın tüyler ürpertici tehlikeleri ya da dünya çapında yaşanacak olası mali krizler huzursuz bir didişme içerisindedir.

Modernite, gelenekle bir karşıtlık söz konusu olduğunda, ne olacağına dair soruya verilen bir cevaptır. Yoğun farklılıklar ve parçalanmalar içeren modernite kültürü, geleneği, âdetleri ve alışkanlıkları aşan farklı yaşam biçimleri içermektedir. Bu, geleneklerin sosyal yaşamla bağlantılı olmamasından değil, artık bir zamanlar düşünüldüğü gibi kalıcı, katı ve sabit olmamalarından kaynaklanmaktadır. Günümüzde, günlük yaşamını sürdüren insanlar için modern ile gelenekselin sayısız kombinasyonu mevcuttur. Bu kendi başına modern toplumun kararsız ve huzursuz dinamiğine ilişkin parçalayıcı ritmini ve yerinden edici gelişmelerini açığa çıkarmaktadır. Modern toplumun çelişkilerini daha iyi kavrayabilmek için etkileyici bir girişim, Marshall Berman'ın ünlü kitabı *All That Is Solid Melts into Air*'dir (*Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*). Berman'a göre modern kapitalist toplumlar, aynı anda hem parçalı hem de birleştiricidir; hem özgürleştirici hem de baskıcıdır. Ona göre, çağdaş kentsel yaşam özgün kişisel soyutlanmışlık ve yalnızlığı yoğun sosyal yakınlıklar ve kültürel bağlantılarla bir arada harmanlar. İzolasyon (yalıtılmışlık) ve sosyal bağlantının yitimi gibi modernitenin ortaya çıkardığı en kişisel, sosyal ve kültürel kopuşlar, paradoksal olarak, yeni ve aniden gelişen kültürel olanaklar ve mutluluklar yaratmaya da hizmet eder. Berman'ın yazdığı gibi:

> Modern olmak, kendimizi macera, güç, coşku, gelişme ve kendimizi dönüştürmeyi vaat eden ve aynı zamanda sahip olduğumuz, bildiğimiz ve bizi biz yapan her şeyi yok etmekle tehdit eden bir ortamda bulmaktır. Modern ortamlar ve deneyimler coğrafya ve etnisitenin, sınıf ve milliyetin, dinin ve ideolojinin sınırlarının ötesine geçer: bu anlamda modernitenin insanlığı birleştirdiği söylenebilir. Ama bu paradoksal bir birliktir, uyuşmazlığın birliğidir: bizi sürekli çözülme ve yenilenmenin, mücadele ve çelişkinin, belirsizliğin ve acının girdabına sürükler. (1983: 15)

Berman'a göre modernite iki yönlü bir olgudur. Modernite, insanları modern öncesi kültürlerde olduğu gibi önceden belirlenmiş sosyal rollere bağlamak yerine, yaratıcı ve dinamik bir kendini gerçekleştirme sürecine ve kişisel tercihlere bağlı yaşam biçimleri oluşturmaya sevk eder. Sosyal dokudaki böylesi bir dönüşüm, özerklik ve özgürlük bağlamında çok daha geniş kapsamlı fırsatların ortaya çıkmasını sağlar. Ancak, modern yaşam biçiminin de karanlık bir yanı vardır. Yirminci yüzyılda ve günümüze değin, rasyonel düzeni meşrulaştırma girişimleri düzenli biçimde bireysel özgürlükleri ve insan yaşamını yok etme pahasına gerçekleşmiştir. Önceki yüzyılın Nazizm, Yahudi Soykırımı, Hiroşima, Stalinizm ve benzeri sosyo-tarihsel felaketlerinin ardından, modernitenin ahlaki ve politik pratiklerinin altında yatan yanılsamalar herkesin göreceği biçimde açığa çıkmıştır.

Modernitenin merkezinde tüm sabit sosyal statülerin ve katı iktidar ilişkilerinin terk edilmesi yer alır. Berman, topluluk düzeyinde yerleşik gelenek ve âdetlerdeki çözülmenin birey için, özellikle de bireysel kimlik ifadesi bağlamında önemli sonuçları olduğunu belirtir. Özetle, modernite kesintisiz bireyselleşme için yeni alanlar açar; duygularımız, arzularımız, ihtiyaçlarımız ve yeteneklerimiz için pozitif alanlar yaratır. Böylelikle gelenek ve alışkanlığın yerini giderek kaygı alır. Bu aynı anda hem son derece rahatsız edici hem de heyecan verici, özgür benliği sosyal dünyayla ilişkilerinde çerçeveleyen bir kaygıdır. Modern öncesi dünya, rol hiyerarşisinin ve geleneklerin düzenli dünyası çözülmüştür ve geriye belirsizlik ve kuşku bırakmıştır. Bu açıdan bakıldığında, modernite dinamizmin yüceltilmesidir, kişisel ve kültürel yaşamın durmaksızın genişlemesidir. Bu genişleme bir yanda kendiliğin olanaklarının artmasıyla ifade olurken, öte yanda küresel sosyal süreçler ve kopuşlarla ifade olur. Yapı ve yapıbozum, birlik ve ayrılma: bu süreçler, çağdaş toplumlarda kendi özgül dinamikleriyle iç içe geçen süreçlerdir.

Berman'ın modernite analizinin temelinde Karl Marx'ın eseri yer almaktadır. Hatta Berman'ın katı geleneksel yapıp etme biçimlerinin eridiğini hatırlatan kitabının adı, Marx ve Friedrich Engels'in yazdığı *Komünist Parti Manifestosu*'ndan (1948) alınmıştır. Bu kitapta Marx ve Engels, 'katı olan her şey buharlaşıyor, kutsal olan her şey dünyevileşiyor ve insanlar nihayet açık bir zihinle kendi gerçek yaşam koşullarıyla ve diğer insanlarla ilişkileriyle yüzleşmeye zorlanıyor' diye yazarlar. Marx ve Marksizmden etkilenen diğer yazarlar için sosyal bağlar, yapısallaşmış eşitsizlikler de ya da sınıf çatışmalarında kökleşerek belirlenir. Bu tabloda toplum temellerinden ayrışmış, parçalanmış ve bölünmüştür. Marx'tan sonraki modern dünya kökenleri itibarıyla şizoittir. Bu, üretimsel, endüstriyel güçler bağlamında sürekli dinamik ve kâr peşinde olan, sürekli huzursuz bir dünyadır.

Ancak, kapitalizm insanların yaratıcı güçlerini serbest bıraksa ve yalnızca bazıları için maddi gelişimi teşvik etse de, toplumun esas bölümünü, yani çoğunluğu değersiz ve sefil bir hayata mahkûm eder. Marx (bkz. Cohen 1978: 25), 'tüm üretim biçimlerinden daha fazla olarak kapitalizmin insan yaşamını, emeğini ve yalnızca etini ve kanını değil, sinirlerini ve beynini de tükettiğini' ifade etmektedir. Kısaca kapitalizmin ekonomik yaşamda süregiden devrimi toplumun vahşileşmesine yol açmaktadır. Bunun karşılığında kapitalist sistemin içsel dinamikleri en trajik türden sosyal çelişkiler, yani zengin ile fakir arasında bir kutuplaşma üretir. Bu yüzden Marx, komünizm aracılığıyla topluma beşeri gücünü yeniden kazandırmamız, kendimizi kapitalizmden kurtarmamız gerektiğini ifade eder. Marx için beklenen komünist toplum, tarihin aktif olarak, daha kalıcı, düzenli, özgür ve eşit bir dünya için biçimlendirildiği bir toplumdur.

> İktidara geldiği her yerde burjuvazi, tüm feodal, ataerkil, kırsal ilişkileri darmadağın ediyor. İnsanları doğal efendilerine bağlayan çok yönlü ve cazip feodal bağları acımasızca koparıp atıyor, insan ile insan arasında kupkuru çıkar ve duygusuz 'nakit ödeme' dışında hiçbir bağ bırakmıyor. Dinsel vecdin kutsal şevkini de, şövalyece heyecanları da, dar kafalı duygusallığı da bencil hesapçılığın buz gibi suyunda boğuyor. Kişisel saygınlığı değişim değerine indirgiyor, kazanılmış sayısız özgürlüklerin tümünün yerine tek bir özgürlüğü, şuursuz özgürlüğü koyuyor: Serbest Ticaret. Kısacası burjuvazi, dinsel ve siyasal gözbağlarıyla örtülü sömürünün yerine, apaçık, utanmaz, doğrudan, acımasız sömürüyü geçiriyor.

> Üretim araçlarında, dolayısıyla üretim ilişkilerinde ve dolayısıyla tüm toplumsal ilişkilerde sürekli devrim yapmaksızın burjuvazi var olamaz. Buna karşılık, eski üretim tarzının değişmeksizin korunması da tüm eski endüstri sınıflarının ilk varoluş koşuluydu.
>
> Üretimde sürekli dönüşüm, tüm toplumsal kesimlerin aralıksız sarsıntıya uğratılması, sonsuz güvensizlik ve hareket, burjuva döneminin tüm ötekilerden ayırt edici niteliğidir. Tüm yerleşmiş ilişkiler, doğurdukları eski değer yargıları ve görüşlerle birlikte çözülüp dağılıyor, yeni oluşanlarsa daha kemikleşemeden eskiyor. Katı olan ne varsa buharlaşıyor, kutsal olan ne varsa dünyevileşiyor ve insanlar nihayet gerçek yaşam koşullarıyla, kendi hemcinsiyle olan ilişkileriyle, ayık kafayla yüzleşmek zorunda kalıyor.
>
> Karl Marx ve Friedrich Engels (2008 [1848]), *The Manifesto of the Communist Party*, çev. Samuel Moore. Londra: Pluto Press, s. 37-38.

Sosyal teoride 'yapısal yöntem' Marx ile doğmuştur. Bunun anlamı kısaca, Marx'ın modern toplumlara ilişkin teorisinin tüm toplumların sınıf çatışmasıyla yapılanması nedeniyledir. Böylesi bir çatışma önemlidir ve hakikaten Marx için çelişki sosyal yapının dokusuna *işlemiş* olarak kavramlaştırılır. Marx'ın yapısal yaklaşımında radikal olan, modern toplumun maddi yaşam koşullarıyla mensupları arasındaki tuhaf aykırılıklara ilişkin olarak geliştirdiği düşünme, yani eleştirme biçimiydi. Gerçekten hiç kimse bir toplumsal yapının bütünlüğüne hiç bakmamıştır ve bu anlamda 'toplum' esasen görünürlüğü açısından biraz 'Tanrı'ya benzer: toplumu, ancak onun sıradan insanların yaşamları üzerinde yarattığı etkilere bakarak ayırımsarız. Sosyal yapılar biz basit ölümlüler için görünmez olabilir, ancak Marx'ın yapısal eleştiri yöntemi modern toplumlara ilişkin çelişkileri kavrayabilmek için bir yol önermektedir. 'Sınıf' ele avuca gelmez bir terim olabilir, ancak Marx kapitalizmin eleştirisi aracılığıyla ekonomik sistemin, insanların emek harcayarak ürettikleri metaya giderek yabancılaşmasına yol açtığı, parçalanmış bir toplum başta olmak üzere yıkıcı sonuçlar doğurduğu konusunda ısrarcıdır. Ne hazindir ki, insanların kendini gerçekleştirmek için yaratıcı güçleriyle bağlarını koparmakla kalmayan, aynı zamanda onları gizemli biçimde sosyal yaşamın insani yanına karşı da duygusuzlaştıran kapitalizm, Marx'ın kavramlaştırmasıyla,

bir 'meta fetişizmi' ortaya çıkartır. Kapitalizmde, Marx'a göre, insanlar arasındaki ilişki 'şeyler arasındaki ilişkinin fantastik biçimi' halini alır. Ölü sosyal şeylere dadanan, birbiriyle bağlantısız insanlar.

> Varlıklarının toplumsal üretiminde, insanlar, aralarında zorunlu, özgür iradelerine bağlı olmayan belirli ilişkiler kurarlar; bu üretim ilişkileri, onların maddi üretici güçlerinin belirli bir gelişme derecesine karşılık gelir. Bu üretim ilişkilerinin tümü, toplumun ekonomik yapısını, belirli toplumsal bilinç türlerine karşılık gelen bir hukuki ve siyasal üstyapının üzerinde yükseldiği somut temeli oluşturur. Maddi hayatın üretim tarzı, genel olarak toplumsal, siyasal ve manevi hayat süreçlerini belirler. İnsanların varlığını belirleyen şey bilinçleri değildir; tam tersine, bilinçlerini belirleyen, toplumsal varlıklarıdır.
>
> Karl Marx (1911 [1859]) *A Contribution to the Critique of Political Economy*, çev. N.I. Stone. Chicago: Charles H. Kerr&Co. s. 11-12.

Demir kafes olarak modernite: Weber

İçinde bulunduğumuz çağ, hızın güdümündeki bir çağdır. Hızlı üretim, hızlı tüketim, hızlı para, hızlı ilişkiler ve hızlı yolculuk, sosyal bağlamda hiç hız kesmeyen bir ilerleme prensibinin güdümlediği başlıca yaşam alanlarından sadece birkaçıdır. Gerçekten de gelişmiş kapitalist dünyanın tam merkezinde hıza, ivmeye, seriliğe ve çabukluğa olan inanç vardır. 21. yüzyıl dünyası, tam zamanında teslimatların, kısa vadeli sözleşmelerin, hızlı kurumsal yeniden yapılandırmaların, sermayenin bir gecede el değiştirmesinin, süper hızlı kimlik değişimlerinin ve bedensel incelmelerin dünyasıdır. Hızlı bir dünyanın hızlı eylem gerektirmesi de şaşırtıcı değildir: yüksek hızlı toplumumuzun değişken talepleri hem kadınları hem de erkekleri kendilerini paralarcasına çalışmaya zorunlu kılmakta ve insanların sürekli 'zaman yokluğu' çektiği böyle bir ortamda fast-food olgusunun hızlı yükselişini anlamak da zor gelmemektedir. Kentucky Fried Chicken, Pizza Hut, Burger King, Wendy's, Taco Bell, Starbucks: bunlar fast-food endüstrisinin küresel ikonları olup, küresel ölçekte gıda üretimini dönüştürmekle kalmamış, aynı zamanda insanların ne yediğine ve besinler hakkında ne düşündüğüne ilişkin tutumlarını da değiştirmiştir. Eric Schlosser'in çok satan *Fast Food Nation* (2003) isimli eserinde,

gıda üretiminin hızlanması, konsolidasyonu ve homojenleşmesi bağlamında fast-food endüstrisinin tüm dünyada beslenmeyi, ekonomiyi ve işgücünü rahatsız edici ve yıkıcı biçimde dönüştürdüğü ileri sürülmektedir. Schlosser'e göre fast-food dünyası obezite salgınına, gıda üretiminde sağlıksız yöntemlere ve CEO'nun maaşı ile geçici sözleşmeli personele ödenen ücret arasında şoke edici uçurumlar oluşmasına yol açmıştır.

Fast-food deyince yiyecek endüstrisinde en tanınan küresel marka McDonald's'tır. Bugün dünyada 118 ülkede 33.000'den fazla McDonald's şubesi bulunmaktadır. Bu durum Amerikalı sosyolog George Ritzer'i toplumun McDonaldlaşmasından söz etmeye yöneltmiştir. Ritzer, McDonaldlaşmayı, 'Amerikan toplumunda olduğu kadar, dünyanın geri kalanında da fast-food restoranlarında işleyen ilkelerin giderek toplumun diğer sektörlerine de hâkim olması' (1993: 1) diye tanımlamaktadır. Bugün tanıklık ettiğimiz durum, McDonaldlaşma süreci sayesinde, Amerikan fast-food kültürünün küreselleşmesidir. Ritzer'e göre McDonaldlaşma, Fordist üretim yöntemlerinin ve bilimsel işletme tekniklerinin kitlesel –anında tüketim için tüketiciye hızla teslim edilen– yiyecek üretimine uygulanmasıdır. Öte yandan, bir süreç olarak McDonaldlaşma fast-food sektörünün ötesine geçmektedir: bu çok geniş kapsamlı bir erişimi ifade etmektedir. Ritzer'e göre McDonaldlaşma, Toys"R"Us'tan Barnes&Noble'a kadar uzanan işletme tipinin şirket operasyonlarını ve işletme ritimlerini de ele geçirmiştir.

McDonaldlaşmayı tamamlayan temel özellikler nelerdir? Ritzer, dört boyut tanımlar: (1) verimlilik, (2) hesaplanabilirlik, (3) öngörülebilirlik ve (4) kontrol. En çarpıcı yanıysa, McDonaldlaşmanın tüketim süreçlerine ilişkin olarak düzenleyici kontrol, standartlaşma ve yönetimsel düzen içeren bir süreç niteliği taşımasıdır. Kısaca, bir toplumun karışıklık ve yıkım yaratılmadan yeniden düzenlenmesinden söz etmekteyiz. McDonald'ın düzgün ve düzenli dünyası sürprizi olmayan bir yaşamı yansıtmaktadır: ister Tokyo ya da Tahran'da olun, ister Melbourne'de ya da Memphis'te, bir Big Mac sipariş ederseniz, evet, bir Big Mac alırsınız.

Ritzer'in McDonaldlaşma bağlamındaki açıklaması klasik sosyolog Weber'in çalışmasında, özellikle de 'rasyonelleşme' olarak nitelediği problem çerçevesine oturmaktadır. Weber'e göre bürokrasi bir dönem modern toplumun başlıca itici gücü ve aynı zamanda sorunuydu. 19. yüzyıla girerken yazan Weber, en az Marx kadar insanlığa yönelik tehditlere kafa yormaktaydı, ancak bu tehditlere ilişkin farklı bir tavrı vardı. Örneğin, kapitalist fabrika sisteminin sömüren pratikleri üzerine yoğunlaşmamaktaydı. Weber'in analitik

ilgisi daha ziyade bürokrasinin, iş hayatından hükümetlere ve sivil toplumun geneline kadar yayılması üzerinedir. Weber'e göre daha fazla verimlilik için acımasız bürokratik anlayışta gittikçe artan düzeylerde sosyal düzenleme, politik tedbirler ve kültürel düzen üreten bir rasyonalizasyon süreci ortaya çıkmıştır. Eğitimde okulların müfredatları giderek standartlaşmıştır. Tıpta ve hukuk alanlarında mesleklerin gelişimi, düzenle uyumlu, yüksek derecede bilgili uzmanlar yaratmıştır. Bu durum özgül, kendi adına karar verme inisiyatifini sınırlandırmıştır. Toplumda devlet, polis ve ordu şiddet kullanma hakkını elinde tutarak hâkimiyet kurmuştur. Gerçekten de ordu, Marx'tan farklı olarak Weber için, toplumun dinamiklerini anlamak açısından pazardan çok daha önemlidir.

Weber'e göre toplumun bürokratik açıdan yeniden biçimlendirilmesi yalnızca iş hayatını ve hükümetleri değil, grupları ve en önemlisi bireyleri de etkilemiştir. Bürokrasinin rasyonelleşmesinde, özellikle de sosyal süreçlerin ölçümü, düzenlenmesi ve kontrolünde militarizasyon, bireysel alana derin biçimde nüfuz etmiştir. Gerçekten de Weber'in bürokrasiye ilişkin görüşleri rasyonelleşmenin, bireyin hem kendine bakışını hem de gittikçe daha fazla yönetilen ve düzenlenen dünyada yaşamak için uygun davranış biçimlerini nasıl organize ettiğini ortaya koyar. Dolayısıyla Weber'in bakışı dışsal olmaktan çok içseldir, bireysel tutumların bu ruhsuz, tutkusuz bürokratik rutinlerle nasıl şekillendiği üzerinde yoğunlaşır. Sosyal teoriye miras bıraktığı modern toplum portresi, bireylerin belli bir dereceye kadar otantik göründüğü (bir tür yalancı bireysellik), ama öte yandan rasyonel/yasal yönetimin 'çelik gibi sert' kafesinde tutsak olduğu 'demir kafes'tir. Bu toplum portresinin tarihsel önemine bir kez daha dikkat ediniz: Weber, 19. yüzyılın son yıllarıyla 20. yüzyılın ilk yıllarında yazmaktaydı. Bu çok önemlidir: fabrikalarıyla endüstriyel kapitalizmin doğuşu gerçekten de demir ve çelik üzerine kurulu bir dünyanın ortaya çıkmasıdır. Bu, üreten fabrikalar ve mekanik temelli rutinleri bürokratik hareketin eğitici, ölçücü, düzenleyici ve yönetici temel rolünü oynadığı malzemeydi. Gerçekten bu toplum portresi son derece etkili olmuştur. Örneğin, George Orwell'in *1984*'ü gibi edebiyat eserleri, örtük biçimde, sabit, kurallarla yönetilen ve rasyonelleşmiş Weberyen toplum modeline göndermede bulunur.

Püriten, bir işte çalışmak istedi; biz de buna zorlandık. Çünkü çilecilik manastır hücrelerinden günlük yaşama taşınınca ve dünyevi ahlaka egemen olmaya başlayınca modern ekonomik düzenin olağanüstü kozmosunu kurma yönünde payına düşeni yaptı. Bu düzen şimdi, karşı konulmaz bir güçle, yalnızca doğrudan ekonomik kazançla ilişkisi olanların değil, bu mekanizma içinde doğan tüm bireylerin yaşamını belirliyor. Belki de son fosilleşmiş kömür yanıp bitene kadar da devam edecektir. Baxter'ın görüşüne göre, dünyevi mallara gösterilen ilgi, yalnızca 'istenildiği an çıkarılıp bir kenara atılabilecek, azizlerinkine benzeyen ince bir pelerin' gibi omuzlarda durmalıdır. Ancak kader, pelerinin bir demir kafes haline gelmesine hükmetmiştir.

Hiç kimse gelecekte bu kafeste kimlerin yaşayacağını bilmiyor ya da bu olağanüstü gelişmenin sonunda yeni peygamberlerin mi çıkacağını, eski fikirlerin ve ideallerin büyük bir yeniden doğuşu mu olacağını, bunların hiç biri olmazsa bir tür zorlama kendini beğenmişlikle ortaya çıkan mekanik bir taşlaşma mı yaşanacağını bilmiyoruz. Bu kültürel gelişmenin son aşaması için gerçekten de rahatlıkla şu söylenebilir: 'Ruhsuz uzmanlar, kalpsiz zevk düşkünleri; bu hiçlik, daha önce ulaşılamamış bir uygarlık düzeyine eriştiğini tahayyül eder.'

Max Weber (1976 [1930]), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, çev. Talcott Parsons. Londra: George Allen&Unwin Ltd., s. 181-182.

Weber'e göre bürokratik rasyonalizasyon, toplumda yaşayan kadın ve erkeklerin dürtülerine ve tutumlarına kadar nüfuz eder. Ama nasıl? En tanınan eseri *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*'de (*Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*) Weber, modern kapitalist düzenin belirli bir tipte birey –çok çalışmaya istekli, özverili ve disiplinli– gerektirdiğini ileri sürmüştür. Bu türden bir betimleme kapitalist girişimciye işaret eder gibi görünse de, Weber dikkat çekici biçimde bu tür bireyciliğin kökeninde din olduğunu iddia eder. Özellikle yeni girişimci bireyciliğin ruhunun esas kökeninin 16. yüzyıl Kalvinizminin gizli doktrinlerinde yer aldığını öne sürer. Çünkü bu çalışma etiği püriten dinsel düşünceden gelir; ancak 18. ve 19. yüzyıllarda modern endüstrileşmenin yeni girişimci bireyselliğinin yaygın etiğine dönüşür. Marx'ın sermaye ve emek üzerindeki materyalist vurgusunun tam tersine Weber, kül-

türe vurgu yapmaktadır. Sıkı çalışma etiğinin ortaya çıkardığı kültür, içsel bir dürtü, hatta bir kültürel takıntı haline gelmiştir. Weber için bu kültürel yönelim modern endüstriyel düzen içinde birçok faydalı şeyin üretilmesine yol açmaktadır; ancak bu faydalı şeyler tam manasıyla patolojik bir baskı oluşturan çalışma etiği bağlamındaki *kötülüklerin* fersah fersah gerisinde kalmaktadır.

> Bürokratik kontrole maruz kalanlar, var olan bürokratik aygıtın etkilerinden kaçmak istedikleri takdirde bu, genelde, yalnızca kendi organizasyonlarını gerçekleştirmeleriyle mümkün olur ki, bu da yine aynı biçimde bürokrasiye dayanmak durumundadır. Benzer biçimde, var olan bürokratik aygıt, maddi ve objektif açıdan en güçlünün çıkarları tarafından yönlendirilecek şekilde işlev görmeye devam eder, ancak aynı zamanda karakter açısından idealdir. Bürokrasi olmadan memurlar, çalışanlar ve işçiler arasında yönetimsel farklılıkları belirleyen ve disiplin ile teknik eğitime dayanan bizim gibi toplumlar işleyemez hale gelir. Tek istisna köylüler gibi hâlâ kendi geçimlerini sağlama araçlarına sahip gruplar olabilir. Zorla gerçekleşen devrimlerde ya da düşman işgallerinde dahi bürokrasi makinesi önceki meşru hükümet dönemlerinde olduğu şekliyle, normal biçimde işlemeye devam eder.
>
> Max Weber (1978 [1956]), *Economy and Society: An Outline of Interpretative Sociology, Volume I*, Berkeley, CA; University of California Press, s. 224.

Ahlaki bağlar olarak modernite: Durkheim

Modern toplumlara ilişkin ilginç paradokslardan biri de bireycilik ve kişisel özgürlük arayışlarının ahlaki yükümlülükler ve bağlarla nasıl kesiştiği ve rutin olarak onları nasıl yerinden ettiğidir. Sosyal problemlerin ve kültürel çatışmaların çözümü için modern dönem arayışlarında iki projeden söz edebiliriz. İlk proje kişisel iyilik hali, bireyin kendini ifade etmesi ve özerkliktir. İkinci proje ahlaki bağlara, yani sosyal güven, karşılıklılık ile sivil eylemleri ve etik sorumlulukları destekleyen ağlara ilişkindir. Kimileri bu durumun ikilikçi düşünceyi temsil ettiğini düşünebilir, ancak gerçekte durum böyle değildir. Bireycilik bir uçta, ahlaki bağlar diğer uçta olmasına rağmen bu, söz konusu

bağların birbiriyle uyuşmazlık içinde olduğu anlamına gelmez. Aslında çoğu kez güçlü bireyciliğe ahlaki bağlar olmadan gerçek anlamda ulaşılamayacağı ileri sürülür. Bu hiçbir şeyin, karşılıklılık bağları ve sivil sorumlulukların verdiği haz kadar yaşamımızı daha heyecanlı, deneysel ve özgürleştirici kılmadığı yönündeki bir görüştür.

Yine de, görünüşe göre, 21. yüzyılda modern toplumlara ilişkin en çarpıcı şeylerden biri, onların ne denli hazcı ve yerinden edici olabilecekleridir. Ya da farklı bir şekilde ifade edersek, çağdaş toplumlarda yaygın bireyciliğin serbest hükümranlığı güven, gelenek ve ahlaki ilişkileri ne ölçüde zayıflatmaktadır? Elbette ki bu durumu eleştirenler hiç azalmamıştır; hem radikaller hem de muhafazakârlar onun bireyciliği ve ahlaki bağları yok edici özgürlüğünden kaynaklanan kültürel çatışmaları didiklemişlerdir. Amerikan sosyoloğu Daniel Bell, insanların giderek artan biçimde, sadece kendi kişisel tatminlerini ve çıkarlarını koruma peşinde olduklarını, bunun da aktif yurttaşlık ruhunu ortadan kaldırdığını ileri sürmüştür. Seküler Püritanizm çağının tüketim odaklı zevk arayışı çağına nasıl dönüştüğünü inceleyen Bell, çokuluslu şirketlerin ve büyük holdinglerin bu durum sonucunda ortaya çıktığını ifade eder. Benzer biçimde Richard Sennett, *The Fall of Public Man*'de (1978) kendini gerçekleştirme, duygusal tatmin ve bencillik kavramlarının hâkimiyeti lehine ahlaki bağların nasıl kaybolduğunu inceler. Oldukça farklı bir bakış açısından, eleştirmen Allan Bloom, 'ahlaki görecelik kültürümüz' olarak nitelediği olguyu eleştirmiştir. Bloom'a göre, günümüzde insanlar 'ruhsuz, bağlantısızdır ve çevresinden soyutlanmıştır; kimseyle ya da hiçbir şeyle koşulsuz bağlantı kurmayı öğrenememiş'tir. Sosyolog Robert Bellah da, ödüllü kitabı *Habits of Heart*'ta, Amerikalıların izole edici, kişisel gelişimi öngören ve diğerlerine karşı sorumluluk alma ve kamu işlerine katılım olasılıklarını ortadan kaldıran bir bireysellik içerisine hapsolduğunu ileri sürer. Belki de, azgın bir bireysellik kültürünün sonucu olarak ahlaki bağlarda görülen erozyonu vurgulayan en etkili eser, Robert D. Putnam'ın *Bowling Alone - The Collapse and Revival of American Community* adlı çalışmasıdır. Putnam'a göre, modern toplumun krizi, kopmuş bağların ve gerileyen demokrasinin sonucudur. Puntam, bireylerin aile yaşamından, arkadaşlarından, iş arkadaşlarından ve sistemin kendisinden giderek koptuğu güncel sosyal değişimleri açıklamak için 'bowling' metaforunu kullanmıştır. Bowling metaforu kritik önemdedir. İnsanlar bir zamanlar iş dışındaki vakitlerinde lig takımlarında bowling oynarken, şimdi kişisel eğlence için tek başlarına oynamaktadırlar. Dolayısıyla Putnam geçen dönemlerin toplulukçu karakteriyle günümüz dünyasının kişilerüstü karak-

terini karşılaştırır. Sivil katılımın yerini bağlantısız bireycilik almıştır; işbirliği yapan topluluğun yerini ticarileşmiş rekabet, samimi ilişkilerin yerini mesafeli karşılaşmalar almıştır. Bunlar, Putnam'ın ahlaki bağların zayıflamasına yol açtığını düşündüğü zıtlıklardır.

Putnam'ın modernite teşhisi kontrolsüz bireyciliğin sonuçlarının provokatif bir yansıması olarak geniş onay görmüştür. Bazı eleştirmenler Putnam'ın ortaya koyduğu modern toplum portresini rahatsız edici bulmuştur. Bazıları da Putnam'ın günümüz toplumuna ilişkin çarpık bir açıklama yaptığını, geçmişi romantikleştirdiğini ileri sürmüşlerdir. Fakat şimdilik, bu tür değerlendirmeleri bir kenara bırakıp, Putnam'ın *Bowling Alone* çalışmasının klasik sosyal teorinin bazı yönleriyle bağlantısı üzerinde durmak istiyorum. Putnam'ın ahlaki bağların zayıflamasına ilişkin düşüncelerinin kökeni, karmaşık bir ahlaki sosyal etkileşim örüntüsünün modern bireyciliğin temel dokusunu oluşturduğunu göstermeye çalışan 19. yüzyıl sosyoloğu Durkheim'ın çalışmalarında bulunabilir. Durkheim'ın düşünceleri endüstriyel toplumun doğuşu ve bu tür bir toplumun şiddetlendirdiği ahlaki ve sosyal çatışmalar koşullarında gelişmiştir. Durkheim'ın ahlaki çatışmalara ilişkin ifade ettiği şeyler Putnam'da günümüz dünyasının ikilemlerini açıklamak üzere yeniden biçimlendirilmiştir.

Durkheim modern sosyal gelişmede ahlakın önemini ve anlamını belki de Marx'tan da Weber'den de daha net bir biçimde görmüştür. Durkheim'a göre toplumun var olabilmesi için ahlaki bir bağ olmalıdır ve bu açıdan ahlaki çerçeve hem bireyciliğin hem de sosyal ilişkilerin kökeninde ele alınabilir. *Elementary Forms of the Religious Life*'da (1912) Durkheim, her düşünme ediminde kolektif olarak düşündüğümüzü göstermek için *kolektif bilinç* kavramına başvurmuştur. Durkheim'a göre çatışma, toplumun ahlaki bağlar sağlamada başarısız olmasından kaynaklanır. Çatışma Marx'ta olduğu gibi düpedüz sınıf ayrımlarının bir sonucu olmaktan ziyade, toplumun kendisinin moral etiğine ve bireylerin eylemlerine rehberlik edememesine ilişkindir. Toplumu Durkheim'ın bakışıyla incelemek, derece derece değişen ve ince nüanslarla girift biçimde dokunmuş ahlaki bağları, ortak sosyal deneyimlerimiz olarak kavramaktır. Sonuçta dünya, paylaştığımız yaşamlarımızın sosyal kategorileri aracılığıyla bilinebilir. Durkheim'ın bakış açısıyla, yoğun bireyciliğin hâkim olduğu zamanımızın açmazı, sosyal yaşamın ortak yönleriyle bağlantıyı sürdürmek için verilen mücadelede düğümlenmektedir. Durkheim'ın sosyal uyumun ahlaki bağlara dayandığına ve bunun da bağımsız, ancak birbirine bağımlı bireylere bağlı olduğuna inancı, döneminin sosyal düşüncesinin bü-

yük bir bölümüne hâkim olan sosyal değişmeye ilişkin ikilikçi anlayışa cevaptır. Bu, 'geleneksel' toplumları 'modern' toplumların karşısına koyan anlayıştı. Bu bağlamda önemli bir isim, *Gemeinschaft* (topluluk) ile *Gesellschaft*'ı (toplum) karşı karşıya getiren Alman sosyoloğu Ferdinand Tönnies'tir. Tönnies için toplum, ahlaki kayıtsızlık, düşmanlık ve soğuk pazar ilişkileriyle eşdeğer sayılabilir. Ona göre büyük ölçekli modern toplumların araçsal ve kişisel olmayan ilişkileri, küçük ölçekli toplulukların geleneksel, hiyerarşik ilişkilerinin yerini almıştır. Ancak bu, Durkheim'ın kabul ettiği bir görüş değildir. Durkheim'a göre, toplum kişilerüstü ve mekanik değildir. Tam tersine toplum, ahlaki bireyciliğin ve bütünleştirici sosyal ilişkilerin kurucusudur. Tönnies'in modern, büyük ölçekli toplumların mekanik ve bir tür faydacı bireycilikle karakterize olduğuna dair inancının tersine, modern toplumlar, Durkheim'a göre, birleştirici dayanışma ve ahlaki bireyciliğin ileri biçimlerini üretebilirler. Durkheim, Tönnies'in yalnızca küçük ölçekli toplumların ahlaki açıdan destekleyici olduğu hükmüne kuşkuyla bakar.

Mekanik, modern öncesi toplumlardan organik modern toplumlara geçerken bireyler kendilerini bütünün fonksiyonel açıdan bağımsız parçaları olarak görürler; ancak endüstriyel yaşamın gelişimi, işbölümünün artması, paradoksal olarak, bireyleri giderek birbirlerine bağımlı hale getirir. Endüstriyel dünya insanları birbirinden ayırmakla ve sosyal farklılıkları çoğaltmakla birlikte, aynı zamanda yeni bir ahlaki uyum düzenini ve sürekliliğini de gözetmektedir. Ahlaki düzenleme ve geliştirme, sosyal olguların bağımsız gücüne uyarlanmak için süregiden bir çaba olabilir, ancak bu, sosyal eylem iradesini ve failliği inkâr anlamına gelmez. Bireysel eylem kaynaklarımızı kullanmak konusunda özgür varlıklar olduğumuz kadar, ahlak ve etik duyumuzun harekete geçtiği karmaşık bir *bilincin* de parçasıyız. Ahlaki açıdan özgür ve akılcı özneler olarak modern bireyler, giderek kendi eğitmenleri (*self-cultivation*) gibi davrandıkları takdirde, sosyal uyumu kaybetme sürekli belirir ve anomik durumun kıyılarında dolaşır. Ancak özgürlük, kolektif duygu ve ümitlerin yaşanması için engel değildir; Durkheim'ı eleştirenler, teorisinin özne olarak bireyi inkâr ettiğini ve yerine failliğe ilişkin bir kavram yerleştiremediği yönündeki eleştirilerinde, modern toplumun tam da bu kararsız ve ikircikli boyutunu gözden kaçırmaktadırlar. Aslında Durkheim için, faillik ve bireycilik öznel ve nesnel dünyalar arasındaki karmaşık etkileşime sahip olarak, yapının en derin düzeyindedir.

> Toplum yalnızca, kendisini oluşturan birey yığınından, onların işgal ettikleri toprak parçasından, kullandıkları şeylerden ve eylemlerinden ibaret değildir: her şeyden öte kendine ilişkin oluşturduğu düşüncedir. Toplumun kendini kavraması gereken tarz hakkında tereddüt etmesi kuşkusuz doğaldır; kendini farklı yönlere sürüklenmiş hisseder. Ancak ortaya çıkan bu çatışmalar, ideal olanla gerçek olan arasındaki çatışmalar değildir; bunlar, geçmiş ile bugünün, geleneğin otoritesi ile geleceğin umudu arasındaki çatışmadır. Kuşkusuz, bu ideallerin ne zaman evrimleştiğini araştırmak gerekir; ancak, bu mesele nasıl çözülürse çözülsün, bütün bu şeylerin ideal dünyada cereyan ettiği bir gerçek olarak kalacaktır. Dolayısıyla kolektif ideal, ... kökeni, bireyin doğuştan getirdiği belirsiz bir güçten kaynaklanmanın ötesinde, bireyin idealleştirmeyi öğrendiği toplumsal hayat okulunda bulunur. Birey, toplumun ayrıntılı hale getirdiği idealleri özümseyerek ideali kavrayacak duruma gelir. Onu bu eylem alanına sürükleyen, kendisini tecrübe dünyasının üstüne çıkarma ihtiyacını ona hissettiren ve aynı zamanda bir başka dünyayı düşünme vasıtalarını ona sağlayan toplumdur.
>
> Emile Durkheim (1965 [1912]), *The Elementary Forms of the Religious Life*, çev. Joseph Ward Swain. New York: The Free Press, s. 470-471.

Klasik sosyal teoriye ilişkin bu soyut kavramların günümüz toplumlarının analiziyle ilişkisi nedir? Çağdaş sosyal teoride Durkheim'ın önemini savunmak için sağlam nedenler var. Gördüğümüz gibi, Durkheim modern toplumun anomiye doğru gittiğini düşünür; ahlaki çöküşün işaretleri, toplumların sosyal düzenin sağlanması için üyelerinin eylemlerine düzenleyici bir etik sağlayamamasında kendini göstermektedir. Geç 20. ve erken 21. yüzyıl, bu eğilimlerin arttığına işaret etmektedir ve aslında Putnam'ın ahlaki bağların parçalanması yönündeki analizi, ki etkilerinden henüz tam anlamıyla haberdar değiliz, Durkheim'ın analizine dayanmaktadır. Günümüzün ekonomik ve sosyal değişmeleri derindir ve küreselleşmenin, neo-liberalizmin ve piyasaların yaygın biçimde özerkleşmesinin sıradan insanların yaşamlarındaki ahlaki bağların gücünü belirgin biçimde zayıflattığı kuşkusuz rahatlıkla söylenebilir.

Ancak, 21. yüzyılın sadece bir ahlaki çöküş dönemini temsil ettiğini düşünmek hatalı olur. Bireylerin özel alanda olduğu kadar kamusal alanda da

yaşadıkları ilişkilerde her zaman süregiden çatışmalar yaşamaları daha olası ve Durkheim'ın teorisine daha uygundur. Geleneğin ve geçmişe ait sosyal formların yüceltilmesi gerektiğine dair soyut tasarımın sorgulanması, Durkheim'ın birçok orijinal teorik girişiminden biridir. Çarpıcı bir sosyolojik yorumla, Durkheim için modernite geçmişin mekanik, sosyal ilişkilerinden rövanşını alarak, geniş ölçekli modern toplumlara özgü daha yaygın bir topluluk deneyimini yeniden kurar. Toplum ile topluluk arasındaki uçuruma bu yolla bir köprü kuran Durkheim, modernite özgü yeni dayanışma biçimleri tanımlar—bu yeni dayanışma biçimlerini gelişen işbölümünün bir sonucu olarak görür ve 'kolektif bilinç' ya da bilinçlilik kavramıyla tanımlar. Durkheim, küreselleşmenin ortaya çıkmasıyla endüstriyel toplumun etkisini kaybedeceğini öngöremezdi. Ancak sivil toplumun yaygın sosyal birlikler ve güven ağları aracılığıyla ortaya çıkabileceğine dair analizi etkisini hâlâ sürdürmektedir. Bu açıdan ahlaki bağ, bireyciliğin gelişiminde kilit rol oynar ve aynı zamanda bireycilik kültürü de toplumun gittikçe artan karmaşıklığına önemli temeller oluşturur.

Travma, trajedi ve Thanatos: Freud

İşkence, politik katliamlar, soykırımlar gibi vahşetlerden kendimizi korumak için kullandığımız görmezlikten gelme stratejileri kadar bize acı veren çok az konu vardır. Auschwitz'in gölgelerinden, daha yakın tarihlerdeki Bosna, Ruanda, Çeçenistan, Kosova, Bağdat ve Gazze'de yaşanan teröre, kitlesel acılara Batı kamuoyunun gösterdiği kayıtsızlık rahatsız ve şoke edicidir. Acı ve felaket imgeleri her yerden üzerimize yağarken, sanki travma ve trajedi politikasının bilgisi bizi entelektüel açıdan yetersiz kılmakta ve duygusuzlaştırmaktadır. Rahatsız edici bilgileri engelleme, üstünü örtme, görmezden gelme belki de zamanımızın bir koşulu haline gelmiştir. Batı'nın, kamuoyunun kitlesel acılara yönelik bu kayıtsızlığı bir kadere boyun eğişten mi kaynaklanmaktadır? Yoksa merhamet duygusunun yokluğundan mı? Sosyolog Stanley Cohen'e göre, böyle olması gerekmez, çünkü inkâr duyguları karmaşık psikopolitik fenomenlerdir, ne düpedüz 'doğal' ne de 'statik'tir.

States of Denial: Knowing about Atrocities and Suffering'de (2001) Cohen, inkâr kültürümüzü inceler ve şiddet, saldırganlık ve acı gibi rahatsız edici deneyimlerin çeşitli görmezden gelme yöntemleriyle nasıl yok sayıldığını yeniden sorgular. Cohen, rahatsız edici gerçeklerin görmezden gelindiği ve ge-

nellikle savuşturulduğu kişisel ve politik yöntemlerin sosyal ve tarihsel nitelikli, derin katmanları olduğunu göstermeye çalışır. İnkâr ettiğimizde, der Cohen, kendimizi korumak için hem bireysel ve sosyal düzeyde hem de organizasyonel düzeyde bilinçsizce savunma mekanizmaları geliştiririz. Ruh sağlığımızı korumak için bir miktar dışarıda kalma gerekli olsa da, Cohen'e göre, hoş olmayan gerçeklerle yüzleşme ve onlarla yaşama becerisine hiç sahip olmadan yaşamak, yabancılaşmış bireyler ve birbiriyle ilişkisiz topluluklar gibi geniş çaplı bir patolojiye yol açabilir. Öte yandan, bu tür bir toptan inkâr, insan varlığının temel taşlarından olan yıkıcılıktan, şiddet ve saldırganlıktan kaynaklanan travmalarla yüzleşmeyi reddetmekle ilgilidir.

Şiddet, türsel varoluşumuzun merkezi dürtüsüdür. Yalnızca diğerlerini yok etmek bağlamında değil, kendimizi imha etmek bağlamında da geçerlidir. Birincil terörün yaratacağı travmatik sıkıntılar, çağımızın sosyal ve politik dinamiklerinden ayrılamaz; bunlar kültürel çıkmazımızın ahlaki belirsizliklerini ve etik karmaşalarını ön plana çıkartır. Yaşamı trajediye çevirmek çok niteliksiz bir yaklaşım gibi görülebilir ama insan saldırganlığı ve yok ediciliğinin hem etkinleştirici hem de kısıtlayıcı yanlarını akılda tutmak mümkündür. Bu tam da Terry Eagleton'ın *Sweet Violence*'taki (2003) hedefidir; bu eserde, insan bilimlerinde ve genel olarak kamuoyunda, trajediye ilişkin hem gelenekselci hem de radikal kavramlaştırmaların, kader ile şans, soylu ile cahil, düşüncesizlik ile derinlemesine kavrayış gibi bir dizi ayrımın ortaya çıkmasına neden olduğunu ileri sürer. Trajediyle sıradan hayatın ayrı durumlar olduğu varsayımını reddeden Eagleton, doğrudan alışkanlıklara ve ortak kültüre yoğunlaşır. Provokatif biçimde, trajedinin demokratikleşmesinin önünü çağımızın açtığını ileri sürer. Bu görüşe göre trajedi düşüncesi 20. yüzyılda ortadan kalkmamıştır, modernizme dönüşmüştür.

Trajedinin ölümü tezini savunanlara karşı çıkan Eagleton, kültürel konularda şiddetin, saldırganlığın, yıkımın ve şeytani olanın önemini vurgulamanın peşindedir. Şunu ileri sürer:

> Artık kesinlikle herhangi biri trajik bir figür olabilir. Trajedi, artık büyük adamlar olmadığı için kaybolmamıştır. Son mutlakıyetçi hükümdarla birlikte de sona ermemiştir. Tam tersine, demokrasiyle birlikte her birimize ölçüsüzce değer verildiği için trajedi antik imgelemin çok ötesinde çoğalmıştır.
>
> (2003b: 94)

Eagleton'a göre, trajedinin aslen yüceltici ve saygıdeğer olduğu fikri, yalnızca kişinin tarihin savaşlarla, açlıkla, hastalıkla, yoksullukla ve politik terör-

le yıkanmış olduğunu inkâr etme derecesine bağlıdır. Eagleton için, trajik dürtülerimize yalnızca sanat formunda değil, dünya görüşü ve gerçek yaşam olayları bağlamında da yeni bir yaşam katan modernizmdir. Dolayısıyla Eagleton, trajedi hakkındaki tüm söylemi ve trajik düşüncesine ilişkin politik desteğin içeriğini tek bir darbeyle Aşil'den Amerikan emperyalizmine, Goethe'den global eşitsizliklere, Shakespeare'den acı çekmeye varasıya genişletir.

Eğer bugün trajedi tüm edebi ve kültürel biçimlerin temeli olarak kabul ediliyorsa, uygarlığın kökenindeki öz yıkıcılığa işaret ettiği içindir. Eagleton'ın bu tarihsel psikodramın çelişkilerine nüfuz etme arayışında 'arzu' ön plana çıkmaktadır. Paradoks şudur: toplum, Aydınlanmanın modern çağının yıkıcı güçlerini aşmaya çalıştığı trajik savaş içerisine hapsolmuştur. Ters bir ironiyle, toplum, saldırganlığı hem üretmekte hem de sonlandırmaya çalışmaktadır. Saldırganlığımız içinde pusuya yatmış ölüm, yıkıcılık ve şeytani olan, ortaklaşa paylaştığımız hayatta zorlayıcı bir merkezilik taşırlar. Eagleton, 'ölüm ve öz-yıkıcılık tarihsel zamanı ortaya çıkaran dönemde, yeri doldurulamaz biçimde düşman olan bir eğilimdir. Oysa bizi ileri yönelten şey, geçmişe, cennete doğru geri gitme güdüsüdür' demektedir. (2003b: 248)

Günümüz sosyal teorisinde inkârdan yok ediciliğe uzanan bu ilgi odağı değişimini en doğru nasıl anlayabiliriz? Olası bir cevap psikanalize ve kurucusu Sigmund Freud'un iddialarına başvurmaktır. Çünkü Freud'un sosyal teoriye provokatif meydan okuyuşu, baskı, kaygı ve öz-yıkıcılığın yarattığı mutsuzluğun sosyal düzen için ödediğimiz bedel olduğu yönündeki iddiasıdır. Cohen'in inkâr kültürlerine ilişkin tartışmaları bağlamındaki Freud'cu yanıt, kendiliğin merkezindeki ölüm dürtüsü üzerine odaklanır. Şimdi Freud'un çalışmalarının bu yönlerine kısaca değinelim.

Marx, Weber ve Durkheim'ın tersine Freud bir sosyal teorisyen değildir. Ancak, bu kitabın ilerleyen bölümlerinde de göreceğimiz gibi, çalışmalarının sosyal teori üzerinde büyük etkisi olmuştur. Duygusal acı çeken hastaları üzerinde yaptığı klinik çalışmalardan hareketle Freud, yaşamın düzeniyle çelişecek bazı özlemlerin, arzuların ve fantezilerin varlığından söz eder. Arzu, özlem ve tutku genellikle modern sosyal düzenin kuralları ve düzenlemeleriyle çatışır. Bu duygusal baskılarla insanların nasıl başa çıktığını kavrayabilmek için Freud, 'baskılama' kavramını ortaya atmıştır. Baskılama kavramı, Cohen'in inkâr kültürlerini açıklarken söylediklerine benzemektedir, ancak daha kapsamlıdır. Toplum bireyler üzerinde, bazıları yoğun duygusal acılar ve ızdırap yaratabilecek ciddi beklentiler ve kısıtlamalar oluşturur. Ancak, Freud direnişi tam da acı çekmenin hüküm sürdüğü alanda kavrar. Freud

çok yoğun baskının kadınları ve erkekleri yoğun öfke ve yıkıcılığa sevk ettiğini belirtir. Bu noktada arzunun yarattığı baskı, ki ileriki bölümlerde göreceğimiz gibi Freud bu durumu 'bilinçdışı' olarak niteler, cinsel baskılamanın 'zihinsel barajları'nı boşaltarak, beklenmeyen sosyal, kültürel ve politik sonuçlar ortaya çıkarabilir.

Freud'un modern huzursuzluklara ilişkin teorisinin büyük yankı uyandıran yapı taşı ise 'ölüm güdüsü' kavramıdır. *Civilization and its Discontents*'te (1930) Freud ölüm güdüsünden, olumsuzluk, öz yıkıcılık ya da ilkel saldırganlığı anlar. İnsanın ızdırapları ve uygulanan baskılar cinsel baskılamanın tek sonucu değildir—Freud tarafından toplum ve kültür hakkında bazı erken dönem yazılarında ortaya konulan bir düşüncedir bu. 1930'larda yazdıklarında Freud kültürü öz yıkıcılık dürtüsü ve öz yıkıcılık üzerindeki baskılayıcı sınırlamalarla eş sayar. Uygarlık, ölüm dürtüsünün saldırgan taleplerine karşı bir koruyucudur. Freud'un kültür hakkındaki yorumuna ilişkin olarak Ricoeur (1970: 307) 'kültürün bireyden beklediği esas şey, arzudan değil, saldırganlıktan feragattir' der.

Sonuç olarak, Freud tek bir hamlede benlik ve toplum problemini sevgi ve nefret ya da yaşam ve ölüm arasındaki yarışla yeniden formüle edebilmiştir. Sevgi uygarlaşmış birlikteliklerin çiçek açmasını kapsar. Nefret, saldırganlık ya da ölüm dürtüsü, kültürü parçalama tehdidi içeren güçlerdir. *Civilization and Its Discontents*'in (1930: 59) Freud'u, sevgi ve nefreti, Eros ve Thanatos'u, (Yunanca "sevgi" ve "ölüm") şu şekilde açıklar:

> Uygarlık, amacı bireyleri, aileleri, ırkları, insanları ve ulusları tek bir büyük birlik içinde toplamak olan Eros'un hizmetindeki bir süreçtir... Bu insanlar birbirlerine libido temelinde bağlıdır. Yalnızca zorunluluk, ortak çalışmanın yararları, bu insanları bir arada tutmayacaktır. Ancak insanın doğal saldırganlık içgüdüsü, her birinin tümüne ve tümünün her birine düşmanlığı uygarlık planına aykırıdır. Saldırganlık içgüdüsü Eros'un yanında gördüğümüz, dünya hâkimiyetini onunla paylaşan ölüm dürtüsünün türevi ve temel temsilcisidir.

Gündelik yaşamın patolojik zorunlulukları sevgi ve nefretin baskılayıcı yapısından köklenir –Eagleton'ın 'tatlı şiddet'e ilişkin yorumunun alanı tam da budur. Freud'un, ölüm dürtüsü kavramını devreye sokarken, toplumun yeniden üretilmesinin cinsel baskılamaya dayandığı yönündeki eski görüşüne bağlı kaldığına dikkat edelim; ancak ileriki sosyolojik bakışında cinsel baskılama insan bedenine, diğerlerine ve doğaya karşı yıkıcı bir saldırı şeklinde organize olan ölümcül bir kendini savunmayla bütünleşir. Freud, bilhassa binlerce genç erkeği 1914'te ölüme yollayan Birinci Dünya Savaşı önce-

si yüksek derecede otoriter Avrupa toplumlarını göz önüne almaktadır. Ancak, aynı zamanda, onun için bir tür uygarlığın şiddetle çöküşünü temsil eden 1920'lerdeki ve 1930'lardaki faşizm, ırkçılık ve anti-Semitizm patolojilerinin vahametinin de farkındadır. Bu çöküş, cinsel baskılamanın yabancı ve düzensiz olanı yok etme arzusuna dönüşmesinden kaynaklanmıştır. Bu düşünce belki de günümüzde sapma davranışı gösterenler diye algılanan bireylere uygulanan 'etnik temizlik' olgusunda ya da onlara duyulan homofobide ve 'ahlaki panik'te ifadesini bulabilir.

Freud'un çağdaş kültürde benliğin kaderi üzerine yazdıkları Marcuse ve Adorno'nun Frankfurt Okulu yaklaşımlarından Jürgen Habermas ve Axel Honneth'in çağdaş yaklaşımlarına kadar, eleştirel teorideki tartışmaları güçlü biçimde etkilemiştir. Dolayısıyla, sosyal ve politik dönüşümün öznel tohumları Freud'un sosyal teoriye katkısı sorusunun tam merkezindedir.

Bana öyle geliyor ki, insan türünün kaderini belirleyecek olan soru kültürel gelişimlerinin, topluluk halinde sürdürdükleri yaşamın insana ait saldırganlık ve özyıkım dürtüleri tarafından bozulmasına karşı başarı sağlayıp sağlamayacağı ve ne ölçüde başarılı olacağıdır.

Bu anlamda belki, tam da içinde bulunduğumuz dönem özel bir ilgiyi hak etmektedir. İnsanlar doğa güçleri üzerindeki hâkimiyetlerini o denli artırmış durumdalar ki, birbirlerini son insana varana dek ortadan kaldırmaları işten bile değildir. Bunu kendileri de bildiklerinden, günümüzdeki huzursuzluklarının, mutsuzluklarının ve kaygılı hallerinin önemli bir bölümü buradan kaynaklanıyor. Artık diğer 'ilahi güç'ün, ebedi Eros'un, kendisi gibi ölümsüz olan rakibiyle giriştiği kavgada kendini göstereceğini umabiliriz. Ama nasıl bir başarıyla ve ne gibi sonuçlarla karşılaşacağımızı kim öngörebilir ki?

Sigmund Freud (1973 [1930]), *Civilization and its Discontents*. Çev. Joan Riviere. Londra: The Hogarth Press, s. 82.

Özet

1. Marshall Berman, etkili çalışması *All That Is Solid Melts Into Air*'de modernliği çelişkili bir deneyim olarak niteler; bireyler bir yandan yeni deneyimler ve kimlikler keşfetmek bağlamında eşi görülmemiş bir özgürlük yaşarken, diğer yandan aynı ölçüde belirsizlik ve kuşku içerisindedirler.
2. Berman'ın savı, Marx'ın geleneksel feodal toplumdan endüstriyel kapitalist topluma geçişte doğal olarak yaşandığını ifade ettiği süreç merkezinde ortaya çıkmaktadır. Marx'a göre üretim araçlarında yaşanan dönüşümler bu araçlar etrafında şekillenen toplumu da dönüştürür ve bu dönüşümlerle birlikte endüstriyel üretimin belirsizliği ve yeniden icadıyla birlikte, geleneksel kimlik ve hiyerarşi biçimleri de hükmünü kaybeder.
3. George Ritzer'e göre, etkinlik, hesaplanabilirlik, öngörülebilirlik ve kontrol etrafında şekillenen bir sistem niteliği taşıyan McDonaldlaşma, tüketim deneyimlerini ve hatta toplumun dokusunu değiştiren bir fast food mantığını devreye sokmuştur.
4. Bir önceki nokta, Max Weber'in 20. yüzyılın başında gündeme getirdiği rasyonalitenin 'demir kafes'ine göndermede bulunmaktadır. Weber, endüstriye, askeriyeye ve özellikle devlet bürokrasisine hâkim olan rasyonel yönetimsel mantığının giderek bireyin içsel yaşamına da nüfuz ettiğini, onları yönetimsel endüstriyel mekanizma içinde birer çark dişlisi haline getirdiğini ve sahici bir özgürlükten yoksun bıraktığını ortaya koymuştur.
5. *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*'de Robert Putnam, Amerikan toplumunun, 1950'lerden beri sivil katılımda ve ahlaki bağlarda bir gerileme yaşadığını ileri sürer. Bir zamanlar kulüp sporu niteliği taşıyan, ancak günümüzde tek başına gerçekleşen bir aktivite olan bowling metaforu, Putnam için işbirliği ve topluluk ilişkilerinden uzaklaşarak bireyselliğe doğru evrilen genel bir eğilimi yansıtmaktadır.
6. Putnam'ın zayıflayan ahlaki bağlara ilgisi, temelde Emile Durkheim'ın ortaya koyduğu toplum kavramını yansıtmaktadır. Durkheim, eseri *The Elementary Forms of Religious Life*'da, işbölümünün artmasıyla ortaya çıkan 'organik' endüstriyel toplumun bireyciliğinin, güçlü bir ahlaki bağ ve karşılıklı bağımlılık ağını (kolektif bilincin desteklemesi yoluyla) payandaladığını ileri sürer. Gelgelelim, öz-düzenlemenin artan gücü toplumun ahlaki dokusunu tehlikeye atmakta ve bir anomi durumu riski yaratmaktadır.

7. Birçok çağdaş sosyolog, çağımızda salgın halinde görülen şiddete ve ölümlere modern toplumun gösterdiği tepkisizliği eleştirmektedir. Stanley Cohen bu süreci, ruhun kendini travmadan korumak için bilinçsizce geliştirdiği bir savunma mekanizması olarak kabul etse de, sürekli bir inkâr kültürünün de patolojik bir topluma yol açacağını düşünür. Terry Eagleton'a kalırsa bu inkâr, modernite söyleminde kültürel trajedi anlatılarının demokratikleşmesiyle bağlantılıdır; uygarlığın dokusunda kendiliğinden bulunan saldırganlık ve şiddete dâhil olma girişimidir.

8. Şiddetin ve öz yıkıma yol açan saldırganlığın, uygarlığın temelinde yer aldığı düşüncesi, kökenlerini Sigmund Freud'un erotik ve ölümcül dürtülerin dinamiğini anlattığı *Civilization and Its Discontents* başlıklı eserinden almaktadır. Freud'a göre saldırgan ölüm dürtüsü Thanatos, yaşam dürtüsü Eros'un sürekli geliştirmeye çalıştığı sosyal yaşama ilişkin en büyük tehdittir. Freud'a göre modern yaşam hem Eros'un hem de Thanatos'un yoğun biçimde baskılanmasını gerektirmektedir. Bu da mutsuzluğa ve kaygıya yol açar ve belirli bir baskının ardından patolojik şiddet patlamaları yaşanır.

Ek sorular

1. Marx'ın, modern yaşamın geleneği ortadan kaldırdığı iddiası hakkında ne düşünüyorsunuz? Katılıyor musunuz?
2. Özgürce yaşama ve sonuçlarına katlanma zorunluluğunun sizi kararsız ve kaygılı hissettirdiği bir duruma ilişkin olarak kendi yaşamınızdan bir örnek verebilir misiniz?
3. Günlük yaşamınızda, özellikle de fast-food restoranları dışında, McDonaldlaşma deneyimlediniz mi?
4. Weber, toplumun bürokratik yönetim mantığını aşabileceği konusunda karamsardır. Sizce hala 'demir kafes'in içinde sıkışmış durumda mıyız?
5. Çağdaş toplumda bireyler ahlaki değerleri nasıl edinir?
6. Sizce toplumumuz ahlaki değerlere bağlı mıdır, anomik midir?
7. 'Kültürün bireyden vazgeçmesini istediği temel şey saldırganlıktır.' Tartışınız.

Ek okuma

Marshall Berman

All That is Solid Melts Into Air: The Experience of Modernity (Londra: Verso, 1983)

Karl Marx

(Friedrich Engels ile) *The Manifesto of the Communist Party*, çev. Samuel Moore (Londra: Pluto Press 2008)

A Contribution to the Critique of Political Economy. çev. N. I. Stone (Chicago: Charles H. Kerr & Co., 1911)

George Ritzer

The McDonaldization of Society: An Investigation Into the Changing Character of Contemporary Social Life (Thousand Oaks: Pine Forge Press, 1993)

Max Weber

The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism , çev. Talcott Parsons (Londra: George Allen & Unwin Ltd, 1976)

Economy and Society: An Outline of Interpretative Sociology Cilt I (Berkeley, CA; University of California Press, 1978)

Robert Putnam

Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community (New York: Simon & Schuster, 2000)

Emile Durkheim

The Elementary Forms of the Religious Life, çev. Joseph Ward Swain (New York: The Free Press, 1965)

Stanley Cohen

States of Denial: Knowing About Atrocities and Suffering (Cambridge, UK: Polity Press, 2001)

Terry Eagleton

Sweet Violence: The Idea of the Tragic (Oxford, UK: Blackwell, 2003)

Sigmund Freud

Civilization and its Discontents, çev. Joan Riviere (Londra: The Hogarth Press, 1973)

Klasik sosyal teori kapsamında temel teorilerde ve konularda daha ileri düzey okumalar için dünyanın iki önemli sosyal teorisyeninin giriş kitabını tavsiye ediyorum: Anthony Giddens, *Capitalism and Modern Social Theory: An Analysis of the Writings of Marx, Weber and Durkheim* (Cambridge University Press, 1971); ve Charles Lemert, *Thinking The Unthinkable: The Riddles of Classical Social Theories* (Paradigm Publishers, 2007) ile *Social Things: An Introduction to the Sociological Life* (Rowman and Littlefield, 2005).

İnternet bağlantıları

http://www.socialtheory.info/biographies.htm
http://www.marxists.org/
http://www.freudarchives.org/

◆◆◆

Çeviri: Aslıhan Öğün-Boyacıoğlu

3. BÖLÜM

FRANKFURT OKULU

İçindekiler

- Horkheimer ve Adorno: *Aydınlanmanın Diyalektiği*
- Freudcu devrim: psikanalizin kullanımı
- Fromm: özgürlük korkusu
- Adorno: *Otoritaryen Kişilik*, anti-Semitizm ve modernitenin psikodinamikleri

  Yıldızlara yazılıdır: Adorno ve astroloji
- Marcuse: Eros veya tek-boyutlu gelecekler?

  Ütopya ve toplumsal dönüşüm: Marcuse ve libidinal rasyonalite
- Marcuse'ye eleştiriler
- Özet
- Ek sorular
- Ek okuma
- İnternet bağlantıları

Bütün klasik sosyoloji gelenekleri içinde Marksizm, kapitalizmin süregelen çılgınca yayılışının belki de en parlak öyküsünü anlatır. 'Burjuvazi', diye yazar Marks, 'dünya piyasalarını sömürerek, üretim ve tüketime her ülkede kozmopolit bir nitelik kazandırmıştır'. San Francisco'dan Sydney'e, New York'tan Yeni Delhi'ye: çarşıdaki bir alışveriş merkezinde Çin, Tayvan veya Hindistan'dan akıp gelen, gösterişli bir biçimde tasarlanmış eşyaları ve ileri

teknoloji ürünlerini inceleyen herkes büyük ölçüde Marks'ın bu değerlendirmesine katılacaktır. Marks'a göre, kapitalist sistemde insanların başına gelen şey, toplumda memnuniyetin hep daha fazla şeyin birikimine bağlı olduğu bir nevi kalıcı bir devrim yaratarak insan isteklerinin ve duyusal yaşamın aşırı derecede abartılmasıdır. İnsanlar çok basit bir biçimde, yeni ve daha da yeni deneyimler istiyorlar. Markalı 'bluejean'lerin, mobil telefonların veya iPod'ların toplumsal refahta bir ilerleme oluşturup oluşturmadığı üzerine tartışılabilir ancak Marksist bakış açısına göre esas nokta şudur ki, böylesi bir tüketim günümüzde inatla kendi kendini oluşturmakta, beslemekte ve kendi kendisine göndermede bulunmaktadır.

Televizyon izlemeye ek olarak alışveriş yapmak artık dünyanın her yanında en popüler boş zaman faaliyetidir. Bu konuda bir an düşünelim. Bugün, giderek artan sayıda insan, kendi hayatlarını ne düşündüklerine ya da geçimlerini sağlamak için ne yaptıklarına göre değil, ne satın aldıkları ve neye sahip olduklarına göre tanımlıyor. Yirmi birinci yüzyılın yeni tüketim toplumunda bireyler yalnızca maddi ürünleri tüketmekle kalmıyor, aynı zamanda kitle toplumunun doymak bilmez isteklerine yönelik baştan çıkarıcı ürün ve hizmetleri de tüketiyorlar. Dükkânların, hizmet noktalarının ve internet sitelerinin yirmi dört saat boyunca açık olduğu günümüzün akışkan tüketici manzarasında alışveriş için bireyler, gün içinde doyurmaya yeterli zaman bulamadıkları sonu gelmez isteklerini karşılamak için dolanıp duruyorlar. Amazon.com'dan Rolex saatlerine, vücudu saran Calvin Klein jeanlerinden Nike'ın son moda spor giyim eşyalarına, gençleştiren kozmetik ürünler ve kremlerden Armani veya Versace'nin özel tasarlanmış giysilerine: neredeyse evrensel alışveriş arayışı Batı'da kendini bireysel kurtuluş ve insan özgürlüğü deneyimlerinin temeli olarak kabul ettirmiştir.

Evrensel tüketicilik hareketinin hükümranlığı dikkat çekici bir olgudur. Bir kere, modern toplumları (gelişmekte olan diğer ülkelere 'dışarıdan tedarik edilen') sınai üretim aşamasından ürünlerin, hizmetlerin ve markaların sanayi-sonrası tüketim aşamasına doğru dönüştürmüştür. Üstelik alışverişin kendinde bir amaç olarak yeniden tanımlandığı yeni birtakım toplumsal tutumların şekillenmesine yardım etmiştir. Toplumu insanların mutluluklarını güvenliğe feda ettiği bir mübadele alanı olarak gören Sigmund Freud'un psikanalitik tanımlamasından farklı olarak günümüz tüketim toplumu, tamamen anlık, kendi kendini besleyen haz ve keyfe odaklanan bir toplumdur.

Tüketme özgürlüğünü ya da küresel 'bırakınız yapsınlar' öğretisini harekete geçirmek, çağdaş kadın ve erkeklerin tüketim özgürlüğünün esasıdır.

Yine de bizim tüketim kültürümüzden doğan sözde özgürlüğü sorgulamak için güçlü gerekçeler vardır. Sözümona hayat tarzının ifadeleri olan – Apple iPod'lar, Gucci saatler, Mont Blanc dolmakalemler– bizim derin kişisel uğraşılarımızı gerçekten tatmin eder mi? Yoksa onlar yalnızca istemeyi istemekten kendini alamayan bir toplumun uyaranları mıdır? Çevrimiçi alışveriş meraklılarının kaçı yaşamlarında aileleri, arkadaşları veya sevdikleri işler ile gerçekten daha kaliteli vakit geçirdiğini fark edebilmektedir? Kaç ebeveyn alışveriş kültürümüz yüzünden çocuklarıyla birlikte zaman geçirmekten imtina edebilmektedir? Paket tatiller satan seyahat firmalarından paketlenmiş hayatlar satan IKEA esinli firmalara dek günümüzün tüketici sektörü yeni özgürlükleri mi yoksa yeni güvensizlikleri mi teşvik etmektedir?

Frankfurt Okulu, ileri kapitalizmin toplumsal sonuçlarını ele alan ve özellikle de bugün insanların içinde yolculuk etmek zorunda kaldıkları kültürün ve tüketici sanayilerinin sınırlarını takip eden düşünceye önemli bir katkıda bulunmaktadır. Frankfurt Okulu'nun toplum kuramı parametrelerinin merkezinde Theodor Adorno'nun 'sevk ve idare toplumu' tezi ile Herbert Marcuse'nin içinde bireylerin 'artık-değer baskısından' ıstırap çektiği 'tek boyutlu toplum' tezi yer almaktadır. Günümüzün yüksek tempolu, tüketici odaklı toplumlarında yaşayan çoğu erkek ve kadın için, toplumun artık tanınmaz hale geldiği fikrini yaygınlaştıran Adorno ve Marcuse'nin (klasik toplum kuramının kimi geleneklerini ve bilhassa Freudcu psikanalizi içeren) çalışmaları iflah olmaz biçimde disiplinlerarasıdır. Yirminci yüzyılın en kayda değer Alman entelektüellerinden ikisi olarak bunların eserleri –ve aslında bir bütün olarak Frankfurt Okulu'nun eserleri– yalnızca yakın dünya tarihiyle kurduğu bağ ile değil, büyük ölçekli toplumsal süreçlerin bireyler ve kişisel dünyalar üzerindeki etkisi bakımından da büyük önem taşımaktadır.

Frankfurt Okulu, söylendiği gibi, Nazilerin korku saltanatının öncesindeki on yıl boyunca Almanya'da şekillenmiştir ve okulun pek çok önde gelen kuramcısı, hiç de şaşırtıcı olmayan bir biçimde, Batı Avrupa'yı istila eden siyasi irrasyonalizm ve totalitarizm dalgasını açıklamaya çalışan çok sayıda araştırma gerçekleştirmiştir. Okul, siyasi iktidarın kendisini öznelerin manevi dünyalarına yerleştirmesinin sayısız yolunu kavramak ve daha özelde de, esasen Hitler'in serbest bıraktığı şok edici, anlamsız kötülüğü eleştirel açıdan incelemek için, cüretkâr bir kuramsal hamleyle, gündelik hayatın sosyolojik

analizini Freudcu kategorilerle ilişkilendirmiştir. Okulun faşizmin psikopatolojilerini kavrama girişimleri arasında Adorno, Marcuse ve Fromm'ın yazdıkları özellikle dikkat çekicidir; bu yazarların her biri, son derece farklı yollarla, liberalizm sonrası rasyonalitenin temel dinamiklerini ve patolojilerini, kültür ve siyasetini çözümlemek ve modernitenin sosyolojik açmazının izini sürmek için Freudcu kategorilerden faydalanmışlardır. Sonuç, hem psikanalizin siyasi boyutunun hem de kamusal siyasi hayatın psikodinamik unsurlarının dramatik bir biçimde altının çizilmesi olmuştur.

Horkheimer ve Adorno: *Aydınlanmanın Diyalektiği*

Adorno ve Max Horkheimer Birleşik Devletler'de sürgünde iken modern çağın karanlık yüzünü kavramayı amaçlayan parlak bir toplumsal teori çalışma olan *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ni yazmışlardır. Dikkat çekici bir felsefi derinlik ve sosyolojik öngörüyle yazılan çalışmada, Adorno ve Horkheimer saptamalarını şöyle açıklıyorlardı: 'İnsanlığın neden tam anlamıyla bir insanlık haline girmektense yeni bir tür barbarlığın içine daldığının keşfi'. Yazarların işaret ettiği cehennem, Almanya'da bıraktıkları siyasi kâbustu: Üçüncü Reich faşizmi. Fakat Adorno ve Horkheimer'in, liberal demokrasilerde, özellikle de Amerika'da bulduğu şey, faşist tahakkümün işaretleri ve semptomlarıyla kendini gösteren, araçsal aklın modern toplumlarda giderek artan boyuttaki kapsamlı istilasıydı. Aslında –jazz'dan Hollywood'a– Amerikan eğlence sanayii ticarileşmiş beyin yıkama sürecinin ve böylece faşist ideolojinin yükseliş ve tahakkümünün temel bir parçasıydı. Horkheimer ve Adorno'nun yorumu, karmaşık bir biçimde iç içe geçen aydınlanma fikri ve tahakkümün, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin temelinde yattığı ve bunun modernitenin kapsamlı sosyolojik teşhisinin esası olduğuydu.

Akıl, elbette insanın varoluşu için esastır. Ancak Horkheimer ve Adorno'nun eleştirel kuramıyla, Aydınlanma felsefesinin ve araçsal aklın bir hastalık biçimine büründüğü açığa çıkmıştır. Horkheimer ve Adorno'nun 'aydınlanma' teriminin farklı tanımlarına atıfta bulunarak keşfettikleri üzere akıl, en uç sınırında, bastırmaya çalıştığı deliliğin aynadaki bir görüntüsüne dönüşmüştür. Asli bir tanım, on sekizinci yüzyılın büyük Fransız Devrimi'nden yirminci yüzyılın ilk on yıllarındaki Rus Devrimine dek Avrupa'daki toplumsal altüst oluşları biçimlendiren siyasi ve entelektüel akımlarla

ilişkilendirilir. Bu, kapsam itibariyle rasyonalist, cumhuriyetçi ve evrensel, devrimci aydınlanma fikridir. Bir diğer anahtar tanım, bilhassa bilimdeki buluşlar ve dönüşümler çağında teleskop, mikroskop, pusula ve saat gibi teknolojik yeniliklerin sonucunda kendisini gösteren modern bilimden filizlenir. Aydınlanma aklının bu versiyonlarını inceleyen Horkheimer ve Adorno, insanların tutumlarında kendi hayatlarına, başkalarının hayatlarına ve dışarılarındaki dünyaya doğru genel bir yön değişikliği gözlemlerler. Geleneksel toplumlar insani meselelerde yüzlerini mitolojiye dönmüşken, modern toplumlar insan aklının belirleyiciliğini yüceltir. Böylesi bir özgürleştirici aydınlanma nosyonu, bilim, teknoloji ve ekonomideki çağdaş gelişmelerin kolaylaştırdığı düşünülen mitolojinin aşınması bakımından hem liberaller hem de muhafazakârlar için büyük önem taşıyordu.

Horkheimer ve Adorno'ya göre bu modern fikir –aklın mitolojiyi yerle bir ettiği fikri–, düpedüz bir yanılsamadan başka bir şey değildir. Aksine, aydınlanma ve mit yakın müttefiktir. Bu ancak, aydınlanmanın inşa ettiği akıl ve onun yenmeye çalıştığı şey, yani mit arasında gizli bir suç ortaklığı olduğu anlamına gelir. Bu görüşe göre, toplumsal düzen kendisini aydınlanmış olarak tanımlamaya doğru giderken rasyonel mit ile giderek daha fazla iç içe geçer. 'En geniş anlamda ilerlemeci bir düşünme olarak' diye yazar Horkheimer ve Adorno, 'Aydınlanmanın hedefi, insanları korkudan arındırmak ve efendi konumuna getirmek olmuştur. Ne ki tamamen aydınlanmış şu yeryüzü muzaffer felaket alametleriyle parlıyor.' Avrupa'daki faşizmden Birleşik Devletler'deki ticarileşmiş kitle kültürüne Aydınlanma'nın özgürlük vaadi Atlantik'in her iki yakasında da feci toplumsal sonuçlar doğurmuştur.

'Aydınlanma,' diye yazar *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin yazarları, 'totaliterdir.' Almanya'da Nasyonal Sosyalizm'in yükselişinden Amerika'daki kültür endüstrisine, Hitler'in Avrupa Yahudilerini imhasından modern teknolojik savaşın neden olduğu benzersiz yıkıma aydınlanma aklı, Batı'da ve aslında bir bütün olarak insanlık açısından başarısızlığa uğramıştır. Modern çağın bu kuşkulu, aslında kasvetli değerlendirmesinin özünde tahakküm kavramı vardır. Horkheimer ve Adorno tahakkümü herhangi bir sosyolojik hassasiyetle tanımlamamış olmalarına karşın, açıktır ki araçsal, teknolojik ve bilimsel aklın gücünün benlik, vicdan ve doğa ile toplum üzerinde kurduğu tahakkümü vurgulamaya çalışmaktadırlar.

İnsanın doğaya bugünkü bağımlılığı toplumsal ilerlemeden ayrı tutulamaz. İktisadi üretkenliğin artışı bir yandan adil bir dünya için gereken koşulları yaratırken, öte yandan teknik aygıta ve onun kontrolünü elinde tutan sosyal gruplara nüfusun geri kalanı üzerinde ölçüsüz bir üstünlük sağlamaktadır. Bireyler ekonomik erkler karşısında bütünüyle etkisizleştirilmektedir. Bu güçler toplumun doğa üzerindeki egemenliğini akla hayale gelmez bir düzeye çıkarmaktadır. Birey kullandığı aygıtın önünde görünmez hale gelirken, geçimi bu aygıt tarafından hiç olmadığı kadar iyi bir şekilde karşılanır. Bu adil olmayan durumda kitlelerin acizlikleri ve onlara dağıtılan metaların niceliğiyle birlikte güdülebilirlikleri de artmaktadır. Alt katmanların yaşam standartlarının maddi yönden çarpıcı, sosyal yöndense acınacak düzeydeki yükselişi, idrak gücünün ikiyüzlü yayılmasına yansır. İdrak gücünün asıl isteği somutlaştırmanın olumsuzlanmasıdır. O kültür metası haline getirildiği ve tüketim amacıyla insanlara teslim edildiği noktada eriyip gitmek zorundadır. Kesin bilgilerin ve allanıp pullanmış eğlencelerin selinde insanlar bir yandan akıllanırken diğer yandan aptallaşmaktalar.

Max Horkheimer ve Theodor Adorno (2002 [1944]) *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*. Ed. Gunzelin Schmid Noerr, çev. Edmund Jephcott. Stanford CA: Stanford University Press, s. xvii. [Türkçesi: Max Horkheimer ve Theodor Adorno (2010). *Aydınlanmanın Diyalektiği*. (Çev. N. Ülner ve E. Ö. Karadoğan). İstanbul: Kabalcı Yayınevi, s. 14-15].

Horkheimer ve Adorno'ya göre bireysel kimlik, kör içgüdüden benliğin refleksif bilincine dönüşürken, doğa tahakküm altına sokularak toplum ve toplumsal ilişkiler güvenceye alınır. Bu aslında, doğadan kültüre doğru bir vites değişikliğidir. Ancak trajik bir ironi içinde toplumu doğadan söküp çıkaran şiddet, kişilikleri sakatlayarak ve mutluluk ve özgürlük olasılıklarını yağmalayarak tekrar kendisine döner. Bir başka deyişle, başlangıçta toplumu doğanın tahribatından korumak için gerekli olan saldırganlık, öfke ve şiddet, kültür ve siyasi hayat bir kez kurulduktan sonra, büyülü bir biçimde ortadan kaybolmaz. Aksine, şiddet toplumsal düzenin dokusuna işlemiştir; saldırganlık, ne denli yüce gönüllü veya soylu olabileceklerini umursamaksızın, toplumsal aktörlerin dünyayı değiştirmek için gösterdiği her çabanın kalbine darbeler savurur. Bu, rasyonalist planlar uygulayarak toplumu 'sevk ve idare

etme' amacı doğrultusundaki durdurulamaz dürtünün haddini aştığında daima tehlike yarattığı anlamına gelir. Akla duyulan arzuda sanrı dolu bir şey vardır: sanrılıdır, çünkü akıl aslında özerkliğin tam karşıtı olan, zihni tahrip eden baskıyı gizler. Aydınlanmanın bu hastalığının belirtilerinden biri faşizm, özellikle de anti-Semitizm'dir. Adorno ve Horkheimer'ın iddiasına göre, Yahudilere duyulan nefret modern toplumun marjinal gruplara yönelik içsel ve hunharca tutkusunun bir yansımasıdır. Yine de anti-Semitizm aydınlanma aklının ürkütücü aşırılığının yegâne belirtisi değildir. Çağımızdaki tahakküm, başından sonuna dek, doğanın yıkımından gelişmekte olan ulusların sömürgeleştirilmesine doğru yol alır.

Freudcu devrim: psikanalizin kullanımı

Frankfurt Okulu'nca girişilen eleştirel kuramın gelişiminde en ayırt edici unsurlardan birisi Freudcu psikanalizin kimlik, siyaset, kültür ve ideoloji çalışmalarında kullanılmasıdır. Frankfurt Okulu'nun tahakküme –bizim giderek artan miktarda yönetilen, manipüle edilen ileri kapitalizm çağındaki dünyamızın süreç ve ürünlerini içrecek biçimde– yönelik temel ilgisi aynı zamanda birey, öz kimlik ve duygusal hayata dair özel bir ağırlık noktası içerir. Bu yönelim klasik toplumsal teorinin sınırlarının hayli ötesine taşan ve –bilhassa psikanaliz biçiminde– psikolojiye yönelen bir vites değişikliği içerir. Adorno'nun 1940 ve Marcuse'nin 1950'den sonraki çalışmalarında psikanaliz, sadece akıl ve baskının birbirine dolanmasını incelemeye yarayan merkezi bir entelektüel ve siyasi kaynak olmakla kalmaz, aynı zamanda bütün toplumlar düzeyinde mutluluk ve haz sorunu üzerine yeniden düşünmeye yarar. Bu yönelime yol açan siyasi motivasyon, kökenlerini, Adorno ve Marcuse'nin faşizmin yükselişini ve bürokratik kapitalizmin özel hayata duygusal etkilerini açıklama çabalarında bulmuştur. Bu doğrultuda önemli bir adım 1930'larda, ileride Frankfurt Okulu'ndaki çalışmalarına kısaca değineceğimiz ve Freudcu analizi (Freud'un daha da karamsar siyasi görüşlerine karşı) toplumsal özgürlük ve şiddetin yatıştırılmasında bir araç olarak kullanma arayışının öncüsü olan Erich Fromm tarafından atılmıştır.

Frankfurt Okulu'nun Freud'dan faydalanmasıyla psikanaliz, sosyal teoriye önemli bir etkide bulunmuştur. Bu etki Jacques Lacan ve takipçilerince Freud'un postyapısalcı yeniden okunmasının eleştirel bir gözle incelendiği beşinci kısımda ayrıntılarıyla tartışılacak. Ancak şimdilik, Frankfurt Okulu üyelerini Freud'a yönelten etkenler ve bilhassa psikanalitik kavramların nasıl

yeniden formüle edildiğini ve eleştirel teorinin temel vurgularıyla ne ölçüde bağdaştığını ele almak yeterli olacaktır. Freud'un –bilinçaltı, bilinçaltına itme, Oedipus kompleksi gibi– hemen hemen tüm önemli keşifleri Frankfurt Okulu'nun temel kuramcılarınca benlik ve toplum, aile ve sosyalizasyon, ideoloji ve siyasi tahakküm gibi konuları yeniden düşünmek için harekete geçirilmiştir. Örneğin Adorno, 'Sosyoloji ve Psikoloji' başlıklı makalesinde Freud'un sosyal teori açısından taşıdığı önem üzerinde durmuştur. Adorno için psikanaliz değerlidir çünkü psikanaliz geç on dokuzuncu yüzyıl ve erken yirminci yüzyıldaki kimlik oluşumunu ayrıntılarıyla araştırmıştır. Adorno, aynı zamanda, kimlik eleştirisinin gelişiminde psikanalizin eleştirel teorinin hizmetinde ne denli yol gösterici olabileceğini tartışmıştır. Ancak paradoksal bir biçimde psikanaliz –Freud'un sorunlara uzaktan bakan kimi varsayımlarında olduğu gibi–, kullandığı kavramları bir kırılma noktasına doğru itelendiği zaman en radikal aşamasındadır. 'Psikanalizde,' diye yazar Adorno *Minima Moralia*'da, 'abartınalar dışında hiçbir şey doğru değildir.' Öyle görünüyor ki, Adorno'nun bu görüşüyle anlatmak istediği şudur: Freud'un çalışmalarının en ölçüyü aşan unsurları –psikanaliz kurmacaları gibi– hakikatte çağdaş toplumsal ve siyasi dünyaya dair asli sezgiler içermektedir. Bu açıdan bakınca, sözgelimi Freud'un iğdiş edilme kaygısı (ki evrensel bir durum olarak psikanalitik çevrelerde dahi reddedilen bir teoridir) ileri kapitalizm çağında teşvik edilen toplumsal ilişkilerin yıkıcı ve zalim doğasını anlatmak için uygun bir metafor olarak yeniden biçimlendirilebilir. Martin Jay'in (1984: 90) gözlemlediği gibi, Adorno'yu erken dönem Freud'a çeken şey, onun kuramının çağdaş varoluşun travmalarına sağlam bir biçimde nakşedilmiş olmasıdır. Acı gerçeği söylemek, kaçınılmaz görülen bu travmaların kabulüne yönelik başlı başına bir reddiyedir.

Marcuse'nin modern toplumu anlamak için Freud'u eleştirel teoride kullanması Adorno tarafından öne sürülen görüşlerle kimi paralellikler barındırır, fakat onun yazdıkları Adorno'ya kıyasla çok daha etkilidir. Adorno gibi Marcuse'de erken dönem 'biyolojik' Freud'a ya da söylenegeldiği gibi 'dürtü kuramı'na odaklanır. Baskılanan dürtüler ve cinsel enerjiden söz eden geleneksel Freudcu sözcük dağarcığına duyulan bu güven günümüzde gözden düşmüştür; ancak bu güven, eninde sonunda, Marcuse'nin eleştirel toplum kuramındaki kimi belli başlı sınırlılıkları ve onun modern toplumların nasıl olup da son derece baskıcı bir tarzda kimliklerin manevi peyzajına dâhil olduğuna dair pek çok önemli öngörüsü için kullandığı kavramsal bağlamı açıklamaktadır. Örneğin, hem Adorno hem de Marcuse, Freudcu kuramın bi-

reysel benliğin yanlmış ve çatlamış doğasına değinen geleneksel odağından koparılarak, bütünleşmeye yönelik yeniden yazımı anlamına gelen Amerikan ego-psikolojisine derin şüpheyle yaklaşmaktadırlar. Freud'un bu okuması Marcuse'ye göre, psikanalizi devrimci potansiyelden mahrum kılar. Marcuse toplumu psikanalize aşılamaktansa, onun doğasındaki eleştirel yönü içeriden bir bakışla gözler önüne serme arayışındadır. Ancak Adorno'dan farklı olarak Marcuse, cinsel baskının ortadan kalkmasının kimlik, toplum ve kültürün radikal dönüşüm olasılığının önünü açacağını ileri sürer.

Yine de Okul'un, beşeri öznelerin niçin açıkça direnmeksizin geç kapitalizmin egemen ideolojilerini kabul ettiğini gösteren analizi paha biçilmez değerdedir. Frankfurt Okulu tarafından birey ve kültür arasındaki ilişkinin psiko-sosyal boyutunu araştırmak için geliştirilen genel açıklayıcı model, sosyal teoride kayda değer bir ilgi görmüştür.

Fromm: özgürlük korkusu

1926'dan itibaren analist olarak çalışan ve Frankfurt Psikanalitik Enstitüsü'nün bir üyesi olan Fromm, erken dönem çalışmalarında Freud'un bilinçaltı kuramını Marksist sosyolojiyle bütünleştirmenin yollarını aramıştır. Wilhelm Reich'ın toplumu bilinçaltının işleyişiyle ilişkilendiren *Karakter Analizi* (1972 [1933]) kitabından etkilenen Fromm, ailenin ekonomi ve birey arasındaki aracılık rolüyle olduğu kadar, cinsellik ve baskılama temalarıyla da meşgul olmuştur. Fromm'a göre Freudcu psikanaliz, toplumsal yapıların kişisel hayatın manevi boyutlarını nasıl etkilediğini, daha doğrusu nasıl şekillendirdiğini kavramak için Marksizmle bütünleştirilmelidir. Ancak Fromm'un baskılama analizi Reich'inkinden kayda değer ölçüde farklıdır. Fromm'un görüşüne göre Reich, Freud'un cinsellik kuramını bireysel psikoloji düzeyine indirgediği için yeterli bir toplum kuramı geliştirmeyi başaramamıştır. Yine de Fromm'un sürdürdüğü Freudcu psikanaliz özünde bir 'sosyal psikolojidir'. Fromm'a göre birey, ötekilerle olan ilişkisi bağlamında anlaşılmalıdır.

Toplumsal sistem, Fromm'un Freud'u yeniden yorumladığı biçimiyle, insanların yaşamını tarihsel dönemin ekonomik ve kültürel bağlamına uygun biçimde şekillendirmektedir. Feodal toplum serf ve lord rollerine uyum sağlamış bireyler üretmiştir; piyasa kapitalizmi kapitalistler ve işçiler üretmiştir, ileri düzeyde tekelci kapitalizm ise her şeyden önce tüketici olan insanları seri

şekilde üretmiştir. Fromm, bunu 'toplumsal bakımdan gerekli karakter türleri'nin üretimi olarak tanımlar. Toplum, aslında, önceden ayarlanmış patikaları izleyen bir psişe sipariş ederek, toplumsal değer ve tavırları benliğin en derinde kalmış köşelerine yansıtarak bireyler üzerinde işler. Sonuç, der Fromm, insanların 'davranmaları gerektiği gibi davranmayı istemesidir'.

Tıpkı Freud'da olduğu gibi Fromm için de aile, baskılamanın ortaya çıkmasında temel bir rol oynar. Ebeveynlerin sevgisini kazanmak, içteki benliğin bastırılmasını veya inkârını ve de toplumsal bakımdan öngörülmüş davranış kalıplarının benimsenmesini gerektirir. Fromm'un ifadesiyle: 'Aile, toplumun veya toplumsal sınıfın çocuğun ve dolayısıyla yetişkinin kendine özgü yapısına damgasını vurduğu araçtır. Aile toplumun psikolojik temsilcisidir' (Fromm 1985 [1932]: 483). Aile, dışarının toplumsal çelişkilerini bireysel hayatın özüne aşılayan, ekonomik koşulların ideolojik olarak devamını sağlayan ve benlik algısını uysal, ağırbaşlı ve güçsüz bir biçimde şekillendiren kurumdur. Fromm'un argümanının merkezi unsuru geç kapitalizmin yıkıcı etkilerinin yalnızca ekonomik mekanizmalara odaklanmayıp aynı zamanda tahakkümü manevi yaşantıya ve her bir bireyin psikodinamik çabalarına sabitlemiş olmasıdır. Eğer toplum, Fromm'un gözüyle, bir cinsel baskılanma, libidinal feragat ve benliğin patolojileri meselesiyse, o zaman o geleneksel Freudculuğun genel ilkelerine gerçekte hiç de uzak değildir. Toplumsal ve siyasi ilişkilerin öz-kimliği farklı ve değişen yollarla etkilediğini öne sürerek Fromm, Freud'un baskılama açıklamasını zenginleştirir. Ancak Fromm'un daha sonraki yazıları gayet çarpıcı bir yön değişikliği içerir. Freud'un düalist yaşam ve ölüm dürtüleri kuramına (bkz. 2. Bölümdeki Freud tartışması) giderek şüpheyle yaklaşan Fromm, geleneksel Freudculuğun kişilerarası ilişkilerin önemini yeterince kavrayamadığını ileri sürer. Fromm, bilhassa, yalnızca modern toplumların artan ölçüde yıkıcı ve saldırgan eğilimlerini meşrulaştırmaya hizmet ettiğini öne sürerek, Freud'un ölüm dürtüsü nosyonunu reddeder.

1930'larda, Fromm ortodoks Freudculuk konusunda giderek daha şüpheci olur. Freud'un ölüm dürtüsü nosyonunu biyolojik indirgemecilikle eleştirerek, onun sadece kapitalizmin yıkıcı ve saldırgan eğilimlerini kuramsal düzeyde meşrulaştırmaya hizmet ettiğini öne sürer. Fromm, anlamlı bir biçimde benliğin inşasında büyük toplumsal ve kültürel unsurların önemini vurgulayan –Harry Stack Sullivan ve Karen Horney gibi– analizcilerden de etkilenmiştir. Bu kimlik inşasına kültürel katkılar konusu Fromm'un özellikle Öz-

gürlükten Kaçış (1941) ve *Sağlıklı Toplum* (1955) gibi kimi önemli kitaplarında vurgulanmıştır.

Sağlıklı Toplum'da (1955) Fromm, modern toplumu, toplumsal hayatın baskılarının samimi ilişkileri deforme etme boyutunu gözeterek, benliğe yüklediği patalojiler açısından inceler. Bu kitapta, özellikle, Freud'un toplumsal ve kültürel ilişkileri yeterince vurgulamadığını ileri sürer ve kültürün insan ihtiyaçlarına etkisini ele alır. Benlik, der Fromm, en iyi şekilde, kişilerarası süreçler açısından anlaşılır. Bu açıdan, ruhsal hayat kişi ve başkaları arasındaki ilişkilerle ortaya çıkan duygusal konfigürasyonlardan oluşur. Fromm için özdüzenleme bilinçaltı dürtü ve tutkularca etkilenmesine karşın, refleks olarak 'farkındalık, akıl ve tahayyül' aracılığıyla örgütlenir. Fromm'un benlik teorisi beş tez halinde ifade edilebilir:

1. *İlişiklilik vs. narsizm.* İnsanlık durumu ilişkilenmeye duyulan temel ihtiyaçla kemikleşmiştir –Fromm, bu teziyle, Freud'un yalnız insanına meydan okur. İlişkilenmeye duyulan ihtiyaç yalnızca içgüdüsel değildir, insan doğadan koptuğu zaman ortaya çıkmıştır. Dört başı mamur bir samimiyet, yaratıcı toplumsal ilişkilere bağlıdır. Bu ilişkilerin yokluğunda benlik, patolojik narsizm de olduğu gibi, yoksullaşır.
2. *Aşkınlık-yaratıcılık vs. yıkıcılık.* Biyolojik ihtiyaçlarımızın söz konusu olduğu bir ortamda, kişisel ve toplumsal yaratıcılık hem olumlu hem de olumsuz biçimlerde ortaya çıkar. 'Yaratıcılık ve yıkıcılığın,' der Fromm 'her ikisi de aynı aşkınlık ihtiyacına cevap verirler ve yok etme istenci, yaratma istencimiz doyurulmadığı zaman artar'.
3. *Kökleşmişlik-kardeşlik vs. ensest.* Olgunlaşmış toplumsal hayat, der Fromm, maskülen ve feminen değerlerin karşılıklı etkileşimine dayanır. Freud'un çalışmalarının maskülen eğilimine karşın Fromm, benliğin potansiyelinin (bakma ve büyütme gibi) feminen vasıfların maskülen mantık alanıyla bütünleşmesinde yattığını ileri sürer. Fakat tam da bu nedenle, bütünleşmeyi bir 'doğal duruma' dönmekle tehdit eden feminen nitelikler modern toplumda tehlikeli bulunur.
4. *Kimlik duygusu-bireysellik vs. sürüye uymak.* Öz-kimlik arayışı beşeri duruma içkindir ve modern toplumlar öz-örgütlenmenin sosyo-ekonomik olasılıklarının yapılanmasında hayati bir rol oynarlar. Bu ihtiyacın baskılayıcı dönüşümü, der Fromm, faşizm ve anti-Semitizm gibi otoritaryen ideolojileri üretir.
5. *Yönelim ve adanmışlık çerçevesi ihtiyacı- akıl vs. akıldışılık.* Dünya ile duygusal bağlar kurma ihtiyacı insanın özerkliği için önkoşuldur. Duygusal bağlantı olmaksızın birey, tükenmiş benlik gücüdür.

Dolayısıyla Fromm'un çalışmalarının temel özelliği, çaresizlik ve yalıtılmışlığın kişi ve diğer insanlar arasındaki ilişkilerin yapı taşları olmasıdır. Bu bakımdan, samimi ilişkiler hem ilerletici hem de geriletici olabilirler. Diğer insanlarla ilerletici ilişkiler özen, empati ve aşk içerir. Kişiler arasında sağlıklı ilişkiler kurmak için bireysel yalıtılmışlığın acısıyla yüzleşilmeli ve bu acı kabullenilmelidir. Buna karşılık, bireyin tek başınalığının inkar edilmesi diğer insanlarla geriletici bir ilişkiye neden olur. Bu işleyişte, içteki acı ve boşluk, çocuksu yanılsamalara nevrotik dalışlarla bir arada gider. Geriletici fantezilerin sonsuz listesi kitle tüketim kültüründe bu bağlantıyla önerilir, narsistik patolojiler ve bununla bağlantılı karmaşalar üreten fantezilerdir bunlar. Kişinin bu nevrotik, geriletici alana yerleşmesinin temel unsuru, öz-kimliğe destek olmak ve böylece içteki boşluktan ve yalıtılmışlıktan kaçınmak için öteki insanları araçsal bir biçimde kullanmaktır. Burada Fromm'un bakış açısı, Fairbairn'in iyi ve kötü nesne ilişkileri ya da Winnicott'un doğru kişi-yanlış kişi açıklamalarında olduğu gibi, kişisel gelişim ve öz-yıkım arasındaki nesneyle alakalı ilişkisel farklılığa odaklanır. Ancak Fromm, kişiliği doğrudan kişilerarası ilişkilere ve toplumsal bağlama bağlayarak daha açık bir psikanalitik kuram önerir. Bu argümanın özünde, kişiyi toplumsal ilişkilerin doğurduğu patolojilere bağlayan problemlerin kökeninin kültürel tahakkümün hâlihazırdaki biçimlerinde yattığı saptaması bulunur. Ekonomik, siyasi ve kültürel hayat, iktidar ve tahakkümün sadistçe zevkleriyle damgalandığı için, geriletici kişisel çözümler bireysel alanda yeniden üretilir.

> Bir toplumun üyelerinin kafa yapılarında aldatıcı olan şey, benimsedikleri görüşlerin 'konsensüs yoluyla geçerli' olduğu düşüncesidir. Büyük bir saflıkla insanlar, çoğunluğun belli bazı fikirleri ya da duyguları paylaşmasının, o fikir ve duyguların doğruluğunu kanıtladığına inanırlar. Hiçbir şey bundan daha yanlış olamaz. Konsensüs yoluyla geçerlilik akıl ya da ruh sağlığı ile ilgili değildir. 'Folie à deux' [iki kişilik çılgınlık] nasıl rastlanan bir şeyse 'folie à millions [kitlesel çılgınlık]'da görülebilir. Milyonlarca insanın aynı kötülükleri paylaşması o kötülükleri erdeme çevirmez; birçok yanlışı paylaşması o yanlışları doğru yapmaz; milyonlarca insanın aynı akıl hastalığını paylaşması da o insanları akıllı yapmaz.
>
> Erich Fromm (1955) *The Sane Society*. New York, Chicago, San Francisco: Holt, Rinehart and Winston, s. 14–15. [Türkçesi: Erich Fromm (1990). *Sağlıklı Toplum*. (Çev. Y. Salman ve Z. Tanrısever). İstanbul: Payel Yayınevi, s. 26-27]

Farz edelim ki çağdaş toplumsal düzenlemeler kişilik inşasını çok şiddetli bir şekilde biçimsizleştirmiş ve çarpıtmış olsun; bu patolojik durumu düzeltmek için yapılabilecek bir şey var mıdır? İnsan herhangi anlamlı bir özgürlüğü yaratabilir ve sürdürebilir mi? Fromm bunun mümkün olduğuna inanır. Yukarıdaki analizin pesimist tonu göz önüne alınırsa, Fromm şaşırtıcı bir biçimde, hayatın acı verici gerçekleriyle olgun ve rasyonel bir biçimde yüzleşmenin mümkün olduğunu iddia eder. Bunun için, der Fromm, kişinin kendisini çağın yozlaştırıcı etkilerinden koparması hayatidir. İçten bir hayat sürmek, yaratıcı ve duyarlı bir kişilik, içtenlik ve karşılıklılığa üretken bir biçimde tutunacak bir kişiyi biçimlendirmek demektir. Fromm, böylesi bir kapasitenin bireysel aynıklık ve yalnızlığa –modern kültürde genellikle yalıtılmışlık ve boşluk biçiminde tecrübe edilen gerçekliklere– dayandığını iddia eder. Bunu tanımlamanın kestirme bir yolu şudur ki, Fromm kişilik ile daha da öze dönüşlü bir bağlılığı teşvik etmektedir. Peki, o zaman toplumsal çatışma ne olacak? Bu bağlamda Fromm, kurtuluşun enerjik vizyonu olarak ahlaki bir boyut geliştirmeye girişir. İnsan özneler özgün varoluş olasılığını ne denli içe bakış ve kendine yönelme yoluyla geri kazanırsa, toplumsal düzen de o denli karşılıklı saygı ve özerk faaliyetlerin gelişimine dayanacaktır.

Fromm'un bireyin kapitalizmle bütünleşmesinden söz eden erken dönem çalışmaları Frankfurt Okulu'nun öteki üyeleri nezdinde büyük kabul görse de, daha sonraki, insan doğasının özünün kapitalizm tarafından çekip alındığını öne sürdüğü daha sosyolojik teşhisi şiddetle reddedilmiştir. Marcuse, örneğin, Fromm'u (ve diğer neo-Freudcu revizyonistleri) Freud'un bilinçaltı, baskılama ve çocuksu cinsellik gibi en önemli fikirlerinin eleştirel gücünü mahvetmekle suçlamıştı. Marcuse'ye göre, Fromm'un revizyonizmi egonun pürüzsüz işleyişinin altını sadece bilinçaltının yerinden eden doğasını ortadan kaldırarak çizer. Marcuse (1956: 240–1) buradaki temel hususu aşağıdaki şekilde özetler:

> Freud başlıca dürtülerin iniş çıkışlarına odaklanarak toplumu türün ve bireyin en gizil tabakalarında ortaya çıkarmasına karşın, revizyonistler toplumsal kurumların ve ilişkilerin temeline inmektense çoktan ispatlanmış, hazırlanmış bir biçim bulmayı amaçlayarak, bu kurum ve ilişkilerin, gerçekleştirmeyi umdukları kişiliğe neler yaptığını kavrayamazlar.

Fromm'un sosyolojik unsurları psikanalize ekleme girişimi, der, Marcuse, Freud'da gerçekten devrimci olan boyutun yani bastırılmış bilinçaltının keş-

finin tasfiyesiyle olduğu kadar, yanlış bir siyasi iyimserlikle de sonuçlanmıştır.

Fromm'un eserleri birey ve toplum arasındaki ilişkilerin en önemli post-Freudcu tasvirleri arasında yer alır. Aslında onun modeli, psikanalizin toplumsal ve kültürel kurama dâhil edilmesine büyük katkıda bulunmuştur. Ancak hümanist psikanalizle ilgili önemli problemler vardır. Örneğin, Fromm'un kişilik inşası açıklamasının bir tür sosyolojik indirgemeciliğe yol açtığı ileri sürülmüştür. Bu suçlamadan kasıt, Fromm'un kişi ve toplum arasındaki çelişkili ilişkileri hâlihazırdaki toplumsal değerlerin donuk, mekanik bir yeniden üretimine indirgiyor olduğuydu. Özne, toplumun insan ruhuna damgasını vuran ve böylece kişinin esas ihtiyaçlarını biçimsizleştiren türlü sosyalleşme araçlarının baskısıyla inşa edilmektedir. Bu eleştiriye göre Fromm, benlik inşasının, bilinçaltı tahayyülün yoğun rolünü göz ardı eden ve insanın farklı öznellik, yaratıcılık, eleştirellik ve dönüşüm olasılıklarını incelemeden bırakan bir açıklamasını sunmaktadır. O, Freud'un bilinçaltı nosyonunu, bireysel yumuşakbaşlılığın belirlenimci bir kavramsallaştırmasına indirgemektedir. Böylesi bir yaklaşımın sınırlılıkları açıktır. Freud'un kişi ve toplum arasına yerleştirdiği belirsizlik –fiziksel ve toplumsal gerçeklik arasındaki gerilim– geçersiz kılınmaktadır. Freud'un bilinçaltı dürtüler odağının yerine ikame etmek istese de Fromm'un kültürel analizi bir diğer doğrultuda hayli yol almıştır bile –varoluştan kaynaklanan fiziksel gerçekliğin sosyolojikleştirilmesi yolunda. O zaman da, ironik bir biçimde, post-Freudcu Erich Fromm, son kertede, Freud öncesinin 'bütüncül kişilik' kavramsallaştırmasıyla konuşmaktadır.

Bununla alakalı bir diğer eleştiri de, Fromm'un toplumu kültür-karşıtı bir türün 'insani özü'ne karşıt konumda değerlendirmesidir. Burada Fromm, modern benliği düpedüz ideolojik bir biçimde teşhis ederken, sanki kurtuluş taleplerine eklemlemek için insanlık durumunun direniş nüvesini muhafaza etmek istiyor gibidir. Rasyonalite, bireysellik, aşkınlık: bu idealler modern toplumda bulunmayabilir, fakat onlar insan deneyiminin ve dünyayı değiştirme potansiyelinin temelini oluştururlar. Ancak tarih-ötesi, evrensel bir 'insanlık durumu'nun varlığını tartışırken Fromm, rasyonalite ve kendi kendinin efendisi olmak gibi ideallerin son derece açık bir biçimde baskıcı olduğu gerçeğine çoğu kez gözlerini yumar gibidir. Pek çok çağdaş dünyevi sorun – küresel ısınma, kitlesel yıkımlar getirecek savaş riski, doğanın sömürülmesi ve kirletilmesi– Batı rasyonalitesinin yayılmasıyla yakından bağlantılıdır. Bir

yorumcunun söylediği gibi: 'Fromm sanki hiç kimse onların konformist ve baskıcı özelliklerini açığa çıkarmamış gibi, bütün zamanını idealist ahlakın şerefli değerlerini diriltmeye harcıyor' (Marcuse 1956: 258). Anlamlı bir biçimde, Fromm'un vurguladığı bu idealler aynı zamanda erkeklerin hâkimiyetindeki alana ait ideallerdir. Fromm'un eserlerinde toplumsal cinsiyet ya da kadın cinselliği konusunda pek az şey söylenir. Onun hümanist psikanalizi ve 'insan türünün temel ihtiyaçlarını' sağlama alması, böylece, kuramsal düzeyde erkeksi ve sınırsız bir iradeyi yeniden üretir. Bu açıdan bakınca, Fromm'un özgün hayat inancının, toplumsal çözülme ile mümkün olduğu gerçeği aşikâr hale gelir: özgün varoluşu keşfetme umuduyla içe dönüş, 'radikal bir çaba'yı değil, aksine, tahakküm ve ıstırabı toplumdan kaçarak alt etmeyi arzulayan bir yanılsamayı simgeler.

Adorno: *Otoritaryen Kişilik*, anti-Semitizm ve modernitenin psikodinamikleri

Adorno da, Fromm gibi, kültür patolojilerini –bilhassa faşizmi– hem sosyolojik hem de psikolojik açıdan ele almanın önemli olduğunu düşünüyordu. Onun için, İkinci Dünya Savaşı süresince Avrupa'yı saran faşizm ve anti-Semitizm dalgasının yükselişinde irrasyonel otoritaryanizmin rolünü araştırmak son derece büyük siyasi önem taşıyordu. Ancak bu sayede, böylesi bir kötülüğün Birleşik Devletler'de kuvvetle kök salıp salmadığını da inceliyordu. Adorno bu amaçla, 'potansiyel bakımdan faşist birey'in geniş ölçekli bir analizini gerçekleştirmek için 1940'ların sonlarında Else Frenkel-Brunswik, Daniel J. Levison ve R. Nevitt Sanford ile bir araya geldi. Sonuç, Adorno'nun en bilinen kitaplarından biriydi: *Otoritaryen Kişilik*.

Otoritaryen Kişilik'e katkıda bulunarak Adorno, tartışmasız, *Aydınlanma'nın Diyalektiği*'nde Horkheimer ile geliştirdiği toplumsal tahakküm kuramını doğrulayacak ampirik kanıtlar arıyordu. Freudcu psikanaliz bu çalışmada kendisine yine geniş yer bulmuştu. Adorno, faşist liderler, faşist rejimler ve faşist propagandada, bir yandan dışarıda kalan grupları kötülemeye ve yok etmeye yönelik, öte yandan da toplumsal otoriteye itaatkâr bir bağlılık barındıran yanılmış kimliklerin 'sado-mazoşist karakter'inin psikodinamik mantığını teşhis etmişti. Ancak bu tespit basit Freudculuğun hayli ötesindeydi. Fromm ve Marcuse gibi Adorno da, bastırılmış bilinçaltının nasıl şekillendiğini, daha doğrusu toplumsal ve siyasi koşullarca nasıl şekillendirildiğini

kavramaya çalışıyordu. 'Bir bireyin siyasi, ekonomik ve toplumsal görüşleri' diye yazar Adorno, 'çoğun, sanki bir "zihniyet" veya bir "ruh" tarafından bir araya getirilmişçesine genel ve uyumlu bir model oluşturur ve bu model onun kişiliğinde derinlerde yatan eğilimlerin ifadesidir.'

Amaçları bakımından, Adorno'nun modern toplumları saran irrasyonel otoritaryenizm tezinde üç ana unsur bulunmaktadır. Kısaca ifade edilirse bunlar, (1) 'bireyin sonu' tezi; (2) bilinçaltının bilinç karşısındaki zaferi ve (3) faşist eğilimler ya da otoritaryen kimliklerle ilişkili ölümcül öfke. Şimdi bu hususların her birini sırasıyla kısaca ele alalım.

Adorno'nun irrasyonel otoritaryanizmin yükselişine ilişkin açıklaması, toplumların birey inşasında kayda değer bir yön değişikliği yaşandığı konusundaki öngörüsünden kaynaklanır. O, bugün, bütün Batı'da 'bireyin sonuna' tanıklık ettiğimizi iddia eder. Çağdaş toplum, özgün bireyselliğe son derece sınırlı bir alan bırakarak, standartlaştırılmış ve monoton bir kitle kültürüyle bireyi ezer. Karşılık olarak da otoriter toplumsal karakter biçimleri üretir. Bu iddialar Adorno tarafından, kimlik oluşumundaki büyük ölçekli tarihsel yön değişikliğini açığa çıkaran bir Freudcu psikanaliz aracılığıyla genişletilmiştir. Bu açıdan, Freud'un Oedipus kompleksi kuramı –küçük çocuğun annenin sevgisi ve babanın otoritesiyle duygusal ilişkisini içeren psikoseksüel drama– olgunlaşmış kimliklerin gerçekleşmesinin burjuva kapitalizmi çağındaki haritasını çıkarır. Adorno'ya göre, kapitalizmin liberal evresi boyunca, çocuğun ortaya çıkan kimlik algısı Oedipal babanın otoritesine karşı direniş ve bu direnişin içselleştirilmesi yoluyla gerçekleşmiştir. Ancak güdümlü kapitalizmin yeni dünyası bütün bunları değiştirmiştir. Geç modern toplumda ekonomideki kitlesel ölçekli değişimler doğrudan çekirdek ailede babanın otoritesinin ayağını kaydırmaya hizmet etmiştir. Ticaret kurumsallaşır ve kimi mesleklerin alanı umulmadık bir hızla daralır veya ortadan kalkarken, erkekler birer baba olarak ekonomik ve toplumsal statülerini yitirmişlerdir. İşsiz bir baba sadece ekonomik anlamda değil duygusal ve toplumsal alanda da yeni güvencesizlik biçimlerinin kucağına düşmüştür. Adorno'ya göre, liberal kapitalizmden sevk ve idare toplumuna doğru ilerleyen bu değişimlerin önemli bir sonucu çocuğun artık babası gibi olmayı giderek daha da az arzuluyor olmasıdır. Bu yüzden liberalizm sonrası toplumlarda aile hayatındaki değişiklikler, bundan böyle babanın bir toplumsal baskılama işlevi göremez hale geldiği anlamına gelmektedir. Bunun yerine bireyler, artan oranda kültür endüstrilerine ve bu endüstrilerin yükselişine bağlı olarak tekno-rasyonalitenin mantığının etkisi altına girmektedirler. Adorno

bu kimlik inşasındaki bu tarihsel gelişmeleri şöyle özetlemiştir: 'Burjuva öncesi dünya psikolojiden haberdar değildi, aşırı toplumsallaşmış dünya ise artık onu bilmiyor'. Baskıcı bayağılaştırma Frankfurt Okulu sosyolojisinde Adorno'nun 'psikoloji-sonrası birey' dediği şeyi faşizm ve totaliter toplumların ortaya çıkışına bağlayan psişik bir süreç işlevi görür.

Kimlik oluşumundaki bu psikolojik ve tarihsel yön değiştirmeler Adorno'nun otoritaryen irrasyonalizm açıklamasının ikinci yönüne, yani bireyin faşist ideolojilere hassasiyetine yol verir. 1951 yılındaki, 'Freudcu kurama ve Faşist propaganda modeline' dair yazılarında Adorno, Freud'un grup psikolojisi çalışmasının faşist hareketlerin yükselişini önceden gördüğünü ve psikanalizin liderlerle takipçileri arasındaki ilişkinin güçlü bir açıklamasını sunduğunu ileri sürer. Freud'un grup süreci analizlerince açığa çıkarılan psikolojik mekanizmalar eleştirel kuram açısından hayati önem taşır, der Adorno, çünkü bu analizler bireyin dışındaki, toplumsal organlarca dayatılan siyasi manipülasyona boyun eğme yollarına dikkat çeker. Freud için olduğu gibi Adorno için de bireyin, büyük bir grup içindeyken, kendisini kendi 'ego-idealleriyle' daha az özdeşleştirirken, gayrişahsî 'grup idealleriyle' daha fazla özdeşleştirmesi mümkündür. Grupla bu özdeşim birey düzeyindeki türlü bastırılmışlıkların çözülmesini içerir ve Adorno faşist propagandanın saldırganlığı grup dışında olanlara duyulan nefrete –kısacası ırkçılığa– aktardığını ileri sürer. 'Bireyin sonu' temasına atıfla Adorno, faşist liderlerin, babaların artık elinden kaçırdığı üstün toplumsal otoritenin kapsamını genişleten toplumsal bağın garantörü haline geldiğini iddia eder. Bu karmaşık bir psikanalitik hususturçünkü geniş bir bağlamda konuşan Adorno, faşist liderlerin kendilerini nadiren geleneksel otorite figürleri olarak sunduğunu vurgulamaktadır. Faşist lider kendisini, daha çok, ataerkil otoritenin geleneksel biçimlerine başkaldıran bir ağabey tarzında sunar. Bir Führer olarak Hitler böylesi bir faşist liderdi, der Adorno, 'bir büyük ağabeyden, bir 'büyük küçük adam'dan daha az ataerkil bir başkandı. 'Hitler' diye yazar Adorno, 'King Kong ile bir varoş berberinin bileşimini sunmaktadır'. Güç ve kişiselciliğin bu karmaşık bileşimi, Nazi hareketinin takipçilerine hayli derinden ve sonunda kitleleri şiddet göstermeye isteklendirecek biçimde seslenmektedir. Adorno bu faşist ve bilhassa anti-Semitik saldırganlığın harekete geçişini, bir bütün olarak modern toplumlarda bireysel öznellik yapılarındaki temel değişimleri düşündürecek biçimde yorumlar. Gerçekten de o, bugünün bireylerini 'psikoloji sonrası bireysellikten uzak toplumsal atomlar' olarak nitelemektedir (1951: 136).

Birey, siyasal iktisadın, özellikle de kentsel pazarın biçimlerine borçludur billurlaşmasını. Toplumsallaşma baskısına karşı koyarken bile kentsel pazarın en özgül ürünü ve sureti olarak kalır... Sosyal açıdan bireye tanınan mutlak statü sosyal ilişkinin evrensel dolayımından –ayrıca bir mübadele olarak daima kendisi ile birlikte varolan özel çıkarların kısıtlanmasını gerektiren bir dolayımdan– en güçlü olanın iktidara el koyduğu doğrudan tahakküme doğru bir geçişe işaret etmektedir. Her şeye ve toplumsal öznenin bir parçasına rağmen bireyin kendi içerisinde taşıdığı bütün dolayımcı unsurların yine kendisi nedeni ile tasfiye olmasıyla birey yoksullaşıp kabalaşan bir toplumsal nesne olmaya doğru geriler... İnsanlığın izlerine bugün sadece çöküş halindeki bireyde rastlayabiliyorsak eğer, insanları yalıtılmışlıkları içinde büsbütün ezmek üzere bireyselleştiren yazgısallığa son verilmesi gerektiğini de anlamamız gerekir.

Theodor Adorno (1974 [1951]) *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life.* Çev. E. F. N. Jephcott. Londra: NLB, s. 148–150. [Türkçesi: Theodor Adorno (2005). *Minima Moralia: Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar* (çev. O. Koçak ve A. Doğukan). İstanbul: Metis Yayınları, s. 154-56].

Bütün bu anlatımlardan açıkça görüleceği gibi, arkaik bilinçaltı dürtülerce egemenlik altına alınan birey, çılgınca güçlü bir toplumsal düzenin kollarında içinde yitip gider. Adorno'nun çalışmasının bu aşamasında ortaya konulan şey esasen toplumsal teori tarafından farklı bir biçim verilen psikanalitik eleştiridir. Bu, daha çok bireysel odaklı ve daha az yansız, böylelikle de insan faaliyetinin bilinçaltı yönünü toplumsal araştırmanın hizmetine sokabilen bir toplum kuramıdır. Eleştirel kuramın Adorno versiyonu, bürokratikleştirilmiş, gelişmiş kapitalizmin güdümlü (sevk ve idare edilen) dünyası görüntüsünün ötesinde, bilincin böylesi yabancılaşmış biçimlerinin nasıl da kendi başına şahsi kimlik düzeyine derinden yerleştiğini düşünmeye yönelik genellemeler içerir. Bu, bizi Adorno'nun irrasyonel otoritaryenizm konusunda vardığı sonuca götürür – yani faşist ideolojinin, çağdaş toplumsal süreçlerin kusursuz bütüncüllüğünün ana mekanizması olduğu sonucuna. *Otoritaryen Kişi'lik*'de Adorno ve diğer yazarlar, her yere nüfuz eden bir toplumsal otoritenin kadın ve erkeklerce nasıl içselleştirildiğini –faşist potansiyeli ölçmek için geliştirilmiş F ölçeği dedikleri ölçek aracılığıyla–, teşhis etmeye çalışırlar. Adorno ve arkadaşları konuyu iki yüzü aşkın anket ve ayrıntılı psikanalitik profiller aracılığıyla, katılımcılarının erken çocukluk dönemi, aile ilişkileri ve

siyasi 'dünya görüşlerini' göz önüne alarak araştırırlar. F ölçeği anti-Semitizm, etnosentrizm, siyasi ve ekonomik muhafazakârlığa meyleden örtük 'pre-faşist' eğilimleri ölçmeyi amaçlar. *Otoritaryen Kişilik* faşist ideolojinin kişisel boyutlarını aydınlatmak için katılımcıların, sonuçları ne denli yüksek çıkarsa o denli otoritaryen eğilimler barındırdığını ileri süren dokuz duygusal özelliğini teşhis eder:

1. *Gelenekçilik* (konvansiyonalizm): Geleneksel, orta sınıf değerlerine katı bağlılık ve diğerlerine karşı sertlik.
2. *Otoritaryen boyun eğme*: Otorite figürlerine karşı eleştirellikten uzak, boyun eğici eğilim.
3. *Otoritaryen saldırganlık*: Onları cezalandırma arzusuyla, geleneksel değerleri çiğneyen kişileri aktif bir biçimde arayıp ortaya çıkarma eğilimi.
4. *Öznelci bakış karşıtlığı* (*anti-intraception*): Tahayyülün, yaratıcılığın ve duygusal düşüncelerin reddi.
5. *Boş inanç ve kalıpyargı*: Kaderin mistik belirleyicilerine duyulan inanç ve dünyayı katı kalıpyargılarla düşünme.
6. *Güç ve katılık*: Egemenlik/uysallık, güçlü/zayıf, lider/takipçi gibi ikiliklere düşkünlükle birleşmiş, abartılı bir güç iddiası.
7. *Yıkıcılık ve sinizm*: İnsanlık durumuna genelleşmiş bir düşmanlık, hatta nefret duyma.
8. *Yansıtma*: Kişiliğin istenilmeyen duygusal yönlerini diğerleri üzerine yansıtma.
9. *Cinsellik*: Diğerlerinin cinsel faaliyetlerine yönelik abartılı bir ilgi.

Adorno ve arkadaşları, otoritaryen kişiliğin gelişkin kapitalizm koşullarında ne denli yaygın olabileceği konusunda derinlemesine bir tartışma yürütmemiş olmalarına karşın, *Otoritaryen Kişilik* söz konusu sendromun bilhassa Avrupalı alt orta sınıfların ayırıcı özelliği olduğunu öne sürer. Kitabın sonucunda, otoriter kişinin zayıf bir egodan muzdarip olduğunu, toplumsal otoriteyi idealleştirdiğini, güçlü toplumsal kuvvetlere boyun eğdiğini ve ırkçı önyargılarla etnik nefrete yatkın olduğunu vurgulanır.

Otoritaryen Kişilik, karmaşık otoritaryenizm olgusunu bireysel psikoloji düzeyine indirgeyen bir çaba olarak eleştirilmiştir. Eğer Adorno ve arkadaşları gerçekten de otoritaryen ya da faşist potansiyel barındıran her bir toplumsal formasyonun çocukluk deneyimleri veya kalıpyargısal karakter özellikleriyle açıklanabileceğini göstermek istemişlerse, o zaman 'psikolojik-gevezelik' eleştirisi bu esere mantıken uygulanabilir. Ancak bu eleştiri gerçeklikten uzaktır. Bilhassa Adorno için, kimlik oluşumundaki dönüşümler – ve özellikle benliğin patolojileri– toplumsal yaşamın içine kayıtlıdır; otoriteye

ve özellikle de anti-Semitizm'e dair kişilik özelliklerinin analizi yalnızca aile, kültür ve ekonomideki önemli değişikliklere sosyolojik atıfla tam anlamıyla başarılabilir. Otoritaryenizm konusunda patolojik olan şey, Adorno için, sadece ruhun çalkantılarına kadar değil, rasyonalitenin doğasındaki genel gelişmelere dek izlenir. Ancak Adorno'nun toplum kuramının toplumsal patolojilerin bir açıklaması olarak yapacağı şey, belki biraz daha tartışmalıdır. Onun genel kuramsal ve siyasi sonuçları, bir kere, bireyleri düpedüz toplumun şifresi konumuna getiriyor gibi görünmektedir. Bu durum sorunludur zira eğer bilinçaltındaki otoritaryen boyun eğiş gücünü her yerde gösteriyorsa bu, büyük ihtimalle, eleştirel kuramın alanını da kapsayacaktır; Adorno'nun kültürel analizinin karamsar unsurları konusunda çarpıcı olan şey, Frankfurt Okulu'na ait 'bireyin sonu' tezini ilk aşamada ortaya atmanın mantıken imkânsız görünmesidir. Adorno aslında demokrasinin filizlenmesinin temel unsuru olarak kişisel özerklikten söz etmektedir, ancak onun karamsar toplum kuramının küresel tonu otoritaryen kimliklerin hâkimiyetinin bu tür çelişkilerine ağır basmaktadır. 'Aydınlanmanın Diyalektiği'nin sosyolojik bağlamı içinde dahi, Adorno, modern toplumlarda faaliyette bulunan kültürel bağlılığın derecesini gözünde büyütmüş görünmektedir. Bu bağlamda, Terry Eagleton'ın (1990: 47) değerlendirmesiyle Adorno, çağdaş toplumsal düzeni, 'görünmesini istediği biçimiyle' değerlendirmiştir.

Yıldızlara yazılıdır: Adorno ve astroloji

Bir günlük gazetenin haftasonu eki 'Eğlencelik' başlığını taşıyan ve türlü 'zekâ oyunları' ve 'yıldız falı' yorumlarıyla dolu olan bir bölüm içermektedir. Yıldız falına göz gezdirince, Balık burcu için şu tavsiye uygun görülmüştür:

> Pazartesi, Salı ve Çarşamba haftanın en çok çalışacağınız ve parlak sonuçlar için en gözü pek atılımları yapacağınız günlerdir. Eski yaklaşımlarınızı geride bırakarak kendinizi çağdaş fikirlere açık tutun. Dramatik yaklaşımlardan ve aşırı hassasiyetten uzak durduğunuz ölçüde Perşembe, aşkın heyecanını yaşayacağınız gün olacaktır.

Boğa burcu içinse:

> Toplantılar ve anlamlı diyaloglar için kendinizi hazırlayın; Çarşamba günü programınız Mars'ın etkisiyle sapmalar gösterecektir. Sağlam tavır, iletişim ve faaliyetlerinizde dürüst olmaktır.

Bir yıldız falında ne bulunabilir? Pek çok insan için bir derginin 'Falınız' sütununu okumak sadece bir eğlence kaynağıdır. Tıpkı yukarıda sözü edilen gazetenin bu köşeyi 'eğlencelik' olarak adlandırması gibi. Fakat bu ticarileşmiş kitle kültüründe uğursuzluk ve geçersizlikten daha fazlasını gören Adorno hiç de bu kanıda değildir. Adorno'ya göre, gazete veya dergilerin fal köşeleri –TV dizilerinden Hollywood filmlerine– Amerikan eğlence sanayinin toplumsal mantığını takip ederler. Bir yana kişiliğin, öte yana kültürün farklılaşan unsurlarını koymaktansa, yıldız falı, süreç içinde geleneksel ve rekabetçi tavırları özendirerek, birincisini ikincinin içinde eritir. Toplumsal çelişkilere onları ticarileştirmeksizin yer vermeyi başaramayan gazete ve dergilerin yıldız falı sütunları, toplumsal varoluşumuzun geç kapitalizmin güdümlü dünyasına bağımlılığını hatırlatmak için bize kalıpyargısal görüntüler sunarlar.

1950'lerin başlarında Birleşik Devletler'den Almanya'ya ziyaretinde Adorno, *Los Angeles Times*'ın yıldız falı köşesi üzerine bir çalışmaya girişir. Sonuç, 'Yıldızlar Yere İndi' olacaktır. Adorno'ya göre, Caroll Righter'in, *Los Angeles Times*'daki 'Yıldız Falı' sütunu, kaderci tavırları teşvik etmektedir. Bu tavra göre, gelişmeleri kontrol edemediğimiz tehdit edici bir dünyada yaşamamıza karşın, yine de uzun vadede her şey yoluna girecektir. Adorno (1994: 56–57) bu saptamasını şöyle derinleştirir:

> 'Her şeyin iyi olacağı'na ilişkin yarı-rasyonellik, modern Amerikan toplumunun bütün çelişki ve zorluklarına karşın bütün o bağrına bastığı şeyleri yeniden üretmesindeki başarısına dayanır. Unutulmuş insan kavramının modasının geçtiği yönünde birazcık zayıf bir farkındalık vardı. Sütun bu farkındalığı okurlarına zayıf olmaktan korkmamayı öğütleyerek besler. Okurları, onları kendi başlarına çözemeyeceklerini hissettikleri zaman bütün sorunlarının kendiliğinden çözüleceğine inandırır. Okurlar, onları tehdit eden aynı güçlerin, toplumsal süreçlerin anonim bütünselliğinin, aynı zamanda bir biçimde onları gözeten şeyler olduğunu anlamalı ve öyle davranmalıdır.

Durum, orta sınıf toplumunun toplumsal çelişkilerle uzlaşmayı denemeye çalışmasıyla, Freudcu terimlerle söylersek, tatmin edici özgelişimin teşvikiyle değil de, tam aksine sıkı çalışma, tutumluluk ve çalışkanlığın teşvik edil-

mesiyle, tartışmasız daha da stresli hale getirilir. Günlük yıldız falı sütunu, toplumsal deneyimin karmaşıklığını reddederek –prensipte hayatı iş, aşk, dostluk ve benzeri 'sektörlere' bölerek– toplumsal konformizmi teşvik eder.

Sizce günlük gazete ve dergilerin yıldız falı sütunları bize modern toplumların doğası hakkında bir şeyler söylemekte midir? Adorno'nun psikolojik bağımlılık ve toplumsal konformizm tezleri günümüzün küresel gerçeklikleriyle hâlâ uyumlu mudur?

Marcuse: Eros veya tek-boyutlu gelecekler?

Vaktiyle Frankfurt Okulu üyesi ve Horkheimer ve Adorno'nun yakın çalışma arkadaşı olan Marksist toplum kuramcısı Herbert Marcuse'ye göre, kapitalizmin bu dengesiz mantığı, öteki şeylerin yanı sıra, reklamcılık, pazarlama ve eğlenceye dair kültür endüstrileri aracılığıyla empoze edilmiştir. Marcuse için kapitalizm, derinden bilinçaltı bir düzeyde, cinselliğin erotik aurasından soyunarak şeylerin –hem ürünlerin hem de insanların– satışına aktarıldığı bir alanda iş görür. Marcuse bu sinsi süreci 'baskıcı bayağılaşma' olarak adlandırır. Kapitalizmin öyle bir gücü vardır ki bizi metaların ve ücretlerin, fiyatların ve kârların toplumsal manzarasına sokar. Böylesi bir dünyada insanlar kademeli bir biçimde fakat durmaksızın, sadece iştah ve arzuları önceden hâlihazırdaki duyarlılık sistemi ve toplumsal olarak kontrol edilen bayağılaşma tarafından dikte edildiği zaman kendilerini memnun hissederler.

Marcuse 'bireyin düşüşü' tezi konusunda Horkheimer ve Adorno ile derin bir mutabakat içindedir. Hitler'in iktidara gelmesiyle Almanya'dan ayrılan ve Birleşik Devletler'de Frankfurt Okulu'ndaki arkadaşlarına katılan Marcuse, 1930'ların sonları ve 1940'lar boyunca devletin dönüşümü ve tekelci kapitalizm, kitle iletişiminin dinamikleri ve popüler kültür, toplumsal yerinden edilme, ırkçılık, anti-Semitizm ve otoriteryenizmin öteki biçimleri konularında bir dizi araştırma projesi üzerinde çalışmıştır. Marcuse'ye göre, modern kültür baskıcı, genellikle de zorbadır. Ancak toplumun dönüşümü ütopyacı düşünceye, eleştirel kurama ve ilerici siyasetlere temel sağlamıştır. Bir erken dönem kitabı olan *Akıl ve Devrim*'de (1941) Marcuse, ütopyacı düşüncenin ilerici yönlerinden söz eder. Yine de Marcuse, sosyalizmin tarihin kaçınılmaz bir sonucu olduğunu ya da işçilerin toplumsal değişimin devrimci aktörü olduğu görüşlerini savunan Marksistlere çıkışır. Bu bakış açıları

Marcuse için fazlasıyla basittir. Rus devriminin Sovyet Marksizmi ile çöküşü, değişik işçi sınıfı hareketlerinin başarısızlığı ve kitle iletişimi ve popüler kültürün yükselişiyle siyasi muhalefetin düşüşü... bunların hepsi Marcuse için toplumsal hayatın dönüşümünde ayrıcalıklı bir öznenin söz konusu olamayacağının işaretleridir. Ancak bu durum ilerici siyasetler için zorunlu olarak kötü haberler barındırmamaktadır. Siyasi gelişmelerin ortodoks Marksizmin öngördüğü tarzda gerçekleşmemiş olması toplumsal değişimin haksız veya ihtimal dışı olduğu anlamına gelmez. Baskıcı olmayan bir toplum, Marcuse için, daima teorik ve siyasi bir olasılık olagelmiştir ve yukarıda sorunlara işaret etme gayreti, yüzünü Freud ve psikanalize dönerek eleştirel toplum kuramına yeni bakış açıları kazandırmaktadır.

Marcuse'nin ufuk açıcı *Eros ve Uygarlık* (1956) adlı eseri böylesi bir siyasi entelektüel tutum karşısında, hâlihazırdaki kapitalist toplumlara karşı tereddütsüz eleştirel ve radikal toplumsal değişim olasılıklarının savunusunda derinden ütopyacı bir çalışma olarak kendi bağlamına yerleştirilmelidir. Baskılama, bilhassa Freudcu duygusal enerjinin ve duyarlılığın daima tarihsel ve tarih-ötesi güçler tarafından süzüldüğü görüşü *Eros ve Uygarlık*'da başından sonuna dek Marcuse'nin ana temasıdır. Çağdaş toplumda insanlar çok fazla baskılamadan dolayı ızdırap çekerler, der Marcuse. Kapitalizmin çelişkileri, yaşanan deneyimin ve kişisel öznelliğin en derin dokularına dek uzanmaktadır. Kapitalist teknolojik mekanikleşme ve standartlaşma süreci insanların maruz kaldığı baskıcı, sıkıcı çalışmanın sonucu olarak kimliğin iç dokusuna kazınmıştır. Burada Marcuse'nin ideolojik hedefi, Orta Amerika'nın, işyerinde dayatılan bunaltıcı tekrarlarla uğraşan suratsız bürokratların ve banliyölerdeki evlerinde sürdükleri hayattan sıkılan orta sınıf ev kadınlarının kültürel konformizmidir. Bir şeyler derinden bozuktur. Amerika 1950'lerde yeryüzünün en zengin ve en sanayileşmiş toplumuydu, ancak bu ekonomik refah en fazla da duygusal okuryazarlık ve kişiler arasındaki ilişkiler açısından insanları baskılayarak tam tersi bir yöne doğru evrilmiş gibi görünüyor. Freud için olduğu gibi Marcuse için de baskılama, doğayı kültüre dönüştürmede hayati unsurdur ve Marcuse bunu cinsel ve toplumsal yeniden üretim konularına değinen bir tür ibret vesikası olan klasik psikanalitik Oedipus kompleksi açıklamasıyla yorumlamıştır. Ancak Marcuse'ye göre çağdaş kadın ve erkeğin çektiği eziyetler ve maruz kaldığı baskılamalar Freud'un zamanındakiyle hiç de aynı değildir. Onun görüşüne göre baskılama; fiyatlar ve

kârlar, para ve tekelci kurumlar etrafında örgütlenmiş bir dünyada duyarlılık ve erotizme getirilen aşırı kısıtlamalar sonucu ağırlaşmıştır.

Bunu nasıl açıklamalı? Marcuse tarihsel analizinin büyük kısmını Freud'un diliyle sunmuştur fakat *Eros ve Uygarlık*'ta psikanalitik anlayışları eleştirel kuramın daha geniş Marksist geleneği içinde bağlamsallaştırmaya çalışmıştır. Çağdaş toplumlarda kapitalist kâr ve sömürünün yeniden üretimi neticesinde bilinçaltı doğru ifadeyi kullanmayı reddeder. Ancak Marcuse'nin gözünde Freud'un, toplumsal baskılamayı tüm olası dünyalarda aynı biçimde resmeden, bastırılan arzu ve toplumsal düzen arasındaki çatışma yorumu tarihdışıdır. Psikanalizin tarihsel boyut potansiyelini yeniden kavramak için Marcuse iki tür baskılama arasında bir ayrıma gider: 'temel baskılama ve 'artı baskılama'. Temel baskılama toplumsal hayat ve kültürel ödevler uğruna cinsellikten minimum düzeyde feragat etmeye işaret eder. Marcuse belli düzeyde bir baskılamanın etkin toplumsallaşma ve toplumsal düzen için daima gerekli olduğunu öne sürer. Artı baskılama ise, aksine, kapitalist sömürü ve dengesiz iktidar ilişkileri tarafından üretilen kendini kısıtlamanın yoğunlaşmasına işaret eder. Marcuse artı baskılama için geleneksel ataerkil cinsel normların var olan değerleri ve toplumu korumak için şiddetle uygulandığı evlilik örneğini verir. Bu artığın ortaya çıkardığı baskılama, bireyler tarafından gördükleri duygusal zarar açısından zorunlu olarak tam anlamıyla anlaşılmaz. Marcuse'ye göre, baskılama, kapitalizmin ekonomik düzeni tarafından kurumsallaştırılan cinsel ve toplumsal taleplerin kültürel bakımdan özgül bir biçimi olan 'performans ilkesi' sonucunda ortaya çıkan zorunluluklara eklenir. Marcuse'ye göre, kapitalist performans ilkesi baskılamayı bir fazlalık olarak birkaç temel yoldan yeniden biçimlendirir. Performans ilkesi insanların diğer insanlarla 'şeyler' ya da nesneler olarak yüzleşmesine yol açar, genel erotizmin yerine üremeyle ilgili cinselliği geçirir ve insan vücudunu (Marcuse'nin 'baskılayıcı bayağılaşma' dediği biçimde) baskılanmış arzunun kapitalist değişim değerlerine müdahale etmesini engelleyecek biçimde disiplin altına almayı revaçta kılar.

Daha sonraki kitabı *Tek Boyutlu İnsan*'da (1964) Marcuse, tahakküm güçlerinin analizini uç noktalara taşır. Yirminci yüzyıl boyunca, der Marcuse, kişisel ve toplumsal hayatlarımız sürekli olarak aynı zamanda iki yöne çekilmektedir. Gelişmiş sanayi toplumunun ilerleyişiyle insanların kültürle teması tartışmasız daha bireyci, karmaşık ve hassas hale gelmiştir. Ancak gelişmiş kapitalizmdeki bu potansiyel kültürel ve estetik özgürleşme, bir öteki düzeyde

tam anlamıyla bodur kalmıştır. Gelişmiş kapitalizm Batı'da pek çok insanın hayatına ev aletleri, Hollywood filmleri ve paket tatillerden öte fazla bir şey katmamıştır. Marcuse'ye göre, bu kitle tüketimi ve popüler kültür çağında, beliren yeni toplumsal düzen bireyselliği, görüş ayrılığını ve muhalefeti keskin bir biçimde perdelemektedir. Gelişmiş kapitalizm 'yanlış' tüketim ihtiyaçlarına dayanarak ve bireyleri kitlesel tahakküm ve toplumsal eşitsizlik sisteminin pürüzsüz işleyişine artan ölçüde dâhil ederek tek-boyutlu bir toplum yaratmıştır. Marcuse'nin görüşüne göre modern dünyanın en çarpıcı özelliği uyma davranışıdır. Baskı ve tahakkümün çağdaş biçimleri bunaltıcıdır ve bu zeminde Marcuse, toplumun eleştirel düşüncenin, görüş ayrılığı ve muhalefetin sistematik erozyonuyla nasıl yüzleşeceği sorusunu ortaya atar. Marcuse, 'Özgürlüklerini ve memnuniyetlerini sakatlanmak pahasına feda eden güdümlü bireyler, kendilerini kendilerinden ve onların efendilerinden nasıl kurtarabilir?' diye sorar. Bu fasit daireyi kırma fikri bile nasıl mümkün olabilir?'

İleri endüstri toplumunda revaçta olan bayağılaştırma gerçekten konformist olan işlevini ortaya koymaktadır. Cinselliğin (ve saldırganlığın) bu özgürleşmesi içgüdüsel dürtüleri yerleşik doyum evreninin baskıcı gücünü açığa vuran mutsuzluğun ve hoşnutsuzluğun çoğundan özgürleştirmektedir. Hiç kuşkusuz, yaygın bir mutsuzluk vardır, ve mutlu bilinç oldukça zayıftır—korku, düş kırıklığı, ve tiksinti üzerinde ince bir yüzey gibidir.

Bu mutsuzluk kendini kolayca politik seferberliğe bırakmaktadır; bilinçli gelişim için alan bulamayınca, yeni bir faşist yaşam ve ölüm yolu için içgüdüsel kaynak olabilir. Ama mutlu bilincin altındaki mutsuzluğun toplumsal düzen için bir güç ve birleşme kaynağına dönüştürülmesini sağlayabilecek birçok yol vardır. Mutsuz bireyin çatışmaları şimdi iyileştirilmeye Freud'un 'uygarlıktaki hoşnutsuzluğuna' yol açmış olanlardan çok daha açık görünmekte ve 'çağımızın nevrotik kişiliği' açısından Eros ve Tanatos arasındaki sonsuz mücadelede olduğundan daha yeterli olarak tanımlanmaktadır.

Herbert Marcuse (1964) *One-Dimensional Man*. Boston: Beacon Press, s. 76–77. [Türkçesi: Herbert Marcuse (1990). *Tek-Boyutlu İnsan*. (Çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınlan, s. 68-69].

Öyleyse, değişimin olasılıkları nelerdir? Özgürleşimin doğası konusunda Marcuse, Freud'dan keskin biçimde ayrılır. Marcuse, ironik bir biçimde, performans ilkesinin toplumun radikal dönüşümü için gerekli kültürel koşulları ürettiğini ileri sürer. Artı baskılamaya son verecek olan şey geç kapitalizmin endüstriyel-teknolojik başarılarının ta kendisidir. Marcuse için, Batı'nın kapitalist sanayileşmesinin ve tekno-bilimin ürettiği zenginlik cinsel baskının çözülmesinin yolunu açar. Kültürel tahakkümün kırılması, cinsel dürtülerin ve fantezinin toplumsal şebekeyle bağını yeni baştan kurarak bastırılmış bilinçaltı güçlerini serbest bırakacaktır. Kültür ve bilinçaltının bu uzlaşısı – Marcuse'nin 'libidinal rasyonalite' dediği bir gerçekliğe– yeni, tensel bir gerçekliğe eşlik edecektir. Libidinal rasyonalite, soyut bir kavram olmasına karşın, artı baskılamanın radikal bir dönüşümünü içerir. Bu artıdan özgürleşmek yalnızca bedenin değil, doğa ve kültürel örgütlenmenin de genel bir erotizmini kolaylaştıracaktır. Yine de Marcuse'nin sosyal teorisini psikanalizle temellendirmesi, kurtuluşun cinsel özgürlükten daha fazlasını gerektirdiğini vurgular. Bu temel, cinsellik ve aşkın dönüşmüş bir toplumsal ve kurumsal hayatla bütünleşmesini talep eder. Peki, libidinal rasyonalite nosyonunu nasıl anlamalıyız? Bu sadece Frankfurt Okulu kuramcısı Herbert Marcuse'nin bir kurtuluş rüyası mı, yoksa kimi fiziksel eğilimleri alternatif bir toplumsal duruma dönüştürmek için onları deliğinden çıkaran bir nosyon mu? Toplumsal hayatın yeniden cinselleştirilmesi olarak libidinal rasyonalite, duygusal iletişimin ve samimiyetin teşvik edilmesi şeklinde yorumlanabilir. Bu bağlamda fantezi özel bir yer işgal eder, der Marcuse, çünkü arzu bastırılmış bir gerçeklik değeri içerir. Aşağıda da ileri sürdüğü gibi:

> Hayal gücü bireyin bütünle, arzunun gerçeklikle ve mutluluğun akılla uzlaşmasını öngörür. Bu uyum resmi gerçeklik ilkesince bir ütopya olarak görülürken, fantezi bunun gerçek olması gereğinde, gerçek olabileceğinde ısrar eder, çünkü düşlerin ardında bilgi yatar (1956).

Fantezi kendi başına, zevk ve rasyonalite, arzu ve gerçek arasında bir uzlaşma arzular. Marcuse için, bilinçaltı arzusunun bu yeniden keşfi insan bedeninin yeniden cinselleştirilmesini kolaylaştıracak ve böylece daha uyumlu toplumsal ilişkiler yaratacaktır. Performans ilkesinin baskıcı 'cinsellik' kurgusuna karşı fantezinin serbest kalışı toplumu bütün yönleriyle erotikleştirecek, hayatla kendiliğinden ve oyuncul bir ilişki kurulmasına imkân verecektir.

Ütopya ve toplumsal dönüşüm: Marcuse ve libidinal rasyonalite

Marcuse'i kederlendiren modern çağın karanlık yönü –sevk ve idare toplumunun totalitaryenizmi, bireyin düşüşü, bilinçaltının manipülasyonu– bunların hepsinin yazgısı onun 'libidinal rasyonalite' olarak adlandırdığı ütopyacı bir dönüşüm tarafından belirlenmektedir. Bu olası dünya, der Marcuse (1956: 224), 'akıl ve mutluluğun birbirine kenetlendiği sevincin yeni bir rasyonalitesini içerir.' Bugünün artı baskılanmasına tezat olarak, libidinal rasyonalite bireysel mutluluk ve kendini gerçekleştirmeyi vaat eder. Marcuse'ye (1972: 17) göre:

> [Özgürlük] ihtiyaç ve heveslerin kendi başına kültürel olduğu kadar maddi bakımdan da radikal bir dönüşümünü içerir. Ahlaki ve estetik ihtiyaçlar temel, hayati ihtiyaçlardır ve cinsiyetler arasındaki, kuşaklar arasındaki, erkek, kadın ve doğa arasındaki yeni ilişkilere yönelik arzulardır. Özgürlük, bu duyarlı, ahlaki ve rasyonel ihtiyaçlar içine yerleşmiş olarak anlaşılır.

Böylesi bir dünya, Marcuse'ye göre, 'olmayacak şey' değildir. Bu değişimi zorlayan temel faktörler, paradoksal bir biçimde, geç kapitalist toplumun endüstriyel ve teknolojik ilerlemesinden doğar. Teknolojik süreçler, Marcuse'nin ileri sürdüğüne göre, ekonomik kıtlığı ve artık üretme baskısını aşma amacını gerçekleştirecek bir düzeye ulaşmıştır. Aslında Marcuse, artık baskısı yaratan ve insanın kapasitesini bodurlaştıran teknolojik aklın her şeyden önce böylesi sıkıntıların tam anlamıyla ortadan kaldırılabileceği bir aşamaya ulaştığı konusunda son derece ısrarlıdır. Bu yüzden Marcuse, gelişmiş kapitalizmin mekanik ve yıkıcı özellikleri karşısında açıkça acı çekerken, aynı zamanda teknolojik aklın, toplumsal düzeni dönüştürmeye yardımcı olacak şekilde, kendi yıkımının damgasını üzerinde taşıdığını iddia eder.

Bu bakımdan Marcuse, Freud'un uygarlığı baskılama ile denk tutan görüşünün reddedilmesi gerektiğini söyler. Onun iddiasına göre eleştirel kuramın işi toplumsal bilinçaltına derinden kök salmış belirli özgürlük özlemlerini keşfetmeye çalışarak artık üretim baskısının ötesine geçmektir.

Toplum kuramının esin verdiği radikal tahayyül bilhassa önemlidir ve Marcuse bilhassa belleğin, arzunun ve fantezinin aktarımına –toplumsal dünyadan bir kaçış olarak değil, toplum için yeni olasılıkları canlandırma olarak– odaklanır. Bilinçaltı belleğin önemi Marcuse (1956: 19)'tarafından ayrıntılarıyla şöyle açıklanır:

> Freud'un kavramsallaştırmasına göre, bilinç tarafından tabu haline getirilen özgürlük ve mutluluğun birbirine denk tutulması, bilinçaltı tarafından kabul edilmektedir. Bunun gerçekliği, bilinç tarafından püskürtülmesine karşın hâlâ zihni meşgul etmektedir; o bütünsel tatminin elde edildiği bireysel gelişmenin geçmiş aşamalarının anılarını muhafaza etmektedir. Ve geçmiş, geleceği talep etmeye devam eder; o uygarlığın başarıları temelinde yeniden yaratılan cennete duyulan arzuyu üretir.

Marcuse'nin fanteziyi yüceltmesi bireysel bedenin uyumlu toplumsal ilişkiler yaratmak için yeniden cinselleştirilmesi gerektiği varsayımına bağlanır. Performans ilkesine dayalı, üremeye ilişkin cinsel davranış biçiminin baskıcı ısrarının karşısında Marcuse, fantezinin serbest bırakılmasının şehvetli bir Eros'un gelişmesine yol açacağını iddia eder. Bu özgürleşme, özetle, bedenin bütün kısımlarına yayılacak ergenlik öncesi dürtülerin harekete geçirilmesini içerir. Friedrich Schiller'in çalışmalarına dayanan Marcuse, insan bedeninin bu başkalaşımının doğrudan, işbirliği, oyun ve samimiyetin ön plana geçebildiği, 'duyusal bir düzen' yaratmaya yardım edeceğini öne sürer. Bununla beraber, fantezinin dönüştürücü gücünden ileri gelen yeni gerçeklik ilkesi, Wilhelm Reich'ın 'cinsel devrim' programındaki gibi, cinselliğin dizginlerinin bırakılmasını içermez. Arzunun dönüşümü konusunda hevesli olmasına karşın Marcuse'a göre yeni duyusal düzen Eros'un ve cinsellik nosyonunun şekil değiştirmesine işaret eder:

> Oysa, dönüşmüş kurumlar içindeki dönüşmüş libidonun özgür gelişimi, önceden tabu olarak görülen alanları erotikleştirirken, onları çalışma düzenini de içeren çok daha geniş bir düzenle bütünleştirerek salt cinsellik görünümlerini en aza indirecekti. Bu bağlamda cinsellik kendini yüceltmeye doğru meyleder. (1956: 202)

Arzu bir kez bütünlüklü ifadesine kavuşunca, yaşam ve ölüm dürtüleri, Eros ve Thanatos arasındaki çatışmanın dönüştürücüsü hale gelir. Eros, saldırgan ve yıkıcı dürtüleri sadece hayatın hizmetine verecektir. Bu anlamda Marcuse, Freud'un ölüm dürtüsüne barışı, sükûneti ve acının yokluğunu amaçlayan bir umut kaynağı olarak bakar.

> Ölüm içgüdüsel bir hedef olmaktan çıkar. O bir gerçek, hatta belki de en son amaç olarak kalır –ancak insanın bastırılmamış enerjisinin protestosuna, vereceği en büyük mücadeleye karşı duran bir gereklilik olarak. Bu mücadelede akıl ve içgüdü birleşebilir. (1956: 235)

Artık üretme baskısının yıkıcı güçlerinden kurtulan libidinal rasyonalitenin ön koşulları insanların onurla ölmelerine izin verecektir.

Bu anlatılanlar kulağa, kimi açılardan olması gerektiği gibi, bir ölçüde fantastik geliyorsa da, Marcuse'nin felsefi öğretisinin temelinin bir toplumsal kaçış olarak görülemeyeceğini tekrar vurgulamak önemlidir. Bireyin öznel arzularını kurumsala içkin olasılıklara bağlayan Marcuse, bu ideallerin modern zamanlarda giderek artan ölçüde gerçekçi olduğunu öne sürerek siyasi projesini savunur. İnsanın istekleri ve halihazırdaki maddi kaynaklar arasındaki ilişki iyi bir topluma yönelik temel bir toplumsal dönüşümü hayal edebileceğimiz noktaya ulaşmıştır. Marcuse'nin belirttiği gibi, bu koşullar altında 'sorulması gereken soru uygarlık düzeyinin insani isteklerin bu biçimde karşılanabildiği ve artık üretme baskısının ortadan kaldırılabileceği bir düzeyin makul bir biçimde öngörülüp görülemediğidir' (1956: 151). Böylesi bir durumun 'libidinal rasyonalite' olarak tam anlamıyla ortaya çıkıp çıkmadığını bilmek zor olsa da, Marcuse toplumsal eleştirinin, herkesin kendini gerçekleştirme ve tatmin etmesiyle ilgili olasılıkları aramaya devam etmesi gerektiğini öne sürmüştür.

Marcuse'ye eleştiriler

Marcuse'nin kariyerinde, Almanya'da Frankfurt Okulu'ndaki işinden Birleşik Devletler'de öğrencilerin ve cinsel özgürlük hareketlerinin mesihi olmaya doğru giden yol hayli dikkat çekicidir. 1960'lardaki şöhreti kapsam itibariyle tam anlamıyla enternasyonaldi, kapitalist toplumun baskılarına karşı protestolar düzenleyen öğrenciler dünyanın her bir yanında duvarlara 'Marks, Mao ve Marcuse' yazıyorlardı. Marcuse'nin kendi eserlerini geniş kapsamlı bir özgürleşme, cinsel özgürlük ve yeni kültürel duyarlılık arayışının bir parçası olarak tanımladığı düşünülürse, onun 1960'ların toplumsal hareketlerine doğrudan müdahil olması hiç de şaşırtıcı değildir. 'Çiçeklerin gücü'nden cinsel özgürlük hareketlerine dek Marcuse'nin ismi her yerde yorulmaksızın tekrarlandı. Üstelik onun ileri sanayi ülkeleri eleştirisinin, tüketim toplumu çağında, 1960'ların büyüyen ekonomik eşitsizlikleri, siyahi Amerikalılara ve diğer azınlıktaki kültürlere yönelik baskılar ve elbette Vietnam Savaşı'yla çileden çıkmış bir kuşağın siyasi muhalefetiyle yankı bulduğu konusunda pek az şüphe vardır. Bütün bunlara karşın yine de, Douglas Kellner'in ileri sürdüğü gibi, Marcuse'nin toplum kuramını basitçe 1960'ların siyasetiyle eşleştirmek yanlış olur. Bir kere Marcuse'nin kendisi de cinsel özgürlüğü baskıdan

uzak bir toplumla eş tutmamıştır. Kültürün dönüşümü, diye ileri sürer, 'libidonun basitçe serbest bırakılmasını değil, onun dönüşümünü içerir'. Bu zeminde yaşam ve ölüm arasındaki çatışma, Eros kişisel hayat ve toplumsal ilişkileri kaynaştırdıkça ortadan kalkacaktır. Bu, 1960'ların 'özgür aşk' hareketlerinin desteklediğinden son derece farklı bir bakış açısıdır ve Marcuse çeşitli vesilelerle çalışmalarının böylesi basitleştirici görüşlerle eşleştirilmesini istemediğine dikkat çekmiştir. Üstelik Marcuse'nin niçin 1960'larda solun gurusu olarak ün saldığının diğer açıklamaları da, onun gözden geçirilmiş eleştirel kuramının tek ölçüsü olarak ele alındığında yetersiz kalmaktadır. Onun bellekten kitle kültürüne dek geniş bir alana yayılan kendine özgü argümanları 1960'ların siyasi kanaatlerine kolayca indirgenemez. İşte bu nedenlerle Marcuse'nin toplum kuramına katkılarına daha yakından bakmaya ihtiyaç duyuyoruz.

Marcuse'nin eserlerinin türlü nitelikleri, bilhassa onun bireysel özneye biçtiği toplumsal değişimin ve beşeri özgürlüğünün aktörü olma rolü, eşsiz değer taşır. 'Öznenin ölümüne' tanıklık ettiğimiz bir çağda Marcuse'nin artı baskılamanın toplumsal yapıları ve bireysel deneyim ve tutkuların doğası arasındaki ilişkiye dair ilgisi, tuhaf bir şekilde modası geçmiş görünüyor. Eleştirel kuramı psikanalizle birleştiren Marcuse, Marksizmin kavramsal bagajını bireysel ihtiyaçları, arzuları ve olasılıkları da kapsayacak şekilde genişletti. Bunu yaparak Marksizmin bir dizi dogmatik öğretiden oluşan bir şey değil, toplumsal acılara ve siyasi baskıya en geniş anlamda insani açıdan değinebilen, değişken ve esnek bir düşünce akımı olduğunu ispatladı. Marcuse Freudcu psikanalize toplumsal analizdeki bireysel öznellik sorununu yeniden ele almak için yüzünü dönse de, daha yetkin bir kültür sosyolojisi geliştirmek için Alman İdealizmi, Romantizm ve avangard modernizm gibi entelektüel gelenekleri de sahiplendi. Onun eleştirel kuramın özellikle var olan kültürde insan ihtiyaçları ve potansiyellerinin inkân ya da tahribatı gibi konulara değinmesi gerektiği konusundaki fikri, sosyal bilimler alanında çalışan pek çok kişiye önemli bir kaynak olarak hizmet etti. Gerçekten de onun bu düşünüş tarzı çağdaş eleştirel kuramda –bilhassa Habermas tarafından– rafine edildi ve kapsamı genişletildi. O halde, modern toplumun eleştirisinde dikkati kapitalist metalaşma veya bürokratik tekniklerin kurumsallaşma sürecine vermek yeterli değildir. İşaret edilmesi gereken şey, baskının hem bilinçli hem de bilinçaltı biçimlerini bertaraf etmek için en geniş duyusal anlamıyla tanımlanan bütün bir öznellik alanıdır.

Ancak, Marcuse'nin çalışmalarında çözüme kavuşturulmamış çok sayıda güçlük söz konusudur. Bunlar arasında, insan eylemliliğine yaklaşımı, bilhassa bastırılmış bilinçaltının toplumsal dönüşümün anahtarı olduğuna yönelik uzun süre devam eden vurgusu, analizinin çağdaş toplumlarda, özellikle de tahakküm ve sömürü eleştirileri konusunda sınırlı olması ve insan ihtiyaçları, anlam, etik ve adalet gibi konulardaki bir dizi sorundan söz etmek gerekir. Şimdi bu üç eleştiriyi sırasıyla ele alalım.

İlk olarak, damgasını vurduğu kısa ve çarpıcı beyanlar, yön verme ve ayartma ortamında, Marcuse'nin cinsel özgürleşmenin açık biçimlerini ele geçirmede güçlü bir alet olarak hizmet eden ironik kavramı 'baskılayıcı bayağılaşma', gerçekte ağırlaştırılmış baskılamayı teşvik etmektedir. Marcuse'nin argümanı, bugün Batı'da her yerde gördüğümüz cinselliğin gösterişli ticarileşmesi, insani arzuları, erotizmi ve samimiyeti barındıran cinselliğin, yalnızca parçalı ve sınırlayıcı bir anlayışı olduğudur. Bu bakış açısına göre, porno filmlerden kucak-dansı kulüplerine seks endüstrisinin bütün biçimleri donuk bir insan cinselliğine hizmet eder ve onun yerine geleneksel davranış ve değerleri teşvik eder. Ancak böylesi bir bakış açısı eğer kapitalizm ve kitle kültürünün baskılayıcı çelişkilerinin güçlü bir eleştirisini öneriyorsa da, hem duygusal hayatın psikanalitik anlayışı hem de kişi ve toplum arasındaki karmaşık çelişkili ilişkiler açısından kesinlikle aşırı basitleştirme suçlamalarına açık halde kalmaktadır. Bugün çoğu kişi, örneğin Marcuse'nin artı baskılama kavramsallaştırmasının eksik olduğunu söylemektedir. Onun baskılamayı, tek-boyutlu kitle kültürünce beslenen duygusal çelişkileri yerinden eden özellikleri kavramak için, artı olarak yeniden biçimlendirmesi, kışkırtıcı bir hamle olmasına karşın, sonuçta toplumun bireyin üzerinde durduğu ve ondan gözünü ayırmadığı daha da ağır bir kültürel tahakküme neden olur. Buradaki sorun şudur ki, bu kavramsallaştırma, Freudcu terimlerle ifade edilirse, kişiliğin niçin hiçbir şekilde, gerilimlerden ve çelişkilerden muaf bir biçimde toplumsal ilişkilerin içine gömülemeyeceğinin önemli bir açıklaması olan bilinçaltı çatışma aracılığıyla sakatlanan aklı göz ardı etmektedir. Marcuse'nin bütüncül, artı baskılama imgesinden kaynaklanan benzer bir güçlük de şudur ki, Marcuse sonradan çağdaş performans ilkesinden bir kaçış yolu bulmak için bireysel özneyi tersine çevirmeye zorlanmıştır. Bu yol, bir biçimde toplumsal tahakkümün kapsamı dışında kalan ve böylelikle alternatif bir topluma işaret eden bilinçaltından geçer. Alternatif siyasi görüşlere yönelik bu vurguya karşın, Marcuse, samimiyet, kişilerarası ilişkiler veya kültürel ortaklıkların yeni biçimleri hakkında dikkat çekici derecede az şey söylemiştir.

Onun ütopyacılığı cinsel baskılamayı alt etmeye odaklanmıştır. Yine de böylesi bir özgürlük tasavvuru hayli kuşkuludur. Kişilerin değil de bastırılmış bilinçaltının mekanik bir kavramsallaştırması, Marcuse'nin toplumsal dönüşüm görüşünün temelini teşkil eder. Bastırılmış bilinçaltı özgürleşmeye bağlanırken, insan özne tahakküme indirgenmiştir. Fakat bu çetrefilli bir siyasi soruna yol açar: eğer bireysel öznenin modası geçmiş ve baskılama mutlak ise, dönüştürme konumu kim tarafından işgal edilecektir veya bilinçaltının gerçekliği kim tarafından bilinecektir? Tam anlamıyla kim, 'libidinal rasyonalite' olarak bilinen özgürlüğü sürdürebilmeye muktedir olacaktır? Marcuse'nin bilinçaltı potansiyellere yönelik vurgusu kimi açılardan değer taşımakla birlikte, esasen toplumsal bağları ve kültürel birliği engelleyen bireyselci bir kültürü yansıtır. Marcuse'nin bastırılmış arzuların lehine olan argümanı dikkat çekici bir biçimde özcülük kokusu taşır. Bu argüman, Freud öncesindeki insan tutkularının bir biçimde toplumsal yapının dışında ve ulaşamayacağı uzaklıkta, doğal ve zamansız olduğu görüşünü hatırlatır. Bastırılmış bilinçaltının ya da fantezinin ifadesini sadece baskıcı olmayan bir toplumda bulabileceği görüşü, fantezi yapılarının kurumsal hayatla çoktan bağlanmış olduğunu görmeyi başaramaz. Böylesi bir görüş, 'bilinçaltının gerçekliğinin' çoktan birbiriyle kavga halindeki insan ilişkileri, şiddet içeren cinsiyete dayalı gerilimler ve ideolojik çatışmaya bağlı olduğunun farkına varmayı başaramaz.

İkinci olarak, Marcuse'nin modern toplumların doğasına yönelik analizine, özellikle de onun ileri kapitalizm açıklamasına bir dizi keskin eleştiri yöneltilmiştir. Bu bağlamda, modern toplumlar analizinde çelişkili unsurlar bulunduğu ve bana göre, bu unsurları birbiriyle başarılı bir biçimde bağdaştıramadığı için Marcuse'nin toplum kuramının sınırlılıkları konusunu özel olarak ele almak önemlidir. Marcuse'nin *Tek Boyutlu İnsan*'da sergilediği ileri kapitalizmin kasvetli eleştirisi, *Eros ve Uygarlık*'taki radikal toplumsal dönüşüm potansiyellerinin iyimser analiziyle tam bir zıtlık içindedir. Kimi eleştiriler bu uyuşmazlığı Marcuse'nin *Tek Boyutlu İnsan* adlı eserinde Amerika'nın savaş sonrası yükselişi konusuna derinden yoğunlaşmasına indirgerken, diğer eleştirmenler *Eros ve Uygarlık* adlı eserinde Alınan romantizmine duyduğu üstü kapalı minnettarlığa işaret ederler. Ancak bu düşüncede kendini gösteren iyimser ve kötümser çizgiler arasındaki gerçek ayrım ne olursa olsun, kapitalizmin belirginleşen istikrarı fikri bu çalışmaların büyük kısmında önemli rol oynamıştır. Yine de Marcuse'nin bu toplumsal gelişme taslağına itiraz etmek için elde sağlam gerekçeler vardır. Evvela, ileri kapitalizmin çe-

lişki ve kriz eğilimlerinin kontrol altına alınmasına özellikle gereğinden fazla yoğunlaşan Marcuse, kültürel konformizmin modern toplumların yeniden üretiminde merkezi bir rol oynadığını varsaymıştır. Ancak bu varsayım, toplumsal yeniden üretimin, popüler kültür ve kitle iletişim araçları tarafından teşvik edilen değer ve normların reddinin istenmeyen sonuçları olabileceğine işaret eden güncel sosyolojik araştırmalarca doğrulanmamaktadır. Öte yandan, zamanımızda teknolojik rasyonalitenin yoğunlaşması ve onun kültür, toplum ve kişiliği kapalı, uyumlu bir sisteme entegre etme kapasitesini gereğinden fazla vurgulayan Marcuse'nin toplum kuramı 1960'ların yaygın toplumsal isyanlarını harekete geçiren nedenleri açıklamayı başaramamıştır. Ayrıca Marcuse'nin toplum kuramı, yüzleşmeye zorlandığı takdirde, diyelim ki günümüzdeki terörle savaş ve erken yirmi birinci yüzyılın küresel ekonomik krizi konularında eleştirel bir bakış sağlamaktan yoksundur. Marcuse, küresel kapitalist piyasaların dengesizliği ya da dünyadaki süper güçlerin kitlesel militarist gelişimiyle kesinlikle yeterince yüzleşmemiştir.

Son olarak kimi eleştiriler, Marcuse'nin radikal siyaset ve ütopya vizyonunu yermektedirler. Marcuse'nin toplum kuramı, 'libidinal rasyonalite' nosyonuyla, bireyler, gruplar ve milletler arasında neyin yaratıcı, duygusal akıl olarak hesaba katılacağını aydınlatmaya çalışırken, libidonun dönüşümünün işaret ettiği şey bütün bir toplum düzeyini ifade eder. Buna karşı kimi eleştirmenler için, erotikleştirilmiş akıl düşüncesi kullanılan kavramlar itibariyle çelişkilidir çünkü rasyonalite ve tutku inatla kendilerine has ve ayrı alanlara aittir. Akıl evrensel, duygu kendine hastır. Ne var ki bu çelişki ve onun nedenleri, yalnızca Marcuse'nin yazıları tam anlamıyla açıklığa kavuşturulunca anlaşılır hale gelir. Toplumsal rasyonelleşme bütün bir aklın ötesine sıkıştırıldığında, artı baskılama tersine döner; ve bu patolojiye verilen tek isim 'baskılayıcı bayağılaşmadır'. Sorun aklın ve duygunun ayrılması değildir fakat ikincinin biçimsizleşmiş, sapkın bir versiyonunun ilki üzerinde üstünlük kurmasıdır. Bununla birlikte, tarihsel açıdan konuşmak gerekirse, artık toplumsal koşulların artı baskılamayı bertaraf etmesi zayıf bir olasılıktır. Burada toplum kuramının bağlanmaya ihtiyaç duyduğu şey, Marcuse'nin terimleriyle ifade edersek 'sevincin yeni rasyonalitesi'dir. Ancak bu konum hâlâ, insanların rasyonalitenin bu biçiminin yeteri miktarda estetikle, yaratıcılıkla, kendini gerçekleştirme ve zevkle dolu olup olmadığını nasıl belirleyeceği konusunda bir açmaza neden olmaktadır. David Held'in bu sorun hakkında yazdığı gibi, 'hakiki istekler hakkında sorular sormak için, Marcuse'nin yaptığı gibi, basitçe içgüdülere başvurulamaz; istekler gelişim koşullarından

ve kavranma biçimlerinden bağımsız olarak birbirlerine eklemlenemez'. Marcuse, Freud'u izleyerek, aklı veya rasyonaliteyi bilinçaltı arzuların içinde konumlandırırken gerçekten de haklı olabilir. Fakat akıl arzunun bir uzantısı olsa bile, toplum kuramı hâlâ toplumsal aktörler arasında bireysel ihtiyaçların ve potansiyellerin yapılanması, kavranması ve tanınması konularıyla cebelleşen bir dil talep etmektedir. Bu, konuyu, Marcuse'nin 'sevincin rasyonalitesi' açısından baktığı özgürlük görüşüne dayanarak ele almak anlamına gelmez, aksine ortaya somut tarihin birey olarak insanların hakiki ihtiyaç ve arzularına ne şekilde kafa yorduğu hususunda sorular sormak anlamına gelir. Bu sorular zorunlu olarak kendi başına Freudcu dilin bireysel dürtüler, arzular ve bastırılmışlıklarından, iletişimin, söylemin ve sembolik değiş-tokuşun kişilerarası diline doğru kayışı içerir.

Özet

1. Frankfurt Okulu –ya da onun ilk kuşak eleştirel kuramcıları– ortodoks Marksizmi sosyoloji, iktisat ve psikanalizin disiplinler arası entegrasyonu aracılığıyla aşmış önde gelen Alman neo-Marksist entelektüellerin çalışmalarına işaret eder. Frankfurt Okulu'nun toplum kuramına katkısı yirminci yüzyılın en önemli katkılarından birisi olarak kalmıştır ve eleştirel kuram özellikle 1960 ve 1970'li yılların entelektüelleri ve toplumsal hareketlerinin hayal gücünü yakalamayı başarmıştır.
2. Frankfurt Okulu sayısız kuramsal projesinde her şeyden önce modern çağın 'karanlık yüzü' ile ilgilenmiş ve türlü toplumsal patolojilerin izini aklın, rasyonalitenin ve Aydınlanma'nın doğasındaki genel gelişmelere değin sürmüştür.
3. Frankfurt Okulu'na göre akıl, doğası gereği patolojik hale gelmiştir. Horkheimer ve Adorno'nun *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde toplum – doğayı tahakküm altına alırken kendi hayatını da garantiye almak suretiyle– kendisini gizlice sakatlar ve özgürlük olasılığını yok eder. Akıl bugün otomatik bir biçimde araçsal rasyonaliteye dönüşmüştür ve bireysel bir özne olarak, düpedüz kara çalmak ve yok etmek için harekete geçer.
4. Frankfurt Okulu, Freudcu psikanalizden yararlanarak çeşitli kimlik, siyaset, kültür ve ideoloji araştırmalarına girişir. Fromm'un çalışmasında psikanaliz, kişi ve toplum arasında bir aracı olarak aile üzerine odaklanmak için kullanılır. Adorno Freud'dan faşizm, anti-Semitizm ve otoritaryen irrasyonalizmi analiz etmek için faydalanır. Marcuse'de ise Freudcu psikanaliz, 'doğasına aykırı' olarak, modern toplumların genel bir toplum kuramını geliştirmek amacıyla irdelenir.
5. Adorno ve Marcuse'ye göre, ileri kapitalizmin güdümlü dünyası, kimlik-inşasının ataerkil ailenin rolünün altını oyması anlamına gelir.
6. Sevk ve idare edilen bir toplum yurttaşların kendisine uyumu için gerekli olan özerkliği ortadan kaldırır, bunun bir sonucu baskılanma düzeylerinin artmasıdır. Sonuç olarak toplum, bireyin bilinçaltı üzerindeki kontrol düzeyini artırmak yoluyla kişisel alandaki tahakkümünü genişletir. Bu toplumsal manipülasyon, Adorno'nun 'sınırsız bir şekilde elastik, öznesiz özne' dediği şeyi üretir.

7. Marcuse'nin çalışmasında modern toplumlar kapsam itibariyle artan ölçüde 'tek-boyutlu' olarak resmedilir. Bu pek çokları için, içinde insanların 'artı baskılamanın' felç edici düzeyinden acı çektiği ve kapitalist 'performans ilkesinin' haşin ekonomik zorunlulukları yüzünden travma geçirdiği baskıcı bir varoluşun yükselişine yol açar.
8. Marcuse için bütün toplumsallık ütopyacı bir olasılık barındırır. Hatta en baskıcı toplumsal rejimler bile radikal hayal gücünü yok edemezler. Yeniden hayata dönen bir toplum Marcuse için, akıl ve arzu, samimiyet ve cinsellik arasındaki uzlaşmaya izin veren, 'libidinal rasyonalite'nin çiçek açtığı bir toplumdur.
9. Eleştirel kuramın faşizme çok aşırı bir tepki verdiğine dair temel bir eleştiri vardır. Adorno ve Marcuse'nin sosyolojik ve siyasi iddiaları bilhassa liberal kapitalizm ile faşist rejimler arasındaki kimi temel kurumsal farklılıkları es geçiyor gibidir.

Ek sorular

1. Çağdaş Batı kültürleri tüketim takıntısı içindedir. Katılıyor musunuz?
2. Toplumun bürokratik idaresi aklı kendi zıddına dönüştürür. Bu iddiayı değerlendiriniz.
3. Freudcu psişe toplumsal eleştiri için neden önemlidir?
4. İçinde yaşadığımız küresel terörizm çağında insanlar özgürlükten korkuyorlar mı?
5. Frankfurt Okulu'na göre baskılama siyasi tahakkümün esasını oluşturmaktadır. Bizim sözümona liberal, her şeyin uyduğu toplum çağında böylesi bir baskılama analizi kültürel eleştiriye nasıl bir katkı sağlamaktadır?

Ek okuma

Frankfurt Okulu

(Andrew Arato ve Eike Gebhardt tarafından derlenen) *Essential Frankfurt School Reader* (New York: Continuum, 1982)

Theodor Adorno

(Max Horkheimer ile birlikte) *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, çev. Edmunt Jephcott (Stanford: Stanford University Press, 2002)

(Diğer yazarlarla birlikte) *The Authoritarian Personality* (New York: Harper and Row, 1950)

Minima Moralia (Londra: NLB, 1974)

Negative Dialectics, çev. E. B. Ashton (Londra: Routledge, 1973)

The Culture Industry (Londra: Routledge, 2001)

Erich Fromm

Escape From Freedom (New York: Farrar & Rinehart, 1941)

The Sane Society (New York: Rinehart, 1955)

The Anatomy of Human Destructiveness (Holt Paperbacks, 1992)

The Art of Loving (Allen & Unwin, 1957)

Herbert Marcuse

Eros and Civilization (Boston: Beacon Press, 1955)

One-Dimensional Man (Boston: Beacon Press, 1964)

The Aesthetic Dimensions (Boston: Beacon Press, 1978)

Frankfurt Okulu'nun şu eserlerin de dahil olduğu pek çok ikincil okuması vardır: Douglas Kellner'in *Critical Theory, Marxism and Modernity* (Cambridge: Polity Press, 1989), Rolf Wiggerhaus'un *The Frankfurt School: its history, theories, and political significance* (Cambridge, MA: MIT Press, 1994), Tom Bottomore'un *The Frankfurt School* (New York: Tavistock, 1984) ve Martin Jay'in *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School 1923–1950* (University of California Press, 1996).

Theodor Adorno'nun eserlerine iki iyi giriş: Simon Jarvis, *Adorno: A Critical Introduction* (Cambridge: Polity Press, 1998) ve Detlev Claussen, *Theodor W. Adorno: One Last Genius* (Belknap Press, 2008). Derinlemesine bir mülakat için bkz. Tom Huhn, *The Cambridge Companionto Adorno* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

Marcuse üzerine diğer kaynaklar için bkz. Douglas Kellner, *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism* (Londra: Macmillan, 1984), Robert Pittin, A. Seenderg ve C. Webel's *Marcuse: Critical Theory and the Promise of Utopia* (Londra: Macmillan, 1988), ve John Bokina ve Timothy J. Lukes, *Marcuse: New Perspectives* (Lawrence: University of Kansas Press, 1994). Ayrıca bkz. C. Fred Alford, *Science and the Revenge of Nature: Marcuse and Habermas* (Gainesville: University of Florida Press, 1985).

Fromm'a bir giriş için bkz. Rainer Funk, *Erich Fromm: His Life and Ideas* (New York: Continuum, 2000) ve Daniel Burston, *The Legacy of Erich Fromm* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991). Ayrıca Rainer Funk, *Erich Fromm: The Courage to be Human* (New York: Continuum,1982) ve Richard Evans, *Dialogue with Erich Fromm* (New York: Praeger, 1981, 1966) ve Gerhard Knapp, *The Art of Living: Erich Fromm's Life and Works* (New York: P. Lang, 1989. Daha ayrıntılı bir eleştiri için bkz. Bernard Landis ve Edward Tauber (Ed.), *In the Name of Life: Essays in Honor of Erich Fromm* (Holt, Reinhart ve Winston, 1971) ve Laurence Wilde, *Erich Fromm and the Quest for Solidarity* (Londra: Palgrave Macmillan, 1994).

İnternet bağlantıları

Frankfurt Okulu
http://carbon.cudenver.edu/~mryder/itc_data/postmodern.html#frankfurt
www.ifs.uni- frankfurt.de/english/history.htm
www.uta.edu/huma/illuminations/
www.marxists.org/subject/frankfurt- school/
Adorno
www.iep.utm.edu/a/adorno.htm
Horkheimer
www.ub.uni- frankfurt.de/archive/ehork.html
Fromm
www.erich- fromm.de/e/index.htm
Marcuse
www.marxists.org/reference/archive/marcuse/works/Eros- civilisation/
www.marcuse.org/herbert/
http://carbon.cudenver.edu/~mryder/itc_data/postmodern.
html#frankfurt

♦ ♦ ♦

Çeviri: Bahadır Nurol

4. BÖLÜM

YAPILSALCILIK

İçindekiler

- Saussure ve yapısal dilbilim
- Saussure'e eleştiriler
  Çiğ ve Pişmiş: *Lévi-Strauss ve yapısal antropoloji*
- Roland Barthes: yapısalcı semiyoloji ve popüler kültür
- Foucault: bilgi, toplumsal düzen ve iktidar
  Toplum ve disipline edilen bedenler
- Yapısalcılığın sınırları: Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi*
  Yönetimsellik
- Foucault'ya eleştiriler
- Özet
- Ek sorular
- Ek okuma
- İnternet bağlantıları

Chris, New York'un belli başlı yayınevlerinden birinde uzun yıllardır çalışmakta olan bir editördür. Bu süre zarfında edebiyat-dışı hangi tür kitapların insanların ilgisini çektiğini tahmin etme becerisi geliştirmiştir. Chris'in insanların neyi okumak istediğine dair ipuçlarını tahmin etmekte oldukça ustalaştığı söylenebilir. Gerçekten de kitap piyasasındaki işaretleri anlayarak bugün olduğu yere gelmiştir. Tarihe ilişkin popüler eserlerin yayımlanmasına ön ayak olarak ün yapmış ve son yıllarda ise popüler kültür, tanınmış kişiler ve medya alanına yönelmiştir. Son aylarda ise 'reality TV'nin yükselişi, 'sıfır be-

den' moda politikaları ve çeşitli ünlülerin hayat hikâyelerine dair yazılmış kitapları yayın listesine eklemiştir.

Chris açısından, insanların okuma ilgileri hakkında düşünmeksizin New York'ta veya başka bir yerde dolaşmak neredeyse imkânsızdır. İnternet ve yeni dijital teknolojilerin sonucu olarak yayıncılığın artan zorluklar altında kaldığının bilincinde olmasına rağmen Chris, yayın listesi için en çağdaş yazarları bulmaya çaba göstermektedir. Yirmi birinci yüzyılın bu ilk yıllarında yayıncılığın yeni zorluklar ile karşı karşıya olduğunu kabul etmektedir fakat insanların hâlâ iyi kitapları okumak istediğine dair işaretler olduğu konusunda ısrarlıdır.

Chris toplumun neyi okumak istediğine dair ipuçlarını tahmin etme konusunda doğuştan yetenekli olabilir fakat bizim toplumumuzdaki herkes gibi genel kültüre değgin tüm bilgileri ve mesajları yorumlamak için bazı becerilere ihtiyaç duymaktadır. Örneğin, bugün Chris televizyondaki sabah programlarını izlemek için erken uyandı ve kahvaltı haberlerini izledi. Metroda işe giderken sabah gazetesini okudu ve yol boyunca sayısız promosyon reklamı ve reklam panoları ile karşı karşıya kaldı. Ofisine gitmek için caddelerde yürürken kendisini ünlü markaların logolarıyla kuşatılmış buldu: Starbucks, The Gap, McDonald's, Apple, Victoria's Secret. Ardından, ofiste meslektaşları ile selamlaşma ve onların hatırını sorma ritüeli ile gün için neyi planladıklarını sorma gibi kişilerarası günlük etkileşimin çeşitli işaretleri vardı.

Sabah aynı rutin şeyleri yapan çoğu insan gibi Chris de etrafındaki işaretlere çok fazla dikkat etmemektedir. Metroda bulunan gazete standındaki adama başıyla selam vermesinden, işte geleneksel tarzda giyinmiş sekreterini selamlamaya kadar işaretleri kullanmak için de herhangi bir özel dikkat göstermemektedir. Ancak bu işaretlerin hepsi –Chris'in karşılaştığı ve kullandığı– sosyal yaşantı için çok büyük öneme sahiptir. İşaretler bize sadece belirli yönleri gösterip çevremizde neler olup bittiğinden bizi haberdar etmekle kalmaz, bunlar aynı zamanda günlük yaşam ve insan iletişiminin birçok dokusu için büyük önem taşır. Belki Chris'in bulunduğu yerdeki iletişim dünyasına hiç kafa yormamaması hakkında düşünmek için en iyi yol, herkes gibi onun da, kendisinden bağımsız bir biçimde var olan işaretleri deneyimlemesidir. İşaretler her yerde vardır. Bu, kendimizi ifade etmek için kullandığımız işaret, dil ve iletişimsel formlarda bir seçim faktörü olmadığı anlamına gelmez. Fakat bu, işaretlerin bizden bağımsız olarak var olduğunu söylemek ve insanların gerçeği dile getirmeden de anlayabildiğini kabul etmektir. İnsan-

lar, dil ve iletişimin tamamen kendi maksatlı faaliyetlerinin bir ürünü olmadığını fark ettikleri zaman, en düşük derecede olsa bile işaretlerin ne ölçüde pasif mahkûmları olduklarını anlamış olmaktadırlar.

Bizim 'işaretlerin pasif mahkûmları' olabileceğimizi söylemek, sosyal teorisyenlerin 'yapısalcılık' olarak tanımladığı alana doğru ilerlemektir. Yapısalcılık, politik sistemler ve sosyal yapıların kişilerüstü etkilerinin araştırılması için dilbilime dair içgörülerin uygulanmaya çalışıldığı bir girişim olarak, 1960'larda gelişmiştir. İsminden de anlaşılacağı gibi yapısalcılık, insanların kendi hayatlarını sosyal, kültürel, politik ve tarihi gibi daha geniş yapılar bağlamında yaşadığı şeklindeki nosyondan kaynaklanmaktadır ve bu nosyona göre bu tarz yapılar bireylerin kararlarını, seçimlerini, inançlarını ve değerlerini şekillendirmekte, hatta belirlemektedir. Genel olarak yapısalcılık, insanların kendi kendini yönlendiren otonom failler olduğuna inanan hümanistik düşünceden sıyrılıp, bunun yerine sosyal etkileşimlere uyum, düzen ve anlam veren yapılara odaklanma girişimidir. Yapısalcılıkta dil, tüm toplumların ve kültürlerin evrensel bir unsuru olarak bireysel konuşmanın kelimelere anlam verilmesini sağlayan bir yapı olmadan mümkün olamayacağı temeline dayandırılmakta, böylece analizlerin merkez modeli olarak ele alınmaktadır. Örneğin, şu anda yazmakta olduğum kelimeler sadece dilin yapısal kurallarına uyumlu olduğu ölçüde anlam taşıyabilir; bu nedenle yapısalcılık, dilin kendisinin ötesinde kalan alanlardaki nesnelere, olaylara ve etkileşimlere hükmeden dilbilim kurallarını sorgulamaya yönelik bir girişimdir. Bu bölümde, yapısal dilbilimde geliştirilen yöntemlerden başlayarak yapısalcı sosyal teoriyi detaylı bir biçimde ele alacağız. Ardından, başta Roland Barthes ve Michel Foucault olmak üzere yapısalcılıkla bağlantılı olan kamusal aydınların yazılarında sosyal analiz için bu yöntemlerin nasıl uygulanabilir hale geldiği konusu üzerinde duracağız. Bu bölüm, işaretler ile dolu sosyal bir dünyanın nasıl üretildiğini anlamak için yapısalcı yöntemi incelemeyi amaçlamaktadır.

Saussure ve yapısal dilbilim

Mesleki veya iş hayatına dair işaretleri okumada hepimizin Chris kadar doğuştan yetenekli olması şart değildir. Ancak bu, günlük sosyal hayatın sonsuz sayıdaki işaretlerini seçip okuma kapasitesine sahip olmadığımız anlamına gelmez. Bir parti veya benzer sosyal toplantıda 'kendi kendine işaretleri okumanın' nasıl olacağından, bir yol haritasının nasıl okunacağına kadar

sosyal yaşamın belirtilerinin nasıl okunacağına dair pratik bilgiler çok fazla ve çeşitlidir. Herhangi bir olayda –diğerleri ile iletişim kurmak için yol boyunca dili kullanarak– çevremizdeki işaretleri nasıl anladığımız sorusu çağdaş sosyal teorinin temel uğraşlarından birisi haline gelmiştir. Etkili bakış açılarından birisi de yaşadığımız yerdeki ve günlük olarak kullandığımız dildeki işaretlerin bu dünya ve onun genel sosyal yapıları tarafından bize verilmiş –aslında yüklenilmiş– olmasıdır. Bu, modern yapısal dilbilimden türetilmiş bir bakış açısıdır.

Bir sosyal teorisyen olmamasına rağmen yapısal dilbilimin kurucusu olan Ferdinand de Saussure (1958-1913), temel olarak yapısalcılık ve post-yapısalcılığın gelenekleri sayesinde çağdaş sosyal teori üzerinde dikkate değer bir etki yaratmıştır. Hint-Avrupa dilleri ile ilgili oldukça teknik konularda hem Cenevre hem de Paris'te çalışan bir dilbilimci olarak Saussure, dünyadaki olayların veya durumların dilin doğalcı bir temsili olarak işlev gördüğü yolundaki görüşü sorgulayarak kendisini on dokuzuncu yüzyıl dilbilimine karşı konumlandırmıştır. Eserinde, konuşma ve iletişim açısından çok önemli olan ve dil ile ortaya çıkarılan sistemleri ve yapıları incelemeye çalışmıştır. Onun çığır açan ve sosyal teoride en çok okunan kitaplardan birisi olan *Genel Dilbilim Dersleri*, dilbiliminin tanınması için Saussure'in ders notlarını düzenleyen ve yazan bir grup öğrencisi tarafından ölümünden sonra yayınlanmıştır. *Dersleri*'nde Saussure, beş ana argüman geliştirmiştir. Bunlar:

1. Dil (langue) ve konuşma (parole) arasında ayrım;
2. İşaretlerin rastlantısal (arbitrar) özelliği;
3. Anlamın oluşmasında farklılıkların önemli rolü;
4. Gösteren ve gösterilenlerin birbirine bağlanması sonucu işaretlerin oluşması;
5. Eşzamanlılık (eşsürem) ve artzamanlılık (artsürem) arasındaki ayrım.

Daha sonra inceleyeceğimiz bu doktrinler, Claude Lévi-Strauss'tan Michel Foucault'nun eserlerine varıncaya dek, yapısalcı sosyal teorinin özünü tanımlamak için kullanılmıştır. Bir sonraki bölümde daha sonraki Paris aydınlarının bunu nasıl benimsediğini ele alacağız ve ardından post-yapısalcı sosyal teorinin geliştirilmesinde Saussure'ün dilbiliminin ne derecede değiştiğini inceleyeceğiz. Ancak bu noktada, yirminci yüzyıl boyunca sosyal teorinin yönünün şekillendirilmesi için nasıl kullanıldığını daha iyi anlamak için Saussure'ün önemli doktrinlerinin mantığını sorgulamak önem taşımaktadır.

Saussure'ün görüşüne göre, dilin ve işaretlerin alanına bireysel değil, kolektif veya toplumun görüş açısından yaklaşılmalıdır. Birey, hayal gücünün

esnekliği sayesinde sadece eşzamanlı anlam yaratmaz; dilimiz bireyler olarak bizden önce de vardır ve biz bizden önce var olanın form ve kurallarına kendimizi uydurmak durumundayız. Bu, dilin toplumsal bir kurum olduğunu söylemenin bir başka yoludur. Eğer dil toplumdan ayrı düşünülemez ise bireylerin konuşmalarından hiçbiri dilbilim etkileşimlerinin sağlam yapılarından izole edilemez. Aslında Saussure 'yapı' terimini kullanmamış, fakat 'sistem' terimini dile getirmiştir: Sistem konuşmanın (parole) düzenlendiği, devamının sağlandığı ve yeniden üretildiği dilin (langue) sistemik özelliğinden oluşmaktadır. Konuşmalarımız, sistem olarak dilin farklı alanlarını tekrar üretme ve somutlaştırma açısından bizim iç dünyamızı çok fazla yansıtmamaktadır. Başka bir deyişle, dil, toplumsal yapıda çevremizdeki şeylerden ziyade bizim aklımız veya kendi 'içimizdeki' şeylerden daha fazlası değildir; dil, kısmen Tanrı veya Noel Baba gibi düşünceler olmasına rağmen, sistem olarak gözlenemez. Hiç kimsenin gerçekten İngiliz dilini gördüğü söylenemez: *Oxford İngilizce Sözlük*'ü başından sonuna kadar okuyabilirsiniz fakat bu sadece dilin bütününü değil sizin belirli kelimelere bakmanızı içerir. Bu nedenle, kabaca söylemek gerekirse, Saussure'ün amacı, dil konusundaki analizlere bir yapı olarak, bizim birçok köklerimizi oluşturan bir yapı olarak odaklanmaktır.

> Bireylerin algısal ve düzenleyici mekanizmaları, karşımızdaki kişininki ile aynı olduğu ortaya çıkacak olan tüm pratik araçlara damgasını vuran bir bütün oluşturmaktadır. Dilin, geriye kalan şeylerden açıkça farklı olduğunu görebilmek için bu sosyal ürünü nasıl tasavvur etmemiz gerekir? Biz tüm bireylerde depolanmış kelime kalıplarının tümünü toplayabilsek, onların dilini oluşturan sosyal bağlara sahip oluruz. Bu konuşma pratiği, her beyinde olması muhtemel bir gramer sistemi, daha doğrusu bir birey grubunun beyinlerindeki bir gramer sistemi yoluyla topluluk üyeleri tarafından biriktirilmiş bir kaynaktır; dil herhangi bir bireyde asla tam değildir, ancak kolektivite içerisinde mükemmel surette varolur.
>
> Ferdinand de Saussure (1916) *Course in General Linguistics*. Londra: Fontana, s. 13.

Langue (dilin soyut yapısı) ve *parole* (bireysel konuşmanın belirli ifadeleri) arasında bu temel ayrımı yaparken Saussure, 'işaretlerin rastlantısal özelliği' tezini ileri sürmüştür. Saussure'e göre, dilimizin dünyada bizim çevremizde gördüğümüz gerçek şeyleri yansıtmadığına dair bu anti-rasyonalist görüşü

ne kadar ikna edici kılacağımızı bilebilmek bazen zordur. Saussure, bu noktayı kendi *Dersleri*'nde çeşitli ikili anlamlar ile ifade etmiştir. Onun genel argümanı, toplum tarafından yapılandırıldığını söylediği dil ve nesne dünyası arasındaki geleneksel ilişkinin tamamıyla rastlantısal olduğu yolundadır. Saussure'e göre dil değişmeyen bir dünyayı sadece sihirli bir biçimde yansıtmak değildir. Tamamen sıkışmış kalmış ve değiştirilemez bir 'sabit dil' diye bir kavram yoktur. Aksine dünya, bireylerin kendi çevrelerindeki sosyal düşünceleri bilmesini ve toplumda kullanmasını sağlayan diller temelinde içsel olarak yapılandırılmıştır. Saussure'ün bunu göstermesinin bir yolu da, çeşitli dillerdeki sözcükleri karşılaştırmasıdır. Anlamları benzer olmasına rağmen İngilizcede 'ox' telaffuzu ile iletilen sesler Fransızcadaki 'beouf' veya Almancadaki 'ochs' ile hiçbir ortaklığa sahip değildir. Aynı şekilde 'sister' sözcüğü Fransızcada 'souer' şeklinde ifade edilen sesler ile bağlantılı değildir. Farklı toplumlar dil aracılığıyla dünyayı farklı şekillerde bölümlerler. Saussure'ün daha fazla değilse de eşit ölçüde ileri sürdüğü ilginç argüman, kelimeler ve işaret ettikleri fiziksel nesneler arasında bazı içsel bağlantılar olduğunu ileri süren sağduyusal görüşü itibardan düşürmeyi amaçlar. Örneğin, 'tree' kelimesini düşünün. Saussurecü dilbilime göre, bir bitki olarak gerçek ağaçların içsel özelliklerini 'yakalayan' veya bu özelliklere 'uyan' dilbilim işaretleri (t-r-e-e) hakkında hiçbir şey yoktur. Yine başka bir karşılaştırma burada faydalıdır: Fransızcada karşılığı 'arbre' olan kavram. Fakat ağacın bir nesne olarak tanımlamasında terimlerden herhangi birinin daha uygun veya daha az uygun olmasına neden olacak içsel bir neden yoktur ve bu durum oldukça önemlidir. Ne ki, kelimeler ile nesneler arasında hiçbir zorunlu ilişki yok ise, bu, tam olarak Saussure'ün argümanında olduğu gibi, bunların rastlantısal bir ilişki olduğunu ortaya koyar. Dil ile nesne dünyası arasındaki ilişkiler, belirli sosyal ve tarihsel bağlam içerisinde bize toplumsal açıdan şekil veren ilişkilerdir; bu ilişkiler dilin sistematik özelliğinden veya dili günlük yaşantımızda kullanma biçimlerimizden hiçbir şekilde bağımsız değildir.

Saussure'e göre, dili anlamanın anahtarı yalnızca kelimeler ve belirtilen fiziksel nesneler arasındaki bir bağlantıda değil, ayrıca dilbilim işaretlerinin rastlantısal özelliklerinde bulunmaktadır; dolayısıyla dil farklılık gösteren işaretlere bağlıdır. Dil ve onun dünya ile ilişkisi hakkında belirli bir şekilde düşünme ve bu terminolojinin mantıklı olarak görülmesi başlangıçta zor görünebilir. Fakat Saussure'ün dilbilim işaretlerinin rastlantısal özelliği prensibi bir kere kavrandıktan sonra, dünyanın tamamen farklı görüneceğine dair – kesinlikle tartışmaya açık olan– terminolojik yeniliklerinden bazıları ile bu bi-

ze biraz daha mantıklı gelir. Saussure için anlam, bir taraftan yazılı metinlerin 'işaretlerinin' yanı sıra sesler ve görüntüler anlamında kullandığı 'gösteren' ile bu gösterenlerin zihinsel görüntüleri olan 'gösterilenlerin' birleşiminden oluşmaktadır. Birlikte ele alındığı zaman gösteren ve gösterilen, konuşma ve işitmede veya okuma ve yazmada fark edilen dilbilim işaretlerini düzenler. Fakat 'gösteren' ve 'gösterilenler' karşılıklı bağlantıya nasıl girmektedir? Saussure'e göre bağlantılar farklılığın gücü aracılığıyla kurulur: 'gündüz' 'geceden'; 'beyaz' 'siyahtan' ve 'erkek' 'kadından' kendi farklılıkları açısından bir işaret olarak oluşturulmuştur. Bu, Saussurecü dilbiliminde temel bir noktadır ve *Dersleri*'nde, dilsel her işaretin farklılık yapısı üzerine kaydedildiğini ısrarla söylemektedir. Saussure 'Dilde, sadece farklılıklar vardır' ifadesini kullanmıştır (1974: 120). Daha da önemlisi, bir farklılık, genel olarak, aralarında farklılık bulunan pozitif terimlere işaret etmektedir; fakat dil içerisinde pozitif terimler olmadan sadece farklılıklar vardır. Bu, dil ve dünya arasındaki bağlantıların kavranması için önemli etkilere sahip bir anlayıştır: Bir gösterenin kullanımı diğer gösterenlerin olumsuzlanmasını, reddedilmesini veya 'unutulmasını' gerektiren dilbilimsel sürecin bir parçasıdır. 'Sıcak' sadece 'soğuk'tan farkının diğerlerine gösterilmesiyle güç kazanır. Deyim yerindeyse göstergelerin semiyotik gücü daima farklılık göstermektedir.

Saussurecü dilbilimin bakış açısında yer alan tüm bunlar dilin iç yapısı ile ilişkilidir. Anlamı oluşturan şey farklılıktır: terimler, bir bütün olarak dilin yapısı içerisinde birbirlerinden farklılaştıkları ölçüde anlam, süreklilik ve dayanıklılık kazanırlar. Bu, açıkçası, bir tarafta dilin sistematik özelliğiyle ilgili soruların merkezine ve diğer taraftan günlük yaşamda konuşmanın gerçekleşmesi ve tekrar üretilmesine yöneliktir. Ama burada ele alınan şey dilin sadece 'iç' boyutları değildir, çünkü bu, aynı zamanda, toplum açısından taşıdığı içerimler ile toplumun dilsel ve ideolojik üretim süreçleri açısından zengin olan bir teoridir. Saussure ünlü 'Cenevre-Paris Treni' tartışmasında bu noktanın açıklanmasına yardımcı olur: 'Konvansiyonel dilde, saat 20:25'te vagonları, motoru ve personeli günlük olarak değişmesine rağmen, biz "aynı" trenin her gün saat 20:25'te Cenevre'den Paris'e gitmek üzere yola çıktığını söyleyebiliriz. O halde, Cenevre'den Paris'e 20:25 treni ile 22:05 treni arasındaki fark trenin ayırt edilmesini sağlayan tek tanımlayıcı özelliktir. Farklılık, 'aynı' olan treni diğer trenlerden ayıran yanılsamayı özendirir. Ve bu tarz dilsel farklılıklar, günlük sosyal varoluş için vazgeçilmez olan zıtlıkları ve temel ayrımları sağlayarak sosyal hayatı kolaylaştırır'.

Fakat dilsel göstergelerin rastlantısal doğası incelenirken, farklılık yoluyla bölümlenen şey yalnızca nesne dünyası değildir. Dil, kimliğin ve günlük yaşamın kökenlerine nüfuz eden ve sürekli aşağı yönde giden bir yapıdır. Saussure'ün herhangi bir oranda geliştirdiği farklılık prensibi, aynı zamanda birey konuşmacıya veya benliğe işaret eder. Eğer bu böyle ise, bir gösteren, bireyleri 'çoğunluklar' ve 'azınlıklar', 'altanlamlılıklar' veya 'dışlamalar', 'merkez' veya 'çevre' olarak belirleyerek, bu yola çekme gücüne sahip bir ses, görüntü veya dilsel işarettir. Saussure'ün kendisi dil ve işaretlerin politik gücünü, böyle bir doğrudan akım içerisinde ve kendimizi bu akımın içine ne kadar ittiğimize dair bir teori oluşturmamıştır. Ancak, Saussure'ün işaret ettiği dereceye kadar anlam, yaşanan deneyimlerin iç işleyişi dahil olmak üzere, dilin merkezileşmiş, farklılık gösteren kuvvetleridir ve böylelikle bu tarz dilbiliminin zaman içerisinde nasıl tamamen sosyal yapısalcı bir teoriye dönüştüğünü görmek mümkün olur. Daha önce belirttiğim gibi, Saussure'ün çalışması verimli bir sosyal teori damarının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Daha sonra inceleyeceğimiz üzere, bir sosyal teori olarak yapısalcılık, iktidar ve egemenliğin dilbilim yapıları ve dil ilişkileri içerisinde nasıl haritalanacağıyla yakından ilgilidir.

Saussure'ün argümanın son parçası, eşzamanlılık ve artzamanlılık arasındaki ayrım ile ilgilidir. Saussure, dilin gelişimini esas olarak dilin eşzamanlılık, veya statik yapıları açısından incelemiştir: Sausseure'ün, yapısal dilbilim projesinde çözüme kavuşturduğu şey, bireylerin konuşmasındaki tikel değişiklikler değil, dilin sistematik özelliğidir. Saussure'e göre, dil yapılarını incelemek için bizim mutlaka konuşmanın bireysel artikülasyonlarından tam olarak soyutlanmamız gerekir. *Parole* üzerine *langue*'nin yerleştirilmesine bağlı olduğu haliyle artzamanlılık üzerinde eşzamanlılığa tanınan bu ayrıcalık, bazı eleştirmenler tarafından yapısalcı dilbilimde zamanın veya tarihi değişimin silinmesi olarak yorumlanmıştır. Örneğin Terry Eagleton'ın (2008: 96) belirttiği gibi, 'Bu dilbilim modelinin arkasında insan toplumuna ilişkin belirli bir görüş yatar: değişim esas olarak çatışma içermeyen sistemdeki bozukluk ve dengesizliktir; sistem bir an için sendeler, dengesini tekrar kazanır ve değişimi normal olarak karşılar'. Saussure'e göre dilsel değişme bir ilinek sorunudur: değişim 'körlemesine' gerçekleşir. Ancak şunu belirtmemiz gerekir ki bu pek doğru değildir. Saussure, yapısal değişimlerin nasıl ortaya çıktığına dair düşünceleri tekrar biçimlendirdiği için (özellikle zaman içerisindeki tarihsel değişimi gözler önüne seren) 'değişimi' çok fazla ortadan kaldırmamıştır. Çünkü bir dilsel yapı (veya bu bir 'sosyal sistem') bir sistemin bütünü ile be-

lirli unsurları arasındaki bağlantılar ile ilişkili olan zaman kavramının belirli şekilde dile getirilmesinde veya uygulanmasında gözlemlenebilmektedir. Zaman, bu nedenle süreklilik ve değişim arasındaki herhangi bir katı ayrımdan çok daha karmaşıktır. Saussure eşzamanlılığın artzamanlılıktan bağımsızlığını vurgulamıştır –ve bu vurgunun, Saussure'ün diğer vurguladıkları arasında, burada ele alacağımız sosyal teoride çeşitli problemlere neden olduğu söylenebilir.

Saussure'e eleştiriler

Saussure'ün çalışması dilbilim alanı ile sınırlıydı, fakat ileride göreceğimiz gibi etkisi büyük olmuştur. *Genel Dilbilim Dersleri* çağdaş sosyal teoride yapısalcılığa ilham veren bir eser olarak görülür. Saussurecü temalar, yeme alışkanlıklarından modaya, mitlerden edebiyata ve sanata kadar sosyal yaşamın tüm olası yönlerini analiz etmek için yoğun bir şekilde (ve bazen gayretkeş bir biçimde) kullanılmaktadır. Tartışmalı olarak görmemize rağmen Saussure'ün en akılda kalan teoremi, göstergenin raslantısal olduğuna ilişkin teoremdir. Saussure'den sonra, bir çeşit mükemmel denklik şeklinde görülen dilin nesne dünyasına sadece sihirli bir şekilde 'uyduğu' veya 'bağlandığı' görüşü tamamen çürütülmüştür. Saussurecü dilbilim, kelimeler ve nesneler arasında herhangi bir ilişkinin gerekli olduğunu reddetmektedir. Bu görüşe göre, konuşma sadece dünyadaki olaylar veya nesnelere karşı bir 'refleks' değildir; anlam ise dili kullananların akıllarına geleni isteyerek eyleme dönüştürmelerinin bir sonucu değildir. Aksine, dünya ve kelimeler arasındaki ilişki, gösterenler gösterdiklerinin içinde aktif oldukları sürece rastlantısaldır (ve dolayısıyla konvansiyoneldir). Uzlaşımsal bilgelikte olduğunun aksine dil, bir konuşmacının istemli eylemi değildir ve 'anlam' dünyada verilen "şeylerin" kendiliğinden ortaya çıkan ifadesi değildir. Aslında anlam, farklı yerler ve belirli yollarla farklı şekilde meydana gelen ve gösteren ile gösterileni bağlayan farklılıktan ortaya çıkar. Sosyolojik açıdan ifade edersek, dönüşüm dil ve maddi dünya arasındaki ilişki açısından yazıya döküldüğü için, bu durum dilin sosyal dinamiklerinin verimli bir şekilde anlaşılmasını sağlamaktadır.

Bununla birlikte eleştirmenler, benim de burada en çetin birkaç tanesini ele almak istediğim gibi, Saussure'ün teorisine karşı bir dizi eleştiri yöneltmektedirler. Birincisi, eğer anlam üretimi tamamıyla rastlantısal ise bir birey,

sosyal dünyada kendi yolunu nasıl bulacaktır? Farklılık aracılığıyla gösteren ve gösterilen arasında bir bağın şekillendiği ve anlamın üretildiği söylenmektedir. Fakat gerçekten de böyle sabit olmayan ve serbest yüzen bir dilsel sistem içinde anlam, tam olarak, nasıl üretilmektedir? Bu zorlukların farkında olan Saussure rastlantısallığın konuşmacıların diğerleri ile günlük dilbilimsel etkileşimlerinde hiçbir sınırlamaya tabi olmadıkları anlamına gelmediğini, aksine konuşmacının dilde hâlihazırda belirlenmiş olan kurallara uymaktan başka seçeneğinin olmadığını açıklamıştır. Eğer bu böyle ise, göstergeler hakkında gerçekten rastlantısal olan şeyleri izole etmek zor olacaktır. Nesnelerin, kendilerini oluşturan gösterenler ve gösterilenler arasındaki bağa tamamen içsel olduğu düşüncesi, kavramlar veya düşüncelerin sosyal dünyadaki olaylar veya nesneleri isimlendirdiğine dair referans sorununu muğlak bırakmaktadır. Bazı eleştirmenlere göre buradaki zorluğun bir kısmı Saussure'ün nesnelerin gerçekte neyi gösterdiği konusunda gösteren/gösterilen ilişkisine aşırı yoğunlaşmasından kaynaklanmaktadır. Benveniste'nin belirttiği gibi:

> Saussure 'sister' ideasının s-o-r gösterenine bağlı olmadığını söylemesine rağmen, kavram gerçekliğinin daha az olduğunu düşünmüyordu. B-o-f ve o-k-s arasındaki farktan bahsettiği zaman, kendine rağmen, bu iki terimin ayrı gerçekliğe uygulandığı gerçeğine atıfta bulunmuştur. Burada, göstergelerin tanımlanmasında başlangıçta açıkça dışlanmış olan 'şey', günümüzde farklı bir yoldan ilerlemektedir.
>
> (1971: 44)

Bu sebepten dolayı Saussurecü dilbilimde eksik olan şey, Benveniste'nin 'şey' olarak isimlendirdiği üçüncü ve yüksek dereceden bir terimle ilgili hususdur. Sadece gösteren ve gösterilen arasındaki ilişki üzerinde odaklanarak Saussure, dünyayı şekillendirme ve tanımlamada dilin üretkenliğini ortaya çıkarmayı başarmıştır, ancak bunu dilin aslında dünyadaki nesnelere veya olaylara nasıl karşılık geldiğiyle ilgilenmek pahasına başarmıştır.

Sosyal ilişkilerin dilden bağımsız olarak var olmaması ve konuşmanın ifade etme açısından dünyayı çok fazla yansıtmaması, kuşkusuz Saussurecü dilbiliminin can alıcı görüşleridir. Fakat dilin saf bir biçimde, farklılık yoluyla tamamen içsel olarak tanımlandığı yolundaki bu argümanı ne denli ikna edici kılabileceğimiz konusunda kuşkular vardır. Çünkü farklılıklar, kesinkes, dilin faaliyet gösterdiği sosyal bağlamdan türetilmiştir. Saussure'ün Cenevre-Paris treni örneğini tekrar düşünün. Bizim de gördüğümüz gibi Saussure, ayrı bir kimlik tanımlama açısından tren etrafında yazılı olarak gösterilenlerin iç

kompozisyonunu tanımlama arayışındadır. 20:25'in, trenin planlanan zaman çizelgesi içerisinde diğer trenlerden farklı bir kimliği işaret ettiğini söylemek, anlamın nasıl üretildiğini anlamanın tek yoludur. Fakat bu konuyu anlamanın tek yolu değildir ve muhtemelen Saussure'ün pozisyonu, turist veya yolcu konumu için herhangi bir oranda tanınan ayrıcalıklardan birisidir. Bir yorumcunun belirttiği gibi:

> 'Cenevre-Paris' treninin kimliği, kullanılan ibarenin bağlamından bağımsız olarak belirlenemez ve bu bağlam Saussure'ün bahsettiği gibi farklılıklar sistemi değildir, fakat uygulamada bunların kullanımlarına yönelik faktörlerdir. Saussure trenin kimliğini belirtirken yolcunun pratik bakış açısını veya trene ait resmi zaman çizelgesini dolaylı olarak varsayar; bu nedenle 'aynı' tren iki ayrı olayda oldukça farklı lokomotif ve vagonlardan oluşabilir. Fakat bunlar, bir demiryolu onarım mühendisi veya bir tren meraklısı için 'aynı' tren örnekleri olarak sayılmaz.
>
> (Giddens 1979: 16)

Kısacası farklılık, *bağlama bağlı*dır: anlam, sosyal uygulamada yer alan ayrımlar ve zıtlıklar ile ilişkisine göre şekillenir.

Saussure'ün dili analiz ederken eşzamanlılık ve artzamanlılık arasında ayrım yaptığını ve ayrıca yapısal dilbilim versiyonunun dilin artzamanlı, veya tarihsel çalışmasını desteklerken eş zamanlılığa –yani dilin yapısal koşullarına– yoğunlaştığını görüyoruz. Ancak bazı eleştirmenler haklı olarak, değişim süreci araştırılırken artzamanlılık ve eşzamanlılık, veya statik olan ile dinamik olan arasında çok katı bir ayrım yapılmasına şüphe ile yaklaşmamız gerektiğini söylemektedirler. Yapısalcı sosyal teoriyi ele aldığımızda daha açık bir şekilde görülecek olan problem ise, dilin tamamen bir biçimden oluştuğunu ve hiçbir töz içermediğini düşünmenin, nihayetinde, sistemlerin ve yapıların hem üretilip hem de değiştirildiği sosyal ve tarihsel koşulların yok sayılmasına neden olmasıdır. Yani yapısalcılık sosyal değişim veya tarihsel dönüşümleri açıklamada muazzam zorluklar içermektedir. E.P. Thompson (1978) gibi bazı eleştirmenler, insan öznesinin yaratıcı dinamikleri dışındaki sistem statiklerinin bu tarz yükselmesinden dolayı yapısalcılığın, tarihsel süreçlerin radikal bir yoksulluk anlayışını açığa vurduğunu iddia etmektedir. Bununla birlikte Saussure'ün kendisi, eşzamanlılık/artzamanlılık ayrımının sadece metodolojik olduğunu vurgulamak için çok çaba sarf ettiğinden, bu eleştiriyi değerlendirirken çok dikkatli olmamız gerekir. Bu nedenle, 'yapısalcılık sürekli değişim geçiren dili tanımlama konusunda başarısızdır' iddiası kesinlikle doğru değildir. Metodolojik amaçlar için olsa bile bu tarz bir ayırım

muhtemelen, sistemlerin ve yapıların üretim ve yeniden üretiminin yeterince kavranamadığı anlamına gelmektedir.

Çiğ ve Pişmiş: Lévi-Strauss ve yapısal antropoloji

İlk bakışta, hiçbir fikir doğa fikri kadar kültür ve toplumsalın alanına uzak düşemez gibi gelir bize. Ne de olsa doğa, beşeri etkinlikten etkilenmeyen fiziksel süreçleri çağrıştırmaktadır ve akla sonsuzluğu, ebediyeti ve evrensel olanı getirmektedir. Hiçbir şeyin doğadan daha doğal olamayacağı düşünülebilir. Eğer konu üzerine bir an düşünürsek doğal olan deneyimlerimizin ağırlıklı olarak kültürden kaynaklandığı açıkça ortaya çıkar. Doğa Ana ve çevre için, biyoloji ve fizik yoluyla doğa hakkında öğrendiklerimiz, dünyayı kültüre özgü biçimlerde anlamamıza dayanmaktadır. Claude Lévi-Strauss'a göre doğa ve insan arasındaki bağlantı şaşırtıcı derecede karmaşıktır. Kültürün doğal yönlerinin olduğu veya alternatif olarak kültürün doğadaki tüm varyasyonları içerdiği yönündeki çok basitçi düşünceyi reddeden Lévi-Strauss, bunun yerine, bir uçtan diğer uca, sosyal ilişkilerden oluşan kültür ve doğa arasında bir yapısal bağlantı önermiştir.

Lévi-Strauss akrabalığın, ilksel sınıflandırma sistemlerinin, mitin, müziğin, totemizmin ve sanatın antropolojik analizi için yapısal dilbilimin yöntemlerini uygulayarak savaş sonrası yıllarda Avrupa'daki en ünlü ve en gözde yapısalcılardan birisi haline gelmiştir. Özellikle, sosyal anlamları oluşturan bir karşıt farklılık ilişkileri sistemi olarak kültürel üretimi incelemek için Saussure'ün yapısal dilbilimini kullanmıştır. Bu açıdan bakıldığında sosyal teoriye önemli katkılarından birisi şu içgörüydü: Kültürün ürettiği şeyler, biz doğanın ürettiği şeyleri zihnimizde nasıl parçalara ayırıyorsak öyle organize edilir ve düzenlenir.

Çiğ ve Pişmiş kitabında Lévi-Strauss, tarihte toplumların kendi dillerini konuşma tarzlarına benzer şekilde, insan toplumlarının da yiyecekleri, şu veya bu tarzda pişirerek bir işlemden geçirdiklerini öne sürmüştür. Pişirme; haşlama, kavurma, ızgara, tütsüleme veya kızartma yöntemiyle yapılabilir, fakat yöntem ne olursa olsun, pişirme doğadan kültüre geçişi içeren dönüşümlerden birisidir. Lévi-Strauss'a göre gıdaların pişirilmesi aslında doğa ile toplum arasında, gök ile yer arasında ve yaşam ile ölüm arasında bir dolayımlama biçimidir. Gıdaların pişirilmesi, çiğ gıdaların dönüşümü kültürle ilgili bir gelişme iken çiğ ve taze gıdaların doğada bırakılması çürümeye

neden olur. Lévi-Strauss'un yaptığı gibi dünyanın her yerindeki insan kültürlerinde bir 'yemek pişirme üçgeni' olduğunu iddia etmek, insan zihninde çeşitli ikili zıtlıkların (örneğin dönüştürülmüş/normal ve pişmiş/çürük) içselleştirilmiş hale geldiğini iddia etmektir. Lévi-Strauss'un önde gelen yorumcularından birisi olan Edmund Leach, *Çiğ ve Pişmiş*'i şöyle özetlemiştir:

> Lévi-Strauss burada şöyle demek istiyor. Hayvanlar basitçe yiyecek yer; yiyecek, onların içgüdülerinde 'yenilebilir' kategorisinde yer alan herhangi bir şeydir. Fakat insanlar anne sütüyle beslenmeyi bıraktıktan sonra bu tarz içgüdülere sahip olmamaya başlar. Toplum teamülleri neyin gıda olup neyin olmadığına ve ne tür gıdaların hangi durumlarda yeneceğine karar verir ve bunlar sosyal durumlar olduğu için, bir taraftan gıda türleri arasındaki bağlantılar arasında bazı benzerlikler, diğer taraftan ise sosyal durumlar ile diğerleri arasında ilişkiler olması şarttır (1970: 32).

Burada Lévi-Strauss'un söylemediği şeyleri net olarak koymak önemlidir. O doğanın kendi başına var olmadığını söylemiyor. Örneğin, taze ve çiğ gıdalar yaşam için çok önemlidir ve bu gıdalar olmadan biz çok hızlı bir şekilde ölürüz. Ancak kültür bize doğal göründüğü için anlam, sembolizm ve yorumlamaya yönelik bir işaret sistemi olarak gıdaları içeren gıda ürünleri (süt, peynir, et ve benzeri) ile ne yapacağımızı biliriz. Lévi-Strauss'a göre bir Londralı veya bir Amazon yerlisinden bahsetmemize bakılmaksızın, gıdalar sosyal ilişkileri aracılığıyla keşfedilen farklılıklara göre alt kategorilere ayrılmıştır; gıda tipi 1, gıda tipi 2 ve gıda tipi 3. Örneğin, Batılı teamüllere göre, bir akşam yemeğinde istiridye sunulması genellikle ana yemek olarak kızartılmış biftek ve tatlı olarak çikolatalı turtanın uygun olduğu bir başlangıç yemeğinin sinyalleridir, 'Lévi-Strauss 'Bunun böyle oluşunun sebebi insan zihninin derinliklerine kök salmış sembolizm formlarından kaynaklanmaktadır ve tatlı/tuzlu, çiğ/pişmiş, doğa/kültür gibi güçlü ikili karşıtlıklar tarafından yapılandırılmıştır' der.

Lévi-Strauss'un, kültür aracılığıyla daha derinlere inseydik, insan beynine hükmeden evrensel yasaları (ikili zıtlıklar tarafından yapılandırılmış yasalar) bulabilirdik, düşüncesine katılıyor musunuz? Lévi-Strauss'un *Çiğ ve Pişmiş* kitabını bugünün dünyasındaki fast-food restoranları ve çok kültürlü mutfaklar ile ne derecede ilintili buluyorsunuz?

Roland Barthes: yapısalcı semiyoloji ve popüler kültür

Saussure 'semiyoloji' terimini ortaya atmış ve kendi projesini sosyal yaşamın merkezindeki göstergelerin sistematik incelenmesi olarak tanımlamıştı. Ama yapısalcı semiyolojinin sosyal eleştiri açısından önemi Avrupa'da savaş sonrası yıllara kadar anlaşılamamıştır. Bu gelişmenin takip edilmesinin tek yolu, Fransız eleştirmen ve göstergebilimci Roland Barthes'ın çalışmalarına kısaca bakmaktır. *Mitolojiler* (1957), *Semiyolojinin Unsurları* (1967[1964]) ve *Moda Sistemi* (1967) gibi çığır açıcı kitaplarında Barthes, popüler kültür ile yapısal dilbilim (özellikle göstergebilim) arasında etkili bir karşılaştırma yapmıştır. Kitle iletişim çağındaki gündelik mitler, modalar ve kültürü gösteren sistemleri analiz ederek toplumun ürettiği işaretlerin şifresini kolayca çözmüştür. Özellikle semiyoloji ve kültürel sosyolojiyi harmanlayan dehası sayesinde Barthes, yapısalcılıkla bağlantılı herhangi bir eleştiriden muhtemelen daha fazla bir biçimde, çok sayıda eleştirel yorumlama gerektiren işaretler ile dolu bir dünyada yaşadığımızı açıkça görmüştür.

Barthes'ın erken dönem yapısalcılığı en etkili biçimde *Semiyolojinin Unsurları*'nda ifadesini bulur; kitle iletişimi çağındaki kültürün eleştirisi için yapısalcılık yönteminin nasıl kullanılacağını gösteren bir kitaptır bu. *Semiyolojinin Unsurları*'nın yaygın bir biçimde eleştirilmesine yol açan şey, Barthes'ın Saussurecü dilbilimi ve yapısalcı semiyoloji üzerinde dururken teknik ayrıntılara aşırı girmesi değil, ölümcül yapıların insan yaşamı üzerindeki etkisine onay vermesidir. İşaretlerin şifresinin çözülmesinde yeni tarz kültürel bir araştırma için Barthes'ın yapısalcı metodolojisini oluşturmasında ilk önemli egzersiz, anlamın bir dil ve kültür sistemi içerisindeki işaretler arasında bulunan zıtlıkların sonucu olduğunu savunan Saussarecü anlayışta ısrarcı olmasıdır. Barthes Saussure'ü en azından iki önemli hususta bir adım ileriye taşımıştır. Bunlardan birincisi, Saussurecü dilbilimin toplumda farklılıkların anlamın eksik yapılarını ortaya çıkardığı (toplumdaki farklılıkların sürekli devam etmesini vurgulayarak, bilinçsiz teamüllerin gücü ve sistematik fonksiyon ile) düşüncesini eleştirirken, anlamın yapısal eleştirisine yönelik sınırlamaları da göz önünde bulundurmasıdır. Barthes'e göre zıtlıklar, Saussarecü analizlerin zıt dilsel kategorilerin ikisine de uymayan çeşitli sosyal düşüncelerin hesaba katılmamasına neden olmaktadır. Bu kapsamda Saussurecü dilbilimi, eğer insan deneyimlerinin karmaşıklığını hesaba katan uygun bir semiyolojik değer-

lendirme ile desteklenmemişse, bireysel tarza ilişkin sorunları ve bireyselliği aşağı düzeye indirme riskini taşır. Bunlar, sosyolojiden psikoanalize kadar diğer teorik yaklaşımların bir değerlendirmesi sonucu daima güçlendirilmiş bir yapısalcılığa sahip olan Barthes için son derece önemli sorunlardır. Ama yine de diğer bir açıdan Saussure'ün ele aldığı konuların kapsamını genişletmiştir. *Semiyolojinin Unsurları* kültürün ve toplumun eleştirisinde kullanılmak üzere yapısalcılık yöntemini önerir ve bu yöntem dilin fonksiyonel açıdan analiz edilmesinden ibaret değildir. Barthes'ın görüşüne göre, arzuları hızlı arabalara, ünlü tasarımcıların elinden çıkma kıyafetlere ve teknolojik araçlara yönlendiren derin yapılardan oluşan ve yaratıcılık ile alternatif olasılığın siyasi alanını ortadan kaldıran kapitalist tüketimin eleştirisine girişmek için toplum tarafından üretilen göstergelerin incelenmesi demek olan semiyoloji hayati bir öneme sahiptir.

> Sadece seçil töz ile uğraşan dilbilimciye benzer şekilde, gıda sistemlerine dair belgelerin büyük bir bölümü aynı tür belgelerin (örneğin restoran menüsü) aynı elden çıkmasına bağlıdır. Ancak gerçeklik karıştırılmış maddeleri sunar çoğun; örneğin giysiler ve moda dergileri; imajlar, müzik ve filmlerdeki konuşmalar vb; böyle bir durumda heterojen içeriklerin kabul edilmesi gereklidir fakat bunu anlamak için ilgili tözlerin sistematik dillendirilişiyle ilgili dikkatli bir inceleme yapılmalıdır (ve ağırlıklı olarak dilde gerçekte olanlar ile onun yerini alanları ayırt etmeye önem verilmelidir), bu durum heterojenliğe yapısal bir yorum katmaktadır.
>
> Roland Barthes (1967), *Elements of Semiology*. Londra: Cape, s. 98-99

Semiyolojinin Unsurları yapısalcı yöntemi ve kültürün eleştirisine yönelik kavramsal araç kutusunu ayrıntılarıyla açıklamaktadır, ancak popüler kültürün ideolojik doğurgularını açığa çıkaran eseri *Mitolojiler*'dir. 'Yüksek mertebeden' bir yapısalcı olarak en ünlü eseri *Mitolojiler*'de Barthes, güreşten striptize, Tour de France için reklamlara kadar 1950'lerin Fransız kültürünün bir panoramasını analiz etmeye çalışır. 1950'lerin ilk yılları boyunca kaleme aldığı gazete yazılarından türetilen *Mitolojiler*, bu küçük denemeler kısmen yapısalcılığı ortaya çıkarmak konusunda okuyucular için en kolay yol olarak görüldüğü ve kısmen Barthes'ın kısa, zekice düşünceleri radikal bir politik gündeme sahip bir yapısalcıya işaret ettiği için, Fransız entelektüel kültürü üzerinde büyük bir etki yaratmıştır. Barthes, 'kitap boyunca amacının sosyal

gerçekliği "doğallık" olarak sunan mitlerin fonksiyonunu çözmek' olduğunu bildirir; 'Doğa ve Tarihin her dönemeçte birbirine karıştığını' gördüğünde paniğe kapılmıştır. Barthes günlük mitolojilerin tamamen kültürel olanların doğal görünmesini sağlayan nedenlerini bulmuştur ve bunları 'söylenmeden geçen şeyler' diye anmıştır. Mitlerin kültürü Doğa'ya nasıl dönüştürdüğünü ortaya çıkarmak için Barthes, popüler kültüre bağlı olarak herkes tarafından bilinecek bir yapısalcılığı uygulamaya koymuştur. Başlangıç noktası olarak güncel olayları ve çeşitli haber başlıklarını seçerek mitlerin ideolojik sapmalarının; reklamlar, kitaplar veya filmlerde gizlenmiş sosyal yalanların; güzellik ürünlerinin ve Fransız kültürüne bağlı diğer sembolik formların izini sürmüştür. Kültürün mitolojik cephe içerisinde anlamla ilgili olarak bir dizi çarpıcı yer değiştirmenin, yerine kullanımın ve tekrarın işbaşında olduğunu bulmuştur. *Mitolojiler*'de ileri sürdüğü yapısalcı argüman, kültürün sadece diğer ideolojik anlamların gizlenmesi aracılığıyla, belirli anlamları teşvik ettiğidir. Örneğin şarap, biftek ve patates kızartması, 'Fransız olmanın bir beslenme göstergesi' olarak Fransızların doğal diyeti olarak görülmektedir.

Barthes'ın dikkat çeken orijinal semiyolojik yapısalcılığını göstermenin belki de en iyi yolu, *Mitolojiler*'deki denemelerinden birisine biraz daha ayrıntılı bakmaktır. 'Einsten'ın Beyni' denemesinde Barthes, popüler kültürün ünlü bilim adamının 'kütüphanedeki bedenini' inceler. Başka bir deyişle, Einstein ve doğa bilimine atfedilen karmaşık kültür anlamlarını dikkatlice değerlendirir. 'Einsten'ın beyni mitolojik bir objedir: paradoksal olarak, tüm zamanların en büyük zekası en son teknoloji kullanılan makinenin bir benzerini sağlar, çok güçlü bir adam psikolojiyi ortadan kaldırır ve robotların dünyasının içine girer' diye yazar (1972: 68). Barthes'ın Einstein hakkında önemli bulduğu düşünceler, onun bilimsel dehasına ilişkin popüler bilinçten doğal bilimin yaratıcılığı ve yenilikçiliğini nasıl ayırt ettiği değildir, aksine Einstein bir makineye indirgenmiştir ve onun bilimsel çalışmaları 'mekanik sosis yapımı' olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca bilimsel analizin karmaşıklığı bizim genel kültürümüzde tek bir basit formüle indirgenmiştir: $E = mc^2$.

> Dünyanın yalnızca bir sırrı vardır ve bu sır bir kelime içinde saklanır; evren insanlığın içinde kombinasyon aradığı güvenli bir yerdir; Einstein bunu handiyse bulmuştur ve bu Einstein'ın mitidir... Tarihsel $E=mc^2$, beklenmeyen basitliğiyle, anahtar, çıplak, çizgilerle işaretleyen, bir metalden yapılan ve sihirli bir şekilde yüzyılların talihsiz çabalarına direnen bir kapıyı açan bir düşünceyi somutlaştırmaktadır. (Barthes 1972: 69).

Barthes'ın Einstein üzerine yazısının eğlenceli özelliği onun yapısalcı incelemesinin zorluklarını kapamaya çalışmaktadır. Onun zarif yazısının sadeleştirilmesi, Barthes'ın semiyolojik analizinin Einstein'ı somutlaştıran mitlere atfedilen anlamların iç ilişkilerini biçimlendiren bir zıtlık dizisini ortaya koymaktadır. Yukarıda tartışılan temaları dikkatle inceleyerek –dünyanın 'en büyük zekası' olan Einstein'ı 'robotlar dünyasına' yerleştirmesi, onun izafiyet teorisinin 'büyüsünü' (Barthes'in belirttiği gibi) 'mekanik sosis yapma' olarak isimlendirmesi ve dünyanın gizli kilidini basitleştirecek şekilde onun bilimsel karmaşıklığını bir denkleme indirgemesi– bu yapısalcı analizi bir dizi ikili zıtlıklara odaklayabiliriz. Bu zıtlıklar muhtemelen şunlar olacaktır: insan/makine; psikoloji/antipsikoloji; büyülü/mekanik ve karmaşık/basit. Bu şekilde yazıldığında bunun Barthes'ın Einstein mitini çözmesi kadar ilgi çekici veya anlamlı olmadığı açıktır. Fakat Barthes'ın estetik ve parlak tarzına rağmen bana göre onun yapısalcı analizinin çekirdeği, tamamen biçime odaklanarak amaç ile incelenen konunun içeriğini bir kenara atmaktadır. Saussure de olduğu gibi önemli olan şey ele alınan göstergelerin iç ilişkilerinin yapısıdır.

Yapısalcılık bazen apolitik olduğu için eleştirilmiştir. Söylemin dilsel birimleri üzerine acımasızca odaklanmış eleştiriler, yapısalcılığın insanların gerçek siyasi mücadelelere ve tarihsel durumlara yüz çevirerek boş bir formalizmle meşgul olduğunu belirtir. Ancak Barthes'ın *Mitolojileri*'ni okumanın ışığında, onun yazılarının ideolojik yükümlülüğü ve politik analizleri ile ilgili bu tarz eleştirileri dikkate almak zor gözükmektedir. Herkesçe bilindiği üzere Barthes Fransa'nın Hindi-Çin ve Cezayir'deki müdahalelerine karşı çıkmıştır. Bunun önemli bir örneği, *Paris-Match*'in bir sayısında Fransız bayrağını selamlayan üniformalı siyahi bir askerin fotoğrafının bulunduğu kapak için yaptığı analizdir. Barthes'e göre dergi kapağı, Fransız emperyalizmine ilişkin mitolojinin sularında kulaç atmaktadır. Bu esnada Fransa, Cezayir ile uzun süreden beri savaş halindedir; Fransız sömürge imparatorluğunun dağılmasının perde arkasında Cezayir'e bağımsızlık verilmesinin gerekip gerekmediği konusunda Fransa'da yaşanan önemli tartışmalar yaşanmaktadır. Barthes, *Paris-Match* dergisinin kapağının üstü kapalı olarak emperyalizme onay verdiğini söyler. Ona göre kapağın mitolojik mesajı:

> Fransa'nın büyük bir imparatorluk olduğu, ten rengi ayrımı yapmadan tüm evlatlarının bayrağına sadakatle hizmet ettiği ve Siyahilerin sözde zalimlere hizmet etme coşkusunun sözde sömürgecilik iftiralarına verilecek en iyi yanıt olduğu yönündeydi.

Barthes'ın görüşüne göre, etrafımızdaki mitler bizim kendimizi sosyal açıdan 'sıradan' veya 'doğal' hissetmemizi sağlamaktadır; eleştiriler mitin nasıl bir tür 'sosyal yalan' olduğunu gösterecek çalışmaların çok zor olduğu üzerinedir. Barthes'a göre birisinin mit prizmasından dünyayı görmesi için, kültürün kendisini doğanın içinde saklaması gibi, kafasını kuma gömmesi gereklidir. 'Günümüzde Mit' başlıklı yazısında, yani *Mitolojiler*'in sonuç kısmında, Saussurecü modelin teorik bakışı ile Barthes, mitolojik dilin bize hem çok yakın hem de yabancı olan karmaşık yollarını açıklamıştır. Saussurecü modelin derinliklerinde Barthes, gösteren (ses veya grafik işareti) ve gösterilen (ona eklenmiş kavram veya temsil) arasında farklı bir 'piramidal' işaret teorisini ortaya koymuştur. Gösteren ve gösterilen arasındaki ilişki Saussure gibi Barthes için de rastlantısaldır –başka bir deyişle sosyal açıdan konvansiyoneldir. Barthes bunu, işaretler daima kültürel ve tarihsel teamüllerin bir sorunudur, söyleminin çoğaltılmasının şart olduğunu işaret eden sistemin 'birinci dereceden'in göstergesi olarak isimlendirmektedir. Barthes'e göre bu anlamda dil yaratıcıdır, çoklu bağlantılar açısından zengindir ve kendi geleneksel 'rastlantısallığı' üzerine geri dönüş yapabilme yeteneğine sahiptir; örneğin, insanlar ironiye başvurduğu zaman. Buna karşılık, ideolojik olan dil türleri vardır çünkü kendi görecelilikleri, yapay olmaları ve yüce, doğal ve evrensel olarak kendini gösterme çabaları dili engeller. Barthes buna 'ikinci dereceden semiyolojik sistem' der; bu sisteme tekabül eden ideolojik dil de mittir. Barthes'e göre mitsel konuşma, gerçekliğin versiyonunu 'olduğu gibi', 'doğal' tutuma yükseltmeyi öneren ikinci dereceden sistemin şekillendirmesinde dilin birinci dereceden sisteminden faydalanmaktadır. Şarabın değerini bilmenin ince zevkin bir işareti olmasını veya servet yaratmanın özünde faydalı olduğunun kabul edilmesi, dünyadaki en bariz şey olarak görülmektedir. Barthes'a göre serbest yüzen 'birinci dereceden' göstergelerin katmanları toplandığı ve tekrarlama yolu ile birbirine yapıştırıldığı ve sabit 'ikinci dereceden' mitik konuşma ile yer değiştirildiği için 'en aşikâr' olandan daha mitsel bir şey olamaz.

> Mit hiçbir şeyi gizlemez ve hiçbir şeyi göstermez: o tahrif eder; mit ne yalandır ne de bir itiraf: o bir bükündür. Benim biraz önce bahsettiğim bir ikilemden önce gelen mit size üçüncü bir yol bulur. İlk iki odaklanma biçiminden birine evrildiği takdirde yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalır, bu sıkışmışlıktan uzlaşı yoluyla çıkar. Söylenmek istenen kavramı 'gizleyerek' koruma altına alana mit, dil gizlediği kavramı sadece yok edebildiği veya formüle ettiği kavramı gözler önüne serebildiği için, dile ihanet ile ilgilenmez. İkinci dereceden bir semiyolojik sistemin detaylandırılması mitin bu ikilemden kurtulmasını sağlayacaktır: kavramı ya açığa çıkarmaya ya da sıvılaştırmaya zorlayarak, onu *doğallaştıracaktır*.
>
> Roland Barthes (1972) *Mythologies*. New York: Hill and Wang, s. 129.

Barthes, bu sayede dilin iki yüzü olarak adlandırılabilecek şeyleri sunar. Bunlardan birisi ilişkisel, serbest akan, göreceli, yapay, şiirseldir. Bu, Saussurecü dilbiliminde bahsedildiği gibi dilin 'birinci dereceden' alanıdır. Diğeri sabittir, mükerrerdir, kapalıdır. Bu, dilin 'ikinci dereceden' alanıdır ve Barthes'a göre ideoloji ve mitsel konuşmanın korunmasına dairdir. Birinci dereceden ikinci dereceye yapısal dönüşüm anlamına gelen sistemlerde sosyal teorisyenler ideoloji, mit ve popüler kültür analizleri için en yararlı yapısalcı yöntemleri uygulayabilir. Örnek olarak ileri teknoloji, sofistike tarz ve yenilikçi tasarım ile son derece yakından ilişkili olan Apple iPodlarının reklamlarını düşünün. Barthes'ın ayak izlerini takip eden bu tarz reklamlar, gösteren 'Apple' ve gösterilen 'şık, sofistike, varlıklı, havalı' arasında kurulan tekrarlayıcı ve yedek olarak kullanılabilen ikinci dereceden bağın olduğu yeri göstermek için yeni teknolojiler ile yapılan birinci dereceden bağlantıların ilgili katmanları olarak eleştirisel açıdan yorumlanabilir. Bu tarz reklamlar günümüzün tüketici kültüründe yaygın olarak bulunmaktadır ve Barthes'ın semiyolojik yapısalcılığı, bu tarz yönlendirilmiş mitsel söylemlerin sosyolojik ve ideolojik öğeleri üzerinde eleştirel bir bakış açısı sağlamaktadır.

Barthes'ın yapısalcılığa ilham veren yazıları etkili bir biçimde sosyolojik analizlerin geleneksel formlarına karşı çıkmaktadır ve bugün bile *Mitolojiler* tarzı araştırmalar kültür eleştirisi alanındaki önemli çalışmalara ilham kaynağı olmaya devam etmektedir. Göstergelerin çözümlenmesi için Barthes'ın semiyolojik yöntemi kendisine Susan Sontag'tan Julia Kristeva'ya kadar bir-

çok taraftar kazanmıştır ve yapısalcı gelenek içerisinde yazıp çizen diğer yazarlar Barthes'ın kültür eleştirilerini rafine edip detaylandırmışlardır. Barthes'ın yapısalcı semiyolojisine giderek artan ilginin altında işaretin toplumla olan ilişkisinin o uzlaşımsal 'rastlantısallık' olduğuna dair radikal görüşü, yapısal berraklığı ve sosyal formlar ile ideolojik formları dikkate alması yatmaktadır. Öte yandan, Barthes'ın erken yapısalcılığının önemli sınırlamaları olduğu günümüzde genel olarak kabul edilmektedir ve Barthes'ın kendisi de ilk yapısalcı yazılarında 'bilimsel iddialar' hakkında önemli çekincelerini ifade etmiştir. Bazı eleştirmenlere göre sınırlamalardan birisi, Barthes'ın eserinde bireyin önemsizleşmesidir, bunu da münhasıran belirleyen şey yapının gücüdür. Bu bir anlamda doğru olabilir fakat görünüşe bakılırsa Barthes'ın eserinin daha geniş bir politik yönelimi ihmal edilmektedir. Yapısalcı geleneğe göre sosyal analizler, aslında gayri şahsi bir yapının sonucu olan çok sayıdaki 'deneyim' nedeniyle, bireylerin 'deneyimlerinden' yeterli düzeyde kaynaklanmaz. Bu nedenle Barthes'ın sosyal teorisi, en iyi ihtimalle, söylemlerde gömülü farklılıklar sistemini inceleyerek sosyal süreçler ve bireysel konular arasında bir orta yol bulmaktadır. Biz burada Barthes'ın eserinin devam etmekte olan politik yönünü buluyoruz: toplum kendisini kendi ürettiği farklılıklar sistemi aracılığıyla gösterirken, ideoloji, kendisini bu farklılıkların kapatılması aracılığıyla göstermektedir. Mitlerde, kültür 'doğallığın' açıklığı ve sözde 'sağduyu' içerisinde sosyal gerçekliği doğallaştırmayı ister. Ama yine de gerginlikleri ve çelişkileri üreten kimliğin aleyhine Barthes'ın yapılara bağlılığı devam etmektedir ve en kötü ihtimalle, bireyler gayri şahsi süreçlerin pasif kurbanı olarak rol almaktadır. Barthes'la ilgili olarak Rick Rylance 'Yenilikçi yöntemlerin ve yeni malzemelerin heyecanı determinizm ve sınırlamaların kasvetli senaryoları ile çelişmektedir' şeklinde yazmıştır (1994:54).

Foucault: bilgi, toplumsal düzen ve iktidar

Michel Foucault (1926-1984) muhtemelen yapısalcılığın teorik akımı ile ilişkili olan en etkili Fransız entelektüelidir. Düşüncenin bu geleneği ile herhangi bir doğrudan bağlantıyı reddetmesine rağmen Foucault'nun *Kliniğin Doğuşu* (1963), *Kelimeler ve Şeyler* (1966) ve *Bilginin Arkeolojisi* (1969) gibi ilk eserleri 'yüksek' yapısalcıların bir yöntemini göstermektedir; ayrıca dil ve söylemin sistemik özellikleri açısından sınıflandırma sistemleri, modern tıp ve psikiyatrinin kökenlerini analiz etmektedir. Foucault'nun 'alışılmış' veya 'normal'

diye kabul edilen tüm şeylerin yanı sıra mevcut olana/günümüze enerjik bir biçimde hücum etme alışkanlığı, önceki tarihsel dönemlerin arşivlerini inceleyerek geçmişi araştırmasını sağlamıştır. Foucault'nun yapısalcı eleştirisini etkileyen bu tarihsel yaklaşım, zamanla, insanların kendi kendilerini tuzağa düşürmek/kapatmak için ürettikleri iktidar sistemlerinin kavranılmasına yarayan güçlü içgörüler doğurmuş, ayrıca yapısalcı yöntemi en son sınırına dek götürmüştür. Bir başka deyişle, Foucault'nun çalışmaları, en geniş anlamda, modern aklın ve bilginin ince kırılganlıklarıyla ilgilidir ve onun yapısalcılıktan esinlenmiş sosyal teorisi bireylerin yaşamını şekillendiren sosyal formasyon kurallarındaki karmaşık ve ince biçimleri ortaya koymaktadır.

Yapısalcılığın ilk zamanlarında Foucault, sosyal değişimin bilinçsiz süreçlerini ayırt edebilecek 'arkeoloji' veya 'soykütüğü' etiketli bir bilimsel yöntemin olabilirliğini açıklamıştır. Foucault'nun sahip olduğu bu tarz bir arkeolojik veya soykütük yöntemi, sosyal düşüncelerin yapısını düzenleyen düşünülmemiş süreçlerin izini sürmesini sağlamıştır; amacı 'bilginin pozitif bir bilinçdışını' ortaya koymaktır: bilim insanının bilincine gözünü kapayan ama yine de bilimsel olanın bir parçası olan bir düzeydir bu. Foucault, sosyal yaşamda derin bir katman haline gelmiş bazı söylemler sayesinde sosyal formasyonun kurallarına yapısalcılığı uygulayarak bunu başarmaya çalışmıştır. *Kelimeler ve Şeyler* (1966) ve *Bilginin Arkeolojisi* (1969) eserlerinde Foucault, geçmişi 'kazıyarak' modern aklın ve bilginin üretimini analiz ederek işe başlamıştır. Bir açıdan bu, bilimsel ilerlemelerdeki yaygın inanç ve insanlar tarafından tasarlanmış süreçlere güven gibi Batı bilgi ve felsefesinin meşrulaştırılmasına hizmet eden ve sorgulamaksızın kabul edilen kavramlar, düşünceler ve yapılara saldırmak demektir. Bunu, bir dizi metin, doktrin ve söylev tarafından yüzyıllar boyunca organize edilmiş ve şekillendirilmiş bilginin üretim yollarını ciddi şekilde sorgulayan arşivleri inceleyerek yapmıştır. Aslına bakılırsa, bilginin tüm iktidarın temeli olması nedeni ile dil kuralları açısından insan bilimleri kapsamındaki disiplinleri, yazarları ve yorumcuları tekrardan okumaya çalışmıştır. Daha derin bir düzeyde, Foucault'nun arkeolojik veya soykütüksel yöntemleri sosyal, politik ve teknolojik yaşamın kavranabileceği yapılara sahip dil sistemleri aracılığıyla bilginin üretildiği bir yeri işaret etmek için, bilinç adına tanınan bir ayrıcalık olarak, Batı düşüncesinde hâkim olan bazı bildik temaların üzerinde yükselmeye çalışmıştır. Foucault bunu gösterirken, arkeolojik analiz 'bilginin genel uzamı' ve 'şeylerin onda gözükme tarzını' ele alır.

> Bizim gibi toplumlarda, fakat temel olarak herhangi bir toplumda, iktidarın sosyal organları oluşturan, karakterize eden ve içine işleyen birçok ilişkisi vardır ve iktidarın bu ilişkileri bir söylemin üretimi, toplamı, dolaşımı ve işlevi olmadan birleştirilemez. Bu bağlantı temelinde ve bu bağlantı vasıtasıyla işleyen, belli bir hakikat söylemi olmaksızın, iktidarın hiçbir uygulaması söz konusu olamaz. İktidar aracılığıyla gerçekliğin üretilmesinden sorumluyuz ve biz gerçeğin üretilmediği durumlarda iktidarı kullanamayız.
>
> Michel Foucault (1980) "İki Ders" C. Godin (ed.) *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*. New York: Pantheon Books.

Foucault'ya göre bilginin i tidarı çeşitli düzeylerde kendini gösterir. Birincisi, bu, dilleri sınıflandırmaktan, yani belli dillerin gündelik yaşamın ayrık yönlerinin örgütlenmesi üzerinde bütüncül bir egemenliğe sahip olmaya başlayacağını belirlemekten kayna lanan bir iktidardır. *Kelimeler ve Şeyler* eserinde Foucault biyoloji, ekonomi ve dilbilim alanlarında Rönesans'tan on dokuzuncu yüzyıla kadar ortaya çı an insan bilimlerinin iktidar alanlarını işaret etmiştir. İkincisi, bu, söylemi sınıflandırmaktan, yani söylemin oluşumunu ve bu oluşumların uygulama alanlarını payandalayan uralları sınıflandırma tan kayna lanan bir i tidardır. Deyim yerindeyse ekonomi söylemler ekonomi biliminin yasalarına tabi 'üretken bireyleri' inşa eder; biyoloji, doğa yasalarına tabi 'canlı organizmalar' olara bireyleri oluşturur; dilbilim ise anlamlandırma yapıları tarafından güdümlenen konuşmacı öznelerin yerini saptar. Son olara bu tarz düşünce sistemleri ve onların sınıflandırılması, sadece söylemlerin nasıl üretildiğine hükmetmez, aynı zamanda (kısaca bilgi ve iktidar arasında i ilişkiye Foucault'nun yaklaşımı olara ele alacağımız) toplum genelinde faaliyet gösteren i tidar-ilişkilerine de hü meder.

Bireyselleşme ve nesneleşme tekniklerinde bilginin nasıl yazılı hale getirileceğini daha iyi anlama için Foucault'nun mahkûmlar üzerine olan ünlü çalışmasını incelememiz lazım. En çok satan *Disiplin ve Ceza* kitabında Foucault, mahkûmlar ve cezanın soykütüksel bir öyküsünü anlatır ve meşhur 'i tidar-bilgi' kavramını açımlar. Gerçekten de Foucault'nun aklını çelen tarihsel problem, disiplin kuralları ve cezaya ilişkili formlar aracılığıyla insan bedeni üzerine damgasını vuran i tidar ve bilgi arasındaki ilişkilerdir. Kendi yazdığına göre Foucault'nun amacı 'iktidar ilişkilerinin ortak bir geçmişini okuya-

bilecek olan organların politik teknolojisi temelinde ceza yöntemlerinin başkalaşımını araştırmaktır'. Foucault'ya göre modern hukukun ceza ve disiplin kodlarını soykütüksel bir çerçeveden görmek, onu, eski tarihlerdeki cezalandırma biçimleri karşısında 'insani bir ilerleme' olarak görmekten daha değerli bir yaklaşımdır. Çünkü bu bakış açısı, bedenin disiplininin (hapishanelerin işlevi budur) tarihin farklı noktalarında kendisini göstermeye başlayan çeşitli disiplin kurallarından ibaret olduğunu ve bu kuralların okul, askeri yaşam ve örgütlerdeki iktidar ilişkilerinin işleyişini biçimlendirmeye başladığını görmemizi sağlar. Foucault'nun dile getirdiği gibi modern toplumda bireyler gitgide gizli, monoton ve görünmez bir iktidar olan 'disiplinin gücüne' tabi tutulmaktadır.

Disiplin ve Ceza'daki teze göre, hapishanelerin kurumsal çerçevesinin kökeni Panoptikon'da yatar; Panoptikon, on dokuzuncu yüzyılda sosyal filozof Jeremy Bentham'ın suçluların ıslahı için ortaya attığı örgütsel bir öneridir. 'Panoptikon', Bentham tarafından, bir suçlunun düşüncesini irrasyonel bir tavır olan kanuna uymamaktan rasyonel bir tavır olan kanuna uymaya yönlendirmeyi amaçlayan (İngiliz hükümetine satmaya çalıştığı) bir dizi öneriyi tanımlayan bir terim olarak kullanılmıştır. Bentham'ın panoptikal hapishane tasarımı daire şeklindedir; mahkûmların hücrelerine bakan ortadaki kulede bir muhafız bulunmaktadır. Tasarımın amacı, mahkûmun, jaluzili kule pencerelerinden gardiyanın kendisini gözleyip gözlemediğini anlamasını imkânsız hale getirmektir. Böylece mahkûmlar, hapishane personeli tarafından tek yönlü ve toplu bir şekilde gözetim altında tutulur. Merkezi kontrollü gözetimin bu unsuru, Foucault tarafından iktidarın icrasında ayrı bir yere konmuştur.

Panoptikal gözetim çeşitli şekillerde yapılabilir. Bunlardan birisi mahkûmun hareketlerinin doğrudan ve sürekli bir biçimde gözetlenmesidir. İster diğer mahkûmlar ile karışık bir şekilde, ister kendi hücresinde tek başına olsun, mahkûmun panoptikal bakıştan kaçacağı bir yer yoktur. Foucault'ya göre bu prensip cezaevinin merkezinde bir hâkimiyet yapısıdır fakat diğer organizasyonlarda da kullanılabilir. Foucault 'Hapishanelerin, hepsi de hapishaneleri andıran fabrikalara, okullara, kışlalara, hastanelere benzemesi şaşırtıcı mı?' sorusunu sormuştur (1979: 228). Panoptikal hapishane, günlük yaşamda, pratik bilgiyi organize eden her yerde ortaya çıkmaktadır.

Gözetimin ikinci bir formu kayıtların tutulması, dosyaların güncellenmesi ve suçluların ıslahı için vaka tarihçelerinin geliştirilmesinden oluşmaktadır.

Foucault'ya göre bu tarz idari evraklar sadece cezaevlerinin işleyişi açısından değil, insan bedeninin disipline edilmesi ve düzenlenmesi açısından da hayati öneme sahiptir. Mark Poster'in saptadığı gibi:

> Kişinin tek yönlü tüm gözetim prensibinin kapsamı dosyaların tutulmasını içerecek şekilde genişletilmiştir. Kişinin davranışlarının sistematik kaydı olmadan gözetim tamamlanamaz. Panoptikal makinenin sonuç yaratması için bireyler, normdan sapma hikâyelerini yansıtan dosyaların titizlikle tutulduğu bireyler haline gelmelidirler.
>
> (1990: 91)

Bu nedenle Foucault akıl hastaneleri, okullar, hastaneler ile askeri ve gizli servisler gibi daha modern organizasyonlarda işbaşında olan Panoptikal gözetimin organize edici etkisini incelemiştir. Foucault 'Çağdaş kültürde iktidar, halkın bürokratik gözetimi, bilginin rutin olarak toplanması ve günlük yaşamın sürekli takip edilmesi aracılığıyla insanlara dayatılmaktadır; aslına bakılırsa bireylerin sosyal kontrolün önemli bir aracı olan görünürlük yoluyla iktidar sistemlerine giderek artan oranda tutsak oldukları bir topluma sahip modern çağ, bir tür panoptisizmdir' demektedir. Foucault'ya göre toplum, iktidar ilişkilerinin şekillendirdiği, disiplinin belirli formlarına sahip ve hayatta olmanın nasıl bir his olduğuna dair özelliklerin tanımlanmasına direnç gösteren söylemlerin bir mücadelesi olarak anlaşılabilir. İktidar mevkilerinde bulunanlar, kendi maddi ve sembolik çıkarlarını daha da koyultmak için, söylem üzerinde denetim kurmaya (yani toplum içindeki spesifik yaşam biçimlerinde neyin kabul edilebilir neyin edilemez olduğunu tanımlamaya) çalışır. Foucault şöyle bir uyarıda bulunur: Fakat iktidar, hiçbir zaman sabit değildir. İktidarı kavramanın en iyi yolu onu gruplar ve kurumlar arasındaki gizemli bir kuvvet, bir ilişki olarak düşünmektedir. İşte bu nedenledir ki Foucault, iktidarın mikro-politikasından söz eder sık sık; bu terimle anlatmak istediği şey bireylerin, toplumsal ve kurumsal yaşamla olan ilişkilerinde sergiledikleri çok çeşitli boyun eğme ve direnç gösterme biçimleridir.

Toplum ve disipline edilen bedenler

Foucault'nun kişi, toplum ve iktidar arasındaki ilişkiler hakkındaki düşüncelerinin çok ufuk açıcı olduğunu ilk kez İngiliz sosyolog Bryan S. Turner dillendirmiştir. *Beden ve Toplum* (1984) (*Body and Society*) ile başlayıp *Bedenleri Düzenlemek*'e (*Regulating Bodies*) (1992) kadar bir dizi kitapta Turner (d. 1945) Foucault'nun sofistike bir sosyolojik okumasını yapmaya çalışmıştır. Foucault bir filozof ve tarihçiydi fakat bir sosyolog değildi. Oysa Turner, 'somutlaştırılmış benliğin' sosyolojisini geliştirmek için Foucault'nun eserlerinin çok faydalı olabileceğini savunmaktadır. Turner'a göre 'Benlik çok uzun bir süredir bedenden ayrı olduğu düşünüldüğü için ihmal edilmiştir; insan unsuru ve toplumsal eylemler üzerinde biyolojik bir engel olan anaakım sosyolojik yaklaşımlarda beden kavramsallaştırılır. Ancak Turner, tezahür etmiş benlik kavramını sosyal etkileşim için çok önemli görmektedir. Beden biz olan, bizim sahip olduğumuz ve günlük yaşantımızda yaptığımız bir şeydir; beden bir bireyin benlik hissine sahip olmasının yanı sıra benliğin diğerleri ile ilişkisi ve etkileşimleri açısından çok önemlidir. Turner, 'benlik, beden ve bilgi arasındaki ilişki Foucault'nun çalışmalarının merkezindedir; sosyolojik açıdan yorumlandığı zaman bu ilişki benlik ile toplum arasındaki değişen ilişkilerin anlaşılması için değerli bir model sağlamaktadır' demektedir. Turner'a göre beden; öz-kimlik, fiziksel özdüzenleme ve cinselliği postmodern şehir kültürü bağlamında birbirine bağlar. Dinçlik, hijyen, zayıflık ve gençlik üzerine artan vurgular tüketim kapitalizmi ile ilişkili öz-düzenlemenin devam ettirilmesinde merkezi unsurlardır. Özellikle beden imajlarının metalaştırılmasına bağlı bedene dair bu politik mücadele, sadece cinsellik ve benliğin düzenlenmesi ile ilişkili olarak değil, yasal ve idari yapılarda da ortaya çıkar. Tüp bebek programları, kürtaj, çocuk bakımı, bir modern salgın olan AIDS'in ilaçla tedavi edilmesi: burada çağdaş kültürde somutlaştırılan benliğin ilerici kurumsal yönetimine, düzenlenmesine ve gözetimine tanıklık ettiğimizi söyleyebiliriz.

'Bedenin Yönetimi' adlı denemesinde Turner, benliğin düzenlenmesini, beslenmenin rasyonalizasyonunu ve bedenin disiplinini analiz ederek Foucault'nun düşüncelerini daha ileri noktalara taşır. 'Beslenme insan vücudunun mikropolitikası ile bağlantılıdır çünkü benliğin disiplini için sorumluluğu bizatihi insan öznelerine verir' diye yazar.

Diyetetiğin gelişmesi ve nüfusun biyo-politikasının bir parçası olarak gıda tüketiminin yönetimini sağlamlaştıran sosyal bilimler, bireylerin sağlıklarının ve ölümlerinin düzenlenmesi ile ilgilidir. Nüfusun politik yönetimi ile içe içe geçmiş olan teknik uzmanlık bilgisinin (tıp, diyetetik, sosyal bilim) artışını inceleyen Turner şunu ileri sürer:

> Beslenmeye ilişkin tablolar, genelde, başta aşırı tüketildiği zaman obezite ve alkolizme neden olan ve sağlığa yönelik 'irrasyonel' tehditler olarak kabul edilen tüketim formlarını amaçlar. Bu diyet programları esas olarak, aristokratlar, tüccarlar ve Londra'daki taverna ve kulüplerin müdavimi profesyonel meslek grupları gibi refah içindeki sosyal gruplara hitap etmektedir. On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısına kadar beslenme bilimi hapishanelerin ekonomik yönetimi ve toplumun politik yönetiminde önemli olmamıştır. Hapishaneler ve akıl hastanelerinin etkili yönetimi için öngörülen ilkeler, işçi sınıfının minimum ama yeterli ölçüde kalori almasını sağlayacak etkin/sağlıklı bir biçimde çalıştırılması sorununa uygulanmıştır hemen.
>
> (Bryan S. Turner, *Regulating Bodies: Essays in Medical Sociology* Londra: Routledge, 1992, s. 192-193)

Beden ve tüketim üzerine odaklanmış olan diyetetik, kişilerin daha önceden verilen idari kurallar ve yönetmeliklere uygun biçimde kendilerine daha fazla bakmalarına yol açmıştır; bu da benliğin kontrolü ve yönetiminde insanların uzmanlık bilgilerini benimsemelerini sağlamıştır.

Turner benlik, cisimleştirme ve toplumsal cinsiyet arasındaki karmaşık ilişkilerin geniş toplumsal ve politik sonuçları hakkında kararsızdır. Beden ya da benliğin yönetilmesine rehberlik eden sosyal gücün tek bir kaynağı olduğunu düşünmemektedir. Aksine bedenin, tıptan moda endüstrisine kadar çok farklı sembolik düzeylerde ortaya çıkan düzenlemeler ile toplumsal verimlilikte rol oynadığına dair farkındalığımız artmaktadır. Cinsellik ve benlik gibi beden de farklı olmanın bir işareti olarak tüketici kültürünün içerisinde yer almaktadır; bedensel görünüm ve kontrol, toplumun bir metaforu olarak, cinsiyet farklılaşması için bir alan olarak, etnik ve ırksal kültürler ile çatışmalar için bir alan olarak kimliğin sembolik temsiliyle ilintilidir. Ancak Turner'a göre cisimleştirilen benlik kurumsal ve ideolojik güçlerin pasif bir ürünü değildir; aksine günlük yaşımın sunumu, yorumlanması ve rutin gözlenmesinde varlığın ve öznenin doğası açısından vazgeçilmezdir. Turner'a göre çağdaş kültür içerisinde kişinin kendine bakması ikinci iktidar seviyesine çıkmıştır; bu, kalori ölçüm rejimleri, koşu ve sağlık kulüpleri vasıtasıyla insanların kendi bedenini disiplin altına almayı istemesi-

dir. Bu bakış açısına göre dinç beden, disiplinli beden, vücut güzelliği, piercing, sanal gerçeklikte beden gibi beden şekilleri bağlamındaki kimlik politikaları günden güne artmaktadır. Turner, 'tabii ki sorunlu ve yemek yememe hastalığı olan anoreksik beden problemleri vardır ve bunlar bizim çağımızın merkezi öz-patolojileridir. Ancak bunların hepsinde beden öz-yönetim, öz-düzenleme ve öz-hâkimiyet alanıdır' demektedir.

Yapısalcılığın sınırları: Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi*

1970'lerin sonları ve 1980'lerin başında Foucault yapısalcılıktan uzaklaşmıştır. Barthes gibi bireysel tarzlar ile ilişkili sorunlar, insan eylemlerinin incelikleri, toplumsal dönüşümün karmaşıklığının detaylı bir şekilde analiz edilmesi gibi yapısalcılığın sınırlarına dair ciddi endişeler duymaya başlamıştır. Fakat bu teorik hamle, yapısalcı analizin sınırlarının zorlanmasına kıyasla yapısalcılığın çekirdek ilkeleriyle tümden kopuşla daha az ilgilidir. Bunu, cinselliğin çok kapsamlı ve parlak bir tarihini ortaya koyduğu akademik kariyerinin son bölümlerinde gerçekleştirmiştir.

Cinselliğin Tarihi (1978) eserinde Foucault, cinsellik hakkındaki bilgilerin, bireyleri, erotik olanla ilgili rejimler (özellikle de düzenlenmiş, yasaklı, men edilmiş erotik rejimler bağlamında) kendilerini konumlandırmaya zorladığını öne sürer. Foucault 'her insan arzularını keşfetmek, kendisini baştan çıkaran şeyleri tanımlamak, hatalarını kabul etmek, içinde neler olup bittiğini anlamaya çalışmak, yani kısacası kim olduğunu bilmek gibi bir göreve sahiptir' ifadesini kullanmıştır (1988: 40). *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci cildinde Foucault, 'baskılayıcı hipotez' olarak isimlendirdiği şeyin yanlışlığını gösterme işine soyunmuştur. Bu hipoteze göre cinselliğin sağlıklı dışavurumu sansürlenmiştir, boğularak öldürülmüştür ve yasaklanmıştır; her halükarda bu Batı toplumlarında bir sorun ortaya çıkarmaktadır. Ancak Foucault, bu hipotezi reddeder ve cinselliğin baskılandığı yolundaki konvansiyonel anlayışı yok etmenin yollarını arar. Foucault 'Seks, çağdaş kültürde yeraltına sürülmemiştir. Aksine, seks ve cinsellik hakkında sürekli artan tartışmalar vardır' demiştir. Foucault'ya göre cinsellik sonsuz izlemler, tartışmalar, sınıflandırmalar, sıralamalar, kayıtlar ve düzenleme süreçlerinin sonucudur. Cinselliğin, özellikle cinsel sapıklık ve sapkınlık kavramlarının tıbbileştirilmesi arzulama, seks ve iktidar arasındaki karmaşık yapılara odaklanılmasını sağlamıştır. İktidarın cinsel arzuları kısıtlayacağına dair geleneksel görüşü sorgulayan Fou-

cault, 'iktidar, sadece "cinsel tabuların" düzenlenmesine hizmet etmez, aynı zamanda cinsellik ile onun doğurduğu hazların üretilmesine de hizmet eder' görüşünü ortaya atmıştır. Başka bir deyişle iktidar ve cinsel hazzın iç içe geçtiğini söylemiştir.

Bunu tanıtlamak için Foucault, on dokuzuncu yüzyılın sonlarında cinselliğe yönelik Viktoryen tutumları incelemiştir. Viktoryen tutuculuk genellikle erdemliliğin ortaya çıkması, cinselliğin susturulması ve seksin rasyonalizasyonunun sadece ev, aile gibi özel alanlarda kalması ile bağlantılıdır. Foucault aynı fikirde değildir. O, cinselliğin gelişiminin Viktoryen çağlarda bir sır, yasaklanması gereken bir şey veya tabu olarak, daha sonrasında ise bir yönetim, düzenleme veya denetleme olarak görüldüğünü ileri sürer. Örneğin doktorlar, psikiyatristler ve diğerleri pek çok sapma davranışını kataloglayıp sınıflandırmışlardır; buradan hareketle, cinsellikle ilgili meseleler sosyal tıbbın, eğitimin, kriminolojinin ve seksolojinin gelişmesiyle birlikte sürekli olarak görünür kılınmış ve izlenmiştir. Seks ve cinsellik hakkındaki bu söylemler toplumdaki kendine bakmanın/özen göstermenin, yani Foucault'nun zihni dışarıdan şekillendirmek olarak gördüğü tekniklerin oluşturduğu daha geniş alanın bir parçasını oluşturur.

Kendine özen göstermeye yönelik tekniklerin gelişimini anlamak için Foucault, on dokuzuncu yüzyılda cinsellik söylemleri için seksin Batı'da yasaklanmasının, bilimsel disiplinler ve kültür ile bağlantılı olması gerektiğini iddia etmektedir. Seks ve gücün iç içe geçmesini analiz etmek için Foucault'nun yaklaşımı, cinsel tacizler nedeniyle yakalanmış, ardından hapsedilmiş, görünüşe göre aklı kıt bir çiftlik işçisi hakkındaki bir tıbbi raporu paylaştığı *Cinselliğin Tarihi* kitabındaki giriş bölümünde detaylı bir şekilde açıklanmıştır:

> 1867 yılında bir gün, Lapcourt köyünde (...), biraz meczup bir tarım işçisi (...) daha önce de yapmış olduğu, üstelik çevresinde köy çocuklarının da yaptığına şahit olduğu şeyi yapmış, küçük bir kıza kendini elletmiştir (...) ana-babalar bu işçiyi muhtara şikâyet ederler, muhtar jandarmaya ihbar eder, jandarma yargıca götürür, yargıç [işçiyi] tutuklar ve önce bir doktora, sonra iki ayrı uzmana gösterir; uzmanlar raporlarını, kaleme aldıktan sonra yayınlarlar. Bu öykünün taşıdığı önemse hiç de önemli olmayışından kaynaklanır; çünkü köy cinselliğinin bu gündelik, sıradan olgusu, kır yaşamının bu küçük zevk kaynağı, belli bir andan itibaren, yalnızca kolektif bir hoşgörüsüzlüğe değil, aynı zamanda bir yargı eylemine, tıbbi bir müdahaleye, titiz bir klinik muayeneye ve kuramsal bir çalışmaya konu oluşturmuştur. Önemli olan, o güne değin köy yaşamının tamamlayıcı bir öğesi olan o kişinin üzerinde, kafatasını ölçme, yüz kemiklerini inceleme, olası yozlaşma belirtilerini saptamak için anatomisini teftiş etme gibi

> eylemlere girişilmesi; adamın konuşturulması, düşünceleri, eğilimleri, alışkanlıkları, duyumları, yargıları üzerine sorguya çekilmesidir. Sonunda onun, her tür suçlamadan aklanarak, salt tıbbı ve bilmeyi ilgilendiren bir nesneye — yaşamı boyunca Maréville hastanesine tıkılacak, ama ayrıntılı bir çözümleme yoluyla bilginlerin dünyasına tanıtılacak bir nesneye— dönüştürülmesine karar verildi.[1]
>
> (1978: 31-2)

Foucault'ya göre bu hikâye, sıradan hazların iktidarın işleyişine tabi olduğunu göstermektedir; o, bu soruşturmada beden ve zevklerin tanı, analiz, ölçüm, sınıflandırma ve tanımlanışına tanık olur; bu soruşturma ile devlet memurları ve tıbbi uzmanlar, Foucault'ya göre, göreceli olarak zararsız ve masum olan zevkleri kontrol etme ve düzenlemeye çalışmaktadırlar.

Foucault cinselliği, kişisel kimlik ve benlikle büyülenmiş çağdaş kültürümüzün odak noktası olarak görür. Bakışını cinsellik üzerinde giderek daha yoğunlaştıran toplum, okunabilecek, yorumlanabilecek, düzenlenebilecek, yasaklanabilecek, ifşa edilebilecek ve açıklanabilecek sapmalar ve patolojilere ilişkin bir 'hakikat rejimini' çeşitli söylemlere yönlendirebilir. Bunların hepsi, çok değişik eylemleri etkileyen merkezi bir söylem olarak bilimle ilişkilidir. Tıbbi uzman, psikolog, seksolog ve çeşitli uzmanlardan oluşan bilim insanları norm ve patoloji arasında ayırım yapabilmek için bilgiyi harekete geçirirler; dahası Foucault, insan davranışının analizi ve yorumlanmasında bilimin benliğin gizlerini bulup ortaya çıkarırken, eşzamanlı olarak cinselliği de yarattığını ileri sürer. Vaka geçmişi, tıbbi kayıt, bilimsel inceleme, anket: bunların hepsi cinsellik ve onun gerçeklik usullerini yürürlüğe koyan ve keşfeden bilimsel kuramlar tarafından tanımlanır. Bilgi ve iktidar yine aynı şekilde birbirinin içine geçmiş ve birbirine dolanmıştır.

Foucault'nun cinselliğe, iktidara ve benliğe yaklaşımı zaman zaman eleştirmenler tarafından karikatürleştirilmiştir; dolayısıyla bu argüman hakkında net olmak önemlidir. Öncelikle Foucault'un cinsellik üretimini, basitçe dış ve toplumsal kısıtlamaların sonucu olan normalizasyon veya düzenlemeler süreci olarak görülmemesini vurguladığını belirtmeliyiz. Aksine o, iktidarın çeşitli formlarda cinselliği yasaklarken, bir yandan da bireyleri arzuları, eğilimleri, ihtiyaçları, uygulamaları, faaliyetleri ve tecavüzü kışkırtma yoluyla çoklu

---

[1] Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Tufan, İstanbul: Afa Yayınları, 1986, s. 36-37.

öz-organizasyonlara dahil etmeye çalıştığını söylemektedir. Örneğin bir erişkin, aldatma hakkında bir sohbet programı izlediğinde, cinsiyetin iktidar ve sosyal prestij hiyerarşilerinin yanı sıra, yapılandırılmış kurallar ve teamüller ile yüklü olan seks hakkındaki dolayımlı konuşmaya katılacaktır. Benzer şekilde, yakın ilişkilerde ve bu tarz ilişkileri nasıl koruyacağına dair kendi kendine yardım kitapları okuyan insanlar, cinsel davranışın protokollerine dair bir eğitim dünyasına sarılacaktır. Foucault'ya göre bireyler her yerde cinsellik hakkında konuşarak kişisel ve duygusal bir seviyeye ulaşmakta ve benliklerini cinsellik yoluyla oluşturmakla meşgul olmaktadırlar.

Kısacası, bireyler günümüzde kendi cinsel duygularını, fantezilerini, eğilimlerini, niyetlerini ve aktivitelerini kontrol etme, bunların izini sürme ve gözlemleme konusunda çok heveslidirler. Batı'daki modern kültür kimliğe ilişkin hakikat olarak cinsellik takıntılı bir kültür haline gelmiştir; kabul edilmiş cinsel normlardan herhangi bir sapmaya karşı çok dikkatli olunmalıdır. Yaşadığımız hayatlar, bilinci önceleyen bir öz-denetleme ortamında yaşanmaktadır. Foucault, özellikle psiko-sosyal bilimlerdeki öz-cezalandırma için gerekli olan günah çıkarmanın rolüne ilişkin cinselliğin öz-denetimine doğru bu değişimi fark etmiştir, fakat aynı zamanda yakın ilişkilerdeki ve aile içindeki değişimi de fark etmiştir. Aslında Foucault, bizim bir 'itiraf toplumu' haline geldiğimizi anlatır; itiraflar, devamlı takipler ve kontroller aracılığıyla cinselliğin tehlikelerinden korunmaya çalışan bir toplum. Bu bağlamda Foucault, bir dizi daha genel tarihsel gelişimleri özetler fakat argümanın ana gövdesi şudur: Foucault, Roma Katolik günah çıkarma hücresinin, bölgedeki kişilerin kendileri hakkında, özellikle cinselliğe ilişkin olayları papaza anlatmak için gittikleri bir yer olmasından dolayı, inananların cinselliğini düzenleyen bir araç olarak görüldüğünü ileri sürmektedir. Bu açıdan bakıldığı zaman günah çıkarma, özellikle cinsellik hakkında konuşmayı teşvik etmek açısından Batı'nın cinsellikle olan meşguliyetinin en önemli kaynaklarından birisi olarak görülebilir. Günah çıkarma odaları on sekizinci yüzyılın sonlarında bazı yerlerde dini çerçevesinden çıkmış, cinsellik hakkında tıbbi konuşmaların yapıldığı ve cinselliğin bilimsel incelenmesi aracılığıyla bir tür soruşturma veya araştırmanın yürütüldüğü odalara dönüşmüştür. Zaman içerisinde cinsellik giderek bilgi ve iktidar ağları ile bağlı hale gelmiştir ve artan öz-denetim, öz-düzenleme ve öz-sorgulama için bir sorun haline gelmiştir. Başka bir deyişle cinsellik dış kuvvetler tarafından düzenlenmeye başlanmasının aksine, daha çok bilgi ve eğitim sorunları ile bağlantılı tutumsal disiplinin bir konusu haline gelmiştir. Psikoterapi ve psikanaliz bu çağdaş dönemde

bu tarz öz-denetimin önemli örnekleridir, der Foucault. Terapide bireyler seksüel uygulamaları ve erotik fantezilerini zorla itiraf ettiklerini çok fazla hissetmezler; aksine hastanın ifşa ettiği bilgi, özgürlüğe giden yol, baskıdan kurtulma olarak görülür.

Foucault'nun cinselliğin tarihine ilişkin daha sonraki eserlerinde, yani *Zevkin Kullanımı* (The Use of Pleasure) (1985) ve *Benliğin Bakımı*'nda (The Care of The Self) (1986), modern/Hristiyan dünyasından klasik dünyaya, özellikle antik Yunan kültürüne doğru bir vurgu kayması gözlenir. Foucault, Batı'daki çağdaş cinsellik sisteminin evrensel olduğuna dair iddiaları çürütmede bir araç olarak kullanabileceğini düşündüğü Roma ahlakına ilgi duymaya başlamıştır. Foucault, cinsellikle ilgili klasik ve Hristiyan ahlak ilkeleri arasındaki esas farkın, Hıristiyan ahlakının, cinsel davranışı baskı ve zor yoluyla düzenlemeye çalışırken, klasik (eski Yunan) ahlakının, cinselliği, kişinin kendisinin düzenlemesi ve yönetmesi gereken bir şey olarak görüp teşvik etmesi olduğunu söyler: cinsel davranış, uygun zamanlarda iştigal edilmesi, aksi halde uzak durulması gereken bir şeydi. 'Klasik dünya benlik, öz-inceleme ve öz-stilizasyon teknikleri ile bireylerin problemlerini çözmeye çalıştıkları "benliğin bakımı"na dair ilgiye neden olmuştur' der Foucault. Foucault'ya göre hem evlilikteki hem de evlilikdışı ilişkilerdeki sınırlanmış cinsel davranış uygulamalarına kıyasla, bu durum hiçbir yerde bundan daha iyi gösterilemez. Evlilik ilişkileri açısından bir kocanın ahlaklı olması karısına gösterdiği ilgiye değil, aksine seks ve zevk konusunda kendini kontrol etmesine bağlıdır. Foucault 'Kocaya göre sadece karısı ile cinsel ilişkiye girmek, kontrolü elinde tutmanın en zarif yoludur' diye yazmıştır (1985:151). Foucault'ya göre antik Yunan ve klasik Roma'da sanatların var olması, öz-kontrol ve seksüel davranışın zarif üslubu arasında bulunan yakın bağlantıyı göstermektedir: Birey benliği, tüm seksüel davranışlarına ilişkin ölçülü olmayı ve kendine hâkim olmayı başardığı takdirde etik liyakatini ve ahlak otoritesini kurar.

Cinsel ölçülülük nosyonu evlilikdışı ilişkiler için de geçerlidir ve Foucault, klasik Yunan toplumunda homoseksüel davranışları düzenleyen estetik değerleri ve üslup kriterlerini incelemeye önemli bir yer ayırmıştır. Genç bir çocuğa yaşlı bir adamın âşık olmasını Yunanlıların kınamadığını iddia etmektedir. Aksine, erkeklerin daha genç çocuklar ile aşk yaşamasına izin verilmiştir; Batı kültürünün yorumundan farklı olarak evlilikdışı seks tehlikeli veya doğal olmayan bir olay olarak görülmemektedir; homoseksüel bağlar bir erkeğin heteroseksüel cinsel ilişki kurmasına ve karısına bağlı kalmasına engel değildir; erkek çocuklar ve erişkin erkekler arasındaki aşk, sahip olduğu fark-

lı ahlak kuralları ve öz-stilizasyonuyla, diğerleri gibi bir zevk alma biçimidir. Belirtmemiz gerekir ki, Foucault klasik çağın cinsellik tarihinin altın dönemini oluşturduğunu ileri sürmemektedir; Yunanlılara göre cinsellik aynı anda hem zevk hem de kaygı kaynağıdır. Ayrıca Yunan homoseksüalitesinin doğasına hükmeden birçok düzenleme vardır. Yaşlı bir erkek oğlanlar ile homoseksüel ilişki kurabilir fakat başka bir yetişkin adamla kuramaz; erişkin erkek ile erkek çocuk arasındaki ilişkide cinsel arzuların ölçülü biçimde ifade edilmesi gerekmektedir. Foucault 'kendine hâkim olma ve cinsel perhizin, cinsel eylem gerçekleştiren bireylerin etik anlayışının merkezinde yer aldığını' ileri sürmektedir. Cinsellik alanındaki öz-kontrol, öz-farkındalık ve kendi kendini denetleme klasik çağın etik düzenini tanımlar; cinsel ılımlılığının uygun formları benliğin var olmasını, yaşamasını ve tüm uygulayımını şekillendirir.

Zevklerin dili ve vücut figürlerinin belirgin erotikleştirilmesi açısından klasik çağdaki benliğe dair etiği tartışırken Foucault, kendi özel yaşamı ve cinselliği konusunda yönelimlerini ortaya koymaya çok yaklaşmıştır. Son yıllarında Foucault homoseksüelliğini açık etti. Genç bir adam olarak kendi cinselliğini son derece sorunlu bulan Foucault, uzun süre Fransız cinsel kültürünün kısıtlayıcı ve hoşgörüsüz olduğunu düşünmüştür. 1970'lerde, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki üniversitelerde ders vermeye gittiği zaman, gey ve lezbiyen topluluklarının olumlu cinsel siyaseti ile tanışmıştır. Gey kimliği ve kültürü onu büyülemiştir ve New York'taki Christopher Sokağı, San Francisco'daki Castro Street bölgesi gibi 'cinsel deney laboratuarları' olarak ortaya çıkan Amerikan'ın kentsel eşcinsel alanlarını betimlemiştir. Ancak yine de eşcinsel özgürlük hareketi hakkında, özellikle homoseksüelliğin ortak bir cinsel kimlik oluşturacağı varsayımı nedeniyle karışık düşüncelere sahiptir. Zaman geçmiş ve Foucault yine gerçek benliğinin düşüncesini alaşağı etmiştir; Foucault cinsel arzuyu deşifre etmeyi gerçek benliğin özünü açığa çıkaran bir şey olarak gören 'Kaliforniya benlik kültünü' ağır bir dille eleştirmiştir. Cinsel özü özgürlüğüne kavuşturmaktan söz edenlerin aksine Foucault, homoseksüelliğin yeni kimliklerin bulunması, zevkin genişliğinin vücudun çok yönlü bölümleri için çok dar olan seksüel ilişkilerin ötesinde olduğunu iddia etmiştir. Benliğin bu tarz bir etiğine bağlı olarak Foucault'nun dile getirdiği homoseksüellik 'bireyleri birbiriyle ilişkilendirme yolları, varoluş biçimleri, ve gerçekten de yeni olan, mevcut kültürel formlarla aynı olmayan, onlarla çakışmayan biçimler icat eden bir kültürün' habercisidir (1982:39).

Yönetimsellik

Ömrünün son yıllarında Foucault, benlik teknolojilerini ve 'yönetimsellik' düşüncesi açısından onların baskı (zor), kısıtlama ve tahakkümle ilgili uygulamalarını kavramsallaştırdı. 1978 yılında Collage de France'de verdiği bir dersinde yönetimselliği 'kendini nasıl yöneteceğine, nasıl yönetileceğine, diğerlerini nasıl yöneteceğine, insanların kimler tarafından yönetileceğini kabul etmesine, nasıl en iyi yönetici olunabileceğine' ilişkin tüm çabalar olarak açıklamıştır (1991: 87). 'Benliğin bakımı' temasına benzer şekilde yönetimsellik de, büyük oranda, kendi kendine davranış için önerilerin, stratejilerin ve teknolojilerin verimli biçimde dönüştürülmesi üzerine odaklanmıştır. 1980'ler ve 1990'lar boyunca yönetimselliğin okulu denilen sosyal teoride ardı ardına ortaya çıkan şeyler sosyo-tarihsel biçimlenme, bireylerin yaptıklarını yönlendirme ve rehberlik etme konusunda düşünenleri eleştirmenin bir tarzı olmuştur. Nitekim Foucault'nun önemli yardımcılarından birisi yönetimselliği 'kişinin kendi tutkularını zapt etmesi, kendi içgüdülerini kontrol etmesi, kendisini yönetmesi için eğitilmesi ve yönlendirilmesinde kullanılacak yöntemleri' kavramak olarak özetlemiştir (Rose 1999a: 3). Düşüncenin diğer birçok post modern formlarında olduğu gibi Foucault'dan esinlenen yönetimsellikler okulu, karanlık, çoğu zaman uğursuz sosyal süreçleri açıklamaya çalışan bir girişim olmuştur.

Koyu bir Foucaultcu olan Nikola Rose, çoğu politik açıdan karamsar ve ancak hepsi öfkeli olan bir dizi etkileyici çalışma aracılığıyla, yönetimsellik araştırmalarını ilerletmeye çalışmıştır. *Ruhu Yönetmek* (*Governing the Soul*) (1999b) ve *Kendimizi Keşfetme* (1996) (*Inventing Our Selves*) adlı eserlerinde Rose, nasıl psikolojik uzmanlar (psikoterapi için danışmanlık) olunacağının yanı sıra, bireylerin kendi yaptıklarına odaklanmasını sağlayan tıp, eğitim, refah ve sosyal ve beşeri bilimlere işaret ederek toplumu destekleyen baskıcı yapılar içerisine benliğin karıştırılmamasını sağlar. Rose'a göre yönetimsellik dili şekillendirme gücüdür –insanların günlük yaşamda söylenmesi kabul edilebilir olanlara uymasını sağlar. Bu yapılan şeyleri doğrulama yollarının, davranış yöntemlerinin belgelendirilmesi gücüdür ve bu sayede benlik gücün farklı şekilleri ile kaydedilir. Rose benlik, hakikat ve güç arasındaki ilişki için şunları yazmıştır:

> [Uzmanlık bilgisi] insanların içinde bilgilendirildiği iktidar sistemlerinde görev yapan psikoloji, psikiyatri ve diğer 'psi' bilimlerin rolünü takdir etmemizi sağlar. 'İnsan' bilimlerinde oluşturulan kavramsal sistemler, bulunan analiz ve açıklamaların dili, insan davranışları hakkında belirlenen konuşma yolları otoriteler tarafından hesaplamalara katılabilecek insan öznelliği ve öznelerarasılık sayesinde anlamlar sağlar (1999: 7).

Rose'a göre 'psi' ön ekli bilim alanlarındaki bilginin artışı benliğin yönetimi ve benliğin artan düzenlemesi ile doğrudan bağlıdır. Özellikle yirminci yüzyıl boyunca benlik, 'normalitelere ilişkin psikoterapilere' daha fazla tabi olmuştur; yani psikolojik bilgi, insanların kendileri ve diğerleri ile ilişkisinin nasıl olduğu, gelecek için planlama ve kişisel problemlerin anlaşılma yolları gibi konularda merkezi bir hal almıştır.

Rose'un çalışması Foucaultcu teori, sosyoloji ve psikolojinin ufuk açısı bir bileşimidir, ilginçtir ki Rose, Foucault'ın etkisine girmeden önce bir psikolog olarak eğitim gördü: Ancak çalışmaları onun problemlerini içermiyor diyemeyiz. Siyaseten konuşursak bu, sosyal faaliyetlerin tüm alanlarında sanal olarak güvensizlik veren benliğin, gizliden özgürlükçü olduğu bir durumdur ve yönetimselliğin organize ve sistematik gücüne karşı direncin 'azınlık siyasetini' eleştirmeden olumlamaktadır. Rose sosyal rutinin tüm formlarına ilişkin olarak Foucault'nun dikkatli yaklaşımını devralmıştır ve tüm kültürlerde duygusal güvenlik formlarını korumak ve farkına varmak için insanların ihtiyaç duyduğu bilişsel köprüyü göz önünde bulundurma konusunda süreç başarısız olmuştur. Bireysel düzeyde, Rose'un Foucaultcu teorisi olan kişisel dönüşüm süreçleri, benlik ve diğerlerinin dikkatli incelenmesi ile ilgili olan yönetimselliğin gidimli biçimlerinin bir sonucudur. Bu açıdan bakıldığı zaman birey, benliğin yeni kültürlerini inşa etmek konusunda özgür değildir, bunu yönetimselliğin kuvveti altında yapmakla yükümlüdür. Ancak bu bakış açısındaki zorluk, zihniyeti yöneten bir mantıksal analizin merkezileştirilmiş etkisi olarak benlik basit kaçacağı için bunun, insan unsurunun yeteri kadar hesaba katılmamasına neden olmasıdır. Sosyal düzeyde bu tür analizler yönetimselciliğin 'teknolojik' yönleri üzerindeki yoğun konsantrasyonunda uzun dönemli tarihsel değişimleri göz ardı etmeye genellikle çok yatkındır. Kısacası, bireyler kendi sosyal ve tarihsel koşulları ile meşgul oldukları için bireylerin aktif, yaratıcı mücadelelerine yetersiz bir ilgi göstermektedir. Fransız etkisinde kalan meslektaşının önerdiğinden ziyade benlik ve bireysel temsilci arasındaki ilişkinin sosyolojik biçimlerine daha fazla önem

veren farklı düşünümsellik doktrini –bir önceki bölümde incelendiği üzere– yönetimsellik okulundaki sosyal ve tarihsel yapıların göz ardı edilmesine verilen önemli bir yanıt olmuştur.

Foucault'ya eleştiriler

Teorik açıdan parlak, tarihsel anlayış ve edebi tarz açısından zengin olmasına rağmen Foucault'nun çalışmaları birçok açıdan eleştirilmiştir. Örneğin bazıları onun ilk yapısalcı-ilhamla yazdığı yazılarının çok fazla belirlenimci olduğunu iddia etmektedir. Bu eleştirmenler Foucault'nun eserinin, söylem ve dil, iktidarın insanların yaşamlarına tek yönlü bir müdahalesi haline getirdiğini ileri sürerler. Diğerleri, 'iktidar-bilgi' nosyonunun çok genel olduğunu ve sosyal değişime bağlı ortaya çıkan karmaşık tarihsel faktörleri göstermek konusunda başarısız olduğunu iddia ederler. Bazıları ise cinsellik konusundaki son çalışmalarını ve bu çalışmaların baskılama mitini yalanlamasını sorgulamışlardır. Ne var ki, Foucault'nun topluma ilişkin açıklamasının birçok kişi tarafından kabul edilen çeşitli yönleri vardır. Foucault'nun yazılarında çağdaş sosyal teoriyi derinlemesine etkileyen üç ana düşünce söz konusudur (gerçi bu içgörülerin her biri, anlama açısından çeşitli sınırlılıklar içermektedir): Bunlar (1) iktidar; (2) söylem ve (3) cinselliktir.

Birincisi, Foucault tarafından tanımlanan 'disipline edici iktidar', sosyal kontrol ve cezalandırmaya ilişkin geleneksel kavramsallaştırmalar üzerinde değerli bir ilerlemedir. Foucault'nun eseri, disipline edici iktidarın basit olmayan bir şekilde bireylerin doğrudan gözetimine ne ölçüde bağlı olduğunu göstermiştir, fakat en önemlisi, gözlenen bireyler ve gruplardaki yeni teknolojilerin kullanımını korumak için dolaylı yoldan yapılan gözetimler üzerinedir. Nitekim Foucault'nun 'disipline edici iktidar' tezi çağdaş suç, denetim ve ceza çalışmalarını güçlü bir şekilde etkilemiştir. Ancak gözetim için onun yaklaşımı ve onun tanımladığı şekilde iktidar/bilgi veya 'biyo-iktidar' ciddi zorluklara neden olmaktadır. Örneğin, modern toplumlarda genel olarak gücün temsilcisi olarak disipline edici iktidarı görmek hatalı gözükmektedir. Disipline edici iktidarın timsali olarak Bentham'ın panoptikonunu alan Foucault katı zaman çizelgeleri, sürekli gözetim ve kişisel bilgilerin kaydedilmesi gibi idari mekanizmaların kullanımı ile mahkûmların ve hastaların günlük rutinlerini şekillendiren cezaevleri ve akıl hastaneleri gibi organizasyonlar şeklinde kendisini gösteren yapısal formlara odaklanmıştır. Bu tarz gözetim

ve özellikle sürekli gözetimde kullanılan teknolojik aletlerin sadece hapishane ve akıl hastanelerinde değil, okullardan işyerlerine kadar yer ayarlaması yapılan tüm modern organizasyonlar için şart olduğunu iddia etmektedir. Günümüzde sadece hapishaneler ve akıl hastaneleri bireylerin kendi iradelerini gözetim altında tutan kurumlardır. Ancak bu tarz kurumlar, okul veya işyeri gibi bireylerin günlerinin sadece bir kısmını geçirdiği diğer modern kuruluşlardan çok bariz farklılıklara sahiptir. İşyeri ve okul ortamlarının bireylerin rutin ve bürokratik bir biçimde izlenmesi yoluyla kısmen şekillendirildiği yolundaki görüş tartışmalı bir görüş olsa da, bu tarz kurumlarda, disipline edici iktidarın Foucault'nun gördüğünden daha parçalı ve dağınık olduğu bir gerçektir.

Bu itibarla problemin bir bölümü, Foucault'nun yazılarında iktidarın gizemli şekillerde hareket etmesidir. Erken dönem eserlerinde Foucault, iktidarı, daha önce görmüş olduğumuz gibi, disipline edici söylem ve kodların aynı anda mantar gibi çoğalması olarak görür. Bu anlamda Foucault, söylemin kodları ve cezalandırmanın dili üzerine odaklanmış yüksek bir yapısalcıdır. Foucault'nun iddia ettiği cezanın bir bağlamından (muhteşem, şiddet, açık) diğer bağlama (disipline edici, gizli, monoton) bir geçiş olduğuna yapılsalcılık kanıttır. Saussure'ün yapısal dilbilimini izleyen Foucault, bu tarz organizasyonel şartlarda katılımcıların gerçekten ne söylediği veya ne yaptığı ile ilgilenmez fakat –hapishane kurumlarında ise esas bir odak olmasına rağmen– katılımcıların söylemsel hareket olasılığını hem kısıtlayan hem de kolaylaştıran yapıda onların ne söylediği ve ne yaptığı ile ilgilenir. Okullar veya işyeri gibi daha az 'genel' olan kurumları göz ardı etmesi Foucault'nun dikkat çekici özelliklerinden birisidir ama disipline edici iktidarın ölçüsünü rutin olarak tartışmaya açık bırakması onun eksik yönlerinden birisidir. Modern bir organizasyonun ana özelliği olarak ortaya çıkan sosyal pazarlığın karmaşıklığından ziyade, Foucault'nun ilgi odağı gerçekten de bireylerin etkileri ve de konuşmaları şekillendiren disiplin dilinin nasıl olması gerektiğidir. Saussure'ü incelediğimizde gördüğümüz gibi bu dilsel yaklaşım, bireysellik aleyhine, insanların olağan faaliyetlerine ilaveten bir monolitik sistemin yerleştirilmesini sağlayan bir ayrıcalık sağlar. Foucault'nun disipline edici toplumu bireylerin anlayışlılığını ve temsilciliğini görmezden gelir; iktidarın sosyal teşkilatlanmasına yaptığı vurgu insan unsurlarının pasif bedenler olarak görülmesine neden olur.

Tartışmalı bir diğer nokta, iktidara erişimin anlaşılması için bu en ağır yaklaşımın Foucault'nun mahkûmlar ve cezalar hakkındaki ilk yapısalcı ça-

lışmasından uzun süre sonra cinsellik üzerine yazdığı yazılarda var olmasıdır. Cinsellik, yakınlık ve aşka ilişkin konularda söylemin bireylerin davranışı ve konuşmasını şekillendirdiği varsayımı şüphelidir. Bir düşünceye göre, seks hakkında halkın tartışmalarının tarihsel gelişiminin homojen olduğu veya genel olarak öz-yanıltıcı olduğunu Foucault'nun yaptığı gibi desteklemek tamamen yanlıştır. Doktorlar, seksologlar, psikiyatristler ve objektif bir bilgi alanında seks hakkında bilgi veren bilim insanları tarafından gerçekleştirilen cinselliğin tıbbileştirilmesi fenomeni önemlidir ve başta da (Foucault'nun önerdiği şekilde) insan bedenini, arzularını, zevklerini, eylemlerini ve sosyal ilişkilerini düzenler. Ancak cinsellik ile ilgili bu artan Viktoryen düşünceler insanlar tarafından kullanışlı bulunmadığı gibi Foucault'nun da iddia ettiği gibi yaygın biçimde tartışılıp analiz edilmemiştir. Seks konusundaki tıbbi, bilimsel ve psikiyatrik dergiler esas olarak alanlarında uzman kişiler tarafından tüketilmektedir; on dokuzuncu yüzyıl boyunca okuma yazma oranının düşük olması bu tarz yazıların analiz edilmesini ve daha geniş kitlelere yayılmasını engellemiştir; kimileri daha eğitimli grupların bile bu literatüre erişmeye çalıştığında genellikle reddedildiğini iddia etmektedir. Cinselliğin tıbbileştirilmesi kesinlikle yeni bilgi ve söylem dünyasının oluşturulmasına yardımcı olmuştur fakat aynı zamanda cinselliği uzmanlık gerektiren alanlarda tartışmaya hapsetmiş ve toplumsal cinsiyet iktidarı ile bağlantılı olan bu tartışmalar daha kısa sürmüştür. Bu görüşü belirtmenin başka bir yolu, bireylerin, onların hayatına sabit bir iktidar/bilgi girişi boyunca bireylerin ölü ağırlıklarını serbest bırakan belirli teknolojilerin (tıbbi, psikoterapi-siyasi, yasal ve benzeri) pasif kurbanları olduğunu varsayma konusunda Foucault'nun çok hazır olduğunu söylemektir.

Bu bize 'söylem' kavramının ikinci kısıtlamasını verir. Foucault'nun konsantrasyonunun bağlamlar üzerinde olması insan eyleminin yaratıcılığının göz ardı edilmesine neden olur. Foucault'nun cinselliğe yaklaşımında bağlam, bağlam üreten deneyimlerden (bireysel eğilim, duygu, arzu, kişisel biyografi) çok, beşeri deneyimler üretmektedir. Foucault'nun görüşünün gücü, onun, bireylerin (kendilerini birer cinsel özne olarak tanımlarken) sembolik söylemlerle ve toplumsal yasaklarla olan ilişkilerinde ne derecede sabit kaldıklarının altını çizmesinden kaynaklanır. Foucault, 'Cinsel kimliklerin oluşması daima sosyal kontrolün bir yöntemi ile iç içe geçmek demektir' şeklinde yazmıştır. Ancak bu bakış açısının zayıflığı birey öznenin karmaşıklığını baypas etmesidir. Bu nedenle Foucault'nun eseri genellikle bireye ek olarak

iktidarın tek yönlü hareketini işaret eder. Örneğin, terapi ve günah çıkarma arasındaki bağlantıları geliştirdiği yer olan Foucault'nun psikoterapi ve psikanaliz tartışması için bu kesinlikle doğrudur. Onun açıklaması zoraki bir açıklamadır, çünkü dinsel günah çıkarmanın aksine öz-bilgi psikanalizde bilinçsizliğin engellemeleri nedeniyle baskılanmış olarak görülür. Bu, benliğin kavramsallaştırılması açısından önemlidir, çünkü duygusal engellemeler hafıza, arzu ve çocukluk dönemi ile derin bir şekilde iç içe geçmiştir. Deneyimlerin çerçeveleri ilk önce içsel olarak yapılandırılır, bireyin psiko-seksüel gelişimi açısından organize edilir ve harici olarak toplumdaki sembolik dokular tarafından düzenlenir. Cinsellik ve benliğin analizinde Foucault, dahili ve harici dünyaların bu geçirgenliğini görmezden gelmiştir ve daha geniş toplumsal dünyanın tekrar üretilmesinde bireyi önemsiz birine indirgemiştir.

Son olarak Foucault toplumsal cinsiyet ya da aşktan kaynaklanan yakınlıklar hakkında çok az şey söylemiştir. Cinsellik Foucault tarafından genellikle duyumların ve androjenik zevklerin bir alanı olarak tanımlanmaktadır; onun seksüel öz-uygulamalar ve öz-kontrole ilişkin görüşü, cinsiyet kutuplarının baskılayıcı sınırlarının (erkek/kadın, maskülen/feminen, özne/nesne) ötesinde baskı uygulayan cinsel unsurların ortadan kaldırılmasının daha geniş siyasi stratejisini etkilemiştir. Foucault'nun bedenin ve bedene ait zevklerin yeniden tanımlanması için yaptığı savunma önemli olmasına rağmen cinsiyet bağlamındaki kutuplar ve baskı konularında benliği somutlaştıran yapılar ile bağlantı kuramaması ciddi bir problemdir. Birçok feminist Foucault'nun sistematik bir toplumsal cinsiyet teorisi geliştirememesinin, düşünürün benlik konusundaki eserinin feministlerce benimsenmesi açısından önemli politik güçlükler doğurduğunu iddia etmiştir. Onun cinselliğin dünyası hakkında yazdıklarının birçok bölümünde, birer cinsellik objesi olarak kendilerini tanımlama çabasına giren erkeklerden biri olduğu açıkça görülmektedir. Cinsellik sorunları erkeklerin benliğini sınırlandırması, arzuların gerçekleştirilmesi, ılımlılığın korunması ve zevklerin stilizasyonu ile aşılabilir. Foucault'nun cinselliğin tarihi şu nedenden dolayı geçmişin eril geleneğini çok fazla içermektedir: bu, kadınsız bir dünyadır. Bu, cinsiyet ve aşkın birkaç uzun vadeli toplumsal etkiye sahip olduğu bir dünyadır. Bu konunun atlanması çok şaşırtıcıdır.

Yukarıdaki eleştirel yorumlar Foucault'nun çalışmalarında ortaya çıkan iktidar, söylem ve cinsellik kavramlarına ilişkindir, o halde sıra sosyal teorideki özgürlük ve otonomi durumu hakkındaki konulardadır. Foucault'nun

Cinselliğin Tarihi adlı eserinde yer verdiği benliğin etik teknikleri bedensel yüzeyler, zevkler ve duyumlardan oluşmaktadır. Oysa Foucault, kültürel bağlantılar ve yakın ilişkilerde bir dönüşüm yaratabilecek beden ve zevklerin nasıl yeniden düzenleneceği hakkında göreceli olarak çok az söylemiştir. Foucault bireyselleştirmeyi bir kendini hapsetme biçimi olarak gördüğü ve benliğin iktidarın modern teknolojileri aracılığıyla vurulduğu görüşünden dolayı sosyal uygulamaları bireylerin nasıl yansıtabileceğini ve dolayısıyla süreçlerde kendi yaşantılarının yönlerini değiştirmek için düşünmeyi inatla reddetmektedir. Daha iyi bir toplum nasıl olur sorusuna, bu sebepten dolayı, değinilmemektedir. Foucault'nun çalışmasında bu boşluğa verdiği cevap teorinin toplum yaşamının somut koşullarını peşinen yasallaştırmayacağını söylemektir; bunu yapmak, Marksizm tarihinin gösterdiği gibi, siyasi totalitarizmin tehlikeli sularına açılmak demektir. Foucault, kendi eserini, ilişkilerin nasıl olması gerektiğini dikte eden bir eser olarak değil, bireyin öz-tarumla ve öz-düzenlemeyle deneylere girişmesi için potansiyel alan açan bir çalışma olarak görmüştür. Ne var ki, bir kez daha, onun beden ve hazlara dair yeni bir düzen kurulması yönündeki çağrısının çekiciliğini sınırlandıran şey, düşünürün cinsellikle ilgili kendi çalışmalarının kişilerarası, ahlaki ve etik içerimlerini tartışmaması olmuştur.

Özet

1. Saussure'ün yapısal dilbiliminden türetilen yapısalcılık, dilin dışında kalan alanlardaki objelere, olaylara ve etkileşimlere hükmeden dilsel kuralları inceler.
2. Saussure'e göre anlamın analizi dil ve konuşma arasındaki ayrımı; işaretlerin rastlantısal özelliğini; farklı olmayı, işaretlerin üretilmesinde gösteren ile gösterilenin bağlanmasını; eşzamanlılık ve artzamanlılık arasındaki ayrımı içerir.
3. Saussure, dil kullanımında önemli olanın sözcükler ile nesneler arasındaki herhangi bir bağlantı değil, dilsel göstergelerin raslantısal doğası olduğunu ileri sürer. Anlam, farklılık aracılığıyla üretilir.
4. Saussure'ün yapısal dilbilimini hedef alan birçok eleştiri vardır. Bunlardan birisi bu yaklaşımın, dili, kullanıldığı sosyal ortamlardan bir yapı olarak izole ettiğidir. Bu, eylemin yaratıcılığına ilişkin kusurlu bir açıklamaya neden olur ve yapısalcı sosyal teorinin çeşitli versiyonlarında kendini gösteren bir sınırlamadır.
5. Barthes'ın eserlerinde, yapısal dilbilimin kültürel analizin diğer alanlarına –moda ve sinemadan tüketim ve mitlere kadar– uygulanışına tanık oluruz.
6. Bireylerin yaşamlarındaki yapıların ölümcül ağırlığıyla meşgul olmak yapısalcı sosyal teoride çeşitli şekillerde kendini göstermektedir. Barthes'ın eserlerinde, tikel ideolojik anlamlar kültürünün başka anlamlar aleyhine desteklenmesiyle ilgili bir dizi iddia vardır. Foucault'nun hapishaneler ve cezalandırma tartışmasında, ağırlıklı olarak iktidar/bilginin etkileri vasıtasıyla bireylerin nesneleştirilmesiyle ilgili bir dizi tarihsel gözlem vardır.

Ek sorular

1. Toplumun bir üyesi olarak işaretlerin oluşturulmasında rolünüz nedir?
2. Gösterge, gösteren ve gösterilen arasındaki ilişkiyi açıklayınız.
3. Konuşma ile dil arasında ne gibi bir farklılık vardır?
4. Yakınlıktan milliyetçiliğe kadar kültür, belli anlamların içini nasıl doldurur?
5. Söylemler kimlikleri ve bireysel eylemleri nasıl belirler?

Ek okuma

Ferdinand de Saussure

Course in General Linguistics, Wade Baskin (ed.) (Peter Owen, 1960) [*Genel Dilbilim Dersleri* (çev. Berke Vardar), İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yayınları, 2001.].

Claude Lévi-Strausse

The Elementary Structures of Kinship (Boston: Beacon Press, 1969)

Introduction to a Science of Mythology, Vol. 1: The Raw and the Cooked (Londra: Janathon Cape, 1970)

Roland Barthes

Elements of Semiology, çev. Annette Lavers ve Colin Smith (Boston, MA: Beacon Press, 1970)

Mythologies, çev. Annette Lavers (Londra: Granada, 1973)

Michel Foucault

The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences (New York: Pantheon Books, 1971) [*Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2015].

The Archaeology of Knowledge (New York: Pantheon Books, 1971) [*Bilginin Arkeolojisi*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016].

Discipline & Punish: The Birth of the Prison, (New York: Vintage Books, 1971) [*Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2017].

The History of Sexuality, Vol. 1: An Introduction (New York: Pantheon Books, 1978) [*Cinselliğin Tarihi* (üç cilt), çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015].

İnternet Bağlantıları

Yapısalcılık

www.cus.cam.ac.uk/~blf10/structuralism.html

Saussure

www.sou.edu/English/IDTC/Projects/Saussure/saussrex.htm

www.sou.edu/English/IDTC/People/saussure.htm

Lévi-Strauss

www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/fr/levistra.htm

Foucault

www.lib.berkeley.edu/MRC/audiofi les.html#foucault

www.michel- foucault.com/

♦ ♦ ♦

Çeviri: Gaye Gökalp-Yılmaz

5. BÖLÜM

POST-YAPISALCILIK

İçindekiler

- Lacan: ayna-evre ve imgesel
- Lacan'ın yapısalcılığı yeniden formülasyonu: dil, sembolik düzen ve bilinçdışı
- Lacan'dan sonra: Althusser ve 'çağırma olarak toplum'
- *Sinema araştırmaları*: ayna olarak perde
- Žižek: çağırmanın ötesi
- Lacan'ın değerlendirilmesi
- Derrida: fark ve yapı-bozumu

  Psikanalizi yeniden okumak: Derrida'nın Lacan Eleştirisi
- Derrida'nın değerlendirilmesi

  Post-yapısalcılık ve post-kolonyal teori: Bahabha ve The Location of Culture
- Özet
- Ek sorular
- Ek okuma
- İnternet bağlantıları

Önceki bölümün sonunda sosyal teoriyi dil araştırmasından alınan kavramları biçimlendiren ve bu fikirleri toplumsal etkinliğin diğer yönlerini de içerecek biçimde genişleten 'dile dönüş' hareketinin etkisinde bırakmıştık. Yapısalcı perspektife göre dil öz değil formdur. 'Ağaç' gibi bir sözcüğün anlamı-

nın kaynağı bitkiler olarak somut ağaçların içkin özellikleri değildir. 'Ağaç'ın anlamı daha ziyade bir konuşmacılar topluluğunun semantik kurallar üzerinde uzlaşımı nedeniyle oluşur. Bu yüzden anlam her zaman bir fark meselesidir. Okurun hatırlayacağı gibi, sözcükler nesnelerini ifade edemezler. Bir 'ağaç' bir 'sinek' veya 'arı' olmadığı için bir 'ağaç'tır. Buraya kadar bir mesele yok gibidir. Fakat 'ağaç' sözü gerçek ağaç için diğer terimlerden daha az veya daha çok uygun olduğunda, bu bir dile içkin *bulunuşluğun* potansiyel olarak sonsuz bir farklılıklar kütlesi içerdiğini kanıtlar görünecektir. Bir ağaç bir sinek veya arı olmadığı için ve benzer şekilde bir başka şey olmadığı için olduğu şeydir ve bu şekilde sonsuz bir 'anlamlar zinciri'nden söz edebiliriz. Aniden işler karışmaya başlıyor sanki. Eğer gerçekte bir gösteren sadece bir başka gösterene referansta bulunuyorsa ve asla nihaî bir gösterilene ulaşmamız mümkün değilse, yapısalcıların 'dil istikrarlı bir sistem oluşturur' iddiası karşısında nasıl hareket etmemiz gerekir? Sistemli yapılar temelinde yapısalcı anlam açıklamasını nasıl anlamamız gerekir? Anlamın farklılık sergileyen doğasına yapısalcı vurgu ile 'konuşanlar ve yazanlar olarak seçim yapmak değil, aksine bir kapalı sistem olarak dildeki yerleşik anlam örüntülerine uymak zorundayız' kabulü arasında bir uyuşmazlık yok mudur?

Bu soruları sormak bir sosyal teori olarak yapısalcılık hakkında kuşkular ortaya çıkarır. Bu türden sorular yapısalcı 'gösteren ve gösterilenin düzenli simetrik birliği olarak gösterge' kavramlaştırmasının uygunluğuna kadar uzanır. Saussure ve izleyicileri göstergeyi gösterenden ayırırken 'göstergenin keyfî doğası'nı güçlü biçimde vurgularlar. Önceki bölümde öne sürüldüğü gibi, anlamın dilde harfler, sözcükler veya sesler arasındaki farklılıklar sayesinde şekillendiğini söylemek gösterenlerin gösterilenlere nasıl dönüştürüldükleri konusunda yeni bir anlayış geliştirmektir. Ancak Saussure, kendi analizi gösterilen düzeyine yoğunlaştığı için, bu anlamlandırma alanını sadece kavramlar, fikirler veya zihinsel imgelerin oluşturduğu bir şey olarak kavramlaştırır. Yapısalcı dilbilimde eksik olan, kavramlar ve gösterenler arasında nasıl sıkı bağlantılar olduğu veya gerçekte bir gösterilenin (yani, bir kavram veya fikrin) yeniden bir başka gösterene dönüştürülmesini neyin engellediği konusunda ayrıntılı bir incelemedir. Bu problem aslında ilk bakışta görünebileceğinden daha az soyuttur. Bir sözcüğün bir sözlükteki anlamına baktığınızda daha fazla sözcükle, daha fazla gösterenle karşılaşırsınız. Ayrıca bu sözcüklere de bakılabilir. Ancak orada da karşınıza aynı sorun çıkar. Zira yine daha fazla sözcüğe, daha fazla gösterene referans vardır.

Bütün bunlar gösterenler ve gösterilenler arasında hiçbir kesin veya sabit ayrım olmadığını kanıtlar görünecektir. Bu doğruysa, 'yapılaşmış bir sistem olarak dil' açıklamasının sorgulanması gerekir. Bu aslında yapısalcı düşüncedeki gösterilenlere gösterenler karşısında öncelik tanınmasını sorgulamaktır. Ve bu kavramsal hareket kesinlikle 1960'ların sonlarında belirli siyasal çevrelerde ve sosyal teoride, özellikle Kıta toplumsal düşüncesi ve felsefesindeki tartışmalarda öne çıkmıştır ve genelde yapısalcılıktan post-yapısalcılığa geçişi tanımlar.

Sosyal teorinin gelişimi üzerinde temel bir etkiye sahip olan ve bu bölümde çalışmasını inceleyeceğimiz Fransız psikanalist Jacques Lacan'a göre anlam daima bir şekilde paranteze alınır, bozulur ve dağılır, sonsuz üretkenliğin ve göstergelerin oyununun yerinden-çıkardığı bir üründür. Lacan ünlü 'Freud'a dönüş' çıkışıyla, dünyanın en felsefi ve avangard kenti Paris'te, psikanalizi yapısalcı öğretilerin gözüyle okumayı sağlayan ilgiye değer bir yöntem geliştirdi. Bir psikiyatrist olarak yetişen Lacan 'insan öznenin psikanalitik yapısı' üzerine, özellikle konuşma ve dil temelinde bilimsel –çoğu kez oldukça soyut ve bazen görünüşte anlaşılmaz– soyut bir düşünce biçimi geliştirmek için Hegel ve Husserl'den Saussure ve Lévi-Strauss'a kadar çeşitli Avrupalı düşünürlerin fikirlerinden yararlandı. Bunu yaparken ve çalışması geniş kesimlerin ilgisini çekmeye başlamadan uzun süre önce amacı bilgiyi bir toplumsal farklılıklar dünyasına açmak, Ötekiliği –özellikle bütün kimlikler üzerindeki etkilerini– araştırmak ve olumlamaktı. Lacan 1957'de yayınlanan 'Freud'dan Beri Bilinçdışında Sözün Failliği veya Akıl' başlıklı yazısında 'dilin istikrarsız alanı' üzerinde düşünür ve 'gösteren ve gösterilenin iç içeliğinde anlamın asla doğrudan mevcut olmadığı' görüşünü geliştirerek yapısalcı öğretilerin sınırlarını zorlar. Lacan bir genç kız ve oğlanı, onların yerleşik göstergeler, bilhassa cinsel anlamlar dünyasıyla karşılaşmalarını içeren oldukça sıradan ancak güçlü bir hikâye anlatır:

> İstasyona bir tren gelir. Genç bir oğlan ve kız çocuğu, erkek ve kız kardeş tren durduğunda istasyondaki yolcuları görebilecek bir kompartımanda pencere yanında karşı karşıya oturmaktadır. 'Bak' der erkek kardeş, 'Bayanlar kısmındayız!'; 'Aptal' der kız kardeşi, 'Baylar kısmında olduğumuzu göremiyor musun'.

Lacan'a göre bir göstergeyi okumak bir gösteren ve bir gösterilen arasında hayali bir birliğe indirgenemez. Zira burada kapılar aynıdır. O hâlde bir tuvalet kapısını bir başkasından ayıran nedir? "Hiçbir şey" der Lacan, aksine burada bizzat gösteren gösterilenin içine girmiş, sızmış, onu yerinden ve devre-

den çıkarmıştır. Bir göstergenin anlamı onun ne olmadığı meselesidir ve bu yüzden bu örnekte bir ölçüde 'Bayanlar' sözü bir şekilde orada-olmayan terimlerle, örneğin 'Baylar' terimi aracılığıyla kendisine atfedilen bir anlam zinciri içinde konumlandırılır. Aynı zamanda, bu 'gösterenler oyunu' cinsel ve kişisel hayatlarımıza tamamen girer, cinsel kimliği bulunma ve bulunmamanın bir tür sürekli parlayıp sönmesine indirger. Lacan'ı en çok ilgilendiren husus gösterenlerin 'sürekli parlayıp sönmeleri' ve hayatımızın diğer (cinsel, özel, kamusal) kimliklerine damgasını vuran dağılma ve bölünmeyi ortaya çıkaran faktördür.

Lacan'ın oldukça soyut psikanalitik ve felsefî öğretileri ilk olarak Parisli avangard aydınlar ve sanatçıların, sonrasında ise daha geniş kesimlerin ilgisini çekti. Lacan'ın dilin istikrarsızlıklarına ve anlamlandırmanın ucu-açık oyununa dikkat çekerken geliştirdiği yapısalcılık-etkisinde psikanalizi yeniden yorumunun büyük ilgi görmesinin sebebi, belirli ölçüde, dünya üzerindeki çoğu insanın giderek artan yerinden-edilme ve parçalanma deneyimlerini yansıtmasıydı. 'Yapısalcı 1960'lar' Fransa'da 1970'lerde post-yapısalcılığın yolunu açarken Lacan kültürel Solun tanınmış bir şahsiyeti olarak ortaya çıktı. Gerçekte onun II. Dünya Savaşı sonrası yılların en önemli Avrupalı aydınlarından biri olarak yaygın kabul görmesinin nedeni, büyük ölçüde, ısrarla kimlik ve cinselliğin merkezî konumdan uzaklaştırılmasını vurgulaması, ancak ayrıca kendisinin de merkezî konumdan uzaklaşan bir kültürle bağlantılı olmasıydı. Bu bağlantı içinde, onun entelektüel etkisini sadece dilbilim ve post-yapısalcılığı yapı-bozumu biçiminde etkili bir biçimde harmanlayan – tartışmamızın ikinci yarısının ana tartışma çizgisini biçimlendirecek olan– Fransız filozof Jacques Derrida'nınkiyle karşılaştırmak mümkündür.

Derrida, tıpkı Lacan gibi, Saussure ve yapısalcı dilbilime çok şey borçlu olsa da, kendi geliştirdiği ilginç ve parlak 'konuşma ve dilin çoksesli ve değişken katmanlarını anlama yöntemi'nde sosyal teoriye yeni bir ivme kazandırdı. Dilin saf üretkenliği Derrida'nın başından sonuna kadar ana temasıdır. Onun (ABD'de 1966'da verdiği dersten hareketle burada yeniden üreteceğim) argümanına göre 'aşkın (transandantal) gösterilenin bulunmaması anlamlandırma alanını ve oyununu sürekli genişletir'. Muhtemelen bu yeni başlayanların kolay kavrayabileceği bir felsefi önerme değildir. Ancak kesinlikle Derrida sözcükler ve nesneler arasında bire bir mütekabiliyet olmadığını veya kendi ifadesiyle 'aşkın gösterilenin bulunmaması'nı kabulünün sosyal teori açısından içerimlerini açıklar. Derrida'nın tespiti, kesinlikle, 'anlam potan-

siyel olarak sonsuz bir "anlamlandırma oyunu"nun bir ürünüdür' önermesini kabulden fazlası değildir. Ona göre, bu toplumsal farklılıklar silsilesi 'sonsuza' uzanır. O sadece kapalı, yapısalcı sistemin ötesine değil, aynı zamanda sonsuza açılan bir yaklaşımı benimser. Derrida bir başka yerdeki bir derste kendi argümanını 'dildeki farklılık süreci daha genel bir kültürel ve siyasal farklılıklar zincirine götürülebilir' tartışmasıyla dolaylı olarak ilişkilendirir. Ona göre 'bir köken veya merkez yoksa her şey söylem hâline gelir'.

"Bir merkezin bulunmaması" burada kesinlikle ne anlama gelmektedir? Ve bu "merkezin bulunmaması" toplumsal ilişkileri nasıl söyleme veya dile dönüştürür? Derrida'nın erken dönem felsefi düşüncesi *ile* yakından ilgilendiği değişen toplumsal dünya arasındaki bağlantıları anlamak için 1960'ların sonlarında çoğu Batılı başkentte bir kitlesel siyasal kalkışma dönemi yaşandığını hatırlamamız gerekir. 1968'de Vietnam Savaşı'na karşı ABD'deki öğrenci protestoları ciddi bir kamusal destek kazandı. Bu öğrenci protestoları daha sonra Avrupa'ya yayıldı ve Paris'te öğrenci hareketi sendikalar ve işçi sınıfıyla farklı ittifaklar oluşturdu. Mayıs 1968 Paris'indeki büyük toplumsal kalkışma sırasında milyonlarca işçi greve gitti ve protestocular sokakları doldurdu. Kısa bir dönem için Fransa Beşinci Cumhuriyeti ciddi tehdit altında görünse de, polis ve ordu çok geçmeden üstünlüğü ele geçirdi ve Fransız kurulu düzeni General Charles de Gaulle liderliğinde sosyal kontrolü yeniden sağladı.

Derrida'nın –genelde 'yapı-bozumu' olarak ifade edilen– sosyal teoriyi post-yapısalcı yeniden biçimlendirişi çok geçmeden 1968'deki yaygın kamusal rahatsızlığı yeniden yapılandırdı ve zaten bu rahatsızlığın bir eseriydi. Ona göre, sosyal teori anlamların bir merkezi veya kökenini belirleme arayışından uzak durmalıdır. Zira Merkez –Batı, onun inanç sistemi ve felsefesi– ciddi siyasal gerilim altındadır, yaygın toplumsal protestoya gereken tepkiyi vermeye, onunla başa çıkmaya ve onun desteğini kırmaya çalışmaktadır. Göreceğimiz gibi, Derrida'nın yapı-bozumu yöntemi bir siyasal Merkezin baskıcı girişimini merkezî konumdan uzaklaştırma aracıdır ve sosyal teoriyi toplumsal farklılıkların muğlâk, çatışan anlamlarını araştırmaya yöneltmiştir. Derrida'da yapı-bozumu, 1968'in yıkıcı isyanlarını Batı'nın kültürel ve kurumsal güçleri karşısında sürdürmenin felsefi ve siyasal bir yöntemiydi. Felsefî enerjilerini yapı-bozumuna yoğunlaştıran Derrida'nın sosyal teorisi Batılı iktidarın siyasal yapılarını ve bu Merkezin bir ilkesinin süregelen önemini sorgulayan bireyler ve gruplar –öğrenciler, işçiler, kadınlar, siyahlar, marji-

nalleştirilmiş yabancılar, sömürgeciliğin eski tebaaları– ile zımnî bir ittifak içinde ilerledi. Bu zımnî ittifak farklı bir isim, yani yapı-bozumu veya post-yapısalcılık adı altında sürdürüldü. Artık yapısalcı sosyal teoriden post-yapısalcılığa bu geçişin ürettiği ayrıntılı teorik argümanlara geçebiliriz.

Lacan: ayna-evre ve imgesel

Saussure gibi Lacan da sosyal teorisyen değildi. Ancak çağdaş sosyal teori üzerindeki etkisi kapsamlıydı. Bunun nedenini konumlandırmak ilk bakışta oldukça zordur çünkü hem çalışmasının kavramsal terminolojisi yoğun ve oldukça karmaşıktır, hem de merkezî referans noktası psikanalizin kurucusu Sigmund Freud'dur. Freud'un sosyal teoride bu kadar büyük yer işgal etmesi ilk kez karşılaşılan bir durum değildir.

Bölüm 3'te Frankfurt Okulu'nun Freud'un görüşlerini ve psikanalizi tanımlama biçiminin sosyal teori, özellikle bireylerin siyasal güç ve tahakküme dayalı eşitsiz toplumsal ilişkilere boyun eğmeye nasıl yöneldiklerini kavrama açısından önemine değinmiştik. Frankfurt Okulu teorisyenlerini, örneğin Adorno ve Marcuse'ü sosyal teoriyi yeniden biçimlendirmeye iten şey takipçilerinin yazılarından ziyade bizzat Freud'un yazılarıdır. Benzer bir yönelim bireyin nasıl kendisi için 'öteki' hâline geldiğinin post-yapısalcı bir açıklamasını sunmaya çalışırken Freud'un bazı erken dönem teorik düşüncelerine – özellikle *Rüyaların Yorumu* adlı kitabına– yönelen Lacan'da karşımıza çıkar. Lacan 'Ötekileştirme'ye referansla dikkati, bastırılan bilinçdışı aracılığıyla işleyen 'kimliğin bölünmüş ve kırılgan doğası'na çeker.

Lacan, tıpkı Adorno ve Marcuse gibi, bir negatif post-Freudçu psikanaliz anlayışını, özellikle Amerikan ego-psikolojisi modelini benimser. Lacan'a göre ego-psikolojisi Freudçu devrimin basitleştirilmesini temsil eder. O, aksine, radikal bir psikanaliz dili, bilinçdışının tuhaf işleyişini yeterince ortaya koyabilecek bir dil geliştirmeye çalışır. Bu dil zihinde netleştiğinde onun yazılarındaki metaforlar, cinaslar ve yazılarının sıkı doğası daha doğru değerlendirilebilir: Lacan insanlar olarak mevcut hâlimizin hem pratik hem poetik katmanlarını ele alabilmemiz için teorik söylemin bilinçdışının çarpıtmalarını yansıtması gerektiğine inanır.

Lacan, meslek hayatının başlarında bilimsel bir 'Freud'a dönüş'e dayalı yeni sosyal teorisini ana hatlarıyla ortaya koymaya çalışırken egonun istikrarsızlığına ve hangi şekillerde dünyayla imgesel ilişkiler içinde yer aldığına

odaklanır. Niçin? Niçin bireylerin kendilerini nasıl gördükleri ve dünyadaki aktörler olarak diğer insanları nasıl anladıkları sorusunun temeli olarak imgesele odaklanmak gerekir? Lacan'ın analiz çizgisi özünde temel bir fikre dayanır: kimlik özneyi bilinçdışı hayatın imgesel ayartmaları, tuzakları, yanlıştanımaları ve aksilikleri karşısında güvenceye alan ve onu düzenleyen bir *temel bölünme* içermektedir. O, muhtemelen en etkili yazısı 'Ben'in Şekillendirici İşlevi Olarak Ayna-Evre'de (1949) bir aynadaki görüntüsü üzerinde düşünen küçük bir bebeği betimler. Lacan bebeğin hayatının başlarında fiziksel olarak koordineli hareket etmediğini, psikolojik olarak parçalanma yaşamadığını ve belirli bir merkez duygusuna sahip olmadığını dikkate alarak, küçük çocuğun dünyaya ve kendine nasıl odaklandığını araştırır. Freud'un 'ego kendini sevme veya narsisizm üzerine inşa edilir' argümanını açımlayarak, belirli düzeyde bir birlik, bütünlük ve merkeziliğin kendini gösterdiği bir 'imgesel' durumdan söz eder. Ona göre, bebeğin 6-17 ay arası dönemde kendisi ve dışarısı arasında ayrım yapması görsel alan veya kendi deyimiyle 'ayna-evre'nin paradoksları ve yanılsamaları içinde gerçekleşir. Yapısal ve metaforik bir kavram olan 'ayna' sayesinde özne yansıyan kendi dış görüntüsü aracılığıyla kendine yanıltıcı bir bedensel birlik duygusu atfeder ve bu sayede kendini parçalanma deneyiminden kurtarır. Lacan'ın 'imge'nin 'görme alanı' içinde şekillendiğini vurguladığına dikkat edin: özne kendi benlik imgesine bir *yansıyan yüzey* içinde ve aracılığıyla narsistik yatırım yapar. Bu vurgu diğer 'ayna-imge' anlayışlarıyla, örneğin Cooley'nin (1902) bir 'ayna-benliğin' diğerlerinin kişiye bakışlarıyla ilişki içinde var olduğunu belirttiği çalışmasıyla ve ayrıca benlik ve diğerleri arasındaki erken dönem etkileşimleri bir 'gerçek' benliğin oluşumu açısından merkezî önemde gören D. W. Winnicott'un (1960) çalışmasıyla karşıtlık içindedir.

Ayna-evreyi sadece bu analizin terime yüklediği anlamda bir özdeşim kurma süreci, yani öznenin bir imgeyi içselleştirdiğinde kendi içinde yaşadığı dönüşüm olarak anlamamız gerekir –bu evre-etkisinin neticesini analitik teoride Antik çağdaki *imago* teriminin kullanımı yeterince göstermektedir.

Çocuğun –henüz motor kapasitesinin gelişmediği ve bakıma muhtaç olduğu– bebeklik evresinde aynada yansıyan görüntüsünü sevinçle benimsemesi 'Ben'in ötekiyle diyalektik özdeşim içinde nesnelleşmeden önce ve

dil ona evrensellik içinde özne işlevi kazandırmadan önce ilksel bir biçimde yerleşmiş sembolik kalıbın örnek bir durum içinde sergilenmesi olarak görünecektir.

Genel kullanımımıza dâhil etmek istediğimizde bu form, ilerde ayrıca libidinal normalleştirme işlevlerinin yerine kullanacağım 'ikincil özdeşimler'in kaynağı hâline gelmesi anlamında, İdeal-Ben olarak adlandırılacaktır. Ancak vurgulanması gereken önemli bir husus, bu formun egonun failliğini toplumsal belirleniminden önce –her zaman salt bireye indirgenmeden kalacak biçimde veya daha doğrusu öznenin (kendi gerçekliğiyle uyuşmayan 'Ben' olarak çözmesi gereken diyalektik sentez ne kadar başarılı olursa olsun) ulaşamayacağı, sessizce varlık-kazanacak (*le devenir*) tarzda– imgesel bir yönde konumlandırdığıdır.

J. Lacan (1949), 'The mirror stage as formative of the function of the I', *Ecrits: A Selection*, İngilizceye çeviren: A. Sheridan, New York: W. W. Norton & Company, 1977, s. 2.

Lacan'a göre, bu nedenle ayna göründüğü şey değildir; bir psikolojik birlik ve tutarlılık duygusu sunar görünse de, gerçekte benliği çarpıtır ve deforme eder. Lacan'ın iddia ettiği gibi 'ayna' benliği bir *imgesel* doğrultusunda konumlandırır. Benlik veya ego korkutucu parçalanma ve dehşet deneyimi karşısında bu ruh hâlini destekleyecek bir koruyucu zırh olarak yaratılır. Benliğin veya Lacan'ın 'Ben' olarak terimleştirdiği şeyin "öznenin aynadaki yansıması" olarak ifade edilmesi onun hakikatini yanlış anlamaktan kaynaklanır. Kısacası, ayna *yalan söyler*. Yansıyan imge, dışarda ve öteki olduğu için, bebeği kendini yanlış-tanımaya iter. Aynanın sunduğu görüntü 'birleşik' ve 'alımlı'dır, fakat gerçekte ayna sadece *görüntü*dür. Aynadaki görüntü gerçekte özne değildir. Lacan yine de 'ayna-evre'nin kişisel ve toplumsal hayatlarımızda her zaman içinden tam olarak geçebileceğimiz veya tamamen aşabileceğimiz bir dönem olmadığına inanır; o dönem daha ziyade toplumsal dünya içinde kendimize ve diğerlerine ilişkin deneyimlerimizin süregelen bir çekirdek yönünü tanımlayan bir 'drama'dır. Pembe diziler, görüntülü reklâmlar, pop müzik, gişe rekorları kıran Hollywood filmleri: çağdaş toplumda dolaşımda olan bütün bu göstergeler imgesel yatırımlar ve çarpıtmalarla doludur. Lacan bu noktayı ayrıntılı olarak açıkça ifade etmez, aksine medya araştırmalarındaki ve sosyal teorideki izleyicilerinin benimsedikleri bir çıkarım tarzıdır. Bu

bölümde daha sonra Lacan etkisindeki post-yapısalcı teorideki gelişmelere değineceğiz.

Lacan'ın post-yapısalcılığı yeniden formülasyonu: dil, sembolik düzen ve bilinçdışı

Egonun paranoyak bir yapı, yanlış inşa eden ve yanlış-tanıyan bir fail olduğunu öne süren Lacan sonraki çalışmasında öznenin ayrıca sembolik bir konuşma ve dil düzeni içine dâhil olmasıyla bölündüğünü göstermeyi amaçlar. Saussure'ün *Genel Dilbilim Dersleri* (1916) ve Lévi-Strauss'un *Temel Akrabalık Yapıları* (1969) adlı kitaplarını kapsamlı olarak inceleyen Lacan gösteren, sistem, ötekilik ve fark kavramlarının belirgin biçimde öne çıktığı yapısalcılık-etkisinde bir özne açıklaması geliştirir. Lacan'ın bu hümanizm karşıtı ve yapısalcı bilimsel psikanaliz yaklaşımını açımladığı merkezî yazılar 'Psikanalizde Konuşma ve Dilin Alanı ve İşlevi' (1953) ve 'Freud'dan Beri Bilinçdışında Sözün Failliği veya Akıl' (1957) makaleleridir. Artık buradaki açımlamaları kısaca ele alabiliriz.

Lacan 'hayat, hem özel hem kamusal, dilin önceliğinin hâkimiyetindedir' görüşünü ortaya koyarken Saussure'ün dilsel göstergenin keyfî doğası teorisinden yararlanır ve onu yeniden biçimlendirir. Lacan'ın psikanalitik ve yapısalcı duyarlılıklarının kaynağı Saussure'ün karşıtlıkların statüsüne –bizzat 'şeyler'e değil, sözcükler arasındaki 'ilişkiler'e– verdiği önemdir. Saussure Lacan'a kendi 'sembolik üretim'e teorik ilgileri ile 'arzunun formel düzeni'ne ilgisi arasında köprü kurabileceği bir araç sunar. Lacan bir seminerde, Saussure gibi, dilsel göstergenin iki unsur içerdiğini söyler: gösteren (dilin sessel bileşeni veya dilsel işaret) ve gösterilen (kavram). Lacan, yapısalcı düşünce çizgisi içinde, gösterenler ve gösterilenler arasında keyfi bir ilişki olduğunu öne sürer. Bir gösterenin adı –örneğin 'erkek' ismi– *fark*, bu örnekte gösteren 'kadın' aracılığıyla tanımlanır. Fakat Saussure gösterileni gösterenin *üzerine* yerleştirirken, Lacan formülü tersine çevirir ve gösterileni psişe, özne ve toplumun hayatında öncelik atfettiği gösterenin *altına* yerleştirir. Lacan'a göre her şey göstergelerin hareketi tarafından belirlenir. Gerçekte, bireysel özneler olarak her birimizin konumlarını bir göstergeler sistemi içindeki yerimiz belirler.

Bu bizi Lacan'ın temel araştırma konusu olan dil ve bilinçdışı arasındaki ilişkiye götürür. Dilin bilinçdışının bir ürünü olabileceği fikri çoğu psikanalist

arasında yaygındır ve gerçekte Lacan kendi yazılarında ve seminerlerinde dile verdiği önemin Freud'un çalışmalarının ruhuna uygun olduğunu doğrular. Bununla beraber, Lacan'ın Saussure'ü yapısalcı bir biçimde detaylandırması gerçekte Freudyen bilinçdışından köklü bir kavramsal ayrılıktır. Freud psişik bilinçdışı temsil sistemleri (fantezi) ile bilinçli düşünme (dil) arasında bağlantılar görürken, Lacan öznelliğin bizzat dildeki kökleri tarafından inşa edildiğini düşünür. Bilinçdışını bu şekilde dilselleştirme önemli içerimlere sahiptir, psişik tabakayı öznenin içindeki bir şey (sözgelimi, beden içindeki bir kalp veya böbrek benzeri bir şey) değil, daha ziyade bir özneler-arası iletişim mekânı kılar –bu iletişimde dil sürekli olarak göstereni gösterenden ayıran boşluklara düşer veya onların içinde kaybolur. Ona göre, bilinçdışı 'sözün bir özne üzerindeki –öznenin kendini gösterenin etkileriyle inşa ettiği– etkilerinin toplamı'nı temsil eder (Lacan'dan akt. Ragland-Sullivan, 1986: 106). Veya kendi ünlü sloganıyla: 'Bilinçdışı bir dil gibi yapılanmıştır' (Lacan, 1998b: 48).

Bilinçdışı dile benzer biçimde anlamlandırma zincirleri olarak yapılanıyorsa, bireyin 'ayna-evre'sinin görünür istikrarı iki kere yabancılaştırıcıdır. İlk olarak, birey –egoyu paranoyak bir yapı içinde organize eden– 'imgesel düzen'in aldatıcı yansıtmalarıyla yabancılaşır; ikinci olarak, kişi 'sembolik düzen' –birey öznelerin arzuları ve duygularına kayıtsız bir düzen veya yasa– içinde bir *Ben* olarak inşa edilir. Bu yüzden, dil kişinin konuşma aracıdır, ancak o bireyin benimsenen anlamlara, mantığa ve farklılığa *tâbî olduğu* bir *düzen*dir. Lacan'ın Lévi-Strauss'un yapısal antropolojisini yaklaşımına dâhil etmesinin yolunu açan şey bu 'sembolün işlevi' anlayışıdır. Lacan Lévi-Strauss'un 'toplumsal hayatı düzenleyen temel ilişkilerin semboller sistemi olarak bilinçdışı' anlayışından yararlanarak matrimonyal mübadele kurallarının sosyal sistemin kurucu unsuru olan imtiyazlı bir akrabalık düzeni tarafından belirlendiğini öne sürer:

> Evlilik bağını, akrabalık isimleriyle ilişkili yasası, dil gibi, kendi formları içinde grup için emredici, ancak yapısı bilinçdışı bir 'tercih düzeni' yönlendirir... Bu nedenle, ilksel Yasa, evlilik bağlarını düzenlerken kültür dünyasına evlenme yasasına atfedilen bir doğa empoze eder... Dolayısıyla bu yasanın 'dilin düzeni'yle özdeş olduğu yeterince açıkça görülür. Hiçbir güç akrabalık isimleri olmadan soy çizgisini sonraki kuşaklara bağlayan ve iç içe geçtiği tercihler ve tabular düzenini kurumlaştıramaz (1953: 66).

Lacan'ın bahsettiği bu ilksel Yasa artık dilsel terimlerle yeniden yazılan Freud'daki Oedipus kompleksidir. Lacan'ın *nom-du-père* (babanın-adı) olarak

terimleştirdiği şey onun Oedipus kompleksini yapısal revizyonunun temel ayağıdır. Lacan için, Freud'da olduğu gibi, baba imgesele, bir sembolik kapasite içinde yer alan çocuk/anne ikilisinin mutlu birliğine daha genel kültürel ağın ve toplumsal ensest tabusunun temsilcisi olarak davetsizce sızar. Lacan öncelikle bu sürecin *dışsallığını* vurgular. Genel düzeyde ifade edilirse, Lacan bütün babaların anne-çocuk birliğini engellediğini iddia etmez. O daha ziyade 'baba metaforu'nun çocuğun narsistik biçimde yapılanmış egosuna dışarda olan şeyi, yasanın gücüne sahip olan şeyi –yani dili– işaret etmek için davetsizce sızdığını öne sürer.

Lacan'dan sonra: Althusser ve 'çağırma olarak toplum'

Lacan çalışma hayatı boyunca esasen psikanaliz kaynaklı klinik sorunlarla ilgilense de, çoğu kez daha genel felsefi ve estetik konularda düşünceler üretti. Fakat psikanalizin toplumsal ve siyasal uygulamalarıyla fazla ilgilenmedi. Bu yüzden, Lacancı psikanalizin sosyal teori açısından önemini ele almak için Lacan'ın izleyicilerinden Fransız Marksist düşünür Louis Althusser'in yazılarına kısaca göz atmamız uygun olacaktır. Althusser 1960'larda yayınlanan bazı yazılarında Lacancı psikanalitik teorinin toplumsal ilişkilerin ideoloji aracılığıyla nasıl sürdürüldüğünü anlamak açısından önemli olduğunu öne sürer. Althusser'e göre, ideoloji genel toplumsal düzenlemelerin insanların günlük hayatlarında nasıl sürdürüldüklerini ve yeniden-üretildiklerini kavramak ve özellikle çoğu siyasal tahakküm biçimini ele almak için temel önemde bir kavramdır. Ona göre, herhangi bir toplumda üretimin mümkün olabilmesi için 'üretim koşullarının yeniden-üretilmesi' gerekir. Başka deyişle, yeniden-üretim sadece hammaddeler, binalar ve makineler gibi 'üretici güçler'e değil, ayrıca esasen belirli roller ve görevleri yerine getirebilecek gerekli teknik bilgilere ve eğitime sahip 'emek-gücü'ne bağlıdır. Bu yüzden, Althusser'in aydınlatmaya çalıştığı temel sorun bireylerin toplumun yerleşik kurallarına nasıl *itaat* ettikleriyle bağlantılıdır.

Althusser'in yazılarında ideoloji konusunda iki temel tez vardır. İlk teze göre, ideoloji hem tutarlı bir kimlik duygusu kazandırır hem de bireyleri sınıflı toplum içindeki belirli bir toplumsal konuma tâbî kılar. Althusser'in ideolojinin bireyleri toplumla ilişki içinde 'fail' olduklarını hissetmeye yöneltme biçimleri üzerine araştırmasını muhtemelen onun çok aktarılan sloganı 'ideoloji bireyleri özne olarak çağırır' sözü yansıtabilir. Bu 'çağırma' fikri, sosyal

teoride 1970'lerde ciddi bir anlaşmazlık konusu olsa da, bir bireyin bütüncül bir kimlik duygusu yaşadığı toplumsal süreçleri anlayacak bir teorik temel sunar. Yapısalcı Marksist Althusser özellikle bireylerin hiçbir özsel bütünlüğe sahip olmadıklarını ve yaşantılarında sahip oldukları anlam ve değer duygusunun kaynağını etraflarında işlerlikte olan göstergeler ve toplumsal pratiklerin oluşturduğunu vurgular. Bu anlamda ideoloji, iyi ifade edilen siyasal fikirler veya öğretiler bütününden ziyade, gündelik etkileşim içinde üretilen, bireyleri diğerlerinin ve genelde dünyanın merkezinde olduklarını hissetmeye yönelten, derinlere yerleşmiş bilinçsiz imgeler ve çağrışımlardır. 'İdeoloji' kendini yapılandıran bilinçdışı gibi 'ebedidir'. Althusser ideolojik yapıların bu deneyimlenen dokusunu yansıtmak için okullar, aile, kilise, hukuk sistemleri, siyasal partiler, sendikalar ve kitle iletişim araçlarını içeren 'devletin ideolojik aygıtları' terimini geliştirir. Althusser'e göre, ideoloji bu türden daha geniş toplumsal yapılar içinde her gün yer alarak, bireyi toplumun bir öznesi olarak 'yücelterek' veya özne olarak 'çağırarak' işler. Ayrıca, bu türden çağırmaların sonuçları maddidir, çünkü ideoloji bizzat toplumsal pratiklerin derinlerine kök salar. Örneğin, bir terörist sadece farklı bir temel öğretiye inanan biri değil, daha ziyade kendi inançlarını şiddete ve yıkım eylemlerine odaklanan belirli aşırılıkçı pratiklerle ilişki içinde konumlandıran biridir.

Althusser ikinci tezinde birey öznelerin dünyayla ve kendileriyle ilişkilerinin ideolojik doğasını araştırır ve çarpıcı bir etki yaratmak için Lacan'ın imgesel konusundaki görüşlerine başvurur. Marksist düşüncedeki ideolojiyi toplumun kurumsal yapılarının bir 'yansıması' olarak konumlandıran – kaynağında Marx'ın *Alman İdeolojisi*'ndeki farklı yorumları bulunan– hâkim eğilimden kopmaya çalışan Althusser'e göre, ideoloji gerçekliğin bir temsili değildir, aksine birey öznenin kendi varoluş koşullarıyla yaşadığı ilişkiyi kapsar. Althusser bireyin toplumla ilişkisinin imgeselin narsistik bir biçimde kuşatılan alanıyla paralellik sergilediğini ifade etmek için, Lacan'dan yararlanarak, 'ideolojinin çift aynalı-yapısı' terimini geliştirir. Küçük bebeğin bir aynada yansımasını gördüğünde sevinçle –aslında yoksun olduğu– bütünsel bir kimliğe sahip olduğunu hayal etmesi gibi, 'ideolojinin öznesi' de benzer şekilde kendini yanlış-tanır. Bu yanlış-tanıma öncelikle *kendini-yanlış-tanıma*dır. Aldatıcı ayna-imge örneğinde olduğu gibi, ideolojik alan bireyi bir özne olduğunu düşünmeye iter, fakat o öznelliğinin [dışardan] üretildiğini kavrayamaz. İdeoloji 'özneleştirme biçimi' olarak hizmet eden bir kimliği bireylere rutin toplumsal etkileşimlerden kitle iletişim araçlarına ve parti politikalarına kadar farklı yollarla kazandırır.

> Marksist bir dilden konuşacak olursak, 'üretim', 'sömürü', 'baskı', 'ideolojikleştirme'nin ve bilimsel pratik konumundaki birimleri işgal eden bireylerin gerçek varoluş koşullarının 'temsili'nin son analizde üretim ilişkilerinden ve üretim ilişkilerinden kaynaklanan ilişkilerden ortaya çıktığı doğruysa, her ideolojinin mevcut üretim ilişkilerini (ve bunlardan kaynaklanan diğer ilişkileri) değil, onların zorunlu olarak hayali [imgesel] çarpıtmalarını, ancak öncelikle bireylerin üretim ilişkileriyle ve bunlardan kaynaklanan diğer ilişkilerle (hayali) ilişkilerini yansıttığını söyleyebiliriz. İdeolojide temsil edilen şey, bu yüzden, bireylerin varoluşlarını yönlendiren gerçek ilişkiler sistemi değil, aksine onların içinde yaşadıkları gerçek ilişkilerle hayali [imgesel] ilişkileridir.
>
> L. Althusser (1971), 'Ideology and Ideological State Apparatuses', *Lenin and Philosophy and Other Essays*, İngilizceye çeviren: B. Brewster, Londra: NLB, s. 155.

Althusser'in ideoloji konusundaki yazıları 1970'lerde yaygın ilgi görse de, çoğu eleştirmen onun sosyal teorisinde ciddi kusurlar bulunduğunu kabul eder. Bir açıdan, onun açıklamasında bireylerin ideoloji aracılığıyla sessizce tabi kılındıkları ve sosyalleşme süreçlerine sadece pasif bir biçimde adapte oldukları varsayılır. Ancak en az Althusser kadar izleyicileri de ideolojik mücadele politikasının anlamlarından birini gözden kaçırır. Gözden kaçırılan şey, egemen ideoloji biçimleri ve yerleşik davranış tarzları insanlara kompleks çelişkili yollarla aşılansa da, onların özdeşim kurmaya ve ayrıca mevcut toplumsal düzenlemelere hangi şekillerde direndikleridir. Althusser'in sosyal teorisiyle ilişkili bu problem onun Lacancı psikanaliz üzerine yorumuyla bir ölçüde çözülmüştür; Althusser bu yorumda neredeyse özellikle imgesele ve egoya odaklanır. Ancak ideolojiyi sadece imgeselin narsistik tuzakları temelinde görmek Lacan'ın psişik hayatın hem sembolik hem reel düzenlerine ve özellikle onlar arasındaki bilinçsiz çelişkilere ve çatlaklara vurgusunu göz ardı etmektir. Bu problemlere bu bölümün sonraki kesiminde Lacancı teoriyle ilişkili problemleri gözden geçirirken döneceğiz. Şimdilik Althusser'in ideoloji konusundaki bu perspektifinin sosyal bilimlerde etkisinin sönmesinin asıl nedeninin insan özneyi 'kültürel ahmak' olarak sunması olduğunu belirtmekle yetineceğim.

Sinema araştırmaları: ayna olarak perde

Lacan'ın egonun ve imgeselin yeni bir psikanalitik açıklamasını yapmasını sağlayan 'ayna-evre' postülası sadece sosyal teori ve kültür teorisi üzerinde değil, ayrıca medya ve film araştırmalarında büyük bir etkide bulunmuştur. Bu türden Lacancı-esinli sinema okumalarının amacı, daha sınırlı düzeyde bir filmin özel içeriğinin yorumlanması veya değerlendirilmesi, ancak daha ziyade sinematik temsillerin kimlik duygularımızı nasıl konumlandırdığını ya da öznelliklerimizi nasıl inşa ettiğini incelemektir. Zira gişe rekorları kıran en son Hollywood filmlerindeki imgelerin gündelik hayatın baskısından uzaklaşmak olabilmesi gibi, 'hayatın perdeye yansıtılması' da dünyaya ve kendimize bakış açılarımızı bilinçsiz biçimlerde derinden yapılandırır.

Lacancı film eleştirisi bir tür meta-eleştiri, 'bir ideolojik üretim süreci olarak film' eleştirisi olarak görülebilir. Burada sinema seyircilerinin örtük çağrışımları veya bastırılan fikirleri değil, daha ziyade sinema sayesinde işleyen ideolojik kodlar ve modeller araştırılır. Bu açıdan, bir sinema eseri bireylerin 'özne konumu'nda gösterilmeleri olarak görülebilir. Jean-Louis Baudry'nin öne sürdüğü gibi seyirciler aslında 'zincire vurulur, esir alınır ve ele geçirilir'. Baudry (1970) Lacancı psikanaliz ve film teorisi arasındaki ilişki konusundaki bir öncü yazısında 'sinematik özdeşim süreci'ni ayna-evreye benzetir. İmgeselde olduğu gibi, sinemanın ayna-perdesi seyircilere özdeşim kurdukları bir dizi iç rahatlatıcı birlikli imge yansıtır. Baudry sinemanın narsistik bir görsel işleve, bir 'ideal benlik' inşasına öncelik verdiğini varsayar görünmektedir. Ancak *Zor Baba ve Dünür* ve *Stepford Kadınları* gibi filmleri bu açıdan nasıl yorumlayabileceğimizi anlamak kolay olsa da, Jean-Luc Godard'ın veya Wim Winders'ın avangard sinemasını nasıl Lacancı 'imgesel düzen'in bir tür benzeri olarak okuyabileceğimiz fazla açık değildir.

Bununla beraber, sinemanın kimlik üzerindeki ideolojik etkilerini Lacan'ın fikirleri yardımıyla anlamanın başka ilginç yolları vardır. Christian Metz Baudry'nin 'sinematik özdeşim'i 'imgesel düzen'le ayrı görmesini sorgulasa da, ona göre Lacancı psikanaliz filmin röntgenci doğasını anlamak için değerlidir. Metz'in ifadesiyle, 'Sinema bizi imgeselin içine diğer sanatlardan daha fazla veya çok daha benzersiz bir biçimde çeker: her türlü yolla bütün algıları harekete geçirir, ancak bunları doğrudan –yine de tek gösteren mevcudiyet olan– kendi bulunmayışlığı içinde dönüştürür' (1982: 45). Metz'in bulunma-

yışlığa referansı filmin kendi üretimini gizleme, doğalmış gibi gösterme, kompleks imge inşalarını basitçe gündelik hayatın gerçekliği olarak sunma biçimine işaret etmektedir. Bu açıdan, 'sinemanın psikanalizi' filmde üretilen ideolojik imgelerin kodunu-deşifre etme ve bu imgelerin seyirci-özneyi nasıl inşa ettiklerini gösterme girişimidir. Bununla beraber, filmde özne sabit veya durağan bir biçimde inşa edilmez. Aksine, filmler özneyi sinematik imgelerle ilişki içinde *düzenler* ve *yeniden düzenlerler*. İster gece haberlerini, ister Batman'in fantezi kahramanlıklarını izleyelim, esas olan her zaman –zımnî kabuller sayesinde ve gerçekliği gözlerimizin önünde biçimlendirme tarzlarıyla– kompleks bir ideolojik çerçevelendirmenin tuzağına yakalandığımızdır.

İdeolojik çerçevelendirme, muğlâk da olsa, iki temel tarzda işler. İlk film tarzı *yapısal olarak kapalı*dır. Kendi anlatısını 'imgenin gerçekliği' hissi yaratarak dramatize eden, aksiyonu gerçekte olan şeyin basitçe yansıtılması olarak gösteren tipik bir Hollywood filmi tasavvur edin. Burada seyirciler, deyim yerindeyse, bir 'kapalı imgesel alan'da –ayna-evredekine benzer biçimde– aktörlerle özdeşim kurmaya davet edilir. Sinema bu anlamda tamamen imgeseldir, seyircileri imge-nesneyi gözleriyle 'kontrol eden' birleşik, merkezî konumda özneler olarak inşa eder. Ancak sinema bu yapısal olarak kapalı tarz içinde, bu türden senaryoları sadece seyircilerin anlatının inşasına aktif katılımlarını paranteze alarak sunabilir. Yani, film yaptığı çerçevelendirmeyi ve toplumsal gerçekliği seçici bir biçimde tanımladığını gizler. İkinci film tarzı *yapısal olarak refleksif*tir (düşünümseldir). Seyirci-öznenin özdeşim kurma çabalarını sürekli boşa çıkaran, muhtemelen avangard bir film tasavvur edin; o eylemler ve olayların her zaman farklı sinematik açılardan sunulduğu, anlatının çekiminde bizzat kameranın da rol aldığı bir filmdir. Bu türden refleksif/düşünümsel teknikler seyirci-öznenin sinemanın bizzat ideolojik temsil içindeki aktif rolünün farkına varmasını sağlar.

Žižek: çağırmanın ötesi

Althusser'in sosyal teorisi, Lacan'ın düşüncesinden derinden etkilendiği hâliyle, toplumsal değişmenin asla sadece toplumdaki iktisadî veya kurumsal çelişkilerin etkisiyle gerçekleşmediğini kanıtlamaya yönelik etkili bir girişimdir. Althusser Lacan'ın fikirlerini uyarladığı için, toplumsal kargaşanın zorunlu olarak insanî ilişkilerin *imgesel* bir *kriz* içinde değerlendirilmesi gerekir. Bu kriz aşırı milliyetçi, ırkçı ideolojilerin ve etnik nefretin yabancı düş-

manlığını artırdığı günümüz dünyasında açıkça görülebilir, bütün bunlara rağmen İngilizce konuşulan dünyadaki ana-akım sosyal teoride yıllardır kültürel ilişkilerin ve genel toplumsal düzenlemelerin değişkenlikleri ve etkilenmeye açıklıkları dikkate alınmamış veya göz ardı edilmiştir. Sosyal teorideki, uzlaşmaz toplumsal çelişkiler ve kültürel travmaların derinlerdeki bilinçsiz boyutunu Althusser'in ideoloji teorisinin yardımıyla vurgulayan etkili bir kişilik, Slav eleştirmen Slavoj Žižek'tir. Žižek için, Althusser'de olduğu gibi, ideoloji toplumsal-sembolik formlar 'sınıf', 'ırk' ve 'cinsiyet'le bir 'imgesel ilişki'yi ima eder. Bununla beraber, Althusser'in aksine, Žižek'e göre ideoloji, her zaman kendi toplumsal ve politik biçimlerini aşar; o çağırmanın veya içselleştirmenin *ötesine geçen* bir alandır. Ona göre, ideoloji sadece bireyler üzerinde onların kimlikleri ve rollerini gerçekleştirirken atfettikleri büyüsel etkiye sahip bir şey değildir. Daha ziyade, ideolojiyi üst-belirlenen bir tutkulu bağlılıklar alanı olarak anlamamız gerekir. Žižek'in ifadesiyle, 'İdeolojinin işlevi kendi gerçeklerimizden bir kaçış yolu sunmak değil, aksine toplumsal gerçekliği bize travmatik, gerçek özden bir kaçış olarak sunmaktır' (1989: 45).

Lacancı teze göre, her zaman bir katı öz, varlığını sürdüren ve bir evrensel yanılsamalı ayna-imge oyununa indirgenemeyen bir 'artık' vardır. Lacan ve 'naif realizm' arasındaki fark, Lacan'ın Gerçeğin bu katı özüne gerçekte sadece rüyada yaklaşabileceğimizi düşünmesidir. Bir rüyadan gerçek hayata uyandığımızda genellikle kendimize 'sadece bir rüyaydı' der, böylece şu gerçeğe döner, yani gündelik hayatımızda bu 'rüyanın bilinci'nden başka bir şey olmadığımızı kavrarız. Etkinliklerimizi, gerçeklikte bizzat eyleme tarzlarımızı belirleyen fantezi-çerçevesine sadece rüyada yaklaşabiliriz. Bu durum 'ideolojik rüya'yla, ideolojinin şeylerin gerçek durumunu, aslında gerçekliği onu görmemizi engelleyecek tarzda hayal-benzeri inşasıyla aynı şeydir. İdeolojik rüyadan 'gözlerimizi açarak ve gerçekliği olduğu gibi görmeye çalışarak', ideolojik görünümlerden kurtularak uyanmayı nafile yere bekleyebiliriz: bu türden bir ideoloji-ötesi, nesnel, mantıklı bir bakışa sahip, ideolojik önyargılardan (sözde) bağımsız özneler olarak, olguları gerçekte oldukları gibi gören bir bakış açısına sahip özneler olarak, yine de 'ideolojik rüyamızın bilincine' varabileceğimizi düşünmek boşunadır. İdeolojik rüyanın gücünden kurtulmanın tek yolu, kendini bizzat rüyada bildiren Gerçekle yüzleşmektir.

Slavoj Žižek (1989), *The Sublime Object of Ideology*. Londra: Verso, s. 47.

Žižek'e göre, politika arzunun çekirdeğindeki bir melankoli yenilgisi – derinlere kök salmış, insanların kabul etmekte oldukça zorlandıkları tehditkâr tutkular– üzerine nafile bir çaba içinde inşa edilmeye çalışılan kamusal faaliyet alanıdır. Bu anlamda ideoloji benliğin çekirdeğinde yatan yoksunluk veya çözümsüz çelişkinin bir 'örtüsü' veya 'dayanağı'nı sağlar. Kültürel fantezinin asıl özü milliyetçi, ırkçı veya cinsiyetçi ideolojilerdir –sonuçta, 'yön değiştiren', 'bilinçsiz' libidinal haz biçimleri ara ara şiddet içeren öldürme ve 'etnik temizlik' dalgaları biçiminde patlarlar. Žižek Avrupa'da 1990'lardaki farklı yeni-milliyetçilik ve etnik yabancı düşmanlığı patlamalarını bu çerçeve içinde değerlendirir. Onun kullandığı anlamda ırkçılık insanların kendi içlerinde kabul edemeyecekleri şeyleri dışa yansıtmalarıdır. Žižek'e göre 'artıkhaz' olarak adlandırdığı şeyin 'aşağılanan ötekiler'e yansıtılmasının, ıstırap ve acı verici duyguların toplumsal olarak insanlıkten uzaklaştırılan çözümsüz çelişki nesneleri üzerine şiddetle yansıtılmasının özünde politik dışlamanın psişik bir boyutu yatar. Ötekine karşı bu aşırı haz yüklü patlamalar arzunun katlanılması zor bir esasıdır ya da arzunun katlanılamadığının bir göstergesidir. Bu türden aşırılıklar sadece bir ideolojik semptoma transferle hafifler. Bu yüzden, Doğu Avrupa'da Sovyet totalitarizminin çöküşü bir 'fantezi-artığın' serbest kalmasına yol açmıştır. O acıyı yabancı veya Öteki olarak algılanan bir şeye yansıtmaktır.

Žižek'in Althusser'i radikalleştirme biçimi, bazı açılardan eleştirilebilir. Örneğin kayıp, yoksunluk veya bulunmama [eksiklik] arzunun ideolojik dayanak noktaları oldukları için onların çoğu biçimleri ve değişen koşulları politik olarak Žižek'in kabul ettiğinden daha fazla farklılaşabilir. Žižek ideolojiyi bir fantezi senaryosu içinde –tek amacı yoksunluğun acı verici unsurlarını ödünlemek veya örtmek olarak– alır. Ancak, bireyler ve grupların ideolojik formları kompleks, değişken tarzda algılama biçimlerini düzleme eğilimi sergilendiğinde bu görüşle ilişkili bir problem vardır. Žižek kimlik-politikasının etkisi altında olma, felsefe veya klâsik edebiyat okuması yapma, TV'de örneğin Oprah Winfrey'nin talk-şov programını izleme arasında hiçbir önemli fark görmez. Bunları aynı ölçüde ideolojik fantezinin acı verici yoksunluk, boşluk ve çözümsüz çelişki hissini ortadan kaldırmayı hedefleyen parçaları olarak görür. Bu nedenle bireysel-kimlik, ideoloji ve politika arasındaki bağlantı ortadan kaybolur. Zira Žižek insanların siyasal ideolojileri kompleks sorgulama biçimlerini ihmal etme ve aynı düzeydeki diğer en kötü ve en yıkıcı ideolojik formasyonları nispeten ilerlemeci olarak alma eğilimin-

dedir. Žižek'teki bu problemlerin kaynağı belirli ölçüde Althusser'le bağlantısı ve özelde Lacan'ın fikirlerini kesinlikle negatif bir kültür eleştirisi geliştirmek için kullanma projesi olabilir. Zira Althusser ve Lacan'ın 'bilinçdışı özne'yi göstergenin keyfî doğasıyla ilişkilendirme çabası bazı siyasal anlamlar ve yerleşik ideolojilerin toplumsal ve kişisel hayatta diğerleri üzerinde nasıl baskın olduklarının yetersiz bir açıklamasına yöneltme eğilimindedir. Bu bizi Lacan'ın sosyal teoriye katkısının yanı sıra Lacan'ın gözündeki Freud'la ilişkili bazı problemleri ele almaya yöneltir.

Lacan'ın değerlendirilmesi

Lacan'ın 'Freud'a dönüş'ü, gördüğümüz gibi, sosyal teorinin yönünü ve gelişimini kuvvetle etkilemiştir. Bununla beraber, Lacan'ın Freud'u post-yapısalcı tarzda yeniden yorumu gibi kompleks ve zor bir teori kaçınılmaz olarak ciddi bir tartışma kaynağıdır. Lacancılık hem birçok zeminde coşkuyla karşılanmış hem de eleştirel hücumlara uğramıştır ve aşağıda bunlardan oldukça önemli bazılarına kısaca değinmek istiyorum. İlk olarak Lacan'ın 'egonun imgesel inşası'nı açıklama tarzının diğer sosyal teoriler ve özellikle bireyi rasyonel eylem, faillik ve özerkliğin merkezine yerleştiren ortodoks sosyal bilim türleri karşısında düzeltici bir denge unsuru olarak hizmet ettiğini belirtebiliriz. Lacan, onların aksine, öznenin zorunlu olarak kendi tarihine [geçmişine] yabancılaştığını, ötekiliğin uğrak yeri olan bir kişiler-arası alan içinde ve aracılığıyla şekillendirildiğini ve merkezî konumdan uzaklaştırıldığı bir 'sembolik ağ'ın içine sokulduğunu vurgular. Lacan'ın 'Ben'in bir yabancılaştırıcı görüntü veya kurgu, bilinçdışı arzunun bölünmüş ve parçalanmış doğasını gizleyen bir yanlış-tanıma aracı olduğunu vurgularken belirli geleneksel eylem teorilerini çürütmesi aynı ölçüde önemlidir. Bu türden teorilere göre zihin ve gerçeklik arasında otomatik bir uyum vardır. Ancak, hem 'göstergeler toplumsal dünyanın karşılık gelen özellikleri çerçevesinde açıklanabilir' görüşüyle ilişkili güçlü (eleştirel) sorular soran hem de anlamın konuşma ve dilde her zaman doğrudan mevcut olup olmayabileceği sorusunu soran Lacan bu uyum konusunda hiçbir şey söylemez. Bu mesele sadece anlam değil, aynı ölçüde bizzat kimlik konusunda önemlidir. Zira Lacan'ın ego ve imgesel teorisinde özne asla kendisine tamamen ulaşamaz. Benlik bir yanılsama, bir narsistik seraptır ve kimliği her sergileme girişimi her zaman bir ölçüde dağınık, yerinden-edilmiş ve merkezî konumdan uzaktır.

Siyasal çevrelerde bazen Lacan'a yöneltilen bir eleştiri, onun oldukça kötümser bir kültür ve toplumsal ilişkiler anlayışına sahip olduğu yolundadır. Lacan gibi imgeselin çarpıtmalarının ve semboliğin yasalarının tuzağına düşen yoksunluğa mahkûm varlıklar olduğumuzu söylemek, kesinlikle radikal siyasal tasavvur açısından merkezî önemde olan direniş ve ütopyacılık duygusunu baltalamaktır. Bu eleştiri doğru olsun olmasın, sosyal teorideki çağdaş yaklaşımların çeşitliliğinin Lacan'a borcu, bir siyasal itaat ve kültürel kötümserlik algısının yerleşik toplumsal düzene yakın dönem itirazlar açısından önemli olduğunu gösterir görünmektedir. Lacan'ın kötümser öğretileri Althusser'den Žižek'e kadar birçok kişinin Hakikat, Özgürlük, Özgürleşme ve Anlam gibi fikirlere saldırısını başlatmıştır. Lacancı çerçevede, bu terimlerin bazı mutlak değerlere sahip olabileceklerine inanmak mecburen dünyayı gerçekte mevcut hâliyle kabul etmeyi gerektirir. Tersine, Lacancı kültür eleştirisi kadınlar ve erkeklerin deneyimledikleri göstergelerin 'doğallığı'nı sorgular ve bunu yaparken hâkim dil yapılarını yıkmaya çalışır. Burada Lacancı sosyal teori ile psikanaliz etkisindeki –3. Bölümde tartışılan– Frankfurt Okulu'nun teorisi arasında benzerlikler görmek olağandışı değildir. Zira Lacan gibi Frankfurt Okulu teorisyenleri, örneğin Adorno ve Marcuse de benliğin inşasında işlerlikte olan baskıcı güçleri açığa çıkarmak için Freud'dan yararlanmıştır. Bununla beraber, Lacan'ın aksine, bu yazarların bastırılan bilinci özgürleştirme çabalarının ayrıca özerk toplumsal ilişkiler vaadini desteklemek anlamına geldiği söylenir. Fakat Lacancı ve post-Lacancı sosyal teoride tamamen farklı bir tutum benimsenir. Althusser ve Žižek gibi Lacan'dan esinlenen sosyal teorisyenler, toplumu, esasen psikanalizin terimleri içinde değerlendirmek değil, bizzat toplumun göstergesi olarak arzunun mantığını (ustaya, Lacan'a benzer biçimde) araştırmak isterler. Lacan'ın çoğu sosyal teoriye –özellikle Althusser ve Žižek tarafından ortaya konulan bu sosyal teori biçimine– daha az şanslı miraslarından birinin benlik, yaratıcılık ve öznellik arasındaki ilişki konusunda cılız bir anlayış olduğu söylenir. Lacan etkisindeki sosyal teorinin üç temel sınırlılığını ele alabiliriz.

İlk olarak, Lacan'ın 'bireysel-kimliğin imgesel boyutu yanılsamalar veya yanlış-tanımaların bir ürünü ve inşasıdır' önermesiyle ilişkili problemler vardır. Lacan, önceden gördüğümüz gibi, imgeseli bir *çarpıtıcı tuzak* olarak görür. Ayna 'birlik imgeleri'ni destekleyerek bir narsistik benlik inşa eder ve bu sayede bunaltıcı hakikati, yani öznelliğin gerçekte kırılgan olduğunu gizler. Ancak '"ayna" çarpıtır' argümanı bu türden bir yanlış-tanımaya yol açan psi-

şik süreçleri tespit etmeyi sağlayamaz. Örneğin bebeği benliğini kendi aynaimgesinde (yanlış)-tanımaya yönelten nedir? Kesinlikle birey, benliği henüz şekillenmemiş ve kırılgan da olsa, bu tanımadan nasıl kazançlı çıkar? Kuşkusuz, bir bireyin kendini 'ayna'da tanıyabilmesi için zaten daha kaba düzeyde bir benlik organizasyonuna sahip olması gerekir. Saygın bir sosyal teorisyen Cornelius Castoriadis (1997b), ikna edici biçimde, Lacancılığın bireyin 'ayna'nın veya gerçekte 'yansıtan bir ayna olarak diğer kişi'yi nasıl *gerçek* olarak algıladığını açıklayamadığını öne sürer. Castoriadis, Lacancı-yönelimli sosyal teorinin aksine, radikal bir psikanalitik yaklaşımın benliğin 'anlam oluşturma ve bunları içselleştirme' kapasitesiyle ilgilenmesi gerektiğini iddia eder.

İkinci ve aynı ölçüde ciddi bir eleştiri, Lacan'ın gerçekte bilinçdışını yapısallaştırarak ve göstergelerin bir tesadüfi oyununa indirgeyerek Freudculuğun devrimci içerimlerinin ortaya çıkmasını engellediğidir. Bu eleştiride Lacan'ın yapısalcı ve post-yapısalcı okumasına, özellikle onun 'bilinçdışı ve dil sınırdaştır' tezine şiddetle karşı çıkılır. Çoğu eleştiride –Paul Ricoeur, Jean-François Lyotard, Julia Kristeva ve Jean Laplanche'ınki dâhil– Lacan'a karşı Freudcu doğrultuda bilinçdışının düzenli sözdizimine direndiği öne sürülmüştür. Lacan'ın çalışmasının farklı çizgilerine odaklanan bu eleştirilere göre, haklı olarak, bilinçdışı dilden *önce gelir*. Bu açıklamaya göre, bilinçdışı – Freud'un yazılarında vurgulandığı biçimiyle– anlam ve enerji, temsil ve duygu ikilisidir. Bu yüzden, dil sürçmelerinde veya bilinçsiz yazım yanlışlarında olduğu gibi bilinçdışı dile davetsizce sızabilir, fakat ikisi basitçe aynı şey olarak görülemez. Malcolm Bowie bu durumu çok iyi ifade eder:

> Suskunluğu zaman zaman –aşırı sevinç içinde, acı içinde, fiziksel şiddet içinde, ölümün dehşeti içinde– yeniden keşfetmeye ve böylece konuşmanın akışının kaybolan gücünü yeniden hissetmeye çalışan çok konuşan yaratıklarız. Anlamlandırma yasasını bu görünüşte paranteze almaların bizzat tamamen gösterenin armağanı olduğunu kolayca değerlendirebilsek de, yine de bir şekilde özel türden olaylar olarak bunların sınırlarını belirlemek isteriz. Pasifik'e uzun bir bakış bir an suskun ve bir başka an konuşkan olabilir. Dil bize artık bir duyulara çekilme, böylece onları çoğaltma ve yönlendirme yolu sunar. Ancak bu farklılıklar konusunda Lacan'ın teorisi ilkeli bir kayıtsızlığı sürdürür (1991).

Freud'a göre bilinçdışı çelişkinin, zamanın veya kapanmanın bütünüyle farkında değildir. Freud gibi bizler de kendimizin biyografilerinyiz, ancak bunu bilinçli olarak seçmeyiz. Bireysel-kimliğin inşası aile, kişiler-arası ilişkiler ve tarihsel anlatıların ürünü olan bir projedir ve bu yüzden dille yakından iç

içedir. Yine de daha derin 'kim olduğumuz duygusu' dilin sınırlarının ötesinde biçimlendirilir, zira duygular, dürtüler ve anılar insanların bireyler olarak geliştirildikleri özel formlar içinde bağlantılıdır.

Benliğin dil-öncesi, bilinçsiz karakterini vurgulamak ayrıca Lacan'ın bilinçdışını sabit bir yapı olarak dille özdeşleştirmesiyle bağlantılı önemli toplumsal sorunları görünür kılmaktır. Bu sorunlar birey öznenin failliğiyle bağlantılıdır. Lacan'a ilişkin etkili bir yoruma göre, o bedenleşmemiş ve dilsel olarak önceden yapılandırılmış bir arzu modeli sunarken birey öznenin önemli bir kapasitesi olan kimlik, duygusal değişim veya kişisel özerkliği sürdürme yeteneğini fiilen göz ardı eder. Bununla beraber, bu eleştiri daha isabetli biçimde Lacan'ın aksine 'öznenin ölümü' fikrinin şampiyonu post-yapısalcı düşünürlere yöneltilebilir. Lacan insan öznenin ölümünü kutlamak yerine, bir 'bilinçdışı özne', *dilin bulunuşlukları* içinde konumlanan bir özne fikri ortaya koyar. Lacan'a ilişkin bir başka yaygın yoruma göre, o 'bilinçdışı özne'yi fark ve özellikle dilsel olarak yapılanmış karşıtlıklar çerçevesinde kavramlaştırırken pratik faillik, duygusal gelişkinlik ve dış güçlere kişisel direnç kapasitesine hiçbir teorik yer vermez. Bana göre Lacancılık gerçekte bu açıdan bir problemle karşı karşıyadır, benlik ve kimlikle ilişkili en hayatî sorunları soyut bir dil teorisine terk eder.

Bu eleştirilerin hepsi post-Lacancı sosyal teoride geliştirilen kültür açıklaması açısından özel içerimlere sahiptir. Lacan'ın dili kültürel tahakkümle eşitlemesi bir bakıma kurumsal hayatın yeniden-üretiminde güç, ideoloji ve toplumsal eşitsizlikleri ciddî olarak önemsizleştirir. Lacan'dan etkilenen yazarlara göre, onun yaklaşımında bireyler toplumun önceden belirlenmiş sembolik yapısıyla uyum içinde hareket eden öznelere dönüştürülür. Bu açıkçası Lacan'ın oldukça determinist bir yorumu olsa da, bu türden bir okuma çoğu çağdaş sosyal teorinin ana hatlarını kuvvetle şekillendirmiştir. İster Lacan'ın 'imgesel', 'gerçek' ve 'sembolik düzenler'in yerinden-edici güçlerine ilişkin sonraki araştırmalarına dönelim, isterse gerçekte Lacancılığı tamamen reddederek benlik sorununa alternatif bir teorik açıdan yaklaşalım, Lacan'ın çalışmasının bu determinist okuması kesinlikle tartışmaya açıktır. Zira dil bireysel özneler olarak bizden önce var olsa da (Lacancı-yönelimli sosyal teoride yapıldığı gibi), insan öznenin sembolik inşasının tekil, otoriter ve önceden yapılanmış bir şey olduğunu öne sürmek mantıksızdır. Burada, kimliğin basitçe özne dile eklendiği için 'bölünmüş benlik' olarak inşa edilmediğini vurgulamak oldukça önemlidir. İnsanların günümüz dünyasında yaşadıkları travmatik bölünmeler ve duygusal parçalanmalar eşitsiz toplumsal güç ilişki-

lerinin koşulları ve sonuçlarıyla doludur. Bana göre bu durumu anlamak kimliği toplumsal bağlamla ilişki içinde ifadeye daha duyarlı bir teorik çerçeveyi gerektirir. Bu çerçeve kimliğin oldukça bilinçsiz biçimlerde birçok inşa tarzına bilhassa küreselleşme ve çok-uluslu kapitalizmle, ancak ayrıca kitle iletişim araçları ve yeni bilgi teknolojileriyle bağlantı içinde dikkat etmeyi gerektirir. Kuşkusuz, bu türden –aynı anda bilinçli ve bilinçsiz– benlik inşalarının söylem tarzlarının süzgecinden geçeceği iddiası hâlen geçerlidir. Ancak yine de, buradaki özel eleştiri, Lacan'ın çalışmasında bu türden kodların kültürel ve siyasal belirleyicilerinin neler olabileceğini dikkate almadığıdır.

Son olarak, bu sorunlar bilgiyle bağlantılı daha genel ikilemler içerir. İncelediğimiz Lacancı anlatı –benliğin narsistik, imgelemin yanıltıcı bir tuzak, yasanın hemen her yerde mevcut ve semboliğin 'yoksunluğun' bir maskesi olduğu iddiası– sosyal teori düzeyinde hâlledilmeye başlayan risklerdir. Zira kuşkusuz, özgürlüğü artırmakla ilişkili bir politik projenin Lacancı bir benlik/toplum ekseni açıklaması olarak aynı 'imgesel yanılsama ağları'nın tuzağına düşmesi gerekir mi? Böyleyse muhtemelen tüm Lacancı çerçevenin yapı-bozumuna uğratılması gerekebilir. Örneğin, Lacan'ın söylemi imgesel alanın çarpıtıcı tuzaklarına düşmekten nasıl kurtarabilir? Lacan, imgesel çarpıtmayı aşmanın tek yolunun kesinlikle komik kelime oyunları, cinaslar ve ironi olduğuna ciddi olarak inanmakta mıdır? İnsan öznelerin eleştirel bir tutum içinde kendi üzerlerinde düşündükleri ve kendilerini gerçekleştirdikleri kavranamadığında, bireysel ve kollektif özerklik sorunu Lacan'ın çalışmasında bastırılmış olarak kalmaya devam eder.

Derrida: fark ve yeniden inşa

Lacan'da 'Freud'a dönüş' en uygun biçimde 'ayna-evre' ve 'dilin sembolik düzeni' gibi evrensel kavramlar etrafında geliştirilen bir başka Büyük Teori örneği olarak görülebilir, oysa Derrida daha ziyade anlamlandırma zincirlerinin genelde dilde ve özelde yazmada sergilenen girift üretkenliğiyle ilgilenir. Derrida bu üretkenliği sergilemek için ilki (Fransa'da öğrenci isyanlarından sadece bir yıl önce) 1967'de yayınlanan –*Gramatoloji Üzerine* (1976), *Konuşma ve Olgu* (1973) ve *Yazma ve Fark* (1978) adlı– çalışmalarında söylemi düzenleyen farklılıklar sisteminin ayrılmaz bir parçası olarak bulunuşluk (mevcudiyet) anlamına gelen *fark* kavramını geliştirir. Bu kavram ilk bakışta Saussure'ün 'dilde anlam *fark*ın ürünüdür' teoreminin devamı olarak görünebilse de, gerçekte yapısalcılığı radikalleştirir. Bu radikalleştirme anlamlan-

dırmayı *bozan* ve asla sona ermeyen farklılık sürecine temel bir vurguyla ilişkilidir ve yapısalcılıktan post-yapısalcılığa geçişin özünde birçok bakımdan bu vurgu vardır. Lacan gibi Derrida için de anlam zorunlu olarak daima istikrarsızdır, zira sonsuz bir anlamlar zinciriyle ertelenir. Ancak Derrida, Lacan'dan farklı olarak, felsefî öznellik anlayışını genelde reddeder ve daha ziyade merkezî konumdan uzaklaştırma, fark ve söylem temelinde *bilhassa dilsel açıdan* yaratıcı bir eleştiri sunar. Derrida'nın dilsel modellerini post-yapısalcı bağlamda uygulaması farklı sosyal teori biçimlerinde, özellikle feminist teori, eşcinsellik teorisi, post-kolonyal teori ve Afro-Amerikan eleştirilerde yer alan toplumsal ve kültürel olgulara ilişkin açıklamaları kuvvetle etkilemiştir. Sosyal teorideki bu gelişmeleri sonraki bölümde ele alacağımız için, ilk olarak Derrida'nın çalışmasına post-yapısalcılık ve lingüistik arasındaki karşılıklı ilişkiyi görmek için kısaca inceleyeceğiz.

Derrida'nın temel fikirlerini tartışırken yaygın biçimde *yapı-bozumu* olarak bilinen bir eleştiri biçimini ele alacağız. Hem sempatizanlar hem eleştirenler bu terimi farklı biçimlerde ve yanlış kullanmışlar ve gerçekte Derrida çoğu kez bu terimin daha naif –özellikle Amerikan yapı-bozumu yaklaşımındaki görünür– kullanımlarından uzak durmaya çalışmıştır. Derrida'yı eleştirenlerin çoğuna göre yapı-bozumu anlamın tesadüfi, hakikatin kurgu ve insan öznenin sadece metafor olduğu inancı açısından değerlidir. Göreceğimiz gibi, yaygın bir yıkıcı nihilist olarak Derrida fikri, farklı açılardan geçersizdir. Derrida'nın geliştirdiği 'felsefi yöntem olarak yapı-bozumu'nun amacı Batılı felsefi düşünceleri yıkmak değil, aksine onun sınırlarını gizli çelişkileri açığa vuruluncaya ve eleştirilere dayanabileceği noktanın ötesine geçinceye kadar zorlamaktır. Fikirleri 'yapı-bozumuna uğratmak' anlamı daha genel yapılar ve süreçler içinde yeniden inşa etmek ve yeniden konumlandırmaktır. Yine de Derrida'nın öne sürdüğü gibi, dili yapı-bozumunda yerleşik anlam kategorilerini uygun biçimde yıkmak için zorunlu olarak yeni terimlere gerek vardır. Derrida'nın moderniteyi ve onun kendine has 'mevcudiyet metafiziği' dilini sorgulamak için farklı stilist ironilere başvurduğu çalışmasının oldukça tuhaf görünmesinin önemli bir nedeni geliştirdiği yeni terimlerdir. Derrida silen bir X'i, Batı kültürünün eksen fikirlerini –konuşmanın yazma karşısındaki önceliği iddiasını, anlamın iletişim sırasında tamamen açık veya mevcut olduğu kabulünü, alternatif bir toplumsal işler merkezine olan kurucu inancı– 'silgi altına' yerleştirerek veya bir silgi kullanarak bütün anlamlandırmaların temelinde yer alan 'sonsuz dönüşüm süreci'ni açığa çıkarır.

Derrida'nın tüm bir yeni felsefî yazım tarzını biçimlendirdiği söylenebilir ve bu etki hiçbir yerde geliştirdiği *fark* (*différance*) terimini konumlandırmasındaki kadar net değildir. Fransızcada *différence* ve *différance* sözcükleri aynı şekilde telâffuz edilse de, Derrida'nın kendine özgü kavramında 'a' işitilmez. Dilin yerleşik kategorilerini bu bilinçli yanlış telâffuz *différance* –Derrida'nın terimi kullandığı her biçimiyle– 'erteleme'ye işaret eder. Bu oldukça karmaşık bir husustur ve şimdi ona geçeceğim, fakat burada *différance* teriminin bizzat toplumsal farklılıkların *artık ertelenmeyen* son gösterenine asla ulaşılamayacağını göstermesi önemlidir. Derrida '*fark*ın ertelemesi'ni vurgularken Saussurecü dilbilim geleneğini hem sürdürür hem de aşar. Saussure kadar Derrida için de, anlam anlamlandırma sürecinde *fark*ın oyunuyla yaratılır. Bununla beraber, Derrida'ya göre, Saussure'ın aksine, anlamlandırma potansiyel olarak sonsuz fark silsileleri sayesinde daima ertelenir; kendimizle ve diğerleriyle iletişimlerimiz asla nihaî bir 'son nokta'ya ulaşamaz veya onların temsil ettikleri fikir veya nesne tam olarak kavranamaz.

> Bu yüzden, hiçbir şey –hiçbir mevcut ve hiçbir farklılık-içindeki-varlık– *fark*tan ve bulunuşluktan (mevcudiyetten) önce gelmez. Fail, yazar veya *fark*ın efendisi olan, nihayetinde empirik olarak fark tarafından aşılacak bir özne yoktur. Öznellik –nesnellik gibi– *fark*ın bir ürünüdür. Bu nedenle, *fark*taki 'a' ayrıca bulunuşluğun (mevcudiyetin) zamansallaştırılmasını, sezgi, algı, tamamlanmanın –kısaca, mevcutla ilişkinin, mevcut bir gerçekliğe, bir *varlığa* referansın– daima ertelendiği sapma veya ötelemeyi hatırlatır. Erteleme, bir elementin işlemesi, anlamı göstermesi, kazanması veya aktarmasını sağlayan farkın temel ilkesi olması nedeniyle, sadece izlere ilişkin ekonomi içindeki bir başka geçmiş veya gelecek unsura işaret ederek ortaya çıkar. *Fark*ın bir güçler alanı içindeki –bilinçli hesaplama olmayan– belirli bir oyun içine sokan ekonomik yönü *onun* daha dar semiyotik yönünden bağımsız değildir. O öznenin ve öncelikle bilinçli ve konuşan öznenin farklılıklar sistemine ve *fark*ın hareketine tâbî olduğunu ve öznenin bulunmadığını, ne de *fark*tan önce bulunduğunu, sadece kendi içinde bölünerek, mekânda yer alarak, zamansallık kazanarak, erteleme sırasında inşa edildiğini gösterir.
>
> Jacques Derrida (1981a [1972], *Positions*. İngilizceye çeviren: Alan Bass, Chicago: University of Chicago Press, s. 28-29.

Derrida 'kelimenin tam anlamıyla ne bir sözcük ne de bir kavram' olduğunu söylediği *fark* terimini biçimlendirirken düşüncenin zorunlu olarak ağır ağır dönüştüğünün altını çizer (Derrida, 1982: 3, 7). Dil saydam bir araç değil, aksine içeriğinin ve retoriğinin sorgulanması (veya Derrida'nın ifadesiyle 'silgi altına alınması') ve bu yüzden yeni bir kayıt içinde yeniden konumlandırılması gereken bir bulanık izler veya kayıtlar alanıdır. Bu noktada Derrida'nın sosyal teorisinin mekânsal ve zamansal boyutlarına geçebiliriz. *Sosyal teorisi* dememin nedeni, Derrida'nın toplum, kültür ve tarih arasındaki ilişkiler konusundaki geleneksel anlayışların değer verdiği anlamlandırmanın yerinden-edilen, ertelenen yönlerini vurgulamasıdır. Ona göre, toplumsal farklılıkların göz ardı edilme veya bastırılma biçimlerinden biri ertelemedir. Derrida'ya göre farklı olma erteleme, hakkında düşünmek demektir. Mevcut an kavrandığında artık geçip gitmiştir. Bir konuşmayı duyduğumda veya bir cümleyi okuduğumda iletilen anlam daima bir ölçüde paranteze alınır. Her işaret veya kayıt diğer göstergelerin iziyle (tekrar tekrar, bir son olmadan), deyim yerindeyse [sürekli] silkelenir. Onun ifadesiyle, '*Fark* bu yüzden sadece bulunma-bulunmama karşıtlığıyla ilişki içinde kavranabilen bir yapı ve bir harekettir. *Fark* farklılıkların veya onların izlerinin, elementlerin birbirleriyle bağlantılı oldukları *bulunuşluğun* sistematik oyunudur' (Derrida, 1972, akt. Giddens, 1979: 31).

Derrida'nın anlamın bir merkezinin daha somut terimler içinde yapılanmasında '*fark*ın bastırılan mantığı' konusundaki fikirlerini anlayabilmenin bir yolu bireysel-deneyim ve kimliğin boyutlarını yeniden düşünmektir. Örneğin, kendimi –bu kitabın yazarı olarak– geliştirilen argümanların ve iletilen anlamların tamamen kontrolümde olduğuna, deyim yerindeyse bu sayfalarda incelenen sosyal teorileri düzenleme, açıklama ve ifadenin merkezinde yer aldığıma ikna edebilirim. Bunun çoğu bazen aşikâr bir biçimde doğrudur; ancak yazarlığımı merkezî konumdan uzaklaştıran hem dil içi hem de dil dışı bazı kuvvetler vardır. Bir bakıma, anlam gösterenlerin sonsuz oyunu olduğu için, Derrida'nın yapı-bozumu konusundaki düşüncesinin esasını her zaman tam olarak yakalayabileceğime inanmam bir yanılsamadır. *Fark*, sözmerkezcilik, iz gibi farklı moda yapı-bozumu biçimlerini kesinlikle kullanabilirim, fakat her halükârda Derrida'nın açıklaması konusunda kullandığım sözcükler bizzat daima bir ölçüde farklılaşır –yani dağılır, bozulur, yerinden-eder. Bu yüzden, bizzat anlamlandırmadaki sürekli dönüşümler fark sürecinin sonsuz döngüselliğini bir yandan yeniden-üretirken öte yandan istikrar-

sızlaştırır. Ayrıca, bu kitabı yazarlığını merkezî konumdan uzaklaştıran bir başka şey kendi öznelliğinin merkezinde olmamamdır. Lacan gibi Derrida için de, bilinçli benlik bilinçdışıyla bağlantı içinde daima merkezî konumdan uzaklaşır. Derrida'da öznenin dil-öncesi tabakasına bu müracaat kimlik, öznellik, yazarlığı konumlandıran ikili karşıtlıklara eleştirel odaklanmadan daha az cazip olduğu için, söylemsel pratiklerin tüm düşünce ve deneyimler sistemimizi yapılandırma biçiminin çekirdeğinde benlik-öteki, bilinçli-bilinçsiz ve özdeşlik-farklılık karşıtlıkları bulunur.

Derrida'nın 'anlam daima dağılır, yerinden-eder ve ertelenir' argümanını kavramanın bir başka somut yolu Batı sömürgecilik tarihinde siyasal merkez ve çevre karşıtlıklarını incelemektir. Batı farklı cisimleşmeleri –örneğin İngiliz, Fransız, Hollandalı– içinde kendini tarihsel olarak dünya düzeninin merkezî olarak sunmuştur. Bu yüzden, imparatorluk tasavvurları –bir tarafta uygarlığın, kültürün veya aklın bir Merkezi, öte tarafta bir barbarlık, kültürsüzlük ve akıldışı çevre şeklinde– dilsel, toplumsal ve politik hiyerarşiler inşa edilerek biçimlendirilmiştir. Sosyal ve politik kimliklerin inşaları benzer şekilde hepsi Batı'nın diğerleri karşısındaki bir ideolojisini pekiştiren düzenleyici dilsel çerçeveler olan ulus, devlet, ırk, etnisite ve toplumsal cinsiyet içinde ortaya çıkmıştır. Ancak bu türden politik hiyerarşik karşıtlıklar, günümüzde Amerikan hâkimiyetinin yavaş zayıflamasının etkili bir biçimde gösterdiği gibi, her zaman tam güvenli değildir. Bu türden bir siyasal bağlamda yapı-bozumu politik hiyerarşiyi –sadece Batı'nın kendini Merkez olarak inşa etmek için Ötekilere nasıl bağımlı olduğunu inceleyerek değil, aynı zamanda siyasal merkez olarak Batı'nın çevre ülkeler tarafından merkezî konumdan uzaklaştırıldığı süregelen, ertelen anlamlandırmaların izini sürerek– yıkmayı amaçlar.

Psikanalizi yeniden okumak: Derrida'nın Lacan eleştirisi

Derrida post-yapısalcı sosyal teorisinde dile, anlamlara dikkat çekmek için başvurur ve özelde adlandırma sürecinin herhangi bir sınıflandırma sistemi içinde adlandırılan şey açısından merkezî önemde olduğunu düşünür. Bu anlamda, yapı-bozumu açısından bakıldığında psikanalitik teori veya yapı bir başka sınıflandırma sistemidir ve gerçekte Derrida çalışma hayatının farklı noktalarında –özellikle *Psikanalize Direnç*ler (1998) adlı kitabında–

Freud ve Lacan'ın yazılarına odaklanır.

Derrida'ya göre fark her zaman bir erteleme anı, içsel çelişkiler ve çatışmaların bir birey veya grubun kimliğini araştırmayı geciktiren, bir yapı veya merkezin tam olarak gerçekleşmesini ve idealler ve yanılsamalarla yüzleşebilecek nihaî anı engelleyen bir ertelemedir. *Psikanalize Dirençler*'de psikanalitik teori üzerine bir dizi okuma geliştiren Derrida, Lacan'ın metinleri ve öğretilerini daha genel bir post-yapısalcı dilbilim çerçevesinde yapı-bozumuna uğratır. O, gerçekte, insanların Lacancı psikanaliz hakkında bilebileceklerini düşündükleri şeyleri –hepsine sadece seminerler, teyp-arşiv kayıtları, metinler, deşifreler, alıntılar ve sloganlar biçiminde ulaşabileceğimiz– teori ve pratikler bütününün kompleks yapılarını göstererek sorgular. Derrida bu temelde 'genelde Lacan'dan –varolmayan kişiden' söz etmenin imkânsız olduğunu öne sürer. Derrida bu bakış açısını geliştirirken ısrarla direnişin gücünü vurgular. Ona göre Lacancı teori ile bu kitabında iddia ettiği şey –Lacan'ın düşüncesi– arasında kaçınılmaz bir muğlâklık vardır. Ancak direnişi yapısal sınır olarak anlarsak, bu psikanaliz bizi (psikolojik değil) daha ziyade retorik anlamda kesinlikle nereye götürür?

Derrida klâsik psikanalitik teoriyi inceleyerek, bilinçdışı, bastırma Oedipus kompleksi dâhil Freud'un fikirlerinin kalbinde 'direniş'i bulur. O, direnişi psikanalitik 'savunmanın baskılanması' anlamında değil, daha ziyade dilsel çarpıtma veya yetersizlik bağlamında, yazarın ve anlamın kimliğine direnme olarak anlar. Derrida'ya göre psikanalizi ikinci güç düzeyine yükselten bir türden direnişi özetle bilhassa psikanalizin yapısı üretir. Ona göre, Freud'un rüya makinesi sürekli olarak öz-yıkımın eşiğine gelir.

Derrida'ya göre, psikanaliz bizzat sonsuz bir farklılıklar silsilesi içinde kaydedilir. Freud'un mirası en iyi biçimde birçok metin, tarih, kurum ve kaydetme sürecinin ürünü olarak alınabilir. Genelde psikanaliz diye bir şey yoktur. Sadece hepsi 'toplumsal olarak yapılanmış farklılıklar' olarak yer alan farklı teorisyenler, kavramlar, alıntılar, öğretiler, düşünce okulları ve ayrışmalar vardır. Bunun kültürümüz içindeki bir söylem ve pratik olarak psikanalizin yeri konusunda ilginç ve kullanışlı bir bakış açısı olduğunu düşünüyorum. Psikanalitik teorinin alanı günümüzde oldukça geniştir, terapi ortamlarına klâsik yaklaşımlardan postmodern yaklaşımlara kadar çeşitlilikler sergiler ve sosyal ve beşerî bilimlerde yer alan aynı ölçüde kapsamlı bir teoriyi (klinik, post-Lacancı nesne-ilişkisi teorisini) kapsar.

Bununla beraber, Derrida'nın hem Lacan eleştirisi hem de Freud'u yapı-

bozumcu geri kazanma çabası sınırlılıklar içerir. Yapısı fark içinde ve sayesinde ortaya çıkan özel bir psikanaliz okulundan söz etmek sadece bu noktaya kadar ilginçtir. Örneğin, niçin Lacancı teori bu kadar uzun yıldır Anglo-Amerikan psikanalizde meşruiyet kazanamamıştır? Örneğin, Slavoj Žižek'in Lacan okuması günümüzde akademide niçin bu kadar popülerdir ve Derrida'nın Freud okumasına tercih edilmektedir? Derrida bu sorunları doyurucu bir biçimde ortaya koyamamıştır. Bu yüzden bu sorunların psikanalitik teorinin içinde işlediği politik bağlamda derinlemesine incelenmesi gerekir. Derrida geliştirdiği politik ve kurumsal teorinin kendi dil ve söylem eleştirisiyle karşıtlık sergilediğini itiraf eder.

Derrida'nın değerlendirilmesi

Çoğu kez özelde Derrida'nın yazılarının ve genelde yapı-bozumunun sosyal teoriye hayatî önemde bir itici güç kazandırdığı öne sürülür. Post-yapısalcı eleştirinin deneyimlere dayalı, anlaşılması zor nitelikleri göz önünde bulundurulursa, bazılarının bu itici gücü olumsuz bir ışıkta görmesi şaşırtıcı değildir. Bununla beraber sosyal teoride Derrida'ya ilişkin değerlendirmelerin çoğu olumludur. Derrida'nın bütünlük ve saydamlık fikrinin, tekbiçimli dilsel örüntülerin ve mutlak hakikat-iddialarının, makro düzenleyici ilkeler ve nihaî çözümlerin maskesini düşürme girişimi, bütün post-yapısalcı sosyolojileri ve postmodernist sosyal bilim türlerini değilse de, çoğunu kuvvetle etkilemiştir. Onun taraftarları, resmî veya ana-akım düşünceye bu yapı-bozumcu saldırının radikal referanslarının kaynağında dilin anlamlar ve değerleri, bütün 'doğallaştırılmış' ideolojik deneyim biçimlerini farklı istilâ etme yollarını sorgulaması olduğunu söylerler. Bu felsefi *fark* değerlendirmesinin sonucu – dilin eşit ölçüde kendi koşullarını, kendini üreten ve kendi geçerliliğini sağlayan bir şey olarak var olduğunu varsayan– yeni bir sosyal eleştiri türü olmuştur. Derrida Mayıs 1968 siyasal patlamasından sonra kültür ve politikanın *fark*ın şiddetle bastırılması, dışlayıcı dilsel karşıtlıklara –iç/dış, doğruluk/yanlışlık, gerçeklik/yanılsama ve iyi/kötü karşıtlıklarına– ısrarlı paranoyak vurgu etrafında nasıl geliştiğini kavramaya çalışan ilk Fransız teorisyenlerden biriydi. Onun –karar verilemez bir post-yapısalcı büyüyü dramatik bir performans duygusu içinde hayata geçiren– yapı-bozum tarzı, bu yüzden, anlamlandırmanın muğlâk, açık-uçlu oyununu özgür kılma girişimidir.

Bununla beraber, ayrıca Derrida'nın çalışmasının çoğu hayranı için dilin bu estetiği bir *söylem politikası*dır –ve yapı-bozumu sosyal teoriyle en doğrudan burada ilişkilidir. Derrida'nın anlamın belirlenimsiz ve dilin istikrarsız ve muğlâk olduğunu gösterirken mülksüzleştirilmiş, marjinal ve suskun kişilerden söz ettiği düşünülebilir. Yapı-bozumu dilsel, toplumsal ve politik söyleme aykırı bir eleştirel teknik olduğunda, dışlanan anlatıları ve bastırılan alternatif tarihleri geri kazanma –kelimelere dökme– girişimi olduğu söylenebilir. Daha sosyolojik terimler içinde ifade edilirse, Derrida sosyal teorisyenlere dinamik toplumsal farklılıklar alanını yeniden düşünmek için (*fark*, iz, kaydetme gibi) işlenmiş zengin bir terimler takımı sağlamıştır. Yapı-bozum tekniklerinin sosyal teoriye bu şekilde uygulanışı ana-akım politik hiyerarşilerin ve kurumsal çerçevelerin dışladığı insanların –ezilen kadınlar, siyahlar, eşcinseller ve farklı türden madunların– anlatılarını yeniden inşa etmek ve konumlandırmak için başarıyla kullanılmıştır.

Post-yapısalcılık ve post-kolonyal teori: Bhabha ve *The Location of Culture*

Post-yapısalcılık, özellikle Derrida tarafından geliştirilen yapı-bozumcu teori kimlik, kültür, ırk, toplumsal cinsiyet ve Üçüncü Dünya'nın çağımızın baskılarına karşı daha genel mücadelelerine yönelik post-kolonyal analizlerin geliştirilmesi üzerinde ciddi bir etkiye sahip olmuştur. Harvard Üniversitesi'nden Homi Bhabha diaspora kültürü ve çok-kültürlülük konusunda yazan en etkili post-kolonyal teorisyenlerden biridir ve Üçüncü Dünya ülkelerinin Batı'ya bağımlılıklarını doğallaştırmaya hizmet eden farklı ulusallık anlatılarını yapı-bozumuna uğratmaya çalışır.

Bhabha bunu yapmak için psikanalizden –özellikle Lacan'dan, ancak ayrıca Julia Kristeva'nın (8. Bölümde incelenen) post-Lacancı teorilerinden– kapsamlı olarak yararlanır. Ancak o düşüncelerinde muhtemelen en fazla Jacques Derrida'dan etkilenmiştir. Bhabha *Kültürün Konumu*'nda (*The Location of Culture*) (1994) ırkçılığın sabit veya değişmez olmadığını, ırkın her zaman süreç içinde değişen, dönüşen bir 'eşikte' kategori olduğunu öne sürer. Bhabha'ya göre, sömürgeci kimlikler (örneğin Hindistan'da veya Afrika'da İngiliz kimlik) her zaman marjinalleştirilen, dışlanan Ötekiyle –sömürgeleştirilen veya sömürge alanlarla– ilişki içinde tanımlanır. Bu yüzden, sömürgeci kimlik hem siyah Ötekinden faydalanır hem de onu bastırır; gerçekte Ötekinin aşağılanması ve yadsınması sömürgecinin hayali [imgesel] varlığı

için temeldir. Bastırma Batı'nın varoluşu için oldukça temel olabilir, fakat Bhabha'ya göre dışlanan Ötekini manevî olarak dışlama asla tamamen başarılı olamaz. Bastırılan bilinçdışı Batının güç düzenlemelerini sona erdirmeye yönelir ve bu olgu en açık biçimde sömürgeci 'melezleştirme' ve 'taklitçilik' stratejilerinde gözlenir. Ona göre, ırksal kimlikleri taklit etme, kopyalama veya harmanlama girişiminin asla gevşememesi gerekir, çünkü sömürgeleştirilen özneler gerçekte sömürgeci gücün stratejilerini geliştiren insanlardan farklılardır. Bhabha, bu temelde, radikal kalıp-yargıyı psikanalitik 'tekrarlanma' fikriyle ilişki içinde konumlandırır. Örneğin, ırksal aşağılamaların tekrarlanması sömürgeci ve sömürülen arasındaki ilişkinin tamamen muğlâk olduğunu gösterir. Irksal karalama veya aşağılama Bhabha için her zaman istenmeyen sonuçlara yol açma tehlikesi içerir ve toplumsal aktörlerin egemenlik ve itaat ilişkilerini oluştururken ve yeniden oluştururken fazla mesai yapmak zorunda kalmalarının bir nedeni de budur. Sömürgeci yönetimin bu muğlâklığı sömürgeleştirilen kültürlerde bir direniş kapasitesini mümkün kılar; sömürgeleştirilenler sömürgeciyi taklit ederken bir otorite kimliğin ifadesi altında kendi gizli veya saf bir yönlerini koruyabilirler. Bhabha Nadine Gordimer ve Toni Morrison gibi yazarları tartışırken Batılı Aydınlanmacı değerler ve dışlanan diğer değerler arasındaki marjinal, yerinden-edilen, rahatsız edici mekânlardaki 'kültürün konumu'nu sergiler.

Yerliler, göçmenler ve marjinal grupların haklarını Avrupalı post-yapısalcılığın kibirli doruklarından öğüt vermek için vurgulayan kimileri, Elphinstone Koleji, Bombay ve Oxford Üniversitesi mezunu Bhabha'yı küçümserler. Bu ister seçkincilik ister seçkinci dil suçlaması olsun, bana göre Bhabha'nın küreselleştirici güçlerin yarattığı hızla değişen dizginsiz toplumsal ve demografik hareketlerle ağırlıklı olarak psikanalitik düzeyde ilgilendiğinden fazla kuşku duyulamaz. Ayrıca Bhabha, Fanon'u izleyerek, melezlik, eşikte olma ve taklitçilik kavramlarını sömürgeleştirilen Üçüncü Dünya üzerindeki yeni-sömürgeci siyasal güç biçimlerini sorgulamak ve hayali ulusal ve kültürel kimlik inşalarını yapı-bozumuna uğratmak için politik olarak biçimlendirilen oldukça özel bir post-kolonyalist psikanalitik eleştirisi geliştirir. O sömürgeciliğin Üçüncü Dünya kültürlerini homojen, tarihsel olarak her zaman geleneğin taşıyıcıları olarak özcüleştirme eğilimine güçlü biçimde karşı çıkar; Birinci Dünya metropolü ile Üçüncü Dünya kültürleri arasındaki ilişkilerin sürekli olarak değiştiği ve evrildiğini, farklı kültürel kimlikler arasında yaratıcı melez etkileşimler içerdiklerini öne sürer. Kültürlere eşit saygı onun belirli ölçüde Derrida'nın adalet ve özgürlüğün merkezî yeri üzerine görüşlerinden yararlandığı daha yakın dönem yazılarında karşımıza çıkar.

Yapı-bozumu özelde sosyal teori ve genelde sosyal bilimler üzerinde önemli bir etkiye sahip olmasına rağmen Derrida'nın çalışmasına bazı eleştirel itirazlar yapılmıştır. Bazılarına göre Derrida'nın *fark* açıklaması ve geliştirdiği yapı-bozumcu yakından okuma tekniği sosyal teorinin diyalog ve tartışmanın içinde yer aldığı toplumsal ve kültürel bağlamı göz ardı etmesine yol açar. Bu eleştiriye göre, yapı-bozumu 'dilsel kodlara çekilme' üretir. Bu anlamda temel bir sınırlılık, Derrida'nın yaklaşımının Saussure'ün dilin ve keyfi göstergenin *toplumsal boyutlarını* açıklama başarısızlığını miras alması ve bunu daha da yoğunlaştırmasıdır. Sosyolojik post-yapısalcılık, sözgelimi post-yapısalcı edebiyat eleştirisi açısından bu oldukça önemli bir sorundur, çünkü 'konuşmacıların dili' belirli özel toplumsal ortamlarda konumlandırma tarzlarını şekillendiren ve yapılandıran gizli veya temel politik değişkenlerle bağlantılıdır. Örneğin, yapı-bozumu varsayım gereği 'üretkenlik olarak anlamlandırma süreçleri'ni açığa çıkarsa da, Derrida'nın çalışmasında referans sorununu tamamen göz ardı ettiği, aksine bizzat sadece farklılıkların, kodların oyununa yoğunlaştığı öne sürülür. Ancak onlara göre Derrida'nın referansla ilişkiden ayırdığı 'kodların içsel kimliği'nin kaynağında fiilen içinde kök saldıkları toplumsal ve siyasal bağlam yok mudur? Kodların 'kimliği'ni biçimlendiren şey ifade edildikleri yaşam biçimlerinin toplumsal bağlamı veya anlamsal boyutları değil midir?

Derrida yukarıdaki suçlama karşısında dilsel veya söylemsel her şeyin toplumsal olduğunu belirtir. Bazılarına göre bu açıklama sorunludur, çünkü yapı-bozumunun seçkinci olduğunu gösterir. Bu eleştirinin sert bir biçimine göre, yapı-bozumu kelimelerle oynanan önemsiz bir oyun, bir tür incelikle işlenmiş akademisyenliktir. Bu türden bir eleştiriye göre, yapı-bozumunun neşeli ironisi apolitiktir. Bana göre, Derrida'nın sosyal teorisi yapılaşmış toplumsal farklılıklar dünyasıyla bağı zorunlu olarak koparmayı gerektirmese de, yine de yapı-bozumunun bazen, özellikle ABD'de oldukça basitleştirici bir biçimde yorumlandığı doğrudur. Bu eleştirinin daha ılımlı bir biçiminde toplumsal pratikleri bilhassa dilsel pratikler olarak almanın faydası sorgulanır. Bu eleştiride söylem-öncesine, dilsel-olmayana, dil içinde olduğu söylenemeyecek şeye dikkat çekilir –ve toplumsal hayatın bu türden temel yönlerinin en iyi biçimde özellikle dilsel 'toplumsal farklılıklar' anlayışıyla yakalanıp yakalanamayacağı sorgulanır.

Özet

1. Post-yapısalcı sosyal teori daha ziyade yapısalcılıktan bir kopuşu değil, onun --bilhassa fark ve göstergenin keyfî doğasıyla bağlantılı– temel fikirlerinin radikal bir uzantısını temsil eder.
2. Yapısalcılıkta dil diğer gösterge sistemlerinin analizinin güvenilir bir ölçüsü olarak alınırken, post-yapısalcılıkta yapısalcı 'bir yapılaşmış sistem olarak dil' açıklaması kuvvetle eleştirilir.
3. Post-yapısalcı sosyal teori yapısalcılığın anlamın inşasında gösterilene [nesneye] gösterenler [kavram] üzerinde tanıdığı önceliği sorgular. Lacan'da bu sorgulama Saussure ve Freud'un düşüncelerini gösterene gösterilen üzerinde öncelik tanıyarak ilişkilendirme girişiminin bir parçasıdır. Bu Derrida'da genellikle konuşmaya yazı üzerinde tanınan önceliğin tersine çevrilmesini içerir; Derrida'ya göre *fark*ın en iyi örneği yazıdır.
4. Lacan'ın post-yapısalcı Freud okumasında birey özne karşımıza 'egonun narsistik yanılsamaları' ile 'bilinçdışındaki bastırılmış arzular' arasında köklü bir bölünme biçiminde çıkar. Bu okuma, ayrıca, bilinçdışının sistematik bir yapı olarak dilin belirli özelliklerinin cisimleşmesi olduğuna ilişkin bir dizi iddia içerir.
5. Derrida Saussure'ün fark anlayışını eleştirisinde anlam eleştirisine bir zaman unsurunu dâhil eder: farklı olma ertelemedir.
6. Post-yapısalcı sosyal teoriye birçok eleştiri yapılmıştır ve bunlara Saussure'ın yapısal dilbiliminin başlattığı 'koda çekilme'yi artırmayı temsil ettiği iddiası dâhildir. Bu eleştiri post-yapısalcı sosyal teorisyenlerin (kültürel fark ve merkezî-konumdan uzaklaştırılan kimlikler konusundaki radikal görüşlerine rağmen) genellikle uygun bir referans noktası, yani toplumsal şeylerin *gerçekliğ*inin açıklamasını üretemedikleri anlamına gelir

Ek Sorular

1. Bir aynanın yansıttığı imge olarak kimlik sorunsalı nedir?
2. Lacan'ın ayna-evre açıklaması bir çağdaş popüler kültür –pop müzik, pembe diziler, Internet– eleştirisinde yardımcı olabilir mi?
3. Sözcükler arzularınızı yeterince temsil etmekte midir?
4. Köktenci ideolojiler –ırkçılık, milliyetçilik, yabancı düşmanlığı– tam-kapsayıcı ve tam-açıklayıcı değişkenler midir? Bu türden ideolojilerin pençesine düşen insanların gerçekte kendisinden kaçmaya çalıştıkları şey nedir?
5. Derrida'ya göre dilde erteleme ve bulunma anlamın üretimi için temeldir. Burada toplumsal bağlam dilin ötesinde hangi rolü oynayabilir?
6. Mevcut örnekleri dikkate alırsak, 'fark politikası'nın bireyler ve grupların dışlanan anlatıları ve tarihlerini geri kazanmalarında nasıl bir rol oynadığını düşünüyorsunuz?

Ek Okuma

Jacques Lacan

Ecrits: A Selection (Londra: Tavistock Press, 1977).

The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis (Harmondsworth: Penguin, 1979).

The Seminar of Jacques Lacan, Vol. 1: Freud's Paper on Technique 1953–54 (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

The Seminar of Jacques Lacan, Vol. 2: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis 1954–55 (Cambridge: Cambridge University Press, 1998a).

The Ethics of Psychoanalysis 1959–60: The Seminar of Jacques Lacan (London: Routledge, 1992).

Jacques Derrida

Of Grammatology (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1976) [Bu eserin Türkçe basımı için bkz. *Gramatoloji*, çev. İsmet Birkan (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2011)].

Writings and Difference (Londra: Routledge, 1978).

Dissemination (Londra: Athlone Press, 1981b).

Margins of Philosophy (Brighton: Harvester-Wheatsheaf, 1982).

Resistances of Psychoanalysis (Stanford, California: Stanford University Press, 1988).

Lacan'la ilişkili bazı kullanışlı giriş kitapları için, bkz. Shonana Felman, *Jacques Lacan and the Adventures of Insight: Psychoanalysis in Contemporary Culture* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987); David Macey, *Lacan in Context* (Londra: Verso, 1988); Elizabeth Grosz, *Jacques Lacan: A Feminist Introduction* (Londra: Routledge, 1990) ve Shaun Homer, *Jacques Lacan* (London: Routledge, 2005). Lacan'ın mükemmel bir biyografisi için, bkz. Elizabeth Roudinesco, *Jacques Lacan* (Oxford: Polity, 1997). Lacan ve Derrida arasındaki ilişki üzerine ilginç bir tartışma için bkz. John Forrester, *The Seductions of Psychoanalysis: On Freud, Lacan and Derrida* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

Derrida ve yapı-bozumuyla ilişkili bazı kullanışlı giriş kitapları için, bkz. Christopher Johnson, *System and Writing in the Philosophy of Jacques Derrida* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993); Marian Hobson, *Jacques Derrida: Opening Lines* (Londra ve New York: Routledge, 1998) ve Christina Howells, *Derrida: Deconstruction from Phenomenology to Ethics* (Cambridge: Polity Press, 1998). Başka kullanışlı yorumlar için, bkz. Jonathan Culler, *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism* (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1983); John M. Ellis, *Deconstruction* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1989) ve Simon Critchley, *The Ethics of Deconstruction* (Oxford: Blackwell, 1992).

İnternet bağlantıları

Lacan

www.textetc.com/theory/lacan.html

www.colorado.edu/English/courses/ENGL2012Klages/lacan.html

Althusser

www.marxists.org/reference/archive/althusser/index.html

Žižek

www.lacan.com/Žižekchro1.html

Derrida

http://prelectur.stanford.edu/lecturers/derrida/index.html

◆◆◆

Çeviri: Ümit Tatlıcan

6. BÖLÜM

YAPILAŞMA KURAMLARI

İçindekiler

- Anthony Giddens: yapılaşma ve toplumsal yaşamın pratik rutinleri
- Modernite ve benlik

  Giddens, politika ve üçüncü yol
- Giddens'a eleştiriler
- Pierre Bourdieu: *habitus* ve pratik toplumsal yaşam

  Beğeni sorunu: Bourdieu'nun Ayrım'ı
- Bourdieu'ya eleştiriler
- Özet
- Ek sorular
- Ek okuma
- İnternet bağlantıları

Gündelik yaşamın kusursuz rutini içinde kendimizi, çeşitli yetileri kullanarak bizi ilgilendiren toplumsal şeyler üzerinde tartışan yetenekli bireyler olarak nadiren düşünürüz. Bu biçimde düşünmemizin nedeni kısmen çoğumuzun çoğu zaman dünyaya ve etrafımızdakilere karşı 'doğal tutum' takınması, kısmen ise gündelik yaşamın gerçekte çeşitli kusursuz nitelikler sergilemesidir. Gündelik yaşamın genellikle kusursuz olduğunu söylemek yaptığımız birçok şeyin olduğu kadar neyi neden yaptığımızın da gizemli olduğunu söylemek demektir. Gündelik yaşamın veya alışkanlık haline gelen davranışların

bir gizemi de kabiliyet veya yeteneklerimizin bilincimizin ulaşamadığı güçler tarafından yönetiliyor gibi görünmesidir. Muhtemelen bu kusursuz ve çok da bilinçli olmayan günlük yaşam düş dolu uykulardan uyandıktan sonra sabahleyin ilk olarak yaptığımız işlerden daha iyi gösterilemez.

Batı şehirlerindeki konutlarda yaşayan aileler gibi benim ailem de sabah yapılan işlerden oluşan –oldukça zengin bir rutin ile dokunmuş olan işlerden– kendi iç ritmini geliştirmiştir. Eğer hafta içiyse gazeteleri gözden geçiririm, elektronik iletilerime bakarım ve üniversitedeki işime hazırlanırım, bunun dışında çocukların okula hazırlanmalarına yardım ederim. Eğer benim sabah rutinim böylesine sıradan bir tutarlılığa sahipse, bu durum küçük çocuklarımın izlediği çetrefilli rutinle de kolayca gerçekleştirilir. İlkokul öğrencisi büyük kızım güne nazlı başlar—onu yataktan kaldırmak için özel bir ilgi gerekir. Kahvaltı onun en önemli öğünüdür. Acele etmez, gevreklerin ve diğer yiyeceklerin sırayla tadına bakar. Beş yaşındaki oğlum, aksine, kahvaltıyı hızlıca geçiştirerek zorlu dinozor oyunu ritüeline başlar. Sadece altı aylık olan en küçük kızım ise bu arada annesinin bir saatlik ilgisinin keyfini çıkarır ve rutini tekrar uyumak için yatağa dönmesine zorlar onu.

Bu tür rutinler, daha önce söylediğim gibi, olağandışı değildir ancak tüm toplumda kemikleşmiştir. Rutinler toplum tarafından çoğunlukla kişisel tercihleri yansıtan özel şeyler olarak nitelendirilir. Rutinler gerçekten budur – bireyler olarak özel eylemlerimizin ana bölümü– ancak bunlar başka bir şeydir de. Sosyolojik bakış açısından rutinler gündelik yaşamın normal akışının birlikteliğini sağlayan 'toplumsal bir tutkal' olarak da ele alınabilir. Rutinlerin zaman içinde nasıl temellendiği ve gündelik yaşamda nasıl katmanlaştığı sosyal teorisyenlerin dikkatini çekmiştir. Bu açıdan bakıldığında eğer rutinler basit biçimde psikolojik mizaç değil de toplumsal kavramlarsa bunun nedeni bu mevcut kavramın birey toplum ve benlik kültür ilişkileri sorunu açısından temel oluşturmasındandır. Toplum teorisyenleri, birçok şey arasında, bu nedenle zorunlu gündelik yaşam rutinlerinin toplumsal örgütlenmeyi nasıl etkilediği ve bundan nasıl etkilendiği ile de ilgilenmektedir. Çağdaş toplumsal teori gündelik rutinlerimizin, alışkanlıklarımızın ve becerilerimizin toplumsal dünyamızı oluşturmadaki katkısı sorununu merkeze taşımıştır. Bu bölüm iki ünlü teorisyenin görüşlerini sunmaktadır: İngiltere'nin Anthony Giddens'ı ve Fransa'nın Pierre Bourdieu'su.

Anthony Giddens: yapılaşma ve toplumsal yaşamın pratik rutinleri

Toplumsal ilişkiler ve pratik yaşamın iç içe geçişinin çeşitli yolları üzerine düşünmemize yardım etmek için, toplum teorisyenleri, bireylerin kendilerini çevreleyen daha geniş toplumsal yapı içindeki rutin uzlaşmada sergiledikleri bilgi ve beceri üzerinde odaklanırlar. Daha genel ifade edersek, birey ve toplum ilişkisini açıklayan iki ana yaklaşım vardır –bu yaklaşımlara ilişkin daha detaylı tartışmalar için 1. Bölüme bakınız. Toplum temelli olarak adlandırılan yaklaşım ortak kültür, toplumsallaşma ve genel toplumsal yapının bireysel eylemleri doğurduğu savı yönünde gelişmiştir. Temel düşünce bireylerin daha geniş toplumsal süreçlerin 'destekleyicisi' veya 'yüklenicisi' olduğudur. Frankfurt Okulu'nun yapısalcılık ve post-yapısalcılığa yaptığı vurgularda da gördüğümüz üzere bu toplum temelli teoriye çeşitli renkler ve eğilimler kazandırılmıştır. Bunun tersine, birey temelli olarak adlandırılan yaklaşımlarda birey daha geniş toplumsal ilişkilerin kaynağı olarak ele alınmaktadır. Genel düşünce, insanların –kişisel uğraşları, kültürel yaratıcılığı ya da etrafındaki diğer insanlarla rekabeti– daha geniş kültürel ilişkiler ve toplumsal örüntülerin üretildiği eylemlerin kaynağı olduğu yönündedir. Bireysel eylemin toplumsal alışkanlıkları nasıl doğurduğu aynı zamanda psikanaliz ve bazı feminist yaklaşımların da kavramsal açıklamasının konusu olmuştur.

İnsanlar ve toplumsal olayların ilişkisi üzerine düşünme sosyal teoriyi, kişiler üstü yapının dizgesel gücü veya insanların bireysel yetileri arasında kesin olarak bölmüştür. Bu iki yaklaşımın tersine, Anthony Giddens daha çok, çağdaş toplumun yapısal ve örgütsel özelliklerinin bireysel eylemle yeniden üretildiğini göz ardı etmeden, bireysel eylemin toplumsal yaşamın zorunlu uygulaması içinde nasıl yapılandığıyla ilgilenmektedir. Toplumsal olanı bu biçimde dile getirmenin ilk bakışta akademik göründüğünü, ancak bunun sosyal teorinin birey/toplum ikiciliğinden uzaklaşma yolunda ilerlemesi için temel oluşturduğu konusunda ısrarcıdır. Birey ve toplum ilişkisinin karşıt terimlerle tanımlanması pratik yaşam içindeki çetrefillikte neler olup bittiğinin yanlış anlaşılması demektir. Soruna farklı yaklaşmak için Giddens *The Constitution of Society 1984* (Toplumun Kuruluşu) adlı yapıtında yapılaşma kavramını geliştirmiştir; böylece, bununla gündelik eylemleri, dizgesel yapıların gücünü ve faillerin kişisel olarak meydana getirdiklerinin aynı anda anlaşılmasını kast etmektedir. Çözümlemesinin başlangıç noktası toplumun sabit ve belirlenmiş oluşu değil, toplumsal yaşamın etkin akışıdır.

Giddens'ın yapıtı, bir anlamda, sosyal teorideki dilsel dönüşümden oldukça esinlenmiş görünmektedir. Önceki bölümde, yirminci yüzyılda Sassurrecü dilbilim aracılığıyla sosyal teorinin dil ile artan oranda ilgilendiğini görmüştük –özellikle yapısalcılık ve post-yapısalcılık geleneğinde. Farklı yapısalcılar gibi, Giddens'ın argümanı da bireylerin ve toplumların dil'in içinde dil aracılığı ile kendilerini oluşturduğu yönündedir. Bu görüşe göre, toplum bu ya da şu biçimde dil tarafından 'yapılaştırılmaktadır.' Ancak Giddens yapısalcılık ve post-yapısalcılık konusunda oldukça eleştirel bir tutum içindedir. Örneğin, 'toplum dile benzer' biçimindeki yapısalcı savı reddeder; bu bakış açısının nedenlerini bu bölümün içinde ayrıntılı biçimde inceleyeceğiz. Başta belirtilmesi gereken nokta, yapısalcı yaklaşımın tersine, Giddens, toplumun dile 'kurallara bağlı' olması açısından benzediğini savunmaktadır. Gündelik yaşamdaki etkinliklerimize baktığımızda –dünyalarımıza ilişkin düşünmek ve konuşmak ve bir anlamda bu dünyaları oluşturmak ve yeniden oluşturmaya çalışmak– bunları böylesine yapmak için her çeşit 'kural'ı kullanırız. Bu kurallar, birinin araba kullanırken trafik kurallarına uyması ve kırmızı ışıkta durmasına benzer biçimde bazen açık veya resmidir. Ancak çoğunlukla bu kuralları, yaptığımız sayısız şeyden ve *sağduyuya* –toplumun 'verili' bilgisine– dayanan toplumsal yaşamdaki eylemlerimizden çıkarırız. Ancak, göreceğimiz gibi, Giddens için önemli nokta, toplumsal eylemin kurallara bağlı olmasına rağmen bu kurallar ile önceden belirlenmemiş olmasıdır. Bu kuralların toplumsal durumlara uygulanmasının birçok yolu vardır – bazıları uygun bazıları ise daha az uygundur. Giddens toplumsal eyleminden 'kural-temelli' olarak söz ettiğinde aslında insan eyleminin yaratıcılığı vurgulamaktadır –öznelerin bu kuralları dönüştürme, belki de yeni biçimlerde uygulama yetisi. Kurallar aynı anda hem toplumsal eylemleri biçimlendirir ve hem de başka türlü eyleme olanağını içerir.

Eylem, Giddens'e göre, bireylerin atomik eylemlerine bakarak sosyolojik olarak doğru biçimde anlaşılamaz. Giddens, eylemi tikel öğeler içinde sınırlamak yerine –yönelimler, dürtüler, nedenler– insan eyleminin 'sürekli bir akış' olduğunu savunmaktadır. Edimler bireysel rutinlerin ayrımlanabilir parçaları olsa da, eylem, insanların parçası oldukları toplumsal dünyanın gözlemi ve yansıtıcılığında toplumsal pratikliklerin sürekli akışına göndermede bulunur. Genel düzlemde, öznenin bilgi veya dürtülerini birleştiren bir 'tabakalaşma modeli' geliştirmiştir: *sözel bilinç, pratik bilinç ve bilinçdışı*. Bu tabakalaşmaya dayalı eylemlilik modelini *Toplumun Kuruluşu* adlı yapıtında şöyle açıklar:

> Failler veya aktörler –bu terimleri birbirinin yerine geçecek biçimde kullanıyorum– yaptıklarının içsel bir durumu olarak, bir şey yaparken ne yaptıklarını anlama yeteneğine sahiptirler. Aktörlerin düşünümsel yetileri, toplumsal etkinlik bağlamındaki gün be gün gerçekleşen ilişki akışında sürekli ve tipik bir biçimde yer almaktadır. Ancak bu düşünümsellik yalnızca kısmi olarak sözel bir düzeydedir. Faillerin ne yaptıkları ve neyi yaptıkları—özneler olarak bilebilirlikleri—büyük ölçüde pratik bilinçle yürütülür. Pratik bilinç, aktörlerin toplumsal yaşam bağlamında nelerin sürüp gittiğini, onlara dolaysız düşünsel bir bildirim vermeksizin, örtük olarak bilmesidir. Pratik bilincin önemi bu yapıtın öncü konusudur ve bu hem bilinç (sözel bilinç) hem de bilinç dışından ayrılmalıdır. (1984: xxii-xxiii)

Sözel bilinç, bireylerin kendi eylemlerine ilişkin hem kendilerine hem de başkalarına neler söyleyebildiklerine işaret eder. Giddens'ın da sıkça vurguladığı gibi, bireyler yaptıkları eylemlere ilişkin bilgi sahibidir ve bu farkındalık çoğunlukla hatırı sayılır bir sözel öğeyi de içerir. *Pratik bilinç* ise eylemde bulunan bireylerin, eylemleri, inançları ve dürtülerine ilişkin neler bildiklerini anlatır; ancak bu sözel olarak ifade edilemeyeceği için uygulamalıdır; Giddens, Wittgenstein'ı izleyerek, sözcüklere dökülemeyenin, eyleme dökülmesi gerektiğini söyler. İnsan, etkinliklerinin ve dünyanın bilincindedir ancak bu bilinçlilik sözcüklere kolaylıkla dönüştürülemez. Giddens'a göre, bu pratik bilgi yığınları, sosyal bilimlerin araştırma alanı için vazgeçilmezdir. Son olarak, Giddens'ın da belirttiği gibi, *bilinçdışı* insan dürtüsünün önemli bir özelliğidir ve baskılama özelliğiyle sözel ve pratik bilinçten ayrılır.

Daha önce de söz ettiğim gibi, Giddens, 'insanların bildiklerinin' hem toplumsal eylemin kendisi hem de toplumsal çözümleme açısından oldukça önemli olduğunu ısrarla vurgular. İnsanların kendi eylemlerinin farkında olmalarına yönelik yapılan bu vurgu, en geniş anlamda, bireylerin eylemlerini neden gerçekleştirdiklerini hem kendilerine hem de başkalarına açıklayabilme yetilerini anlatır. Sözel bilinç insanların *eylemlerini sözcüklere dökme* becerisidir –toplumsal eylemlerin nedenlerinin dile getirilmesidir. Fakat Giddens ayrıca dilin sınırlarını da kabul eder: *konuşmak* bizi bir yerlere taşır ancak hepsi bu kadar değildir. İnsanların toplumsal dünyaya ilişkin bildikleri şeylerin ve eylemlerini gerçekleştirme nedenlerinin çoğu sözcüklerle anlatılamaz. İnsani yetilerimiz 'bilinç öncesi' ya da 'pratik bilinç' olarak bilinen bazı kısımları, aslında bizlerin sözcüklere dökemediğimiz şeylerin de olduğu anlamına gelir. Bir diğer ifadeyle, insan davranışının çoğu gerçekte güdümlüdür ya da yönlendirilmiştir.

Bu nedenle pratik toplumsal yaşamda, özellikle de günlük yaşam etkinliklerimizde bilerek ya da bilmeyerek izlediğimiz kurallar, *gizemli rutinlikler (yapıp-etmeler)* alanı olarak da ele alınabilir. Örneğin, bu bölümün başında yazdığım sabah rutinini anımsayın. Eğer bilgisayarımda bir sorun yoksa sabahları elektronik iletilere bakmak benim için oldukça anlaşılır ve doğrudan bir eylem olarak görülebilir. Fakat iletiyi, internetten nasıl alabildiğimi açıklamak için bilgisayarın teknik özelliklerini anlatmam istenirse, konuyla ilgili bilgim çok çabuk tükenecektir. Yani, bilgisayar programını belirli bir düzey beceriyle kullanabilirim fakat elektronik iletişimin teknik yönlerinin nasıl açıklanacağı konusunda hiçbir fikrim yoktur. Bu konuyla ilgili durum dil için de geçerlidir. Örneğin, sabahları eşim ve çocuğumla olan sohbetimizi ele alalım. Sabahleyin biz konuşurken dilimizdeki dilbilimsel kuralları açıklamak benim için oldukça zor olacaktır. Tabi ki bir sosyolog değil de profesyonel bir dilbilimci olsaydım, konuşmamızı yöneten dilbilgisi kuralları hakkında daha detaylı bilgi verebilirdim. Fakat o zaman bile bu durum, bir mesleki farklılık konusu değil bir 'derece' farklılığıdır ve buradaki asıl nokta şudur ki, etrafımızdaki dünyayı bilinçli bir şekilde anlamamız sürekli olarak sözel ifadelerimiz ve pratik eylemlerimiz arasında gidip gelmektedir.

> Toplumsal çözümlemede 'yapı' toplumsal dizgelerdeki zaman-uzam olgusunun 'ilişkilendirilmesine' olanak sağlayan özelliklerin düzenlenmesi demektir; bu özellikler, fark edilir biçimde benzer toplumsal pratiklerin, çeşitli zaman ve uzam dilimlerinde de var olmasını sağlayan ve onlara 'dizgesel' biçim kazandıran özelliklerdir. Yapı dediğimiz olgu, dönüşebilir ilişkilerin 'gerçek bir düzenidir' dendiğinde asıl ifade edilmek istenen toplumsal pratiklerle yeniden üretilen toplumsal dizgelerin aslında 'yapılarının' olmaması fakat bu toplumsal dizgelerin 'yapısal özellikler' göstermesidir ve zaman-uzam varlığında yapılar, bu tür uygulamalarda sadece kendi örnekleriyle var olurlar çünkü bellek bilinen insan davranışlarını izleme eğilimindedir.
>
> Anthony Giddens (1984), *The Constitution of Society/Toplumun Kuruluşu*. s. 17.

Peki, ne tür bir toplumsal yapı? Ne tür bir toplumsal güç, siyasi erk, ortak kültür? Bu bağlamda, Giddens'ın sosyal teorisiyle ilgili olarak vurgulanması gereken ilk şey şudur: 'toplumsal yapı', dışsal oluşmuş bir şey değildir. Gid-

dens'a göre, toplum, kesinlikle 'biçimlendirilir' ya da 'yapılandırılır' fakat bu biçimlendirme, kapitalizm ya da bürokrasi gibi 'dışarıdaki' toplumsal güçlerin, yaşamımızın özel alanlarına müdahalesi ile gerçekleşmez. Sosyal teorisinde birey ile toplum arasındaki keskin ayrımı yadsıyan Giddens, toplumsal yapının ya da 'toplumun', bizlerin toplumsal etkinliklerinin –eylemlerinin, konuşmalarının, davranışlarının– sürekli bir ürünü olduğu savındadır. Böylesi bir toplumsal yapı kavramı, temel sosyolojik akımlarla güçlü biçimde karşıtlık içindedir. Sosyologlar yapı denen olguyu, kurumsal kısıtlamalar, sıklıkla da 'sözde-hidrolik' ya da mekanik bir söylemde kavramsallaştırma eğilimindedirler. Öyle ki bu yapı, vücudun biyolojik çalışmasına ya da bir yapının kirişlerine benzetilebilir. Giddens, yapının, işlevselci, biyolojik ve deneyci çözümlemelerine şiddetle karşı çıkar. Yirminci yüzyıl sosyal teorisindeki 'dilsel dönüşüm' ile birlikte, Giddens ciddi biçimde yapısalcı ve postyapısalcı teoriye eğilir, özellikle de dilbilimi alanında, dil ile konuşma arasındaki ilişkiye. Giddens, bunu (yapısalcıların iddia ettikleri gibi) toplum tıpkı bir dil gibi yapılandırılmış olduğu için yapmaz, tersine dilin, toplumsal yaşamın temel yönlerinin örneklendirilmesinde kullanılabileceğine inandığı için yapar. Giddens'a göre dilin, gerçek bir varlığı vardır; dil, zaman ve uzamdan bağımsız 'var olur' ve konuşma ya da yazma gibi kendi örnekleri içinde var olur. Diğer yandan, konuşma eylemi, bir öznenin varlığını gerektirir ve zaman/uzam kesitlerinde var olur. Giddens'ın yapısal dilbilime ilişkin okumalarında, özne, bir cümlecik ya da cümle üretmek için dilin kurallarından yararlanır ve bunu yaparken de o dilin bütünsel olarak yeniden oluşturulmasına katkıda bulunur. Giddens, eylem yapılarını açıklamak için, dilin bu yapı kavramından büyük oranda yararlanır. Onun teorisinde kişiler, toplumsal etkileşim sergilemek için yapılardan yararlanır ve bunu yaparken de yapıların ve diğer birimlerin yeniden üretilmesine katkıda bulunurlar. Bu analiz bizi, yapı ve toplumsal dizgelerin oldukça özgün bir kavramına yönlendirir. Giddens, (1984: 26) 'yapı, kişilerin günlük yaşamda yaptıkları eylemlerin bilgisinden bağımsız var olamaz' demektedir.

Giddens teorik yaklaşımında, yapıların, 'kurallar ve kaynaklar' olarak kavramsallaştırılmaları gerektiğini vurgular. Yapıyı oluşturan kuralların uygulanması, toplumsal, ekonomik, kültürel ve politik kaynaklara farklı yollardan ulaşımı oluşturmak olarak da kabul edilebilir. *Toplumun Kuruluşu* yapıtında Giddens, en çok toplumsal yaşamı anlamakla ilgili olan 'kural' olgusunun, matematiksel bir formül gibi olduğunu iddia eder –örneğin, rakamların

sırası 2, 4, 6, 8 ise, formül de x = n+2'dir gibi. Giddens'a göre bir formülü anlamak, kişinin toplumsal yaşamdaki rutin bir tavrı sürdürmesini ve bu kuralı farklı bir dizi bağlamda uygulayabilmesini sağlar. Aynı durum, bürokratik kurallar, trafik kuralları, futbol kuralları, dilbilgisi kuralları, toplumsal davranış kuralları için de geçerlidir: bir kuralı bilmek, kişinin bu ilkeyi tam olarak uygulayabildiği anlamına gelmez fakat kişinin, o kuralı toplumsal yaşamı 'sürdürmek' için kullanabileceği anlamına gelebilir. Giddens'ın da yazdığı üzere, 'toplumsal eylemin kuralları ve kaynakları, sistemin kendini yeniden üretebilmesinin kurallarıyla aynıdır' (1984: 19). Dizgelerin yeniden üretebilmesi, karmaşık ve çelişkilidir; içinde yapıları, dizgeleri ve kurumları da barındırır. Giddens için toplumsal dizgeler yapılarla eşdeğer değildir. Toplumsal dizgeler etkileşim modellerince düzenlenir; bu tür dizgeler de sırayla kurallar ve yapılarca biçimlendirilir. Giddens'a göre kurumlar, içinde farklı yaklaşımları barındırır ve bunlar aracılığıyla yapı dediğimiz olgu meydana gelir. Örneğin, politik kurumlar, erk, anlamlama ve meşrulaştırma gibi konularda insanlar üzerinde egemenlik kurmayı kapsar; ancak diğer yandan ekonomik kurumlar ise anlamlama ve meşrulaştırma süreçleri aracılığıyla kaynakların paylaştırılmasını içerir.

Rutinler ve kurallar şüphesiz ki birbirinden farklıdır. Fakat Giddens için, her ikisi de toplumsal hayatın pratik yönden sürdürülmesine olanak sağlar ve bunu yönlendirir. İşin şaşırtıcı yönü ise toplumsal kurallar ve rutinler, bizler tarafından çoğunlukla yarı bilinçli biçimde öğrenilir ve beslenir. Bizler, kendi toplumsal hayatımızı sürdürmek için sayısız kuralı nasıl uygulayacağımızı biliriz –Giddens'ın da dediği gibi, bizler, bu kuralları açıkça formüle edemesek de hayatta yolumuza nasıl 'devam edeceğimizi' biliriz. Örneğin, çocuklarımı okula götürürken, diğer ebeveynlerle yaptığım bütün o iletişimsel alışveriş. Çoğu kısmında, bu alışverişler bir rutinin doğasına sahiptir – bunlar çoğunlukla, kendi çocuklarımız hakkında, oyun zamanları vb. konularda konuşmayı içeren süreçlerdir. Okuldan sonra, kendi uzmanlık alanımda –sosyal teori– ders ya da seminer vermek için üniversiteye giderim. Bu rutinimi Giddens'ın yapılaşma kuramı çerçevesinden incelediğim zaman, ilginç olan şey şudur: ben bu 'toplumsal etkileşim' kurallarını, bu tür toplumsal durumlara, doğru şekilde uyguladığımda işler yolunda gidiyor, zaten bunu yaparken çoğu zaman farkında bile olmuyorum.

Ebeveynler, okulda çocuklarımla ilgili konularda benimle konuşuyor; öğrenciler, üniversitede sosyal teoriyle ilgili benimle konuşuyor. Fakat benim

bu rutini birbirine karıştırdığımı ve yanlış kuralları uyguladığımı düşünün. Okul çevresinde 'yapılaşmanın' toplumsal kuramını konuşmak, bana çok fazla arkadaş kazandırmayacaktır, büyük ihtimal ve kesinlikle çocuklarım tarafından da onaylanmayacaktır. Okul ortamında, toplumsal kuramın soyut dilinden bahsetmeye devam etsem, üniversitedeki derslerimin aksine, okul müdürü muhtemelen yetkililerle irtibata geçecek ve onlara benim bir rahatsızlığım olduğunu rapor edecektir. Neyse ki, toplumsal kurallar genellikle uygun toplumsal durumlara uygulanır. Unutmayın, kurallar bizim pratik bilincimizin bir kısmını oluşturur ve Giddens'a göre, 'nasıl devam edeceğimizi' ve doğru kuralları belirli toplumsal durumlara nasıl uygulayacağımızı bilmeyi kapsar.

> Failler ve yapılar, birbirinden bağımsız iki farklı olgu, bir ikicilik değildir ancak bir ikilik göstermektedir. Yapının ikiliği olgusuna göre, toplumsal dizgelerin yapısal özellikleri, kendi kendini yineleme biçiminde düzenledikleri uygulamaların hem aracı hem de sonucudur. Yapı, bireylerin dışında gerçekleşen bir olgu değildir: Durkheimcı anlayışa göre, bellek izleri takip ettiği için ve toplumsal pratiklerde örneklendiği için yapı aksine daha içseldir. Yapı olgusu, kısıtlılıkla da bir tutulamaz fakat kendi içinde hem kısıtlayıcıdır hem de olanak sağlayıcıdır. Bu durum tabi ki toplumsal sistemlerin biçimlendirilmiş özelliklerinin, zaman ve mekânda, bireylerin kontrolünün ötesine uzanmasını engellemez.
>
> Anthony Giddens (1984) *The Constitution of Society/Toplumun Kuruluşu*. s. 25.

Pratik bilinci, sözel bilinçten kesin biçimde ayıran Giddens'ın yapılaşma kuramı, yapıların üretici gücünün (sanal olsa da) sosyolojik olarak anlaşılmasını sağduyu, yani verili bilginin fenomenolojik olarak kavranmasına bağlamaktadır. Bizler, dünya hakkında konuştuğumuzda ya da herhangi bir eylemde bulunduğumuzda, bunu, eylemlerimizin rasyonel nedenleri (sözel) ile hiçbir zaman farkında olmadan bildiğimiz verili bilgileri (pratik) birbirine karıştırarak yapıyoruz. Bu açıdan bakıldığında, pratik bilinç, eylemcinin, verili bir dizi kuralı ve yöntemi birlikte kullanabilme becerisidir –yani kabaca yaptıklarımızın genelde pek de bilincinde değilizdir. Dili, çeşitli dilbilgisi düzeylerinde konuşuruz fakat çoğunlukla kullandığımız gramer kurallarını ayrıntılı olarak açıklayamayız. Günlük yaşamı yönlendiren uygulamaların çoğu,

benzer şekilde işler. Ne zaman ve nerede yetiştiklerine göre erkekler, toplumsal ortamlara girme konusunda kadınlardan üstün olabilirler ve bunun nedenini asla bilmezler.

Bu noktayı açıklığa kavuşturmanın bir diğer yolu da sosyal teorinin bir taraftan bildiklerimizi, diğer taraftan ise sezgisel olarak kavradıklarımızı (açıkça biçimlendiremediklerimizi) kullandığını dile getirmektir. Yine de sosyoloji dilinin rahatça ulaşılabilirliğinin dışında olmalarına rağmen, insanların yaşamlarında geçerli diğer gizli güçler de vardır. Bu düşünceyle Giddens insanın daha ilkel öğelerini açıklamak için psikanalize yönelir. Bir dizi psikanalitik bakış açısından, özellikle Lacan ve Freud'un erken dönem yazılarından yararlanan Giddens, çocukluk döneminde bilinçaltına uygulanan 'bastırma engeline' bağlı olarak bizlerin asla bilemeyeceği şeylerin olduğunu iddia eder. Giddens, bu konuya ayrıntılı biçimde odaklanmamış olmasına rağmen, bu durum, dünyada etkinlik içinde bulunan öznelerin duygusal boyutlarına ışık tutması açısından önemlidir. İnsan eyleminin nedenlerini açıklamada bastırılmış bir bilinçdışı aracılığıyla düşünmek yerine Giddens, çoğu zaman, bilinçaltının yıkıcı gücünü, sadece kriz anlarında ortaya çıkışla sınırlamıştır. Toplumsal kargaşa ya da politik krizlerin 'kritik anları' hariç, Giddens bilinçdışı kaygısının, genel olarak, bizim rutin alışkanlıklarımız tarafından kontrol altında tutulduğunu iddia eder. Ona göre, rutin, duygusal yönden güvenirlik sağlar. Bu açıdan bakıldığında, Giddens, erken çocukluk alışkanlıklarının toplumsal yaşamın devamlılığına inanca ve duygusal güvenlik oluşturmaya nasıl yardımcı olduğunu açıklamak için, özellikle psikanalist Erik Erikson'ın 'ego kimlik' açıklamasından yararlanır.

Son birkaç paragraftır Giddens'ın insani eylem, fail ve öznellik konularına nasıl yaklaştığından söz ettik. Yapılaşma kuramındaki ikiliğe yaptığı vurgusunu anlayabilmek için, onun sosyal teorinin bu daha öznel olan yönlerini, toplumsal uygulamalarıyla ilişkilendirmek önemlidir. Giddens'a göre failler, yapıların kural ve kaynaklarından yararlanır ve bunu yaparken de kurumların, sistemlerin ve yapıların, yeniden oluşumlarına katkıda bulunurlar. Giddens, toplumsal yaşamı incelemede, 'yöntembilimsel paranteze alma'nın rolünün unutulmaması gerektiğini vurgular. Giddens, sosyal bilimlerin, toplumun yapısal özelliklerinin anlaşılmasında *kurumsal çözümleme* ile bireylerin, nasıl toplumsal etkileşimlere geçtiğinin incelenmesinde ise *stratejik davranış çözümlemenin* eşzamanlı olarak uygulanması gerektiği savındadır. Bu farklı düzeylerdeki çözümlemeler, sosyal bilimler alanındaki araştırmaların odağı-

dır ve her ikisi de yapılaşma kuramı için büyük önem taşır. Bununla ilgili olarak Giddens, sosyal bilimler çalışmasının öznelerinin kavram-kullanan failler olduğu savındadır; öznelerin kavramları kullanma yolları eylemlerinin oluşmasını sağlar. Giddens, toplumsal dünyanın bu kesişme noktasına 'çifte yorumsama' der: bir taraftan eylemde bulunanlarca oluşturulan toplumsal dünya, diğer yanda sosyal bilimcilerce yaratılan üst diller.

Modernite ve benlik

Şu ana kadar yapılaşma kuramının hiçbir ana çizgisi yoğun küreselleşme, yüksek teknolojili finans ve yeni bilgi teknolojileri gibi belki de çağımız için ayırt edici ve yeni olan sosyolojik konulara özgün bir ışık tutmamıştır. Giddens ancak 1990'ların başında sosyolojik ilgisini, bu artan toplumsal değişime çevirmiştir. Bu düşünceleri en belirgin biçimde *The Consequences of Modernity/Modernliğin Sonuçları* (1990) ve *Modernity and Self-identity/Modernite ve Bireysel Kimlik* (1991) adlı yapıtlarında görmekteyiz. Burada Giddens, kimliği ve yakınlık bağlarını etkileyen mevcut kaygılardan, nükleer savaş gibi üst düzey yoğunluklu küresel risklere kadar değişkenlik gösteren bir yelpazede çağdaş toplumların gerilimlerinin ve çelişkilerinin nedenlerine güçlü bir açıklama getirir. Giddens'ın temel savı, modernitenin, köklü toplumsal dönüşümlere gebe olduğu ve günümüz sosyal teorisinin bunu yeterince anlayacak durumda olmadığıdır. Marx'ın moderniteyi, yıpratıcı kapitalizme eş tutmasını reddeden ve Weber'in 'bürokratik demir kafes' benzetimli modern çağ portresine kuşkuyla bakan Giddens, bunun yerine, moderniteyi *önüne gelen her şeyi yıkan bir güç* olarak tanımlar. Giddens'ın bu yıkıcı gücü, kesinlikle kontrolün ötesinde bir dünyayı anlatır; ancak yine de tehditkar karanlık tarafına –ekolojik felaketin ağır sonuçları, politik totalitarizm ya da nükleer yıkım– ve şu ana kadar yapılagelen ne varsa her şeyi ortadan kaldırma tehdidine rağmen bu dünya, insanlara sınırsız kişisel olanaklar ve politik olasılıklar da sunmaktadır. Giddens, bizim modern dünya deneyimimizin her zaman, güvenlik ve risk, yakınlık ve kişiler üstülük, uzmanlık bilgisi ve kafa karıştıran kültürel görecelilik gibi ikililikler arasında bölünmüş olduğunu ileri sürer. İlk çalışmalarında, toplumsal ilişkilerin açık uçlu doğasına vurgu yapan Giddens, moderniteyi öngörülemez bulur. Giddens şöyle demektedir: 'İleri modernitenin yarattığı bir "dünyada" yaşamak, önüne gelen her şeyi beraberinde sürükleyen güce kapılıp gitmektir. Bu sadece, sürekli ve büyük çaplı bir değişimin

meydana gelmesi değil, tersine, değişikliğin insanın beklentilerini ya da kontrol gücünü uyumlu bir biçimde karşılayamamasıdır' (1991: 28).

Giddens için modernitenin başlıca özelliklerinden biri de *toplumsal yaşamın düşünümselliği*'dir. Gördüğümüz üzere düşünümsellik, Giddens tarafından bütün insan eylemlerinin ayrılmaz parçası olarak kabul edilir. İnsanların nasıl düşündükleri, kendi eylemlerini izlemeleri ve üzerine kafa yormaları, bunların hepsi Giddens'a göre toplumun kendini nasıl oluşturduğuyla ilgili önemli noktalardır. Yine de bizim çağımızda, düşünümselliğin bile radikal bir yoğunlaşması mevcuttur; bireyin kendi eylemlerini izlemesi ile toplumsal ilişkiler gitgide daha çok birbiriyle iç içe geçmektedir. Giddens (1990: 38) bu yoğunlaşmayı şöyle tanımlar: 'Modern toplumsal yaşamın düşünümsel özelliği, toplumsal etkinliklerin bu etkinliklerle ilgili yeni bilgilerin ışığında incelenmesi, reforma uğramasından ve böylece de kendi özelliğini değiştirmesinden oluşur'. Günümüzde, toplumsal düşünümün gitgide hızlanan ivmesini açıkça görebiliriz. Bu durum, örneğin, iletişim medyasının ve yeni bilgi teknolojilerinin yayılmasında açıkça görülebilir. Kitle iletişim ve bilgi teknolojisindeki son dönem değişmeler, tartışmaya açık biçimde, dünyayı önceki halinden daha çok *birbirine bağlı* hale getirdi ve bu da karşılığında dünyada yaşanan toplumsal olayların irdelenmesini arttırdı. Gezegenin bir köşesinde olan bir şey artık, iletişim teknolojisindeki ilerlemeler sayesinde, anında bütün dünyaya duyurulabiliyor. Bu bağlamda, bizim 'toplumsal gözlerimiz' çarpıcı biçimde genişledi. Ve bu 'toplumsal gözlerimizin' uzaktaki bu olayları görmesiyle bizler, bu tür bilgileri, konuşmaları, davranışları daha yerel olan dünyamıza dahil ettik, oradaki mevcut bilgilerle bu yeni bilgileri bütünleştirdik.

Örneğin, evlilik ve boşanma konularının toplumsal alandaki değişimleri hakkında bildiklerimizi düşünelim. Şu an içinde yaşadığımız toplum, yüksek oranda boşanma ve yeniden evlenme toplumudur. İngiltere ve Avrupa'daki boşanma istatistiklerine göre, bugün evlenen her üç çiftten biri boşanmaktadır; Amerika'nın bazı eyaletlerinde, bu rakamlar yüzde elliye kadar çıkmaktadır. Giddens'ın hızlanan toplumsal düşünüm savı bu tür istatistiklerin günümüzde sadece evlilik kurumuna özgü olmadığını, insanların, evliliğin aslında ne olduğuna ilişkin anlayışlarını etkilediğini ve bu görüşleri yeniden biçimlendirdiğini vurgulamaktadır. 2000'lerin başında bir çift kilisede kürsüye doğru yürürken bile (sözel ve pratik bilincin karışık biçimiyle), evliliklerinin uzunluğuna ilişkin genel kestirimleri bilerek yürüyorlar. 'Ölüm sizi ayırana

dek' türü evlilikten 'ikinci bir olanağa kadar' süren evliliklere doğru yaşanan değişim, Giddens'ın modernite teorisinin bakış açısına göre, kimlik, yakınlık, evlilik ve boşanma gibi olgulara hükmeden ve zaman içinde değişen bu kültürel normları irdelemesinin ve üzerine çok düşünmesinin bir sonucudur.

> Modern toplumsal yaşamın düşünümsellik özelliği aslında, toplumsal etkinliklerin bu etkinliklerle ilgili yeni bilgiler ışığında sürekli incelenmesi ve gözden geçirilmesi, bu nedenle de özelliklerinin sürekli değişmesinden oluşmaktadır. Bizler, bu görüngünün doğasına ilişkin açık olmalıyız. Toplumsal yaşamın bütün formları, kısmen, onları yaşayan bireylerin bilgisinden meydana gelir. Wittgenstein'a göre 'nasıl devam edeceğini' bilmek, insan eyleminden beslenen ve yeniden üretilebilen eğilimlerin özünde olan bir şeydir. Bütün kültürlerde, toplumsal etkinlikler rutin içinde, onları besleyen sürekli yenilikler ışığında değişir. Fakat sadece modernite çağında, geleneklerin iyileştirilmesi, insanın bütün yaşam alanlarına uygulanan biçimde köklü değişime uğradı; buna maddi dünyaya, teknolojik müdahalenin olması da dahildir. Sık sık modernitenin, yeni olan için bir arzu olduğundan bahsedilir fakat bu belki de tamamen doğru bir ifade olmayabilir. Modernitenin özelliği şudur: modernite, yeniyi sırf kendisi için değil, ancak düşünümselliğin bütününün varsayımları için kucaklar; bu düşünüm üzerine düşünümün kendisine de içerir.
>
> Anthony Giddens (1990) *The Consequences of Modernity/Modernizmin Sonuçları*, s. 38.

Giddens için düşünümsellik özelliği, bizlerin kendi yaşamlarımızı, başkalarının yaşamını (hem uzaktaki hem de yakındaki) ve daha geniş toplumsal olayları izlemesi anlamına gelir. Düşünümsellik burada, düşünsel kontrol ya da kestirimle eşit anlamda değildir, çünkü günlük yaşamda ortaya çıkan şeylerin çoğu, düşünülmüş eylem benzeri ve düşünmeden yapılan eylemlerden oluşur. Düşünümsellik kavramı kişisel de değildir. Düşünüm, günlük kişisel alışkanlıklarımızın (trene yetişmek ya da bir arkadaşa e-posta göndermek gibi) en doğal eylemlerini nasıl yerine getirdiğimizin temelini oluştururken, bu yine de en geniş bağlamda toplumsal süreçlere ve kurumlara derinden kazınmıştır. Microsoft, British Petroleum (BP) ve Calvin Klein küresel olarak ulaşılan şirketlerdir fakat burada dikkat edilmesi gereken nokta şudur: bu

kuruluşlar, örgütsel olarak uygun biçimde düşünümsel özellik ve biçimlerde yapılandırılmamış olsalardı, küresel ekonomide yerlerini alamazlardı. Bu nedenle Giddens, *bireysel düşünüm* ile *kurumsal düşünümü* birbirinden ayrı kavramlar olarak görür. *Bireysel düşünüm*, kişisel yaşamın bireyin kendisi tarafından izlenmesi, sürekli gözlemlenmesi ve yinelenmesidir; *kurumsal düşünüm* ise daha geniş ekonomik ve pazar güçlerinin yanı sıra örgütün kendini kontrolü ve yönetimsel gözetim gibi süreçleri de kapsar. Giddens, kurumsal düşünümün, bilim ve uzmanlık bilgisiyle yakından ilişkili olduğunu da vurgular. Örneğin, büyük çaplı bilimsel ilerlemelerin yaşandığı bir dünyada, yoğun düşünüm sonucunda, bilimin sorgulanmasında bir artış yaşanmıştır. Bir eylemi gerçekleştirmenin çok çeşitli yollarının olması, seçim yapma ve tercihlerin bu örgütlerce üstlenilmesini doğurmuştur.

Giddens, örneğin, küresel ısınmayla ilgili şu genel bakışa sahiptir:

> Birçok uzman, küresel ısınmanın var olduğunu düşünüyor ve belki haklılar da. Yine de bu hipotez bazılarınca tartışılıyor ve hatta tam aksi yönde, küresel iklimin soğumaya doğru gittiğini ileri süren bile oldu. Belki emin şekilde söylenebilecek tek şey, küresel ısınmanın meydana gelmiyor olduğundan emin olamayacağımızdır. Fakat böylesi koşullu bir sonuç, muhtemel bir dizi 'senaryo' dışında, bize gerçek riskler hakkında net bir bilgi vermeyecektir. Birçok insanın küresel ısınma tezine ikna olması, bu 'senaryoları' da etkileyecek ve insanlar bu temelde harekete geçecektir. Kurumsal düşünümün artık ayrılmaz bir parçası olan toplumsal dünyada, 'senaryoların' karmaşıklığı daha çok dikkat çekmektedir (1994: 59).

1994'de yazıldığında, küresel ısınmayla ilgili bu bilimsel bakış açısı ve harcıalem görüş, zaten garip ve eski görünüyordu. Yine de Giddens'ın akıl yürütmesi, inandırıcı olmaya devam etti: çünkü gezegendeki birçok insan, iklim değişikliğinin potansiyel sonuçlarıyla yakından ilgilenmeye başlamıştı ve hükümetlerini bu alanda politik girişimler yapmaya zorluyordu. Giddens'ın savı –yani, 'senaryoların' karmaşıklığı, bizim daha geniş dünya ile olan düşünümsel ilişkilerimizin merkezindedir– doğrudan bizim yirmi birinci yüzyılın başında karşılaştığımız küresel çıkışlarla ilintilidir.

Çağdaş günlük yaşamın deneysel özelliği, Giddens'ın iki önemli kavramı ile daha iyi anlaşılır. Bu kavramlar, *soyut sistemlerle* iç içe geçmiş *güven ve risk*tir. Giddens'a göre, bireysel öznellik ile eylemin gerçekleştiği toplumsal bağlam arasındaki ilişki oldukça hareketlidir. Ve bizler bunu, 'soyut sistemler' aracılığıyla anlamlandırır ve bunlardan yararlanırız. Soyut sistemler, teknik

ve toplumsal bilginin kurumsal alanlarıdır: içlerinde her tür uzmanlık sistemlerini, bilim, teknoloji ve kitle iletişimine dair bütün yerel türlerin bilgisini içerirler. Giddens insanların yaşamları üstünde uzmanlık kurmaktan çok daha fazlasına dikkat çeker. Daha doğrusu, Giddens, uzmanlık olgusunu, 'güven ilişkilerini' de kapsayacak şekilde genişletir. Bu 'güven ilişkileri' olgusu, toplumsal yaşamda etkin güvenin kişisel ve kolektif olarak verilmesi olarak tanımlanır. Güvenin psikolojik olarak yatırımı, uzmanlaşmış bilgiye katkı sağlar –aslında 'Uzmanlar Çağının' üstüne yükler– ve ayrıca günlük toplumsal yaşamdaki güvende olma duygusunun pekiştirilmesinde kilit rol oynar. Bu nedenle, güven ve güvende olma, toplumsal düşünümün hem bir koşulu hem de sonucudur. Giddens, uzmanlık bilgisinin bu eklenmeli durumunu, küreselleşen ve kültürel yönden kozmopolitleşen bir toplumda temel ilke kabul eder. Asıl amaç kendi kişiliklerimizde ve toplumda tutarlılık ve düzenin sağlanması olabilirken, düşünümsel modernite bütünüyle deneyseldir ve sürekli hesaplanamaz yeni tür risk ve güvensizlikler üretir. Yani, bizler beğensek de beğenmesek de, genişlemiş düşünümselliğin bu toplumsal evrenindeki dengesizliği kabul etmek zorundayız: bireysel ya da toplumsal gelişim için günümüzde önceden belirlenmiş, hatta açık bile denebilecek, yollar yoktur.

The Transformation of Intimacy/Mahremiyetin Dönüşümü (1992) kitabında Giddens, düşünüm olgusunu, cinsellik, cinsiyet ve yakınlık ilişkileriyle bütünleştirir. Giddens, modernleşme ve geleneğin çöküşü ile, insanın cinsel yaşamının yeni fırsatlar ve risklere karşı –örneğin yapay döllenme, hamile kalmaksızın insan üretme, AIDS, cinsel taciz vb.– korunması ve buna uyumlandırılması gereken bir 'proje' olduğundan bahseder. Cinsiyeti, yeni teknolojilerle ilişkilendiren Giddens, 'plastik bir cinsellik' çağında yaşadığımızı iddia eder. Giddens, 'plastik cinsellik, özünden uzaklaştırılmış cinselliktir, üreme ihtiyaçlarından ve penisin hâkimiyetinden, erkek cinsel deneyiminin kibirli öneminden bağımsızlaştırılmış bir cinselliktir' demektedir (1992: 2). Böylece cinsellik, açık uçlu, önceden belirlenmiş rollerle değil de düşünümsel ilişkilerle örüntülenen biçime dönüşür. Terapi ifadelerinin artışıyla birlikte, günümüzde benlik, cinsellik konusunda derin ikilemlerle yüz yüzedir. 'Ben kimim?', 'Ne arzuluyorum?', 'Cinsel ilişkilerden ne gibi tatminler bekliyorum?' Bunlar Giddens'a göre, benliğin temel sorunlarıdır. Fakat bu durum, cinsel deneyimin, kurumsal kısıtlama olmadan meydana geldiği anlamına gelmez. Giddens, modern kurumların gelişiminin bir 'deneyime el koyma' durumu-

nu ortaya çıkardığını iddia eder. Yani bu 'el koyma hali', cinsellik, yakınlık ve ölüm ile ilgili temel problemleri gözden düşürmüştür (bkz. Elliott, 1992).

Bir diğer ifadeyle Giddens, idealist bir özerklik dili benimserken, özneyi nesneye, faili yapıya üstün tutan entelektüel geleneklere karşı kuşkulu yaklaşımını sürdürür ve eylemin yaratıcılığını ve modern kişinin mutlak kendini gerçekleştirme dürtüsünün önemini vurgular. Bu Giddens'ın evlilik, aile ve kimlik arasındaki değişen ilişkileri konu alan çalışmalarında mevcuttur. Giddens'a göre, günümüzde bireyler kimliği, cinselliği ve yakınlık ilişkilerini etkileyen dramatik dönüşümlerin sonucu olarak ortaya çıkan yeni fırsat ve tehlikelerle etkin biçimde uğraşmaktadır. Giddens için boşanma, yadsınmayacak bir kişisel krizdir; ciddi anlamda acı, kayıp ve yas içerir. Fakat Giddens birçok insanın, evliliğin bozulmasıyla ortaya çıkan duygusal ikilemleri etraflıca düşünmek ve çözmek için pozitif adımlar attıklarını iddia eder. Maddi konular ve çocukların nasıl büyütülmesi gerektiği gibi sorunların yanı sıra, ayrılma ve boşanma ayrıca benlikte dönüştürücü duygusal etkiler de yaratır. Geçmişten ayrılarak (işlerin kötü gittiği, fırsatların kaçırıldığı vb.) geleceğe yol alma (alternatif seçenekler, kendini gerçekleştirme şansı vb.), yeni bir benlik hissini deneyimlemektir. Bu durum, bireyleri duygusal büyümeye, benliğe ilişkin yeni anlayışlar kazanmaya ve güçlü yakınlık hisleri kurmaya yönlendirebilir. Evlilik yıkımının geleneksel eleştirisine aykırı olarak Giddens, benliği, yeni ve yapıcı bir yenileşmeye açık bir şey olarak görür. Bu bağlamda, yeniden evlenmek ve aile yapısının değişmesi de önemlidir. Giddens, bakış açısını şöyle geliştirir:

> Günümüzde birçok insan, yetişkin ve çocuk, üvey ailelerde yaşıyor. Bu durum, geçmiş dönemlerde olduğu gibi eşlerden birinin ölümünden dolayı değil, boşanma sonrası evlilik bağlarının yeniden oluşturulmasıyla gerçekleşiyor. Üvey ailedeki bir çocuğun iki annesi ve babası, iki taraftan da erkek ve kız kardeşleri, ebeveynlerinin çoklu evlilikleri sonucu diğer birçok akrabaları olabiliyor. Terminoloji zor olsa da bir üvey anne, çocuk tarafından 'anne' diyerek mi, yoksa ismiyle mi çağırılmalıdır? Bu tür problemleri çözüme kavuşturmak her iki taraf için de zor ve psikolojik yönden ağır olabilir; fakat yine bu insanlar için, yeni türde toplumsal ilişkiler geliştirme imkânları da ayrıca önlerinde açıkça uzanmaktadır. Emin olabileceğimiz tek şey buradaki değişimlerin sadece bireyin dışında yaşanmadığıdır. Bu geniş aile bağlarının yeni biçimleri, kendilerini doğrudan içinde bulan ve bundan etkilenen bireyler tarafından kurulmalıdır (1991: 13).

Giddens'ın tanımladığı üzere boşanma, benliği açık bir proje konumuna sokar: yani bu durum, geçmişin izini sürüp onu kopya etmek, geleceği hayal

etmek, karmaşık aile problemleriyle uğraşmak ve yeni bir kimlik hissi deneyimlemek gibi süreçleri içeren bir projedir. Evlilik ve yakın ikili ilişkilerle daha fazla deneyim yaşamak, ister istemez kaygı ve risk kadar yeni fırsatları da içerecektir. Fakat Giddens'ın vurguladığı üzere, benlik ile toplum arasındaki ilişki, oldukça akışkandır; uzlaşma, değişim ve gelişim içerir.

Mevcut toplumsal davranışların gelecekteki olayları şekillendirdiği görüşü, artık hiçbir yerde olmadığı kadar boşanma istatistiklerinde ve yakın ilişkilerdeki başarı ya da hüsran olasılıklarının hesaplanmasında, kendi doğruluğunu ve geçerliliğini kanıtlamaktadır. Giddens'ın haklı olarak dikkat çektiği üzere, evlilik ve boşanmayla ilgili istatistikler, toplumsal boşlukta öylesine var olmaz; herkes, günümüz cinsiyet belirsizliklerinin, uzun süreli ilişkileri bir şekilde nasıl etkilediğinin farkındadır. Giddens'a göre, günümüzde insanlar, ilk kez ya da ikinci kez evlendiklerinde, bunu, yüksek boşanma istatistiklerinin, evliliğin aslında ne olduğuna dair kişinin değişen kavrayış ve anlayış bilgisinin var olduğu toplumsal bir zeminde gerçekleştirirler. Bu düşüncenin karşılığında, ilişkilerin bu düşünceye dayalı gözlemi, evlilik ve yakınlık ilişkisinde beklenti ve arzuları da kesinlikle değiştirip dönüştürmektedir. Benlik, toplum ve düşünüm arasındaki ilişki, bu nedenle oldukça dinamik bir yapıya sahiptir ve davranışların geleneksel biçimlerinin sürekli altüst olması gibi süreçleri içerir.

Giddens, politika ve üçüncü yol

1990'ların sonunda, Giddens, London School of Economics'de saygın yüksek yöneticilik görevini üstlenmek için Cambridge Üniversitesi'nden ayrıldı. Giddens, bu okulda sadece doğrudan İngiltere'nin üniversite eğitimini şekillendirmekle kalmadı, aynı zamanda yazıları daha siyaset odaklı olmaya başladı. *Beyond Left and Right: The Future of Radical Politics/Sağ ve Solun Ötesinde Geleceğin Radikal Politikaları* (1994) kitabında Giddens yeni bir politik yaklaşımı detaylarıyla açıklamıştır. Zaman içinde Giddens bu yeni politik gündeme 'üçüncü yol' adını verdi. En çok satan kitabı *Third Way/Üçüncü Yol* (1997) oldukça etkili oldu ve İngiltere Başbakanı Tony Blair'in danışmanlığına getirildi. Giddens aynı zamanda dünya çapında hükümetlerce, buna Amerika Cumhurbaşkanı Bill Clinton da dahil, aranan bir danışmandı. 1999 yılında, Giddens, 'Runaway World/Elimizden-Kaçıp Giden Dünya' adıyla küreselleşmeyle ilgili Reith (radyo üzerinden yıllık verilen dersler) derslerini verdi. 2003'te Lordlar Kamarası'na atandı.

Sağ ve Solun Ötesinde adlı kitabında Giddens, bugün içinde yaşadığımız dünyanın, radikal biçimde zarar görmüş olduğunu ve iyileşme için Sağ kesimin önerdiği neo-liberalizmin ya da Sol kesimin önerdiği reformcu sosyalizmin de ötesinde, daha radikal politik çözümlere gereksinim olduğunu iddia eder. Bu amaçla, Giddens radikal politikaya yeniden gözden geçirilmesi için detaylı bir çerçeve sunar. Bu çerçeve, gelenek ve toplumsal dayanışma, toplumsal hareketler, demokratik süreçlerin ve refah devletinin yeniden düzenlenmesi ile dünya politikalarında şiddetin yeri gibi birçok konuyu içerir. Radikal politikaların yükselişine ilişkin Giddens'ın yaptığı yorumlama, belki de en iyi biçimde, eleştirel teori ve post modernizm alanlarındaki başat tartışmaların karşılaştırılması ile anlaşılabilir. Daniel Bell'den Jürgen Habermas'a kadar modern politikanın iflası üzerine çalışan teorisyenler, küresel kapitalist sistemin kişisel ve kültürel hayatı istila etmesinden dolayı yaşanan toplumsallık ruhunun yitirilmesine odaklanırlar. Michel Foucault'dan Jean-François Lyotard'a kadar postmodernist toplum ve siyaset teorisyenleri ise seçenek olarak, çağdaş toplumdaki bilgi kaynaklarının çoğunluğuna odaklanır ve politik gelişme için önceden belirlenmiş yolların olmadığı sonucunu çıkarırlar. Bu görüşün aksine Giddens'ın yaklaşımı, radikal anlamda farklı bir görev üstlenir. O, çağdaş siyasal süreçlerle ilgili ne bir ağıt yakar ne de süreçlerdeki çelişkili durumları kutsar. Aksine Giddens, 'Siyaset kendi üzerine düşünmeye başladığında ne olur?' 'Siyasal eylem, kendi başarı ve aşırılıklarını fark ederek, kendi örgütsel durumlarını tartışmaya başlasa ne olur?' gibi sorulara odaklanmıştır.

Söz konusu olan şey düşünümsellik ve risktir, diyen Giddens her iki kavramı da toplum, kültür ve siyasetteki dönüşümlerin merkezi noktası olarak ayrı bir yere koyar. Düşünümsellik ile Giddens, küreleşen kozmopolit dünyada, kitle iletişim araçları tarafından yayılan bilgi ve haberlerin döngüselliğinden söz eder. Düşünüm olgusu, siyasi etkinliğin ne olduğunu düzenli biçimde yeniden düzenleme ve yeniden tanımlama işlevi görür. Bu bağlamda asıl önemli olan nokta küreleşmenin etkisidir. Giddens, küreselleşme süreçleri, bizlerin riskler ve yerel bağlamları küresel sonuçlara dönüşmesi ile kişisel ve toplumsal farkındalığımızı radikal biçimde arttırdığını belirtir. Bu nedenle, Dow Jones Borsasında hisse senetlerinin ekonomik kriz kaynaklı satışlarının yerel perakende satıştan, emeğin uluslararası paylaşımına kadar bütün küresel ekonomi üzerinde etkisi vardır. Yirmi birinci yüzyılın başında yoğun bir düşünümselliğin yaşandığı bir dünya, yağmur ormanlarının yağmalanmasından toplu yıkımlar için yaygın silah üretimi-

ne kadar daha birçok konuda insanların eylemlerinin sonuçları üzerine kafa yoran insanlarla dolu bir dünyadır. Böylesi toplumsal koşullarda siyaset de özelliği gereği oldukça deneysel hale gelmiştir. İnsanlar gitgide tahmin edilemez ya da hesaplanamaz türde yeni risk ve güvensizliklerin daha bir farkına varıyor. Bu nedenle insanlar artık modern siyaset kültürünün sorunlu sularında yüzerken artık bu düzene bir yol göstermek zorundadır. Bu durum, hoşumuza gitsin ya da gitmesin, kimlik ve siyasetin sürekli yenilenmesiyle hepimizin içine katıldığı, ilgilenmek zorunda olduğumuz bir durumdur ve herhangi bir risk durumundan diğerine doğru gelişmek adına açıkça çizilmiş hiçbir yol haritası da yoktur.

Risk, düşünüm ve küreselleşmedeki dönüşümlerin bu ortam ve etkilerine karşı durmak adına Giddens, radikal siyaset için yeni bir çerçeve geliştirir. Giddens'ın radikal politik düşüncenin yeniden yapılandırılması için düşündüğü temel iddiaları şöyledir:

- Hepimiz gelenek sonrası bir toplumsal düzende yaşıyoruz. Çoğu kültür eleştirmeni ve postmodernistin iddia ettiği gibi bu durum, geleneğin ortadan kalktığı ya da kaybolduğu anlamına gelmez. Aksine, küreselleşen, kültürel yönden kozmopolitleşen bir toplumda, gelenekler, kamu tarafından tartışılmaya açık olmaya zorlanır. Geleneğin korunması için

  nedenlere ya da açıklamalara gereksinim gittikçe artar. Bu durumun, toplumsal birlik ve dayanışmanın yeniden ortaya çıkarılması için temel öğelerden biri olduğu anlaşılmalıdır. Ekoloji, barış ya da insan hakları gibi konularla ilişkili olan bu yeni toplumsal hareketler, toplumsal birlik ve dayanışmanın inşa edilmesinde toplulukların geleneklerini yeniden şekillendirmelerinin birer örnekleridir. Giddens, bu durumun tersinin kamu tartışmalarını ve sorgulamalarını yasaklayan ve 'geleneksel yollarla korunan gelenek dışında hiçbir şeye' önem vermeyen aşırı tutuculuğun yükselişinde de görülebileceğini söyler.

- Düşünümsellik özelliği tarafından körüklenen demokratikleşmenin radikal formları kişilerarası düzeyden küresel düzeye kadar siyasette görülebiliyor. Fakat demokratikleşme konusu, sadece resmi politik alanla sınırlandırılamaz çünkü bütün bu süreçler ayrıca liberal politik demokrasinin kendi sınırlarını da ortaya çıkarır. Amerikalı sosyolog Daniel Bell'in birkaç yıl önce dile getirdiği üzere, ulus-devlet kavramı, artık günümüz küresel problemlerini çözemeyecek kadar küçük, yerel problemleri çözüme kavuşturamayacak kadar da büyüktür. Bu görüşün ak-

sine Giddens, 'demokrasinin demokratikleşmesinden' bahseder. Bu ifadeyle Giddens, kişisel ve politik yaşamın bütün alanlarının, önceden belirlenmiş iktidar ilişkileri yerine, gitgide diyaloglar aracılığıyla düzenleniyor olduğunu ifade etmek istemiştir. Toplumsal hareketler ve terapi gruplarının gelişimi aracılığıyla dönüşüm geçiren cinsiyet ve ebeveyn-çocuk ilişkileriyle birlikte, bu tür diyaloga dayalı demokrasi mekanizmaları zaten uzun zamandır sisteme yerleştirilmiştir. Psikoterapi ve psikanalizin yükselişi de, Giddens'a göre, politikaya hatırı sayılır derecede ışık tutar. Demokratikleşmenin bu tür etkilerine ek olarak bunlar kurumsal siyasetin daha geleneksel alanları üzerinde de etkide bulunur.

- Refah devleti daha ileri düzey radikal formların yeniden yapılandırılmasını gerektirir ve bunun da küresel sefaletin daha genel sorunları ile bağıntılı yapılması gereklidir. Burada Giddens, refahın yeniden yapılandırılmasının geleneksel biçimi olan 'avantajların yukarıdan aşağıya doğru dağıtılması' düşüncesinden uzak, kendisinin 'pozitif refah' diye adlandırdığı şekilde yapılması gerektiğini iddia eder. Pozitif bir refah, öncelikle kişisel ve kolektif sorumluluklarla ilgili özerkliği teşvik etmekle ilgilenir ve sınıfsal yoksunluklar kadar cinsiyetler arası dengesizlikler üzerinde de yoğunlaşır.

- Küresel adaletin gelecek vadeden umutları, 'kıtlık-sonrası düzen' ile birlikte ortaya çıkmaya başlar. Giddens, politikanın kıtlığın ortadan kaldırıldığı bir çağa girdiğini söylemez. Aksine Giddens, mal ve kaynaklar için her zaman kıtlıkların olacağını iddia eder. Ve bir 'kıtlık sonrası toplumu' 'kıtlığı' düşünmesi gereken bir toplumdur. Giddens, sanayileşmenin olumsuz sonuçlarını ortadan kaldırma çabası kapitalist itkinin sürekli birikim mantığını yeniden gözden geçirmeye yol açtığını söyler. Siyasal hedeflerin, dar anlamda ekonomik alanın da ötesine doğru genişlemesi, günümüzde 'sorumlu büyümeye' ulaşma çabalarına dönüşmüştür. Burada önem taşıyan birkaç temel toplumsal dönüşüm söz konusudur. Kadınların ücretli işgücüne katılması, cinsiyet ve yakınlık kavramlarının yeniden yapılandırılması, egoizmin aksine bireyselleşmenin yükselişi ve ekolojik kriz: bu gelişmelerin hepsi, sekülerleşmiş Püritanizmden, toplumsal dayanışma ve yükümlülüğe geçişe katkı sağlamıştır.

Giddens'a eleştiriler

Giddens'ın eseri, yinelenen toplumsal etkinlikler aracılığıyla toplumun oluşumunun kışkırtıcı bir açıklamasını içeren, modern sosyoloji ve sosyal teorinin muhteşem bir birleşimidir. Yine de bu eserin sorunlu yönleri vardır. Bir kere, bazı eleştirmenler Giddens'ın birey/toplum ayrılığının üstesinden gelmek için tasarladığı projesinde ciddi biçimde yanıldığını düşünüyorlar. Sosyolog Margaret Archer (1982, 1990) Giddens'ın fail (özne) ile yapıyı birleştirmede yanıldığını ve toplumsal bilimler alanında yöntembilimsel ve somut sorunları ele almak için bu iki kavramı (özne ve yapı) analitik biçimde ayrı ayrı ele alması gerektiğini anlamakta başarısız olduğunu iddia eder. Burada Archer'ın eleştirisinin temeli, Giddens'ın yapının sadece, öznenin etkinlikleri aracılığıyla var olduğuna dair güçlü savı hakkındaki kaygısıdır. Eğer herhangi bir toplum, Giddens'ın yapı modelinde betimlediği gibi zamanı ortadan kaldırırsa, Archer'a göre bu durum, kuramın tarihi anlayışını temelden sarsacaktır. Yani, sosyologların 'bireylerin, toplumsal yaşamı nasıl hem üretip hem de değiştirdiklerini analiz edebilmeleri' için yapıların, zaman içinde ve tarihsel açıdan tanımlanmaları gereklidir. Benzer bir nokta, yapılaşma teorisinin, toplumsal hareketler gibi kolektif eylemcilere uygulanabilirliğini sorgulayan Nicos Mouzelis (1989) tarafından da ileri sürüldü. Mouzelis'e göre Giddens'ın yapılaşma kuramı aşırı düşünümün olmadığı gündelik rutinlere ve yaşantımıza aşağı yukarı uygundur. Ancak bu model öznelerin dünyayı biçimlendirmede bilinçli ve kavrama-temelli olarak yapısal güçler üzerine düşündükleri durumlara daha az uyacağını belirtir. İşçilerin haksız çalışma koşullarına karşı ilkeli ya da kadınların cinsiyet ayrımcılığının köklü formlarına karşı kolektif biçimde direndikleri durumlar, dünyaya karşı üst düzeyde düşünsel bir tutumun takınılması gereken yerlerdir. Mouzelis'e göre bunlar, kişilerin, yaşamlarındaki yapısal güçleri anlamaları ve sonuç olarak da bunu değiştirmeye çalışmaları için yapının özneden ayrılması gereken durumlardır. Bu bağlamda, ekonomik ya da toplumsal cinsiyet gücünün mücadelesi, düşünen bireylerin rutin eylemlerine bırakılamayacak bir şeydir.

Giddens üzerine yorum yapanlar içinde belki de en eleştirel yaklaşım 1980 ve 1990'larda Cambridge Üniversitesi'nde Giddens ile çok yakın çalışan John B. Thompson'dan gelmiştir. Thomson, Giddens'ın sosyal teorisinin kapsamına ve tutkulu doğasına açıkça hayrandır fakat toplumsal yapının anlaşılmasında kural ve kaynaklara ilişkin Giddens'ın ortaya koyduğu olguların yeterliliğini sorgulamıştır. Thompson'a göre, Giddens'ın kural ve kaynaklarla

ilgili açıklamaları, belirsiz ve yanıltıcıdır. Bir dili konuşmak için o dilin kurallarını incelemenin toplumsal yapıyı incelemek ile aynı şey olmadığını belirtir. Thompson, dilbilimi ve dilbilgisi kuralları insanların eylemleri üzerine kısıtlama getirmenin önemli yollarıdır fakat yine de bunlar toplumsal yaşamdaki tek kısıtlama yolu değildir, der. Benim her yıl devlete gelirimin bir kısmını ödeme zorunluluğunu gerektiren vergi yasaları, toplumsal yönden bakıldığında, haftada üç kez uygulamaya çalıştığım kendi kurallarımdan açıkçası çok daha önemlidir. Bu önemi anlamak için toplumsal yapının birçok kavramı gereklidir. Bu nedenle, toplumsal yapılar, bireylerin dünyadaki gerçekleri ürettikleri, değerlendirdikleri, sorguladıkları ve dönüştürdükleri gibi uygulamaya dönük yollarla daha çok ilişkilidir. Bu bağlamda Thompson, Giddens'ın yapı olgusunun dönüşümsel özelliklerine ilişkin yaptığı açıklamaları sorgular ve yaklaşımında toplumsal yaşamın yapısal ve kurumsal özellikleri arasındaki yetersiz farklılaştırmaya dikkat çeker. Thompson, Ford Motor Fabrikasındaki bir işçinin, günlük işini yaptığı ölçüde bu kurumun üretimine katkı sağladığının ve böylece de bir yapı olarak kapitalizmin üretimine katkı sağladığının söylenebileceğini belirtir. Fakat yine de diğer işçilerle birlikte bu işçinin bir kurum olarak Ford'un kusursuz çalışmasını tehdit eden eylemlere de girişebileceği bir durum da olasıdır, fakat bu durum benzer şekilde kapitalizmin yıkılmasını sağlamaz ya da kapitalist sistemi tehdit etmez.

> Üretim ve yeniden üretimin her türü, Giddens'ın haklı biçimde iddia ettiği üzere, bir dönüşüm potansiyeli olabilir fakat bir eylemin bir kurumu dönüştürmesi, toplumsal yapının dönüşmesiyle örtüşmez (1989: 70).

Giddens, günlük yaşamdaki yapıların gerçekliğine dikkatimizi belki de en çok çeken sosyal teorisyendir. Fakat gözle görünmez yapıların gücüne olan titiz ve evhamlı yaklaşımında bile Giddens, bize her zaman bireylerin eylemlerini anımsatır. Onun yapılaşma kuram formülünü bir kez daha anımsayalım: *Yapılar, sadece insan öznelerinin eylemlerinde vardır ve bu eylemler aracılığıyla var olur.* Sosyal teoride yapı kavramının Giddens tarafından ele alınan biçimiyle ilgili eleştiriler varsa, aynı şekilde Giddens'ın birey ya da kimlik olgularıyla ilgili açıklamalarında da anlaşmazlıklar vardır. Günlük yaşamlarımızın rutin doğası, toplumsal kurumun devasa karmaşasına rağmen, dünyada kendi içinde bir tür düzen olduğu gibi şaşırtıcı gerçeği anlamaya yardım eden güçlü bir sosyolojik düşüncedir. Bu belki sadece basit bir olgu olabilir. Çoğumuz toplumsal durumlarda 'nasıl davranacağımızı' bilmemize rağmen toplumsal yaşamda neler olup bittiğinin gerçek ayrıntısı karmaşık ve çelişki-

lidir. Birçok insan dışarıya her şeyin harika gittiği imajını verebilir fakat aslında yaşamlarının kendi kontrollerinden çıktığını hissediyor da olabilirler. Fakat öyle olsa bile bu tür kişisel karmaşalar Giddens'ın sosyal teorisine göre problem değildir, en azından bireyler toplumsal etkileşimlerde rollerini sürdürebildikleri ve günlük yaşamın mikro durumlarındaki işlerini yerine getirebildikleri sürece. Giddens, rutinleri kimlik ve toplumun *üretimi* için gerekli gördüğünü açıkça belirtir. Giddens (1984: 60) rutini, 'kişinin hayatının ve içinde yaşadığı toplumun kurumlarının sürekli olarak yeniden üretilen günlük etkinliklerini yerine getirirken, karakterinin sürekliliğinin ayrılmaz bir parçası' olarak görür. Bu, (kimliğin önceden programlanması açısından) sosyolojik belirlenimcilik ya da siyasi muhafazakarlığın bir ifadesi değildir. Toplumsal yeniden üretimin, *belirli* alışkanlıkların kabulünü neden gerekli kıldığının mantıklı bir açıklaması yoktur. Dahası, toplumsal demokrasi için bir 'üçüncü yol' ileri süren Giddens'ın daha güncel siyasi yazıları, onun neoliberalizmden ve yeni-muhafazakârlıktan memnun olmadığını açıkça ortaya koymaktadır. Aksine Giddens, rutinlik kavramını vurgularken mevcut, alternatif ve muhalif yaşam formlarının alışkanlıkların zaman ve mekanla bütünleşmesi için bir tür motivasyon gerektirdiğini anlatmak ister.

Ve yine de burada Giddens, toplumsal yaşamın rutine binmiş doğasını kırılma noktasına kadar zorlar –ya da bazı eleştirmenlere göre bu böyledir. Eğer toplumsal etkileşimin yapılandırılmış doğası, bireylerin eylemlerini rutin şekilde yapma becerisi ise bu rutinlere örgütlü tutarlılık kazandıran şey tam olarak nedir? Günlük yaşamın örgütlü rutinleri nasıl var oluyor – bireylerin hayal güçlerinden mi yoksa toplumun karmaşık toplumsal durumlarından mı doğuyorlar? Bu noktada yapılaşma teorisinin ileri sürdüğü yapının ikiliği olgusu bizi, tanıdık bir sosyolojik itiraza getiriyor. Ancak hâlâ başka konular da vardır. Örneğin, rutinler özel yaşamda gerçekte ne kadar derine inebilir –yani rutinler aslında durumdan duruma toplumsal tutarlılık sağlayarak mı kimlik yaratırlar yoksa aksine benliğin hali hazırda var olan kurulu duygusal karmaşıklığı için toplumsal bir çerçeve mi oluştururlar? Ve eğer rutinler bazı bakımlardan kimliğin yaratımına bağlı ise kendi günlük yaşamlarını devam ettiren bireylerin, yapılandırılmış gerçeklerini nasıl anlayabiliriz? Bir diğer ifadeyle, sözgelimi Çin ile Kuzey Amerika'daki rutinler arasındaki toplumsal farklılıkları oluşturan şey nedir? Rutin olgusunu, Üçüncü Dünya ülkelerine nasıl uygulayabiliriz? Giddens'ın kullandığı gibi bu terim, sosyolojik etkileşimin sosyolojik yönden tarafsız bir açıklaması mı, yoksa Batı yaşantısının normatif bir imgesi mi?

Son olarak toplum ile birey arasındaki bu ilişkinin, özne ve nesne ikiliğinin ötesine geçtiği iddiaları açısından, insanların duygusal yaşamlarının sosyolojik yönden fazlaca anlaşılmamasına neden olduğunu belirtmeliyiz. Bu eleştirinin odak noktasında Giddens'ın psikanaliz kullanımı vardır. Daha önce de gördüğümüz üzere Giddens Freud'un bilinçdışını pratik bilinci açıklamada kullanmıştır. Yararlandığı düşünceler şöyledir: pratik bilinçlilik gibi bilinçdışı da insan deneyiminin sözel olmayan bir bölümüdür; pratik bilincin aksine, erken çocuklukta kurulan bastırma mekanizmasından dolayı dile getirilemeyen çok fazla bilinçdışı şey vardır. Bastırılan bilinçdışı toplumsal stres ya da kriz durumlarında kesinlikle etkisizleşmektedir; fakat Giddens için bilinçdışı sürecin bile günlük alışkanlık ve rutinlerin gücü tarafından düzenlenen belli bir tutarlılığı vardır. Giddens, öngörülebilir rutinlerin bilinçdışını emniyette tuttuğunu ifade eder. Yine de bu noktada durup bilinçdışının rutinler tarafından gerçekten 'parantez içinde tutulup tutulmadığını' sormak önemlidir. Kendi bedenleri konusunda takıntılı olmaya teşvik edilen ya da şöhret kültürünün standartlarına karşı sürekli kendi fiziksel görünüşlerini ölçen bireylerin içinde olduğu tüketici kapitalizm tarafından teşvik edilen narsistik alışkanlıklara ne olacak? Bilinçdışını popüler kültürün bu parametreleri içerisinde kısıt altına alan bir ritüelden bahsetmek anlamlı mıdır? Benzer şekilde, bazı eleştirmenler Giddens'ın toplumsal kuramı için psikanalizin radikal çıkarımlarını öz-örgütlenme kelimesine dair ifadeler ile –'kaygıyı bloklama', 'ontolojik güvenlik' ve 'duygusal aşılama' gibi– sarstığını düşünmektedir. Bu ifadelerin hepsi, bir bireyi toplumsal düzenin içine sakince yerleştirmek anlamına geliyor gibi görünmektedir. Fakat bu psikoanalizin kopuk ve kırılgan birey öznesinden dağlar kadar farklıdır.

Pierre Bourdieu: *habitus* ve pratik toplumsal yaşam

Giddens'ın yapılaşma kuramı oldukça büyük ölçekte sistem, yapı, özne gibi genel sosyolojik kavramlar çerçevesinde işlerken, Fransız sosyal teorisyeni Pierre Bourdieu daha çok gündelik yaşamda ifade edilen ve bizim kişisel ve bedensel tavırlarda sürekli yinelenerek yerleşen gücün gizli biçimlerin çözümlemesi ile ilgilenir. Giddens gibi Bourdieu da tüm toplumların alışkanlıklarını çözümlemeyle ilgilenir. Öyleki, iyi-deneyimlenmiş alışkanlıkların birey ve onun parçası olduğu daha geniş toplumsal şeyler arasında nasıl bir köprü

kurduğunu hesaba katmak için sosyolojik bir kavram olan *habitus*'u yaratmıştır. Yine Giddens gibi toplumsal aktörlerin kendi bireysel kararlarında ve özel yaşamlarında etkilendikleri ve dolayısıyla etkiledikleri toplumsal koşulların karmaşık yapısını sunmaya çalışır. Bu noktada Bourdieu ve Giddens arasındaki kesin fark hakkında bir kanıda bulunma zor olabilir çünkü her ikisi de toplumsal aktörlerin yarı-bilinçli düşünümselliğini vurgulamaya özen gösterirler. Bordieu'nun formülasyonu, insanların farklı toplumsal durumlara uygun olanı bir tür yarı otomatik kavramasını sağlayan bir 'oyun duygusuna' sahip olduğudur. Bourdieu ve Giddens farklı kamplarda olmasına rağmen—ifade edilen durum, bu bölümde incelenecektir– gücün en alt birimlerde nasıl biçimlendiğini konu etmektedirler; bu Bourdieu için bedensel davranış kalıpları olduğu kadar kişisel tarzların oluşumunun incelenmesidir.

Toplumun bireylerde belirli uygulamaları nasıl ortaya çıkardığının incelenmesi sosyal teoride toplumsal yapı ve kimlik arasındaki ilişkiyi Bourdieu'nun yeniden ele alma tarzıdır. Giddens gibi toplumsal yapı ve insan eylemini harmanlayan Bourdieu, ne özneleri sadece toplumsal süreçlerin destekleyicisine indirgeyen ne de tüm toplumsal şeylerin kaynağına yükselten geniş içerikli bir sosyal teori geliştirmek ister. Bu bağ ile filozof Jean-Paul Sartre'ın (muhtemelen Fransa'nın en ünlü kamusal aydınıdır Sartre) liberal varoluşçuluğunun ve aynı zamanda Lévi-Strauss, Barthes ve Foucault'nun eşit derecede sorunlu yapısalcılığının ötesinde, kariyerinin başlarında Fransız entelektüel kültürünü yeni bir yola yönlendirmeye çabalamıştır (bkz. Bölüm 4). Basit bir ifadeyle, onun tutkusu, görünürde kendiliğinden gerçekleşen bireysel eylemlerin insanların belirli durumlarda belli davranışları gerçekleştirdiği toplumsal beklenti ile nasıl iç içe geçtiği bulmacasının çözümüdür.

Bu bulmacayı çözmek için Bourdieu bir dizi kişisel özellikler, toplumun beklediği belirli kültürel özelliklerin bütünleşmesini açıklamak için de *Outline of a Theory of Practice*'de (1977) kendi habitus kavramının ana hatlarını belirler. İşte onun tipik tarzı ile Bourdieu'nun geliştirdiği habitus kavramı:

> Belli bir tür çevreyi oluşturan yapılar...habitus'u üretir. Bunlar dayanıklı sistemler, dönüştürülebilir eğilimler, yapılandırıcı yapılar olarak işlev gören 'yapılaşmış yapılardır'. Etkinlikleri meydana getiren ve tasarımları ve etkinlikleri yapılaştıran ilkeler olarak, kurallara itaat etmenin ürünü olmaksızın nesnel olarak 'düzenlenebilen' ve düzenli olan, nesnel biçimde hedeflerle uyumlandırılan ve hedeflere ulaşmada gerekli uzmanlığa sahip ve bir orkestradaki gibi orkestra şefinin düzenleyici eylemine gerek duymadan kolektif olarak çalışan yapılardır (1997: 72).

Çünkü bireyler belli kültürel özellikleri (davranışları), eylemlerini büyük oranda kendiliğinden, ancak yapılaşmış, düzenlenmemiş ancak düzenli bir biçimde yinelerler. Kentte bir yeri gezmek için gitmeye karar verirsiniz, sonra kendinizi tren istasyonunda kuyrukta bulursunuz; resim yaparak 'içsel benliğinizi' ifade etmeye karar verirsiniz sonra da ilk önce fırça ve boya stoklamak için yörenizdeki sanat malzemeleri satan dükkâna gitmeniz gerekir. Sanki bir çeşit toplumsal bilinçaltı toplumun örtük derin değer ve normlar ile bizim etkinliklerimizin uyum içinde olmasına hizmet ettiğinden, sanki gündelik davranışlarımızın 'kendiliğindenliği' her zaman belirlenmiş gibidir. Bourdieu, toplumsal yapının aslında bireysel eylemi belirlediğinin önerilmediğini vurgular. Aksine, habitus esnek, açık bir yapılaşma sistemi olarak toplumsal aktörlere, ellerinin altında sayısız yaratıcı strateji olmasına ve böylece de onların öngörülmeyen toplumsal yapılarla baş etmelerine olanak verir.

Bourdieu, habitus kavramını, Kabil kabilesi üzerine yaptığı antropolojik çalışmalardan, özellikle, Kabil toplumundaki hediye alışverişinin sosyolojik çözümlemesi yoluyla geliştirilmiştir. Bourdieu, yapısalcılığın toplumun bireyi önceleyen bir gerçekliğe sahip olduğuna ilişkin ilk tanılarının doğru olduğunu düşünmektedir. Örneğin, dil konuşan bireyler için önceden mevcuttur ve biz dünyadan ayrıldıktan sonra da bir sosyal teori olarak devam edecektir. Durum bu ise Bourdieu yapısalcılığın bizim gerçekleştirmemize bakmaksızın dilin konuşma eylemlerimizi düzenleme, hatta biçimlendirme gücü olduğunu iddia etmesinin haklı olduğunu düşünür. Bourdieu'ya göre, yapısalcılığın yetersizliği toplumsal eylemi bireylere kendini zorla uygulatan mekanik kurallara indirgemesinde yatar. Kabil toplumundaki hediye alışverişinin karmaşık ayrıntılarını incelerken Bourdieu, erkeklerin onur duygusu sergilemelerini önceden belirlenmiş bir dizi kuralın uygulanmasından çok geniş ölçekte uygulama alanının olanaklı kıldığını saptamıştır –bir hediye kabul edildiğinde 'tempolu müzik çalarak' karşılık verilmesi gibi. Hediyeyi almaya bir kişinin verdiği tepki, böylece, ne toplumsal olarak belirlenmiş mekanik kuralların uygulanması ne de sadece kişisel yargıyı gerektirir. Tersine, bu grup normlarınca tanınmış kabul edilebilir pratik, yükümlülük, karşılıklılık ve onurun yapılaşan yapının akışkanlığı içindeki arayışlarını içeren yaratma sanatını gerektirir.

> Üretici şemaların sonucunda kazanılan bir sistem olarak habitus kendi üretiminin özel koşullarına içkin bütün düşüncelerin, algıların ve eylemlerin özgürce üretilmesini olanaklı kılar ve sadece bunları olanaklı kılar. Çünkü habitus sınırları kendi üretiminin tarihsel ve sosyolojik koşulları ile belirlenen ürünlerin –düşünce, algı, ifade ve eylemler– ortaya çıkarılması için sonsuz bir kapasiteye sahiptir ve sağladığı koşullanmış ve koşullu özgürlük özgün koşullanmanın basit ve mekanik yeniden üretiminden olduğu kadar öngörülemeyen değişikliklerin yapılmasından da uzaktır.
>
> Pierre Bourdieu (1990) *The Logic of Practice/Pratik Mantık*. Stanford (CA): Stanford University Press, s. 55.

Habitus, eğilimlerin köklü belirlenimi anlamında, toplumsal eylemlerin yapılaşmış bir özelliğidir; ancak bundan daha fazlasıdır. Eğer bizim pratik veya alışkanlığa bağlı davranışlarımız bir ölçüde bunlarla tutarlılık gösteriyorsa, bu bedenimizin mevcut toplumsal düzenlemeler ile kenetlenmiş belli biçimlere dönüşmesi yüzündendir. Habitus'un bedensel gereksinimler ve eğilimlerin kökenine nasıl ulaştığını düşünmenin bir yolu sosyologların 'sosyalizasyon' olarak adlandırdığı süreci dikkate almaktır. Sosyalizasyon (toplumsallaşma) kavramı en genel anlamıyla çocukların daha geniş toplumsal şeylerin içinde eğitimine veya denetimine göndermede bulunur. Evde iyi şekilde davranmayı veya okulda otorite figürüne saygı göstermeyi öğrenme sosyalizasyon sürecinin örnekleridir. Bourdieu'nun habitus'un yapıya nasıl nüfuz ettiği açıklaması –'istikrarlı bedensel huylar' olarak adlandırdığı– sosyalizasyon düşüncesine benzer, ancak kapsam olarak bundan daha geniştir. Sosyalizasyon daha çok etkin veya bilinçli öğrenme anlamını taşımaktadır ancak bu dünyada bizim nasıl eylediğimize ilişkin bir Bourdieu düşüncesi değildir. Bunun yerine, zaman içinde mesajların kişilere geçirilen ince yolları ile ilgilenir; böylece örneğin kültürel normlar davranışın rutin kalıpları haline gelir ve bilince dayalı olan da geride kalır. Dolayısıyla, ebeveynlerin, kızlarına veya oğullarına akşam yemeğinde sürekli olarak 'dik otur' demeleri veya bir arkadaşları kendi evlerinde ona bir şeyler ikram ettiğinde teşekkür etmeyi unutmamasını tembihlemeleri modern toplumun *habitus*'unu yeniden üretme işiyle ilgili edimlerdir. Habitus bireylerin bedenlerini derinden etkileyerek konuşma, yürüme, davranma ve yeme biçimlerini yapılaştırma anlamındadır. Böylece, *habitus* bedenin tarzı ile içe içe geçer.

Toplumsal etkinlikler ve beden hakkında şimdiye kadar sürdürülen tartışmalarda insan eyleminin çözümlenmesi temeldir ve bunun –düzenli toplumsal yaşamın sürdürülmesi– daha geniş kurumsal bağlamlarla *ilişkilendirilmesi* gereğini dile getirmek bile yersizdir. Bourdieu bunu sağlamak için 'alan' kavramını devreye sokar; bu kavramla bireyin yapılaşmış mekânda konumlandığını anlatır. Bourdieu'ya göre farklı toplumsal özellikler içeren farklı türden alanlar –eğitim, ekonomik ve kültürel alanlar– vardır. Bir alan bireyden önce vardır. Toplumsal şeylerin daha geniş düzeni içinde bireylere nesnel bir yer atfeder ve dolayısıyla belirli alanlar içinde mücadele eden bireyler ve gruplar arasında güçlü bir ilişkiye hizmet eder. John Thompson, Bourdieu'nun çalışmalarında alanın bu toplumsal menzilini şöyle açıklar:

> Bir alan aynı anda konumların yapılaşmış mekânı olarak görülebilir; öyle ki bu konumların nitelikleri konumu işgal edenlerin kişisel özelliklerine değil, mekân içindeki yerlerine bağlıdır. Bunlar ne denli farklı alanlar olursa olsun –örnekse, ister öğretmenlerin 'bilgi' formunu aktardığı pedagojik bir mekân, ister edebi eserlerin tüketime sunulduğu kültürel bir mekân olsun– genelde varlığını devam ettiren bazı genel yasalar söz konusudur. Böylece kişi her alanda herhangi birinin alana giriş hakkını eleştirerek yapıyı kendi lehlerine değiştirenlerle, alandaki mevcut kişi ve grupların kendi tekellerini koruyan ve rekabeti dışlayanlar arasında mücadele edebilir... (1984: 49)

Beğeni sorunu: Bourdieu'nun *Ayrım*'ı

Bourdieu'nun terminolojisinde, kültürel beğeniler ve toplumsal tercihler *habitus*'dur, fakat bunlar ayrıca güç ve toplumsal sınıfın görünür bir ifadesidir. *In Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste/Ayrım: Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi* (1984) kitabında Bourdieu işçi sınıfı, alt orta sınıf ve üst orta sınıf ayrımı yaparak Fransız toplumunun alışkanlıkları ve beğenilerinin muhteşem bir analizini sunar. En genel ifadeyle, onun savına göre, ekonomi toplumsal düzenin temeli olmasına rağmen sosyal imtiyaz mücadelesi –başta kültürel ve sembolik sermaye olmak üzere– diğer sermaye türlerinden oluşmaktadır.

Bourdieu'nun görüşünde sermaye elde etme mücadelesi, düşüncelerden çok bir pratik sorunudur; bu da karşılığında bizi yaşamsal uygulamaların yanı sıra kültür alanında, yoksulluk ile zenginlik arasındaki temel farklılıklara getirir. Bourdie'nun de (1984: 77) ifade ettiği üzere:

> Eğer bir grubun yaşam tarzı, evini döşediği mobilyalardan ya da giyim tarzından anlaşılabiliyorsa, bu sadece bu malların, kendi seçimlerini belirleyen ekonomik ve kültürel gerekliliğin nesneleri olmasından dolayı değil, aynı zamanda kendi lüks ya da yoksulluk, 'seçkinlik ya da basitlik', 'güzellik ya da çirkinliklerinde' somutlaşan toplumsal ilişkilerin, somut deneyimlerle kendileri etkilemelerinden kaynaklanır. Bu somut deneyimler de çoğunlukla bej bir halının sakince okşanması ya da bakımsız yırtık pırtık bir muşambanın yapışkanlığı ya da çamaşır suyunun keskin kokusu kadar bilinçdışıdır.

Burada 'kültür', bireylerin toplumsal zevklerinin inceliklerini nasıl gösterdiklerinin temelinde yatan toplumsal etkileşimin güzel yaşam, tutum, nezaket ya da rahatlık açısından ifade edilmesidir. Bu tür bir toplumsal zevk için belli bir ekonomik sermaye gereklidir --örneğin, pahalı özel okullar gibi. Fakat seçkin olmak için toplumsal çabaların da kültürel bir boyutu vardır: benliğin yetiştirilmesi bir öğrenme, estetik ve sanat meselesidir.

Bourdieu'nun kültürel sermaye kavramı, tüketim kültüründe ifade edildiği gibi, beğenilerin sınıflandırılma gücüyle oluşturulan toplumsal eşitsizliklere dikkatimizi çeker. Bourdieu kültürel sermayenin özgül formlarına sahip olanların --entelektüeller ve sanatçılar gibi– bu tür yetkinliklere sahip olmayanlar üzerinde toplumsal egemenlik kurmak için kullandığını ortaya koymuştur. Bu değerli sosyolojik bakış açısı, ayrıca popüler kültür ve medyanın analizinde de kullanılabilir. Örneğin, 'reality show'larda sembolik

şiddetin yeni türleri, insanların kamu önünde aşağılanması ve toplumsal düzen içinde daha aşağı toplumsal duruma indirilmesi tartışmasız bir şekilde belirgindir. İngiltere'de yayımlanan televizyon programı *Ne Giymemeliyim?*'i (*Nasıl Görünüyorum?* programına benzer formatta) analizinde, medya kuramcısı Angela McRobbie, sembolik şiddetin uygulamaları ve egemenliğin türlerini ele alırken Bourdieu'nün kültürel sermaye olgusunu kullanmıştır. McRobbie bu konuda şunları ifade etmiştir (2005: 147-8):

> Bourdieu'nun yazıları, toplumsal üretimin bir aracı olarak sembolik şiddeti yeniden incelememize olanak sağlar... Makyajla görünümü değiştirilen televizyon programlarının kurbanı, uzmanların analiz ve eleştirisi için, kendi sı-

> nıfının habitusunu onlara sunar. Bu programlar, kültürel arabulucuların, görünüşte bireylerin kendilerini geliştirmelerine kılavuzluk ettikleri ve tavsiyelerde bulundukları bir dizi karşılaştırmadan oluşur... Eğer kurban doğrudan bu programlara gelmez ve kendini uzman yardımına ihtiyacı olan biri gibi sunmazsa, bu programlar iş yapmaz. Kendi bağımlı sınıf habitusu temelinde, birey, bir 'oyun duygusuna', 'toplumsal gerçeklik için kullanışlı bir duyuya' sahip olacaktır. Bu programların konseptine göre kendinden daha üstün, farklı ve seçkin olan uzmanlara göre aşağıdaki bireyin toplumdaki kendi yerini içgüdüsel ve bilinçsizce bileceği anlamına gelir.

Bourdieu'nün fikirleri, insanların neden belirli tür kültürel pratikleri benimsediklerini ve tüketim kültürünün gerekliliklerinin, yani *habitusun* egemen toplumsal sınıflara nasıl uyum sağladıklarını anlamamıza yardım eder.

Habitus, alan ve pratik, hepsi siyasi dönüşüm olanağı sağlar. Jean-Paul Sartre'ın ayak izlerini takip eden Bourdieu, Fransız toplumsal yaşamında çağının siyasetle en çok ilgilenen entelektüeli olarak tanındı. Bourdieu'nun yapıtları sosyolojik yöntemde düşünümsel olduğu kadar siyasidir de. İleri düzey kapitalizmin insanlar üzerindeki etkilerinin çok kesin biçimde farkında olan Bourdieu, son dönem yazılarının bir kısmında neo-liberalizm ve küreselleşmenin keskin eleştirisini yapmıştır. *The Weight of the World/Dünyanın Yükü* (2000) adlı yapıtında Bourdieu, işsizlik maaşıyla yaşayanlardan düşük ücretle istihdam edilenlere, sefil toplu konut yaşamından fabrika işçilerinin iş deneyimlerine kadar çağdaş sefaletin çeşitli formlarını bir araya getirmiştir. Bin sayfanın üzerinde olan *The Weight of the World*, inkâr edilemeyecek şekilde kalın ve hacimli bir kitaptır. Ayrıca, döneminde Fransa'da en çok satan kitap olmuştur. Bourdieu, kitabında, serbest pazarın yağmalamalarının günlük hayatın en küçük birimine kadar nasıl indiğinden bahseder. Bourdieu'nun diğer kitaplarından bazılarının, kariyerinin ilerleyen yıllarında bile en çok satanlar listesinde olmasının başlıca nedeni ise yazarın sadece bizim çağımızın toplumsal protestosuyla yetinen biri olmaması, aynı zamanda gelişen siyasete karşı direnç konusunda da güçlü sosyolojik yargılar sunmasıdır. *On Television/Televizyon Üzerine* (1996) adlı kitabında, Bourdieu, medyayı, 'fastfood kültürüne' hizmet etmek ve ciddi toplumsal analiz sorumluluğunu ortadan kaldırmakla suçlamıştır. *Firing Back* (2003) kitabında Bourdieu, bir yandan akademik dünyanın apolitikleşmesinin sert bir eleştirisini yaparken, bir yan-

dan da gelişmekte olan küreselleşme karşıtı harekette entelektüeller ve sanatçıların rolüne dikkat çekmiştir.

Bourdieu'ya eleştiriler

Bir sosyal teorisyen için yazıları dikkat çekici biçimde özgün olan Bourdieu'nun çalışmaları, bazıları güçlü birçok eleştiriye de maruz kalmıştır. Örneğin, eleştirmenler, *habitus* kavramının toplumsal deneyimin karmaşık yapısını ele almada yeterli olup olmadığını sorgulamıştır. Buradaki eleştiri, *habitusun* toplumsal yapıları içinde, kültürel eğilimlerin kapsamının biraz fazla vurgulanmasıdır –dolayısıyla da bireylerin kendi yaratıcı eylemleri ile uzlaşma ya da var olan toplumsal sistemleri dönüştürebilme kapasitelerinin öneminin olduğundan daha az gösterilmesidir. Bu bağlamda biraz gerçeklik payı olabilir fakat bu eleştirilerin biraz daha detaylı açıklamalara ihtiyacı vardır. Yapısalcılık ve post-yapısalcılığın ardından kuramsal bir yenilik olarak ortaya çıkan Bourdieu'nun *habitus* kavramı, zamanında muhalif olmanın hâlâ mümkün olduğu siyasi ve entelektüel bir iklime yeterince uyum gösteriyordu, fakat günümüzde *habitus*, dünyayı anlamanın bireyci biçimleriyle yollarını tamamen ayıracak bir tarzda kavramsallaştırılmıştır. Bourdieu için toplum, bireyin eylem ve seçimlerinin sonuçlarından ziyade, ilgili kültürel sermaye temelinde başkalarını dışlamak için bireylerin kendilerini ayarladıkları ve bu doğrultuda harekete geçtikleri, davrandıkları, yapılaştırılmış eğilimlerin bir sonucudur. Bir diğer ifadeyle *habitus* kendini kimlik içine kazımış bir nesnelliğe ('topluma') atıfta bulunur. Hem imkân sağlayıcı hem de zorlayıcı olan toplumsal üretim süreciyle de ilgili bir şeydir *habitus*. Eğitimden estetiğe sosyolojik araştırmaların her alanını sağlamış olmasına rağmen, Bourdieu için *habitus* kavramıyla ilgili en dinamik olan şey kavramın toplumsallığa ilişkin mevcut durumudur: yani, *habitus* kültür tarafından talep edilen birey türlerini ortaya koyar. Fakat bu bakış, bazı açılardan radikal olsa bile, genel olarak bakıldığında benliğin, toplumsal ilişkilerle olan somut uzlaşmaları gibi, kimliğin özgün konularıyla hiç ilgisi yoktur. Bu bağlamda yaşanan sıkıntının bir kısmı için Bourdieu'nun yapısalcılığı, çalışmalarında bizim özne algımızı yanıltacak manada yeterince ayıramamış olduğu söylenebilir. Zira Bourdieu'nun bağlamından baktığımızda bizler, kader ve seçim kavramlarını yanlış anlayabiliyoruz. Bu bağlamda, Bourdieu'nün *habitusu*, toplumsal değişimin sorgulanmasında büyük öneme sahip olan, bireylerin toplumsal ve

kültürel süreçlerle her alanda karşılaştıkları ve hayata soktukları eylem yaratıcılığını göz ardı eder. Sonuç olarak, Charles Lemert'in de (1995: 146) yazdığı üzere, *habitus*, *habitus*'daki değişimi açıklayamaz.

Bourdieu'nun sosyal teoriye olan katkısı hakkındaki tartışmalar diğer bazı sorunlara da işaret eder. Temel eleştirilerden biri onun çeşitli sosyolojik analizlerinde görülen toplum hakkındaki varsayımı ile ilgilidir. Bazı eleştiriler, örneğin, ekonomiyi sosyal yaşam üzerine etkisini analiz etmeden bırakıp sorgusuz sualsiz kabul ettiğini ileri sürmektedir. Bourdieu'nun büyük ölçüde politik sol düşünceye sempatisinin olduğu görülmekle beraber, onun sosyal teorisinin politikası buna biraz zorunluydu; o, kesinlikle Marx ve Marxizmle arasına mesafe koymuştur. Bu temelde, bazıları onun ekonomik sermaye üzerinde kültürel sermayeyi yükseltmesi, böylece de ekonomik zorbalığa değgin konulara değinmekten imtina ettiğini ileri sürer. Benim görüşüme göre, eleştirilerin daha ilginç bir çizgisi, onun sembolik şiddet açıklamasında, norm ve değerlerle ilişkili olarak bir fikir birliğinin toplumda temel olduğunu varsaymasıdır. İnsanların sosyal otoritenin 'meşru' yüklenicileri olarak algılanan kültürel ve sembolik sermayenin uygulayıcıları olmaktan ziyade, birbirleri ile toplumsal değerlerde anlaştıkları kabul edilmektedir. Bunu söylemekle, Bourdieu sosyal istikrarın nasıl sürdürüldüğüyle ilişkili olarak sosyal pratikleri kavramlaştırdığı için eleştirilebilir. Bu tür bir yaklaşım ona sembolik hâkimiyetin çağdaş toplumlarda nasıl kullanıldığını kavramada güçlü içgörüler geliştirmesine olanak verir, yine de bu içgörüler, hiç tartışmasız, sosyal yapıların –veya kültürel sermayedeki hareket şekillerinin– nasıl değiştiği anlamanın sosyolojik maliyetini ele alır. Kısaca, *habitus* ezici bir katılıkta olmayabilir.

Son olarak, Bourdieu'nun politik direniş kavramına bağlılığı bir taraftan ileri kapitalizm belirli güç yapısında işleyen sosyal hakimiyetin sınırlamasına fazla değer vermesine, diğer taraftan dünyanın küreselleşmenin etkileri sonucu gerçekten değişebileceğini hafife almasına neden olmuştur. Elbette, Bourdieu'nun çeşitli Fransız muhafazakâr hükümetler tarafından desteklenen neo-liberalizme ve küreselleşmeye yönelik hücumlarının provokatif olduğu şüphe götürmemektedir. İşçiler, göçmenler ve Fransız politik sistemindeki diğer yoksunlar ile omuz omuza mücadele etmesine rağmen Bourdieu, bizim kendi hızlanmış küreselleşme zamanında ilerici siyasetin gerçekte nasıl göründüğünün ana hatlarını geliştirmede başarısız olmuştur. Fransız sosyal teorisi, genellikle iktidara yönelik ütopik direnç anları ile reformist sosyal poli-

tikaya bulaşma arasındaki zıtlığa sık sık dönmektedir ve Bourdieu bu bakımdan bir istisna değildir. Ancak, genelde direnme hakkındaki incelemesi – insanların kültürel habitus'unun sosyolojik açıklamasına bağlandığında– kolaylıkla yenilgiyi kabul eden bir siyaset biçimi olarak yanlış yorumlanabilir. Burada Bourdieu ile Giddens arasındaki karşılaştırma bir kez daha aydınlatıcı olacaktır. Çağdaş siyasetteki 'üçüncü yol' veya köktenci merkezin Giddens'ın teorisine çeşitli eleştirilere rağmen, Giddens'ın güçlü çalışmaları, modern toplumların politik görünümünün son yıllarda– öncelikle küreselleşme ve bilgi teknolojileri sonucu– değiştiğini kabul etmektedir. Şüphesiz Giddens'ın daha sonraki politik yazıları İngiltere, Kanada, Almanya, Brezilya, Meksika'daki değişik yönelimli –sol hükümetlerden– önemli ölçüde etkilenmiştir. Bourdieu'nun siyasi sistemi bu tür politik etki ile ilgilenmez ve bunun neden böyle olduğunu incelemek de ilginçtir. Bourdieu, siyasi eleştirisini genel olarak iktidara yeni ve ilginç direniş yolları seviyesinde oluştursa bile Giddens'ın 'üçüncü yolu' küresel elektronik ekonomisinin gerçeklerine karşılık olarak tasarlanan yeni bir siyasi yol belirlemiştir. Bourdieu, aslında antidemokratik olarak küreselleşme sürecini ret etme eğiliminde değilken, Giddens küreselleşmenin daha fazla karmaşık politik bir fenomen olduğunu kabul eder –'depolitize küresel uzam' ve gelişen ve zamanımızın temel ekonomik ve politik problemi olarak yayılmaktadır. Aksine, Bourdieu için küreselleşme amansız bir totalleşme olarak görülür ve onun karşılığı ise anti-küreselleşmedir.

Özet

1. Yapılaşma kuramları pratik toplumsal yaşamın sıradan etkinlikleri içinde bireysel eylemin nasıl organize olduğunu, bu arada eşzamanlı olarak toplumun yapısal özelliklerinin bireysel eylem yoluyla yeniden ortaya çıktığını da kabul ederek anlamaya çalışırlar.
2. 'Yapılaşma' terimini Fransızcadan ödünç alan İngiliz sosyal teorisyeni Anthony Giddens, toplumun, kurumları biçimlendiren ve yinelenen etkinliklerin bir birleşimi olarak anlaşılması gerektiğini belirtir. Giddens'ın çalışmalarının odak noktası sabitlenmiş veya önceden belirlenmiş bir şey olarak toplum değil, daha çok, toplumsal yaşamın etkin akışıdır.
3. Giddens yapı ve özne ikiliğinin bir ikilik olarak kavranması konusunda ısrar eder. Bu görüşe göre, toplumsal sistem organize ettiği etkinliklerin aynı zamanda bir sonucu ve aracıdır.
4. Yapısal ve post-yapısal düşüncenin eleştirisinde, Giddens, dilin toplumsal yaşamın temel yönlerini yansıtmasına rağmen, toplumun 'dil gibi bir yapı' olmadığını ileri sürer. Giddens'a göre, insanlar toplumsal etkileşimleri gerçekleştirmek için yapılaşmış kural ve kaynaklardan yararlanırlar; bunlar bir bütün olarak toplumun yeniden üretimine katkıda bulunur.
5. Giddens'a göre yapılar, öznelerin toplumsal yaşamda ne yaptıkları hakkındaki bilgilerinden bağımsız değildir. Dolayısıyla sosyal yapılar zaman ve mekan dışında var olurlar ve 'etkin bir gerçeklik' sergilerler.
6. Giddens'ın modernitenin 'elimizden kaçıp giden dünya' hakkındaki geç dönem yapıtında düşünümsellik, kişisel yaşamın üretimi ve toplumun karmaşıklığı açısından anahtar niteliğindedir. Giddens için düşünümsellik, toplumsal etkinliklerin sürekli olarak bu bilgiler ışığında sorgulanması ve iyileştirilmesidir; bu da toplumsal etkinliklerin dokusunu etkilemektedir.
7. Giddens'ın yapılaşma teorisine ilişkin çeşitli eleştiriler de vardır; toplumsal yapı ile insanın kaynaştırılmasının yararlı olmadığı ve

ramada sınırlı olduğunu da içeren çeşitli eleştiriler bulunmaktadır. Giddens düşünümsel açıklamasında bireyci eğilimi olduğu kadar duygusal ve kişilerarası ilişki faktörünü ihmal ettiği için eleştirilmektedir.

8. Fransız sosyolog Pierre Bourdieu'nun yapılaşma teorisinde toplumsal yaşamın akışkanlığı habitus kavramıyla yansıtılmıştır –bu teori bedensel mizaçların ve alışkanlıkların toplumsal ve kişisel yaşamı nasıl birbirine bağlayacağını gösterir.
9. Bourdieu için, bir bireyin veya grubun *habitus*'u, 'alanlar'ın kurumsal yaşamına bağlıdır. Alan, ekonomi veya kültürel alanında olduğu gibi, bireylerin hareket ettikleri konumların yapılaşmış mekânlarıdır.
10. Bourdieu'nun sosyal teorisi kişisel ve toplumsal yaşamdaki değişikliği ihmal ettiği kadar toplumsal pratiklerin üretildiği *habitus*'un katılığını aşırı vurguladığı için eleştirilmektedir.

Ek sorular

1. Giddens toplumsal bilginin iki temel tipini birbirinden ayırt eder: pratik bilinç ve sözel bilinç. Bu farklılıktan ne anlamaktasınız?
2. Bizim bireysel eylemlerimiz –gündelik alışkanlıklar, rutinler ve yeterlilikler– toplumsal yapıların 'yeniden üretimine' nasıl katkıda bulunur?
3. Giddens, toplumsal yapıların toplumsal sistemin hem aracı hem de sonucu olduğunu söyler. Sizce bu sonuca nasıl varmaktadır?
4. Bireysel eylemin düşünümsel gözlemlenişi toplumsal yapıları nasıl değiştirir?
5. *Habitus* hem muktedir kılan hem de zorlayıcı bir etkidir. Bu nasıl olmaktadır?
6. Giyimden müzik zevkine Bourdieu 'kültürel sermayenin' etkili olduğunu iddia eder. Kendi yaşamınızın kültürel sermayesinin bir okumasını yapın.
7. Marx'ın, modern yaşamın geleneği söküp attığı iddiası hakkında ne düşünüyorsunuz? Katılır mısınız?

Ek okuma

Anthony Giddens

Central Problems in Social Theory (Londra: Macmillan; Berkeley: University of California Press, 1979)

The Constitution of Society. Outline of theTheory of Structuration (Cambridge: Polity Press; Berkeley: University of California Press, 1984)

The Consequences of Modernity (Cambridge: Polity Press; Palo Alto: Stanford University Press, 1990)

Modernity and Self-Identity (Cambridge: Polity Press, 1991)

The Transformation of Intimacy (Cambridge: Polity Press, 1992)

Beyond Left and Right (Cambridge: Polity Press; Palo Alto: Stanford University Press, 1994) (Ulrich Beck ve Scott Lash'la birlikte)

Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order (Stanford, California: Stanford University Press, 1994)

Pierre Bourdieu

Outline of a Theory of Practice (Cambridge University Press, 1977)

Distinction (Londra: Routledge, 1984)

Homo Academicus (Cambridge: Polity Press, 1988)

Language and Symbolic Power (Cambridge: Polity Press, 1991)

The Field of Cultural Production (Cambridge: Polity Press, 1993)

The Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary Field (Stanford CA: Stanford University Press, 1995)

The State Nobility: Elite Schools in the Field of Power (Cambridge: Polity Press, 1996)

Weight of the World: Social Suffering in Contemporary Society (Stanford CA: Stanford University Press, 2000) (Priscilla Parkhurst Ferguson'la birlikte) *On Television* (New Press, 1999).

Giddens üzerinde daha fazla araştırmaya başlamanın iyi bir yolu: Christopher Pierson'un mülakat kitabı, *Conversations with Anthony Giddens* (Stanford CA: Stanford University Press, 1998).

Giddens hakkında birçok giriş kitabı vardır. Bazı önemli olanları şunlardır: Lars Bo Kasperson'un *Anthony Giddens: An Introduction to a Social Theorist*'i (Oxford: Blackwell Publishers, 2000), Ian Craib'in *Anthony Giddens*'ı (Londra: Routledge, 1992) ve Ira Cohen'in *Structuration Theory: Anthony Giddens and the Constitution of Social Life*'ı (Londra: Macmillian, 1989).

Giddens'ın çalışmaları hakkında bazı eleştirel eserler vardır: David Held ve John B. Thompson'ın *Social Theory of Modern Societies: Anthony Giddens and his Critics*'i (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), Christopher Bryant ve David Jary'nin *Giddens' Theory of Structuration: A Critical Appreciation*'ı (Londra: Routledge, 1991), *The Contemporary Giddens* (New York: Palgrave, 2001).

Pierre Bourdieu hakkında bazı önemli giriş kitapları şunları içerir: Harker *et al.* (ed.) *An Introduction to the Work of Pierre Bourdieu* (Macmillan Publishing Company, 1990), Jeremy Lane'in *Pierre Bourdieu: A Critical Introduction*'ı (Londra: Pluto Press, 2000) ve Michael Grenfell'in *Pierre Bourdieu: Key Concepts*'i (Londra, Acumen Press, 2008)

Diğer eleştirel çalışmalar şunlardır: Craig Calhoun *et al* (ed.) *Pierre Bourdieu: Critical Perspectives* (Chicago: University of Chicago Press, 1992).

Ek olarak, onun teorisinin özel konularına odaklaşan birçok eleştirel kitap vardır: David Swartz'ın *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*'su (Chicago: University of Chicago Press, 1998), Loic Wacquant'ın *Pierre Bourdieu and Democratic Politics*'i (Cambridge: Polity Press, 2005) ve Bridget Fowler'ın *Pierre Bourdieu and Cultural Theory: Critical Investigations*'ı (Londra, California ve Yeni Delhi: Sage Publications, 1997).

İnternet bağlantıları

Anthony Giddens

http://www.edge.org/3rd_culture/bios/giddens.html

http://www.theory.org.uk/giddens2.htm

http://www.faculty.rsu.edu/~felwell/Theorists/Giddens/index.htm

Pierre Bourdieu

http://www.kirjasto.sci.fi /bourd.htm

http://www.guardian.co.uk/obituaries/story/064039600.html

♦ ♦ ♦

Çeviri: Feryal Turan

7. BÖLÜM

ÇAĞDAŞ ELEŞTİREL TEORİ

İçindekiler

- Habermas: toplumun demokratikleştirilmesi
- Erken dönem Habermas: kamusal alanın gelişimi ve çöküşü
- Habermas'ın kapitalizm, iletişim ve kolonizasyon üzerine görüşleri
- *Duygusal emperyalizm: Habermas'ın feminist eleştirisi*
- Habermas'ın küreselleşme ve post-ulusal toplumlar üzerine görüşleri
- *Müzakereci demokrasiye doğru*
- Habermas'a eleştiriler
- Honneth: tanınma mücadelesi
- Özet
- Ek sorular
- Ek okuma
- İnternet bağlantıları

2002'nin başında Birleşik Devletler yönetimi Irak'ı, Kuzey Kore ve İran'la birlikte, 'şer ekseni'ni oluşturan ülkelerden biri olarak niteledi. ABD yönetiminin ileri sürdüğü sava göre Saddam Hüseyin'in Irak'ı, elinde bulundurduğu kitle imha silahlarından ötürü, özelde Amerika'ya genelde ise dünyaya bir tehdit oluşturuyordu; dahası Hüseyin, halkına zulüm eden ve Ortadoğu'nun siyasal düzenini bozan bir zorbaydı. 2002'nin sonlarında gerçekleştirilen bir Birleşmiş Milletler Genel Kurulu toplantısında Birleşik Devletler Başkanı Ge-

orge Bush, örgütü, Irak'ın oluşturduğu 'ciddi ve giderek büyüyen tehlike'ye karşı harekete geçmeye çağırdı. Bunu, Irak'ın ve onun küresel barışa oluşturduğu tehdidin dünyanın her yerinde yoğun bir biçimde tartışıldığı bir dönem izledi. BM Güvenlik Konseyi Irak'a yeni silah denetimleri dayattı. Pek çok gözlemci Hüseyin rejiminin uluslararası hukukun gerektirdiği taleplere sırt çevirmediğini ileri sürüyordu. Fakat Birleşik Devletler, Büyük Britanya ve İspanya gibi ülkeler bunu inandırıcı bulmuyor, Irak'a karşı askeri bir harekâtın kaçınılmaz hale gelebileceği yönünde uyarıda bulunuyorlardı. Tartışmalar ve diyaloglar 2003 yılının başında da devam etti, bu arada dünyanın birçok kentinde savaş karşıtı kitlesel barış gösterileri yapıldı. Ne ki sonunda siyasal tartışmalar ve diplomatik diyalog çabaları sona erdi; bu noktada görüşmeler yerini şiddete, diyalog çabası da yıkıma bıraktı. 19 Mart 2003'te Birleşik Devletler 'Irak'ı Özgürleştirme Operasyonu'nu başlattı: başkent Bağdat'a ardı ardınca hava akınları düzenlendi, ABD askerleri ülkeyi işgal etti. Birleşik Devletler, Irak'ı işgal ederek, bir vuruşta, uluslararası hukuku bir kenara attı ve askeri çözümü tek taraflı olarak hayata geçirdi.

Amerika'nın 2003'te Irak'ı işgal etmesiyle ilgili olarak pek çok şey yazılıp çizildi. İşgali savunanlar Birleşik Devletler'in dünya barışını korumak için askeri üstünlüğüne başvurduğunu öne sürüyorlardı –ne ki Irak'ın elinde kitle imha silahlarının olmadığının kanıtlanması bu argümanı çok tartışmalı hale getirdi. Savaşa karşı çıkanlar Amerika'nın bu işgalini petrole bağlıyorlardı. Başkaları ise Irak savaşının İslâmcı terörizmden duyulan yaygın korkunun bir sonucu olduğu görüşündeydi. Kimileri de bunun yeni-muhafazakârların Ortadoğu'yu demokratikleştirme gündemlerinin bir parçası olduğunu savunuyordu. Bir başka grupsa burada turbo-kapitalizmin çıkarlarının işbaşında olduğunu savlıyordu: onlara göre, o yüksek perdeden dillendirilen demokrasi ve özgürlük söylemleri, savaş sanayinden elde edilen kârları gözlerden saklamak için kullanılan bahanelerdi.

Hangi toplumsal güçler devrede olursa olsun yakın tarihin bu rahatsız edici epizodu, toplumsal ve siyasal meselelerde, demokratik tartışma ve siyasal diyalog ile ekonomik ve bürokratik mantığın sistemik/kurumsal hâkimiyeti arasındaki o karmaşık ilişkiyi görmemize yardımcı olabilir. Dünyanın önde gelen eleştirel teorisyeni Jürgen Habermas'ın yaklaşımına göre, Irak konusunda yürütülen müzakereler dış-gidimli kuvvetler (petrolün getirdiği kâra göz dikme ya da İmparatorluğun teritoryal ihtirasları gibi) tarafından sistematik olarak sabote edildi –bu noktada da tartışmaların yerini savaşın

yıkımı aldı. Habermas'ın Frankfurt Okulu geleneğinden köklenen yazıları sosyal teorinin ve ilerici siyasal tahayyülün son yirmi-otuz yılda yeniden canlanmasında merkezi bir rol oynadı. Onun iletişimdeki lapsusların ve toplumsal yanlış anlaşılmaların toplumsal yaşamın her alanını işgal eden kurumsal kuvvetlerin gücüne nasıl derinlemesine kök saldığına ilişkin çığır açıcı eseri giderek etkili hale gelmiştir. Bu bölümün önemli bir kısmı Habermas'ın eleştirel sosyal teorisinin ele alınıp değerlendirilmesine ayrılmıştır. Bölümün sonlarında çağdaş eleştirel teorideki diğer gelişmeler üzerinde de duracağız (gidimli demokrasiye ilişkin teorilerin yanı sıra özellikle Axel Honneth'in tanıma ve tanımama teorisi de dahil olmak üzere).

Habermas: toplumun demokratikleşmesi

Klasik sosyal teori geleneğinde temel bir yer işgal eden akıl ve akılsallık düşüncesi, Frankfurt Okulu'yla birlikte, sosyal eleştirinin en büyük boy hedefi haline gelmişti. Akıl ile ilerlemeci sosyal değişme arasında var olduğu savlanan bağlantıya Marcuse, Fromm, Adorno ve Horkheimer şiddetle karşı çıkıyorlardı. Frankfurt Okulu'nun geliştirdiği eleştirel teorinin ana gövdesini akıl ile tekno-bilimsel akılsallaştırmanın egemenliği arasındaki girift ilişkileri irdelemek oluşturuyordu: buna, ta başından itibaren, Avrupa'da Nazizmin ve faşizmin yükselişinden Rus Devrimi'nin Stalinizme ve teknokrat toplumsal yönetime evrilip dejenere olmasına varıncaya dek, sosyal barbarlığı ve dönemin kitlesel terörünü açıklamak için girişilmişti. Ne var ki İkinci Dünya Savaşı sonrasında Avrupa'da yeni siyasal olasılıklar baş gösterdi; kısacası dünya Frankfurt Okulu'nun sunduğu o iç karartıcı sosyal teşhisten çok farklı görünüyordu. Örneğin Batı Almanya, demokratik siyasal kurumların hayata geçmesini sağlamak için Müttefik devletlerin temel bir hukuksal yapı dayatmalarından sonra, liberal bir siyasal kültür geliştirme işine soyundu; Batının iktisadi refahının giderek arttığı uluslararası bir ortamda gerçekleşen bir gelişmeydi bu. Bu dönemde, 3. Bölüm'de değindiğimiz gibi, Marcuse Birleşik Devletler'de kaldı, kendisine Yeni Sol içerisinde ün kazandıran kitaplar kaleme aldı. Adorno ve Horkheimer ise Batı Almanya'ya dönüp oraya yerleştiler ve sosyal eleştirilerini savunma arayışına girdiler. Ne var ki, Frankfurt Okulu tarafından geliştirilen sosyal teori, çeşitli biçimlerde, savaş sonrası dünyayı açıklamakta bir bakıma yetersiz kaldı. Böylece, sosyal teorinin temel

ilkelerinin harcını yeniden karma işi yeni bir eleştirel teorisyenler kuşağına düştü –bunlar arasında ön plana çıkan kişi Jürgen Habermas'tı.

Marcuse, Fromm, Adorno ve Horkheimer'ın Frankfurt Okulu kapsamındaki yazılarının toplumsal arka planında Büyük Buhran, Nazizm ve Sovyet komünizmi vardı; oysa Habermas'ın kendi teorik ve sosyolojik görüşlerini geliştirdiği tarihsel dönem gerçekten de oldukça farklıydı. Sosyal barbarlık ve kitlesel terör kâbusunun izleri halkın zihninden yavaş yavaş silindikçe, dünya farklı sosyal doğrultulara ve daha iyimser siyasal olanaklara açık hale geldi. Savaş sonrası Almanya'da Adorno'ya asistanlık yapan Habermas, ülkede yeni yeni su yüzüne çıkan demokrasi ve liberal anayasacılık fikri ortamında değil sadece, aynı zamanda 1960'larda Avrupa'yı ve Birleşik Devletler'i kasıp kavuran öğrenci protestoları ve yeni toplumsal hareketler ortamında da kendi siyasal duyarlılıklarını geliştirdi. Eleştirel teoriyi toplumun radikal demokratikleşmesini şart olarak gören bir anlayışla yeniden formüle etmeye çalışan Habermas, Aydınlanmanın temel varsayımlarının –özellikle de özgürlük ve dayanışma alanlarının genişlemesinin– toplumu dönüştürmek için yeterli olduğuna inanıyordu.

> Özgür ve eşit katılımcılar içerisinde, kapsayıcı ve zora başvurmayan akılcı bir söyleme ilişkin pragmatik önsayıltılar altında herkesin bir başkasının perspektifinden bakması ve böylelikle kendisini benliğe ve başka herkesin dünyasına dair anlayışlara yansıtması şarttır; perspektiflerin bu iç içe geçmesinden ideal olarak genişlemiş bir biz-perspektifi zuhur eder: bu perspektife bakarak da herkes ihtilaflı bir normu kendi ortak uygulamalarının temeli haline getirmeyi isteyip istemediğini ortaklaşa test etme imkânı bulur; bu da dillerin uygunluğuna değgin karşılıklı eleştiriyi içermek durumundadır (durumlar ve ihtiyaçlar diller bazında yorumlanır). Soyutlamaların başarıyla yapılması sürecinde genelleştirilebilir çıkarların özü adım adım ortaya çıkabilir.
>
> Jürgen Habermas, (1995) 'Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism', *Journal of Philosophy*, cilt 92, no. 3, s. 117-118

Habermas, kendi eserini, en başından itibaren, sosyal teoriyi genelde dile özeldeyse iletişime duyulan ilgiye doğru yeniden yönlendirme girişimi olarak görmüştür. Avrupa'da savaş sonrasının diğer birçok aydını gibi (yaptık-

ları katkıları incelediğimiz Michel Foucault, Jacques Lacan ve Jacques Derrida bunlar arasındadır) Habermas da dili sosyal teorinin başat ilgi odağı haline getirir. Fakat onun analitik özeni ve dile duyduğu ilgi eleştirel sosyal teoriyi oldukça spesifik bir yöne sokmuştur; Habermas onu esas olarak *gündelik yaşamda akılsallığın gücünü* anlamaya yarayan bir araç olarak kullanmıştır. Dil, iletişim ve akılsallık Habermas'ın gözden geçirdiği sosyal teorisinin anahtar temalarıdır. Habermas, Aydınlanma aklının mirasının yerel geleneğin, tercihin ya da gücün basit bir projeksiyonundan ibaret olmadığını savunur. Bu bağlamda onun ileri sürdüğü şey şudur: dil hep karşılıklı anlaşma ve uzlaşmayla yönelim kazanır ve karşılıklı anlaşma ve uzlaşmaya dönüktür. Habermas'a göre bu durum bizim en temel beşeri yetilerimizde, yani konuşma, işitme, akıl yürütme ve savlama yetilerimizde gösterilebilir. Her söz ediminde, bunlar ne denli iktidara değğin çıkarlarla şekillenirse şekillensin, geçerlilik iddiaları ortaya atılır ve karşılıklı olarak tanınır: söylediğimiz şeyin anlamlı ve doğru olduğu, bizim onu söylerken samimi olduğumuz ve onu söylememizde performatif bir yerindelik olduğu karşılıklı olarak tanınır. Habermas, eleştirel teorisini bu şekilde yeniden formüle ederken, dilin bu kavramlaştırılmasından çıkıp hakikate radikal bir yaklaşım getirir (hakikat ise, önünde sonunda iletişimsel diyalog yoluyla akılcı olarak hakkında anlaşmaya varacağımız şeydir). Habermas, iletişimsel akıl kapasitemizden yola çıkarak özgürlük, eşitlik, karşılıklılık ve etik sorumluluk gibi siyasal değerlere ilişkin normatif bir imgeyi belirtik kılma iddiasında bulunur.

Erken dönem Habermas: kamusal alanın gelişimi ve çöküşü

İlk yazılarından itibaren, kamusal alan ile özel yaşam arasındaki sosyolojik ayrıma duyduğu ilgi Habermas'ın sosyal teorisinin temelini oluşturmuştur. Yeni bir 'kamuoyunun' doğuşunun izini on sekizinci yüzyıla kadar süren ayrıntılı bir tarihsel çalışma olan *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society* Habermas'ın kamusal alana ve kurumsal yapılara, burjuva toplumuna ve sosyal dönüşümlere (kitabın adından da görüldüğü üzere) duyduğu ilgileri bir araya getiren bir çalışmadır. Bu erken dönem eserinde Habermas, kamusal yaşam nosyonunun izini klasik Yunan'daki *polis* yaşamına dek sürer. Eski Yunan'da kamusal alan esas olarak diyalojik bir alan olarak oluşturulmuştu; burada bireyler kamusal

bir eleştirel akıl söylemiyle iştigal etmek ve ortak çıkara ilişkin meseleleri tartışmak için bir araya geliyorlardı. Ne var ki, on altıncı yüzyılda ticaret kapitalizminin gelişimiyle birlikte, 'kamuoyu'nun anlamı, eski Avrupa toplumlarının geleneksel dokusuna emili olduğu üzere, kral ve yakın çevresinin sınırları dışına çıkmaya ve pazar ekonomilerinin genişlemesine ve devlet ile sivil toplum arasında yeni yeni tanımlanan alanlar ayrımına doğru yönelmeye başladı. Kapitalizmin ilk dönemlerinde ya da piyasa kapitalizminde bireyler devlet ile sivil toplumun birbirinden farklılaştırılmış alanlarını kişilerarası etkileşim, ticari sözleşmeler ve *civic* birlik aracılığıyla dolayımlayarak yaşamsal bir rol oynamışlardır. Habermas, bu gelişmelerin ortaya çıkmasının esas olarak burjuva ailesinin kültürüne bağlı olduğunu ileri sürer. O rahat aile yaşamı ortamında yeni bir birey özne doğmuştur; o, hiyerarşik otoritenin geleneksel dokuları hakkında serbestçe düşünen ve onları sorgulayan kişidir. Bu yeni/eleştirel tutum zamanla kamusal alana aktarılmış ve sonuçta toplumların kurumsal yapısı da dönüşüme uğramıştır.

Habermas'a göre burjuva kamusal alanın doğuşunun izi çeşitli kamusal tartışma forumlarına dek sürülebilir. Bu bağlamda, modern Avrupa'nın ilk dönemlerinde kentlerde gazetelerin, haftalık dergilerin ve çeşitli kulüplerin ortaya çıkması çok önemli gelişmelerdir. Özellikle de gazeteler ve dergiler, eğitimli seçkinlerin, siyasal otoriteyi ve devletin işleyişini tartışmak ve sorgulamak için etkileşime geçtiklerinde kullandıkları araçlar olmuştur. Habermas şöyle yazmaktadır: 'Gazeteler salt haber yayımlayan kurumlar olmaktan çıkıp kamuoyunun bayraktarlığını ve liderliğini yapan organlara, parti politikasının silahlarına dönüştüler'. Aynı anda da, kamusal alanın bu doğuşunun toplumsal temeli on sekizinci yüzyıl Avrupa'sının kafelerinde, localarında ve edebiyat toplantılarında atıldı; buralarda bireyler ve gruplar bir dizi fikir ve ideoloji üzerinde görüş alışverişinde bulunmak üzere bir araya gelmeye başladı. Bu toplumsal koşullar altında eleştirel tartışma da gelişme kaydetti.

> Burjuva kamusal alanı, her şeyden önce, özel insanların bir kamu olarak bir araya geldiği alan olarak görülebilir; bu kişiler kısa bir süre sonra yukarıdan düzenlenen kamusal alan üzerinde, bizatihi kamu otoritelerinin aleyhine olacak şekilde, hak iddia ettiler; amaçları, esas olarak özelleştirilmiş fakat kamuyu ilgilendiren meta mübadelesi ve sosyal emek alanındaki ilişkilere hükmeden genel kurallarla ilgili bir tartışmaya kendilerini angaje etmekti. Bu siyasal yüzleşmeye aracılık yapan şey özellikli bir şeydi ve tarihte daha önce eşi benzeri görülmemişti: insanların kendi akıllarını kamusal anlamda kullanmaları (*öffentliches Räsonnement*). Bizim dilimizde [Almancada] bu terimin (yani, *Räsonnement*'in) kullanma şekli her iki tarafın da polemiksel nüanslarını hiç tartışmasız muhafaza eder: eşzamanlı olarak akla başvurma ve onu salt yanlış tatmin edicilikten uzak kavrayış olarak aşağılayıp kötüleme.
>
> Jürgen Habermas (1989 [1962]), *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Çev. Thomas Burger ve Frederick Lawrence, Cambridge MA: MIT Press, s. 27.

Öyleyse bu, içerisinde zincirlerinden boşanmış kamusal diyalogun hükmünü icra ettiği ve kibar beylerin kulüplerde ve kafelerde günün önemli meselelerini tartışmak için bir araya geldiği burjuva çağının anlatımıdır. Habermas'ın tartışan bir kamunun doğuşuna ilişkin anlatımı bu nedenledir ki akla ve akılsallığa, mantıksal düşünme ve uzlaşmaya tikel bir ayrıcalık bahşeder. Dahası Habermas, burjuva kamusal alanın yükselişinde klasik Yunan şehir devletlerinin *polis*'i ile erken dönem on sekizinci yüzyıl Avrupası'nın (Avrupa'da o dönemde diyalogun ve tartışmanın eleştirel işlevleri bir tür toplumsal fayda olarak görülüp olumlu karşılanıyordu) edebiyat salonları ile kafeler arasında doğrudan bir benzerlik görür. Bu, der Habermas, modern zamanlarla daha keskin bir zıtlık içerisindedir. Sanayisi gelişmiş kitle demokrasilerinde kamusal alanın bu eleştirel ve araştırıcı veçheleri önemli ölçüde zayıflamıştır. Habermas'a göre medyanın ticarileşmesi siyasetin eleştirisinin ve kamuyu ilgilendiren karar alma süreçlerinin bir forumu olarak burjuva kamusal alanını değiştirmeye başlar. Özellikle de devlet ile sivil toplum arasındaki ayrışmada bir çöküş olur. Bu koşullar altında devlet, ekonomiye ve sivil topluma giderek daha fazla nüfuz etmeye başlar; böylelikle kamusal alan daralır. Kapitalizmin hızla büyümesi ve bununla bağlantılı olarak kültürel tüketimin

yoğunlaşması kamusal alanın çöküşüne yol açar. Habermas'a göre kapitalist toplumun o tahrip edici/bürokratikleştirici mantığı kültürel geleneklerin etkisini aşındırmanın yanı sıra gündelik yaşamın pratik ve *civic* yapılarını yavaş yavaş yok ettikçe, kamusal alan da daralır.

Habermas'a kalırsa bu gelişmelerin sadece kamusal yaşam ile özel yaşam arasındaki ilişkiler açısından değil, aynı zamanda çağımız siyaseti açısından da bir anlamı vardır. İçinde yaşadığımız çağda medyanın ticarileşmesi ve kültür endüstrilerinin büyümesi, gerçek anlamda *civic* angajmanın ve kamusal siyasal tartışmanın niteliğinin gerilemesine neden olmuştur. Habermas, siyasetteki bu tahrifatı anlamak için bir eleştiri getirir; bu eleştiriye göre günümüzde bireyleri kitle iletişim araçlarıyla esas olarak *özelleştirilmiş* bazda, yani dolayımlanmış gösterilere takıntısı olan yalıtık benlikler olarak karşılaşırlar.

> Yazılı iletişim araçlarıyla kıyaslandığında yeni medyanın gönderdiği programlar, onları alımlayanların tepkilerini özellikli bir biçimde budar. Bu programlar kamunun gözünü kulağını kendi büyüsü altına alır ama aynı zamanda aradaki mesafeyi ortadan kaldırarak onu kendi gözetimi altında tutar; bu, yeni medyanın kamuyu bir şeyler söyleme ve karşı çıkma fırsatından yoksun bırakması demektir. (...) Aklın kamusal kullanımı içerisinde eğitim görmüş eğitimli bir katmanın görüşlerine başvurma uygulaması tuzla buz olmuştur: kamu, kendi aklını herkesin kullanımına sunmayan uzmanlardan oluşan azınlıklar ile kamusal anlamda (ama eleştirel olmaktan uzak bir biçimde) alımlayan büyük bir tüketici kitle olarak ikiye bölünmüştür.
>
> (1989 [1962]: s. 170-171)

İçinde yaşadığımız dolayımlanmış konuşmalar (TV'deki 'talk-show'lar, radyo konuşmaları) çağı siyasetin önemsizleştirildiği bir çağdır. Habermas'ın da işaret ettiği gibi, 'bugün yönetilen şey bizatihi konuşmanın kendisidir.' Medya iletişiminin özelleştirilmiş alımlaması öyle bir hale gelmiştir ki sağlıklı bir kamusal alandan söz etmek anlamsız olabilmektedir; Habermas'ın eleştirel sosyal teoriyi yeniden inşa etmeye soyunmasının özünde bu yatmaktadır.

Ne var ki Habermas'ın kamusal alanın gelişmesi ve gerilemesine ilişkin açıklamasında bazı güçlükler vardır. Habermas üzerine yazılmış literatürde çok daha fazla sayıda önemli hususlara değinilmişse de ben, bunlardan bahsetmeye değer üç önemli sınırlılığı ele alacağım. Birinci önemli eleştiri, Habermas'ın kamusal alan teorisinin, bir dizi ilerlemeci dışlama yoluyla, *burjuva* kamusal alanına, dikkatleri popüler kültürün diğer biçimlerine ve çeşitli top-

lumsal hareketlere vermeme pahasına, bir anlam atfettiği yolundadır. Fakat bu eleştiriye hemen çekince koymamız gerekiyor. Habermas'ın eseri toplumsal hareketlerin yanı sıra popüler kültürün çeşitli biçimlerinin de modern devletlerin kurumsal karakteri üzerinde yarattığı etkiye kör değildir. Ama yine de bunun anlamını pek önemsemez Habermas. Popüler kültürel biçimlerin önemli olduğunun kabul edilmesi, onun kamusal alanın doğuşuna ilişkin teorisinde yeterince hesaba katılmaz; şöyle ki, bu alternatif dünya görüşleri ve ideolojiler Habermas'ın ayrıcalık tanıdığı kahvehane tartışması ve söylemini ne olumlu ne de olumsuz biçimde etkilemez gözükür.

Habermas'ın erken dönem sosyal teorisine yönelik bir diğer, belki de daha sert eleştiri, bu teorinin akılsal bir insan öznesi modeline dayanmış olmasıdır (yoğun biçimde topa tutulan bu model bugün itibardan düşmüştür). Bu bağlamda eleştirmenler, *The Structural Transformation of the Public Sphere*'in tipik bir biçimde eril ve Batılı bir bakış açısıyla, yani 'aklın' aşırı önemsenmesiyle malul olduğunu ileri sürerler. Habermas, kafelerde tartışmaya dalan kibar beyleri erken modern dönemde kamuoyunun belli başlı taşıyıcıları olarak resmederek, beyaz ve erkek egemenliğindeki burjuva kamusal alanının kuruluşunun daha derindeki siyasal içerimlerini ele almakta –kuşkuya yer bırakmayacak derecede– başarısız olur. Örneğin feminist, post-feminist ve post-kolonyal sosyal teorisyenler akılsallığın beyaz ve erkek öznenin güdümünde olduğu yönündeki o sözümona evrensel iddialara karşı çıkmış ve bu tür küresel iddiaların azınlık kültürlerinin marjinalleştirilmesi ve ezilmesi gerçeğinde içerimlenmiş olduğunu savunmuşlardır. Beyaz/erkek burjuva figürü erken modern dönemde kamusal alanın başat öznesi ise bu, yapısal/siyasal nedenlerden dolayı böyledir –kadınların, etnik azınlıkların ve diğerlerinin dışlanması, erken dönem modern Avrupa'da siyasal yaşamın resmedilmesinde (kamusal alanın karakterine tam da temel oluşturacak ölçüde) büyük önem taşıyordu. Bu nedenden dolayıdır ki Habermas'ın burjuva kamusal alanının eril kültürünü genelleme yönündeki girişimi tartışmalı bir girişimdir, tıpkı düşünürün kamusal/siyasal yaşama ilişkin bu modelin çağdaş dönemde başarılı bir biçimde yeniden uygulamaya sokulması halinde özgürlüğün temelini oluşturabileceği yönündeki argümanı gibi.

Nihayet, Habermas'ın kamusal alanın çökmesiyle ilgili argümanları da tartışmalıdır. Bu görüşün asal sınırlılıkları iki yönlüdür. Birincisi şudur: Bu anlatım, siyasetin önemsizleşmesini ve kamusal yaşamın depolitizasyonunu açıklamada bir etmen olarak medyanın ticari karakterini vurgulamak açısın-

dan elbette doğrudur; ancak Habermas medya, kültür ve toplum arasındaki ilişkinin değişen mahiyetini yeterince hesaba katmamıştır. Kimi eleştirmenler, Habermas'ın depolitize bir kültürün doğmasına ve devlet ile sivil toplum ayrışmasının erozyonuna yol açan sosyo-ekonomik değişimlere ilişkin açıklamasının büyük ölçüde geçerli olduğunu, ancak onun bu değişimleri medyanın tüketimi ve kültürel alımlama meseleleri açısından bir bağlama oturtamadığını ileri sürerler. Sözgelimi, medyanın ticarileşmesinin ve kültürel tüketimin yaşamlarımızın birçok yönü üzerinde olumsuz etkide bulunduğu gerçeğini neredeyse hiç kimse yadsımaz. Ancak bu tür toplumsal gelişmelerin kamusal/siyasal yaşamda bir çırpıda sistematik bir bozulmaya sebebiyet verdiğini öne sürmek aşırı basitçi bir yaklaşımdır. İkinci sınırlılık ise Habermas'ın yeni iletişim ve enformasyon teknolojileriyle ciddi olarak ilgilenmemesidir. İletişim ve dönüşüm teknolojilerindeki mevcut gelişmeleri göz önüne almış olsaydı, bugünün medya çağında kamusal/siyasal alanın giderek artan karmaşıklığını *muhakkak* görürdü. Çünkü kitle iletişim araçlarının (özellikle de internet ve dijital teknolojilerin) gelişmesi kamusal alan ile özel yaşam arasındaki ilişkiyi önemli ölçüde değiştirmiştir. Habermas'ın kamusal alanın çöktüğü yönündeki teşhisinin aksine, siyaset bugün salt yönetilen bir şey olmanın çok uzağındadır. İletişim medyasındaki bu gelişmelerin pek çoğu, özellikle de dijital, merkezsizleşmiş teknolojilerin gelişmesi, ilk bakışta kamusal/siyasal tartışmanın yoğunlaşmasını teşvik etmezmiş gibi gözükebilir. Fakat bu, ancak bu tür gelişmeler geleneksel medya formatları göz önüne alınarak bir yargıya varıldığında söz konusu olan bir durumdur. Bu trendler, gerçek anlamda kamusal tartışmayı neyin oluşturduğu hakkındaki anakronik varsayımlardan koparıldığı takdirde, çağdaş medyanın varlık kazanmasına vesile olduğu yeni seslerin (başka türlü kafa karıştıracak olan) muazzam çoğalışını anlamlandırmak için kullanılabilir. Çünkü 'talk-show'lardan internet 'chat' odalarına bu yeni medya forumları ve formatlarının pek çoğu, birçok insanın kamusal alanla hemhal olduğu yerlerdir (eleştirmenlerin apolitik ya da önemsiz diye tanımlarken çok acele ettikleri yerlerdir). Günümüz medya çağı Habermas'ın kamusal alanın çöküşüyle ilgili olarak çizdiği tabloyla özdeş değildir elbette. Apaçık olan şey şu ki, bugün sosyal teorinin gereksindiği şey kamusal yaşamın yirmi birinci yüzyılın toplumsal yaşamında yaşanan dönüşümlere uzak olmayan bir analiz çerçevesidir.

Habermas'ın kapitalizm, iletişim ve kolonizasyon üzerine görüşleri

1970'lerin sonu ile 1980'li yıllarda Habermas, giderek, akılsal karar almanın ve modern toplumlarda iletişimsel argümantasyonun ve tartışmanın en iyi şekilde serpilebileceği koşulları betimlemenin toplumsal koşulları üzerinde durdu. Kamusal alandan kopup iletişimin toplumsal eleştirisine geçiş şeklinde kendini gösteren bu değişim, bir bakıma, Habermas'ın sosyal teorisini siyasal açıdan daha geçerli hale getirdi. Kamusal alanın tarihsel yeniden inşası, gelişmesi ve gerilemesi, Batı toplumlarında toplumsal akılsallaştırmanın daha çetin gerçekliklerinin ve kapitalist metalaşmanın önünü açmıştı. Modernite, ölümcül akılsallaştırmayı baştan çıkarıcı tüketicilikle birleştiren bir dünyaydı; Habermas'a göre bu durumun yarattığı nihai sonuçlardan biri toplumsal bilincin bütünüyle parçalanmasıydı. Büyük şirketlerin çarpıcı bir biçimde yükseldiği, yanı sıra da toplumun çeşitli uzmanlaşmış/teknik süreçler halinde ayrışmasından kaynaklanan yaygın bir kültürel akılsallaştırmanın söz konusu olduğu bir ortamda, Habermas'ın bu dönemde yazdığı eserlerin daha bir sosyolojik yönelimli olması şaşırtıcı değildi. Geç kapitalizmin gelişi küreselleşmenin yeni bir evresine işaret ediyordu; bu nedenle sosyal teori de zamanın en çetin meseleleriyle yüzleşmek için kullanılabilecek yeni bir analitik yaklaşım gerektiriyordu. Habermas'ın elinde bu, Büyük Teoriye geri dönüş demekti.

Habermas'ın Büyük Teorisi bir yandan sembolik etkileşimcilik ve işlevselcilik geleneklerini birbirine eklemlemeye girişirken, bir yandan da Marksizmden Frankfurt Okulu'na kavramsal geleneklere yönelir ve onları yeniden düzenler. Ne var ki, akılsallık ile iletişim arasındaki ilişki söz konusu olduğu sürece, Habermas'ın *The Theory of Communicative Action*'daki kilit referans noktası Max Weber'in eserleri olmuştur. Çünkü Habermas'a göre bilimden hukuka, siyasetten sanata, müzikten edebiyata Batı kültürünün akılsallaştırılmasını kavramanın yolunu döşeyen şey, Weber'in belli bir amaca yönelik/ussal eyleme ilişkin açıklamasıydı. Gelgelelim, Weber'in Batının modernleşmesine dair teorisinde (bu teori, akılsallaştırmanın evrensel/tarihsel bir açımlamasının sonucu olarak, modern toplumun üretilmesini anlamada yetersiz kaldığı için) bazı hususlara değinilmez. Habermas işte bu ortamda Weber'in aklın eleştirisini yeniden değerlendirir. Habermas'a göre iyi bir topluma ulaşmanın temel aktörü olarak akla inanma ile akılsallaştırma süreçleri

arasında önemli bir fark vardır. Kültürün toplumsal açıdan akılsallaştırılmasına yeltenmeksizin de aklın gücüne inanabilirsiniz. Gerçekten de Habermas, Weber'in kapitalist modernizasyonun, itibardan düşmüş akılsallaştırma süreçleri aracılığıyla aklın gelişimine ancak kısmi bir erişimi temsil ettiğini düşünmeyi başarıp başaramadığı sorusunu ortaya atar.

Ussallaştırma, bir bakıma, kaçınılmaz bir şeydir çünkü büyük ölçekli teknik sistemlerin (bankacılık ya da emekli maaşları gibi) işlevsel yeniden üretimi, bugün bildiğimiz haliyle yaşamın koordinasyonu açısından büyük önem taşır. Gelgelelim, bu tür sistemik mekanizmaların koordinasyonu sosyal bir vakum içerisinde gerçekleşmez. Bütün toplumsal yapılar, ne denli teknik ya da yönetsel nitelikli gözükürse gözüksün, toplumun o daha derindeki sembolik dokularına gömülü olmak durumundadır. Bu da, elbette ki dile, iletişime ve kültürel ilişkilere dikkat etmeyi gerektirir. Habermas işte bu koşullarda kendi sosyal teorisini 'yaşam dünyası' diye adlandırdığı şeye referansla konumlandırır; bu gündelik sembolik etkileşim ve iletişimsel diyalog uzamında bireyler tikel pratikler üretir ve kendi günlük etkinliklerinde ete kemiğe bürünen sosyal yapılarla karşılaşırlar. Habermas, bu sayede, başyapıtı *The Theory of Communicative Action*'ı (1987) geliştirir; bu eser, eleştirel teorinin ilk kuşağının ortaya attığı görüşlerden pek çok bakımdan farklılık gösterecek şekilde, akılsallık ile iletişim arasındaki ilişkilerin bir açıklamasını sunar. Habermas, Frankfurt Okulu gibi, siyasal tahakküm, sosyal patolojiler ve benliğin bastırılması arasındaki bağlantılara dikkat çekse de, 'sevk ve idare toplumu' düşüncesinin geç kapitalist toplumların yeterli bir karakterizasyonunu sunduğunu kabul etmeye yanaşmaz. Habermas'a göre, aklın erken dönem eleştirel teoride kendi kendini kötürüm bırakan bir şey olarak görülmesi spesifik bir teorik varsayımdan dolayıdır, yani teknolojik akılsallığın sosyal eylemin bütün alanlarına açıkça uygulanmasıdır. Ne var ki Habermas'a kalırsa, toplumlar eylemin teknolojik kipleri aracılığıyla değil sadece, aynı zamanda sembolik etkileşim yoluyla, düşünürün 'iletişimsel eylem' dediği şey aracılığıyla da gelişirler. Dış dünyaya vakıf olmak araçsal akılsallaştırma biçimlerine bağlıysa, bu durumda toplumsal dünyanın esas olarak dille, iletişimle ve sembolik etkileşimle yapılandırıldığını fark etmek büyük önem taşır. Habermas, bu analitik bölümlenmenin toplumsal yaşamın bilişsel, ahlaki ve dışavurumsal boyutlarının olduğuna işaret ettiği görüşündedir. Modern kültürde bilimin, ahlakın ve sanatın genişlemesi, akılsallığın 'üç dünyaya' bölünebileceğini gösterir Habermas'a göre: bunlar bizim dış dünyayla olan ilişkimiz,

başkalarıyla kurduğumuz ilişkiler ve kendi 'iç doğamıza' getirdiğimiz estetik-dışavurumsal boyuttur.

Habermas açısından yaşam dünyası belli temel kanaatlere ve geleneklere, bazı ortak taahhütlere işaret eder. Bu taahhütler kolayca dillendirilen şeyler değildir, fakat insanların yaşam biçiminin temelini oluşturur. Aynı yerde çalıştığımız insanlara sıcak bir selam vermenin zarif bir davranış olduğuna inanmak, çocuklar karşıdan karşıya geçerken arabamızı daha bir dikkatli kullanmak, otobüste yaşlı birine yer vermek: bunlar hem önceki kuşakların kültürel geleneklerini koruyan, hem de kişisel kimlik ile sosyal entegrasyonun yeniden üretilmesine katkıda bulunan türden taahhütlerdir. Bunun karşısında, toplumun işlevsel entegrasyonuyla ilgili olan eylemler vardır; bunlar yaşam dünyasının sembolik alanıyla kısmen ilintili olan eylemlerdir. O halde işlevsel sistemler değer-taahhütlerine sahip olma sorunuyla ilişkili değildir. Bankamın internet bankacılığına verdiği teknik destek sistemini muhafaza etmesi Habermas'ın 'sistematik olarak stabilize edilen eylem-bağlamları' diye adlandırdığı şeyin başarılmış halidir aslında.

> Sistem entegrasyonu tam da sosyal entegrasyon biçimlerine müdahale ettiği zaman olaylar farklı olur, (...) iletişimsel olarak yapılandırılan bir yaşam dünyasını *araçsallaştıran* sistemik sınırlamaların çıplak gözle fark edilememesi aldatma/(nesnel açıdan) yanlış bilinç niteliği kazanır. Sistemin yaşam dünyası üzerindeki etkisi, ki sosyal açıdan bütünleşmiş gruplarda eyleme ilişkin bağlamların yapısını değiştiren bir etkidir bu, saklı kalmak zorundadır. Bir yaşam dünyasını, onun kendi kendine yeter bir dünya olduğu yönündeki illüzyonu zayıflatmaksızın araçsallaştıran (yeniden) üretici sınırlamalar, deyim yerindeyse, iletişimsel eylemin gözeneklerine saklanmak zorundadır. Bu, adeta görünür olmaksızın, olası kavrayışa ilişkin öznelerarasılık biçimlerine bürünen *yapısal bir şiddete* yol açar. Yapısal şiddet, iletişim üzerindeki sistematik kısıtlar vasıtasıyla icra edilir; çarpıtma iletişimsel eylemin biçimsel koşullarına öylesine bağlıdır ki nesnel, toplumsal ve öznel dünyalar arasındaki ilişki hakkında karar, (katılımcılar açısından) tipik bir tarzda, önceden verilir.
>
> Jürgen Habermas (1987 [1981]) *The Theory of Communicative Action*, cilt 2, çev. Thomas McCarthy. Cambridge: Polity Press, s. 186-187.

Sistem ile yaşam dünyasının bu analitik ayrışmasından, yönetsel ve ekonomik akılsallaştırma süreçlerini gündelik yaşamın sembolik dokusu üzerinde etkide bulunan tahrifatlardan ayırt etmek zorunda olduğumuz yolunda bir sonuç çıkar. Habermas, sistemlerin akılsallaştırılması ile yaşam dünyasının akılsallaştırılmasının birbirinden bütünüyle farklı mantıklar izlediğini ileri sürer. Habermas'a göre, 'sistemin' 'yaşam dünyasından' kopuşu kültürel tahakkümün bir işareti *değildir*. Tam tersine, bu ayrışma modernitenin yapısında olan bir ayrışmadır. Kısacası, modern toplumlar bir hayli farklılaşmış, karmaşık sistemlerin teknik yeniden üretimi ile toplumsal aktörlerin iletişimsel yeterliği arasında bölünmüş olan toplumlardır. Bir tarafta sistemle ilgili alanlar vardır, bunlar kapitalizmin ve modern bürokratik devletin maddi yeniden üretiminde uzmanlaşmış olan alanlardır. Öte taraftaysa, sembolik yeniden üretimde uzmanlaşmış yaşam dünyası vardır (benlik oluşumu, sosyalizasyon ve kültürel aktarım süreçlerinde yeniden üretildiği haliyle iletişimsel yeterliği ve diyalogu içeren bir dünyadır bu). İyi bir toplum söz konusu olduğu sürece bu teori anlamlı içerimler taşır açıkça. Bir defa, Habermas akılsallığın özgürleştirici potansiyeline ilişkin herhangi bir anlatının modern toplumsal yaşamın karmaşık sistemlerinin hep bizimle kalacağını fark etmek zorunda olduğuna vurgu yapar. Toplumun işlevsel düzenlenişi, ki bu ister istemez ekonomik ve yönetsel yapıların koordinasyonunu zorunlu kılar, modernitenin asli bir parçasıdır. Ne var ki modernitenin bu tür yapısal yönleri, o sinsi güçlerden (sistemlerin yeniden üretimiyle ilgili akılsallaştırılmış mantığın gündelik iletişimsel pratiğe sızmasını sağlayan güçlerden) dikkatli bir şekilde ayırt edilmelidir. Habermas'ın görüşüne göre, sistemler alanı ile iletişimsel akılsallaştırma alanı kimi zaman tahrip edici bir biçimde kesişir; bu durum kişisel yabancılaşmaya, toplumsal yönelimin olmayışına ve bir kültürel krize yol açar.

Habermas, akılsallaştırmaya ilişkin bu farklılaşmış anlatımdan yola çıkarak eleştirel teorinin geleneksel ilgi odaklarına dönüş yapar, modern çağın bozuk ve patolojik yönlerini incelemeye soyunur. Marcuse, Fromm ve Adorno gibi Habermas da, modern kültürün giderek yönetsel ve bürokratik denetime maruz kaldığı görüşündedir. Modern devlet giderek merkezileşip sistematikleştikçe, yaşam dünyasının iletişimsel ve uzlaşımsal temelleri de akılsallaştırmaya maruz kalmıştır. Aslında modernitedeki sistemler entegrasyonu öylesine akılsallaştırılmıştır ki Habermas 'yaşam dünyasının içsel koloni-

zasyonundan' bile söz eder. Habermas kültürel gelenek kaynaklarının bu yıkımını şöyle özetler:

> Modernleşme süreçlerinin analizi şu genel varsayımdan başlar: İlerlemeci bir şekilde akılsallaştırılan bir yaşam dünyası giderek hep daha da karmaşıklaşan resmi anlamda örgütlü eylem alanlarından (ekonomi ve devlet yönetimi gibi) hem kopar hem de onlara bağımlı hale getirilir. Yaşam dünyasının sistemin buyruklarını uyarınca medyalaşmasından kaynaklanan bu bağımlılık, maddi yeniden üretimdeki can alıcı dengesizliklerden (yani, sistem-teorik analizin erişebileceği krizlerden) ancak yaşam dünyasının (örneğin, 'öznel açıdan' yaşanan, kimliği tehdit edici krizlerin ve patolojilerin) sembolik yeniden üretimindeki rahatsızlıklar pahasına sakınabildiği ölçüde, *içsel bir kolonizasyonun* sosyal-patolojik formunu öngörür. (Habermas, Thompson içinde 1984: s. 291)

Öyleyse modernleşmiş toplumlarda işlevsel akılsallaştırma tam da kültürel aktarımın, sosyalizasyonun ve öz-kimlik oluşumunun temellerini (işlevsel akılsallaştırma kendi meşruiyeti açısından bunlara bağımlıdır) tehdit eder bir noktaya ulaşmıştır. Kurumsal düzenin ekonomik ve yönetsel sistemleri (bunlar, kolaylaştırıcı rollerinin çok ötesine geçmişlerdir) bugün yaşam dünyasının akılsallaştırılmış nüfuzu üzerinden 'patolojik' etkiler üretmektedir. Ne var ki 'sistem' ile 'yaşam dünyası' arasındaki ayırım Habermas'ın akılsallaştırma süreçlerinin nitelik bakımından ilk gözüktüğü kadar total bir şey olmadığını iddia etmesine imkân verir. Habermas'a göre öznelliğin çekirdeğinde derin bir direnç vardır. Bu tür kültürel akılsallaştırmanın patolojik etkileri çoğu kez yaşam dünyası tarafından savunulur. Ekolojik ve anti-nükleer örgütler gibi yeni toplumsal hareketlerin yükselişi bu tür eğilimlerin varlığını vurgulamaktadır.

Bu meselelerin, toplumsal söyleme ve kamusal tartışmaya angaje olma kapasitesi ile tikel ilgileri bastıran, özelleştiren ve diyalojik süreçten kopartan belli çağdaş ideolojik yanlılıklar arasındaki bağlantıları düşünecek olursak, önemli olduğu açıkça görülür. Habermas'ın eserini inandırıcı bir biçimde eleştiren Nancy Fraser, erkeğin tahakkümü ile kadının bağımlılığının, cinsiyetlerin kamusal tartışma medyumuna eşit derecede erişimini bir hayli sınırlayan mevcut toplumsal cinsiyet sisteminin temel öğesi olduğunu ileri sürer (Fraser 1985). Fraser, Habermas'ı serbest iletişimsel pratiğin koşullarını teorize ederken toplumsal cinsiyete gözlerini kapatmakla suçlar, Habermas'ın modelinin kadınların belli meseleleri, düşünceleri ve duyguları kurumsal olarak açıklığa kavuşturma yetersizlikleriyle ilgili düşünceleri baskıladığını savunur. Fraser, kadınların kamusal söyleme girme konusundaki yetersizlik-

lerinin bir örneği olarak evli kadının kocasının tecavüzüne uğramasını suç olarak görmeyen birçok mahkeme kararına işaret eder. Hukuki planda kadınlar cinsel ilişkiye girmeyi reddedemiyorsa, kendi ilgilerini/çıkarlarını geçersiz kılan bir diyalojik sürece daha derin ihtiyaçlarını, özlemlerini ve arzularını nasıl olup da katabilirler ki? Kadınların kolektif otonomiyle olan ilişkisi sistematik olarak bu şekilde tahrif edilmiş durumdaysa –'kadınların "hayır"ı aslında "evet" demeye gelir'– kadınların siyasal tartışmaya katılımı meselesi de tutarlı bir biçimde yanlış anlaşılmış ve değerden düşürülmüş olmaz mı? Fraser'ın görüşüne göre buradaki kilit mesele, Habermas'ın modelinin siyasal söze ilişkin kamusal alan ile ilgilerin/çıkarların kurumlar aracılığıyla bastırılması (tam da en çetin problemlerin ortaya çıktığı noktada) arasındaki ilişkiyi hesaba katmamasıdır.

Duygusal emperyalizm: Habermas'ın feminist eleştirisi

Yaşam standardı yüksek Batıda mevcut siyasal düzenimiz ekonomik güçlerin, daha önce hiç olmadığı kadar yakın ilişkilerimizi ve duygusal yaşamlarımızı istila etmesine dayanmaktadır. Hem zengin Batıda hem de gelişmekte olan dünyada ekonomik düşünüşün kişisel kimlik, kişiler arası ilişkiler, aile yaşamı, cinsellik ve yakınlığın özel alanını giderek artan bir biçimde istila ettiğine tanık oluyoruz.

Örneğin, çocuk, hasta ve yaşlı bakımı işinin zengin ülkelerden gelişmekte olan ülkelere 'kaydırılmasına' bir bakalım. Sri Lanka, Tayland ve Filipinler gibi ülkelerde kenara itilmiş/yoksul pek çok kadın, ücretli bir iş (zengin ailelerde bakıcılık işi) bulmak için Batıya göç etmek zorunda kalmaktadır. Amerikalı sosyolog Arlie Hochschild bu küresel trendi 'bakım hizmetinin başka yerlere kanalize edilmesi', gelişmekte olan dünyadan gelen göçmen işgücünün kıymetten düşürülmesi olarak görür.

Bakım hizmetinin (başka yerlere) bu şekilde kanalize edilmesini sağlayan toplumsal güçleri, Habermas'ın 'yaşam dünyasının' 'sistem' tarafından kolonileştirilmesi üzerine görüşlerine atıfta bulunarak daha iyi kavramlaştırabiliriz. İş (çalışma)-yönelimli Batıda çağdaş kadınlar ve erkekler iş-dışı uğraşlar için giderek daha az zaman buldukça, özel alan ile aile yaşamı da –bakım ve büyütme faaliyetinin geleneksel mekanları– istilacı ekonomik güçlerin etkisi altına girer. Bu tahakküm, gelişmekte olan dünyadan bakım hizmetinin ithal

edilmesiyle birlikte ortaya çıkar; bakıma ilişkin geleneksel rollerin yerini nakit para, kredi ve güç eşitsizliklerini içeren ekonomik ilişkiler alır.

Bu şekilde Habermas'ın sosyal teorisi, küreselleşmenin yaşamlarımızın temel yönlerini nasıl yeniden yapılandırdığıyla doğrudan ilgilenir. Ne var ki bazı feministler Habermas'ın 'sistemden' ve 'yaşam dünyasından' kopuşu içeren modernite görüşünün toplum ile toplumsal cinsiyet arasındaki karmaşık bağlantılara değinmediğini ileri sürerler. Yani, onlara göre Habermas'ın eseri modernitenin toplumsal cinsiyet ekseninde yaşadığı dönüşümlerle ilgili argümanları ve kanıtları incelememiştir.

Nancy Fraser (1985) etkili bir eleştirisinde, Habermas'ın 'yaşam dünyasının' 'sistem' tarafından kolonize edildiği yönündeki tezinin mevcut toplumsal cinsiyet eşitsizliklerini görmediğini öne sürer. Dahası, bu körlük, kamusal alan ile özel alan arasındaki ilişkiyi toplumsal cinsiyet bakımından nötr bir ilişki olarak gören geleneksel eril görüşü yeniden önümüze koyar. Fraser'a göre Habermas'ın yaşam dünyasının özel alanı ile kurumsal ekonomik sistem arasında yaptığı ayrım,

> dikkatleri, hanenin (ücretli işyeri gibi), karşılığı verilmese ve çoğu kez tanınmasa bile, emekle ilgili bir yer olduğu gerçeğinden uzaklaştırır. Gene bu ayrım, ücretli işgücünde, hanede olduğu gibi, kadınların apaçık dişil, hizmet yönelimli ve çoğun da seksüalize edilmiş uğraşlar içerisine hapsedildiği gerçeğini görünür kılmaz. Nihayet, hem özel alanda hem de kurumsal ekonomik alanda kadınların erkeklere bağımlı kılındığı gerçeğine odaklanmayı başaramaz.
>
> (1985: s. 107)

Bu durum, Habermas'ın sosyal teorisindeki kamusal-özel ayrımını etkileyen toplumsal değişimlerin irdelenmemiş bir boyutuna ışık tutar. Fraser, Habermas'ın modern çağa ilişkin kuramının toplumsal cinsiyet bağlamındaki alt-metnine vurgu yapar. Fraser'a göre yaşam dünyasının özel alanı toplumsal cinsiyet açısından nötr olmanın çok uzağındadır; ev işlerini yapmak, aile yaşamında duygusal bakımı, rahatlığı ve besleyip büyütme hizmetini sağlamak çok eski zamanlardan beri kadınların omzuna düşen işler olmuştur. Fakat para ve iktidar, özel alandan kopuk şeylermiş gibi, kurumsallaşmış ekonomik sistemdeki aile yaşamı dünyasına ancak yenilerde nüfuz eden şeylermiş gibi görülmemelidir. Fraser'a göre, para ve iktidar ailenin iç dinamikleriyle girift bir şekilde iç içe geçmiştir hep.

Habermas'ın 'yaşam dünyasının' istilacı ekonomik sistemlerin tehdidi altında olduğu yolundaki argümanını ne derecede inandırıcı buluyorsunuz?

Toplumsal cinsiyet eksenli mevcut dünyamız hakkında düşünürken bunun bize bir yardımı olur mu?

Habermas'ın küreselleşme ve post-ulusal toplumlar üzerine görüşleri

1990'larda küreselleşmenin barındırdığı o muazzam olasılıklar ve tehditlere ilişkin kültürel farkındalık hızlandıkça Habermas, liberal demokratik karar almaya değgin ulus-aşırı formların giderek makul ve zorunlu hale geldiği bir dünyada demokrasinin koşulları ve sonuçları hakkındaki düşüncelerini yenilemeye başladı. Yakın tarihli bir eserinde, ulus-devletin küreselleşmenin getirdiği sıradışı siyasal, hukuksal ve normatif zorluklarla başa çıkacak donanımdan yoksun olduğu için, demokrasi ve özgürlüğü geliştirmek üzere ulus-aşırı düzlemde yeni bir 'post-ulusal dizilim'e gerek olduğunu ileri sürdü. Küreselleşmenin özgürlük, etik ve adaletin yanı sıra demokratik öz-yönetişim, siyasal kurumlar ve kamusal alana dair geleneksel anlayışların karşısına çıkardığı güçlüklerin bir hayli farkında olan Habermas, yeni toplumun iletişimsel akılsallığa, teritoryal sınırlara hapsolmayan demokratik kolektif karar alma süreçlerine dayanan bir toplum olması gerektiğini iddia etti.

Habermas, küreselleşmeyi ve yeni ulus-aşırı kurumların yarattığı siyasal imkânları tartışırken, geç kapitalizmin karmaşık toplumlarında ulus-devletin hâlâ kurumsal siyasetin ana itici gücü olup olmadığını irdeler. Habermas, ulus-devletin öldüğü yolundaki bildirimleri çok abartılı bulsa da, ulus-devletlerin küresel siyasal problemlere etkili bir biçimde cevap verme ve bu problemlerle başa çıkma kapasitesiyle ilgili olarak kamusal bilinçte gözle görülür bir değişim yaşandığına dikkat çeker. Bu bağlamda, Habermas'ın son yazılarında kendisini sürekli tekrarlayan bir dizi kilit tema vardır. Bunları şöyle özetleyebiliriz: Birincisi, Habermas, küreselleşmenin ulusal hükümetleri zayıflatan bir gelişme olduğu gerçeğinin giderek aşikâr hale geldiğini savunur:

> Sosyal politikalara ayrılan para giderek ufalıyor; devlet, ekonomiyi makro-ekonomik politika üzerinden ivmelendirme kapasitesini giderek yitiriyor. Daha-sı, milliyetin bir yaşam biçimi olarak oynadığı bütünleştirici rol, yanı sıra da sivil dayanışmanın görece türdeş temeli zayıflıyor. Ulus-devletler eylem kapasitelerini ve kendi kolektif kimliklerinin istikrarını yitirdikçe, kendi meşruiyetlerini devam ettirme konusunda giderek daha çok zorlanıyorlar.
>
> (2001C: s. 80)

İkincisi, Habermas Avrupa Birliği'nin karşı karşıya kaldığı moral ve siyasal güçlüklerin, küreselleştirme süreçlerine ilişkin neo-liberal ya da postmodern teorilerin benimsenmesi yoluyla çözüme kavuşturulması bir yana, *laissez-faire* politikalarıyla bile giderilemeyeceğini ileri sürer:

> Post-ulusal dizilimin değişen koşulları altında ulus-devlet kendi kabuğuna çekilerek o eski gücünü yeniden elde edemeyecektir. Neo-milliyetçi korumacılık dünya toplumunun nasıl olup da yeniden parçalara bölünmek durumunda kaldığını (doğru ya da yanlış olsun küresel bir politikanın bir vehimden ibaret olduğunu savunmadıkça) açıklamaktan acizdir. Ancak kendini tasfiye politikası da – devletin post-ulusal ağlarla bütünleşmesinin önünü açma– inandırıcı olmaktan uzaktır. Post-modern neo-liberalizm ise, yeterlikleri ve meşruiyeti yönetme konusunda ulusal düzlemde beliren aksaklıkların, yeni siyasal düzenleme biçimleri olmaksızın, ulus-ötesi düzlemde nasıl telafi edilebileceğini açıklayamaz.
>
> (2001C: 81)

Üçüncüsü, Habermas, ulus-aşırı siyasal kurumlar ümidinin hiç olmadığı kadar parlak olduğunu, fakat aynı zamanda küresel bir dayanışmaya duyduğumuz ihtiyacın da hiç olmadığı kadar büyük olduğunu öne sürer. Avrupa Birliği kurumlarının demokratik siyasal iletişimin ilerlemesine önemli ölçüde katkıda bulunabileceğine bir kez daha vurgu yapar ve bu bağlamda Avro konusunda kuşkucu olanların, Piyasacı Avrupalıların ve Avrupa federalistlerinin ortaya koyduğu siyasal savları sorgular. Ulusal siyasal toplulukların önündeki ulus-aşırı ya da sınır-aşırı problemler bürokratik inisiyatiflerin ve piyasa dinamiklerinin ancak kısmen çözüm getirebileceği türden problemlerdir; Habermas, küreselleştirici güçlerin hem yoğunluğunu hem de kapsamını, bu gelişmenin demokratik siyasal düşünce açısından sunduğu radikal güçlüklerle birlikte tanımak/anlamak durumunda olduğumuzu söyler. Nihayet, halkın kolektif iradesinin küresel düzeyde oluşmasından yana tavır koyar. Kısacası, ulus-devletler düzleminde çok uzun zamandan beri istikrar kazanmış olan toplumsal dayanışmanın, kozmopolit bir ortak taahhüt ve ortak sorumluluk duygusu doğurmak üzere vites büyültmesi gerektiğini savunur. Habermas'a göre demokrasinin bu şekilde radikalleştirilmesi zorunlu olarak soyut kaçan bir şey değildir; aidiyet, içerilme ve ortak çıkara ilişkin (kültürel açıdan) kozmopolit düşüncelerin yeşermesi ulus-devletin zayıflaması sonucu zaten ortaya çıkmış olan bir gelişmedir. Avrupa konusundaki tartışmalar bağlamında Habermas 'çıkar gruplarıyla, hükümet-dışı örgütlerle, yurttaş hareketleriyle vs. dolu bir Avrupa sivil toplumu öngören pan-Avrupalı bir siyasal kamusal alandan' yanadır:

> Ulus-aşırı kitle iletişim araçları bu çoksesli iletişimsel bağlamı, küçük ülkelerde söz konusu olduğu üzere, ulusal eğitim sistemleri ortak bir dilin temelini sağladığı takdirde (pek çok durumda bu yabancı bir dil olsa bile) inşa edebilir ancak. Bu farklı süreçleri kendi dağınık ulusal mekanlarından ilk olarak çıkarıp harekete geçiren normatif itkilerin bizatihi kendisi de ancak birbiriyle örtüşen projeler ya da ortak bir siyasal kültür sayesinde vücuda gelebilir.
>
> (2001C: s. 103)

Habermas'ın kozmopolit küresel yönetim için yaptığı çağrı ile gene kendisinin kamusallığın siyasal dönüşümüyle ilgili (*The Structural Transformations of the Public Sphere* gibi erken dönem eserlerinde [1962] giriştiği üzere) çığır açıcı argümanları arasındaki paralellikleri fark etmek zor değildir belki de. Burjuva kamusal alanı içerisindeki siyasal katılımın hızlı artışına, özellikle de kamusal yaşamın devlet alanının ötesindeki yeni biçimlerine yol açan demokratik inisiyatiflere yapılan vurgu Habermas'ın erken dönem sosyal ve siyasal düşüncesinin başlıca yönlerinden biriydi. On sekizinci yüzyılda burjuva kamusal alanının tarihsel doğuşu, Habermas'ın yazdıklarında görüldüğü kadarıyla, bireyleşmenin, özerkliğin ve aydınlanmanın doğuşuna işaret ediyordu –her ne kadar düşünür, bu tür bir 'kamunun' siyasal biçiminin uzun sürmediğini teslim etse de. En azından 'Post-ulusal Dizilim ve Demokrasinin Geleceği' başlıklı denemesinde geliştirdiği argümanlar bağlamında, Habermas'ın halkın katılımına ve karar alma süreçlerinin en geniş şekilde demokratikleştirilmesine hâlâ çok büyük bir siyasal değer biçtiği apaçık ortadadır. Kolektif iradenin oluşmasının önemini yansıtan popüler iletişim ve pratik söylem süreçleri ancak, ulus-aşırı ya da küresel sosyal politikalar düzleminde ortaya çıkan demokrasinin çoğulculaşmasına ivme kazandıran kozmopolit dayanışma biçimlerini yeterince üretebilir. Daha da önemlisi, Habermas'ın bu demokratikleşmeyi modernitenin ilerlemesinin, özellikle de toplum, kişilik ve kültür alanlarındaki post-konvansiyonel öğrenme örüntülerinin gelişimi açısından, başat öğe olarak gördüğü açıktır:

> Ulusal bilincin uyandığı yapay koşullar, yabancılar arasındaki bir *civic* dayanışma biçiminin ancak ulus sınırları içerisinde üretilebileceği yolundaki varsayımın karşısına dikilir. Bu kolektif kimlik biçimi yerellikten ve hanedanlık düzeyinden ulusal düzeye ve sonra da demokratik düzeye olacak şekilde oldukça soyut nitelikte bir sıçramadan kaynaklanıyorsa eğer, bu öğrenme süreci niçin devam edemesin ki?
>
> (2001C: s. 102)

Müzakereci demokrasiye doğru

Habermas'ın iletişimsel söylem ve etik üzerine yazıları, belki de diğer bütün çağdaş sosyal teorisyenlerinkinden çok daha fazla, içinde yaşadığımız çağda demokratik siyaset olanaklarına ve ikilemlerine duyulan ilginin muazzam bir biçimde artışına yol açmıştır. Sovyetler Birliği'nde, Avrupa'nın merkezinde ve doğusunda ve Baltık ülkelerinde 1980'li yılların sonunda otoriter komünizmin çöküşünden, yanı sıra da Brezilya, Arjantin ve Filipinler gibi ülkelerde diktatörlüklerin yıkılıp liberalizme geçilmesinden bu yana, pek çok sosyal bilimcinin ve aydının demokrasiye dönük küresel bir trendi eşit derecede olumlaması ve eleştirmesi Habermas'a çok şey borçludur. Çağdaş siyaset üzerine yazan önemli sosyal bilimcilerden bazıları – Amy Gutmann, Seyla Benhabib ve Iris Young gibi– iletişimsel akılsallığın akıl yürütmeyle varılan yargıların demokrasinin çehresini nasıl şekillendirdiğini daha iyi anlamak için değil sadece, aynı zamanda akıl yürütmeyle varılan kararların kolektif bir biçimde çerçevelenmesini ve üzerinde düşünülmesini sağlayan *süreçleri de* daha iyi anlamak için Habermas'tan istifade etmişlerdir. Adil ve şeffaf iletişim süreçlerine olan bu odaklanma, pek çok toplum ve siyaset teorisyeninin 'müzakereci demokrasi' diye adlandırdığı şeydir. Bu yazarlara göre müzakere fikri demokratik özerkliğin yerkürenin her yerine yayılmasının kaydını tutabilen, yanı sıra da bu demokratik trende yönelik karşı çıkışları (son yıllarda Ortadoğu'dan Kuzey Afrika'ya birçok yerde yaşanan iç savaşlarda, etnik ve ulusal çatışmalarda görüldüğü üzere) değerlendiren bir demokrasi kavramlaştırması sağlar.

'Müzakereci demokrasi' nedir? Bu demokrasi anlayışının temelinde halkın kolektif yargısı vardır. Bu demokrasinin savunucuları Amy Gutman ve Dennis Thompson'a göre,

> Müzakereci demokrasi hem yurttaşlar hem de onların temsilcileri tarafından verilen kararları temellendirme ihtiyacını olumlar. Her iki kesimden de, birbirlerine empoze ettikleri yasaları gerekçelendirmeleri beklenir. Dolayısıyla bir demokraside liderler verdikleri kararların nedenlerini açıklamalı, yurttaşların dile getirdiği nedenlere de karşılık vermelidirler.
>
> (2004: s. 3)

Burada vurgulanan şey yurttaşların argümanlar ve farklı görüşler üzerinde

düşünme kapasitesi, bireylerin tikel politik öneriler ve politik hükümler üzerinde düşünme yetisidir. Önemli olan, kararlara kolektif bir karar alma *süreci* sonunda ulaşılmasıdır. Fakat bu, müzakere sürecinin her zaman anlaşmayla sonuçlanacağı anlamına gelmez. Bireyler ile gruplar arasındaki anlaşmazlıklar siyasetin endemik özelliğidir; dolayısıyla müzakereci demokrasi açık uçlu bir süreç olarak algılanmalıdır. Bu yaklaşım, müzakereyi siyasetin tikel bir tarzı olarak değil, daha çok, siyaset içerisindeki argüman ve karşı-argümana ilişkin açık uçlu/tikel bir süreç olarak görmemize yardımcı olabilir.

2003 yılında Irak'ın işgal edilmesi olayı üzerinde duralım gene. Birleşik Devletler yönetimi, Saddam Hüseyin'e karşı askeri harekâtı başlatmadan önce, savaşa girme kararını Kongre'nin ve Birleşmiş Milletler'in huzurunda *temellendirmeye* çalıştı. Bush yönetimi Irak'a askeri müdahale dışındaki seçenekleri devre dışı bırakmak için çeşitli argümanlar ileri sürdü. ABD, Britanya ve Avustralya yönetimleri, başka şeylerin yanı sıra, Amerikan gizli servisinin Irak'ın sözümona sahip olduğu kitle imha silahlarıyla ilgili olarak aldığı istihbaratı da Irak'a saldırma yönünde alınan kararı *gerekçelendirmek* için kullandı. Fakat bu arada bireylere, bu siyasal argümanları dikkatlice değerlendirmek için yeterli zaman tanınmadı. Oysa müzakereci demokrasinin bakış açısından bakıldığında önemli olan şey, bireylerin kendi orijinal yargılarını son aşamada derinlemesine sorgulayabilmeleriydi. Gutmann ve Thompson'un ileri sürdükleri gibi:

> ABD'nin Irak'ta askeri zafer kazanmasından sonra gerçekleşen müzakere, olaylar başka türlü gelişmiş olsaydı gerçekleşecek olan tartışmaya kıyasla daha sağlam ve daha bilgilendirici bir tartışmanın temelini attı. ABD yönetimi eyleme geçmeyi kendince zorunlu kılan nedenleri (kitle imha silahlarının oluşturduğu tehdit gibi) belirtmiş olduğu için eleştirmenler verilen kararı tartışmaya devam etmek ve yönetimin vardığı hükme karşı çıkmak için daha fazla olguya/veriye sahip oldular. Savaşın öncesinde gerçekleşen kusurlu müzakere, savaşın ardından gerçekleşen daha az kusurlu müzakerenin zeminini hazırladı.
>
> (2004: s. 2)

Demokrasinin müzakereci bir çerçeve içerisinde kavramlaştırılmasını günümüz siyasal gerçeklikleriyle ne denli bağdaşır buluyorsunuz? Müzakereci demokrasi fikri 7/24 medyanın ve küresel enformasyon akışının söz konusu olduğu bir dünyaya ne denli uygulanabilirdir?

Habermas'a eleştiriler

Habermas'ın Avrupa ve post-ulusal dizilimin yanı sıra iletişimsel eylem, demokrasi ve söylem etiği üzerine kaleme aldığı yazılar, çağdaş eleştirel teoriye yapılan en zengin, en derinlikli katkılar arasında yer alır. Ne var ki bu yazılar bazı eleştirilere de maruz kalmıştır. Ben eleştirmenlerin bu yazılarda saptadığı üç ana zaaf üzerinde duracağım: bunlardan birincisi Habermas'ın modern toplumlara ilişkin analiziyle, ikincisi onun sosyal eleştiri için kullandığı dil modeliyle, üçüncüsü ise gene demokratik müzakere ve söylem etiği nosyonuyla ilgili.

Sosyal teori, özellikle de sosyal eleştiri ve sosyal tahakkümün analizi arasındaki ilişki söz konusu olduğunda, söylem olarak, kendi siyasal konumlanışına ve tarihsel bağlamlaştırmaya ilişkin bazı açıklamalar sunabilmelidir. Ne var ki, Habermas'ın yaşam dünyasının içsel kolonizasyonu tezi bazı eleştirmenlere aşırı genelleştirilmiş bir tez gibi gelmektedir. Ara sıra dile getirilen şikayetlerden biri Habermas'ın çağımızın ağır bir eleştirisinin (erken dönem eleştirel teoride geliştirilen 'sevk ve idare toplumu' eleştirisinin) yerine bir başka ağır eleştiriyi koymuş olduğu yönündedir. Bu görüşe göre, yaşam dünyasının içsel kolonizasyonu tezi Adorno, Horkheimer ve Marcuse'ün ortaya koyduğu sosyal akılsallaştırma teorilerine çok şey borçludur. Toplum bireyin üzerindedir; büyük sosyal kurumlar aktörlerin eylemlerini eninde sonunda kontrol etmektedir. Habermas'ı akılcı akılsallaştırma süreçlerini erken dönem eleştirel teorideki sevk ve idare edilen toplumlar fenomeniyle eşitleyen biri olarak görmenin yanlış olduğuna daha önce işaret etmiştim. Birincisi, sistem ile yaşam dünyası arasında analitik bir ayrım koymak, toplumsal yeniden üretim süreçlerinin karmaşıklığını teslim eder (Marksist düşüncedeki belli akımlar bunu yapamaz); ikincisi, Habermas'ın içinde yaşadığımız çağda iletişimi teorize etmek için kullandığı kişilerarası perspektif, Adorno, Horkheimer ve Marcuse'deki münferit/özne merkezli yönelimden büyük ölçüde farklıdır. Habermas'a yöneltilen eleştirilerden biri de (bu bir bakıma daha makul bir eleştiridir) düşünürün Weber'in karamsar sosyal teşhisine çok fazla yaslanması ve onu çağımıza uygulayacak şekilde yeniden canlandırmasıdır. Çarpıcı bir paradoks olarak, Habermas Weber'in akılsallaştırmayı belli bir amaca yönelik akılsallığa hapsettiği yönündeki eleştirisine, son tahlilde, kendi iletişimsel eylem teorisinde sahip çıkmaz. Habermas, teorik düzeyde sosyal akılsallaştırma alanı ile iletişimsel akılsallık alanını birbirinden ayırırken, bozuk bir akılsallık biçiminin modern toplumlara egemen olduğu konu-

sunda Weber'le mutabık kalır. Böylece, klasik sosyolojinin mirası modern sosyal teori karşısındaki gücüne yeniden kavuşur.

Benim görüşüme göre, Habermas'ın eserine bağlı olarak ortaya çıkan asıl güçlük, düşünürün sosyal akılsallaştırma ve tahakküme ilişkin olarak sunduğu ağır ya da karamsar açıklamayla değil (çünkü, daha önce de belirttiğimiz gibi, Habermas bu tür ithamların sarsamayacağı kadar ince ve derinlikli bir siyasal analisttir), aktörlerin bu tür tehditleri niçin daha keskin bir biçimde algılamadıklarıyla ilgili bir güçlüktür. Aslında bu, Habermas'ın yaşam dünyasının içsel kolonizasyonuna ilişkin teorisinin, yaşanmış bir deneyim olarak, kendi olası koşullarını nasıl toparlayabileceği sorusunu gündeme getirir. John B. Thompson bu tür kaygıları güçlü bir biçimde dile getirir:

> Yaşam dünyasının mensupları, sistemin karmaşıklığının (bu, kökleri, önünde sonunda, sermaye birikiminin ve sermaye değerlemesinin (*valorization*) dinamiklerinde olan bir karmaşıklıktır) kontrol-dışı büyümesi tehdidi altında olduklarını niçin algılamazlar? Bu büyümeye niçin doğrudan karşı çıkmaz ve onun altında yatan ekonomik sistemin dönüşümünü niçin açık ve yaygın bir biçimde talep etmezler?
>
> (1984: sayfa bilinmiyor)

Travma geçirmiş bir yaşam dünyası, toplumu çözülmeye doğru sürüklemekle tehdit ediyorsa bu, Habermas'a göre, bilinç karşısında bloke olmuş bir travma gibi gözükür: yadsınan, yerinden edilen ve tanınmayan bir travma. Fakat modern kültürün bu şekilde değerlendirilmesi elbette tartışmaya açıktır. Uçakta çevrimiçi yer ayırtmak, bir DVD izlemek ya da kulaklıkla radyo dinlemek gibi sosyal pratikler geç kapitalizmin işlevsel mantığı tarafından öylesine kirletilmektedir ki, insanlar bu koşulların dışında başka bir şey düşünememektedir. Fakat aynı şey Oxfam'a ya da Save the Children'a para bağışında bulunmak, yerel yönetim konularını görüşen bir meclis toplantısına katılmak ya da haftalık alışveriş listesini çevresel mülahazalar ışığında yeniden ele almak için de söylenebilir mi? Habermas'ın sosyolojisinde bu tür sosyal pratiklerle ilgili ideolojik ya da politik farklılıkları anlamanın, 'içsel kolonizasyon' ya da 'sosyal patoloji' terimlerini, içinde yaşadığımız çağda sosyal pratiklerin çeşitliliğini ve çoğulluğunu kavramak açısından ne denli kullanışlı olduğunu kendimize sorabiliriz.

İkincisi, Habermas'ın eseri düşünürün model diliyle ve iletişimsel akılsallık biçimlerini eleştirel teori projesine bağlama biçimiyle ilgili olarak sert eleştirilere uğramıştır. Örneğin, Habermas'ın dil, akılsallık ve karşı-olgusal ideal

söz arasında değişmez/yapısal bağlantıların olduğu yolundaki görüşüne ciddi çekinceler konmuştur. Bir futbol maçındaki çirkin tezahüratların karşılıklı anlaşma ve uzlaşmaya dönük bir yönelimi önvarsaydığı neye dayanarak ileri sürülebilir? Faşist örgütlenmelerin (Britanya Ulusal Partisi ya da Ulusal Cephe gibi) sloganlarında iletişim ve topluluk ideallerine saygı gösterildiği söylenebilir mi? Bunlar gerçekte ciddi problemlerdir ve bazı eleştirmenler Habermas'ın iletişimsel akılsallık modelinin aşırı derecede prosedürel ve yasalcı olduğunu, insanların somut siyasal çatışma anlarında daha iyi bir argüman olarak sayılan şey üzerinde nasıl mutabık kalabilecekleri konusunu açıklığa kavuşturamadığını (çok soyut kaçan sözler etmenin dışında) savunacak kadar ileri gitmişlerdir. Kolonyalizm, post-kolonyalizm, ırk, etnisite, cinsellik ve toplumsal cinsellik gibi konular, katılımcıları, kendi yaşam biçimlerini etkileyen tartışmalarda nasıl etkilemektedir? Seyla Benhabib'e göre buradaki güçlüğün bir kısmı Habermas'ın modelinin, içerisinde 'somut öteki'ni değil, ancak 'genelleştirilmiş öteki'ni barındıracak şekilde geniş bir alana değmesinden kaynaklanmaktadır. Bu açıdan baktığımızda, Habermas'ın iletişimsel akılsallık teorisinin siyasal sınırlılıklarını daha net bir şekilde tespit edebiliriz. Habermas'ın modeli, teoride, aklın bireylerin rakip perspektifler hakkında bir karara varmasına imkân verdiğini ve kararların ya da normların bütün insanların bundan eşit derecede etkilenmesi koşuluyla adil/dürüst diye görülebileceğini varsayar. Fakat bu iletişimsel akılsallık ideali bir dil modelinden alınıp eylemlerin, kararların, tartışmaların ve normların zamanda ve mekanda çok dağınık halde duran milyonlarca insanı etkilediği bir dünyaya nasıl başarıyla aktarılabilir?

Nihayet, bazı yorumcular Habermas'ın kamusal alanının normatif boyutunun iletişimsel eylem ve müzakereci demokrasi teorisi bazında yeniden kavramlaştırılmasına özellikle eleştirel yaklaşmışlardır. Bu eleştirmenlere göre demokratik ideallerin dilin evrensel yapılarından nasıl olup da yansıtıldığını görmek kolay iş değildir. Bu eleştirinin zayıf versiyonu, Habermas'ın hakikate ilişkin derin uzlaşı teorisi insan hakları ya da ifade özgürlüğü gibi liberal değerleri yeterince korumadığı yolundadır (bkz. Gutmann ve Thompson 2004). Güçlü versiyonu ise Habermas'ın genel demokratik projesinin davranışın nevrotik/zorlanımlı (*compulsive*) kalıplarının –bunlar, modern toplumlarda akılsal müzakerenin önünü tıkayan kalıplardır– kavranması açısından yeterli bir açıklama sunamadığı yolundadır. Dosdoğru ifade edecek olursak, Habermas'ın akılsal uzlaşı nosyonunun çağdaş toplumlarda hızla çoğalıp yayılan ahlaki, etik ve ilintili değerlendirmeci bakış açılarının çoğul-

luğuyla ters düştüğü söylenmektedir. Örneğin, zamanımızın ihtilaflı siyasal ve ahlaki meselelerine ilişkin olarak 'daha iyi bir argümanın gücünü' başarıyla orta yere koymak şöyle dursun, müzakere için bireylere eşit şans tanımak bile nasıl mümkün olabilir ki? Ayrıca, Habermas'ın hiçbir sınırlamaya tabi olmayan iletişim vizyonunun bizim 7/24 medyamıza ve eğlence kültürümüze nasıl uygulanacağı konusu hemen gözler önünde olan bir konu değildir. Bazı eleştirmenler Habermas'ın akılsal tartışmaya katılım üzerine yaptığı vurgunun kamusal alanın dışlayıcı niteliğinden –bu dışlamalar, sözgelimi kimlik, toplumsal cinsiyet ya da etnisite temelinde gerçekleşir– kaynaklanan problemlerle başa çıkamayacağını belirtirler (bkz. Fraser 1987). Sonuç olarak, tüm bu eleştiriler demokratikleşmenin modern toplumların iletişimsel yapılarının sistematik tahrifatının çözülmesini gerektirdiğini teslim ediyor gibi gözükmektedir. Ne var ki bu eleştirmenlerin Habermas'la hemfikir oldukları husus, akılsal uzlaşı nosyonunun zamanımızın ahlaki ve pratik meseleleriyle yüzleşmenin bir aracı olarak yeterliliğiyle ilgilidir. Bir başka deyişle problem, Habermas'ın sosyal eyleme ilişkin uzlaşısal/işbirlikçi teorisinin yirmi birinci yüzyılın bu ilk yıllarına hakim olan siyaset, kültür ve yaşam tarzı çeşitleriyle çok az ilişkili gibi gözükmesidir.

Honneth: tanınma mücadelesi

Eleştirel teori geleneğinin günümüzdeki en etkili mirasçılarından bir Axel Honneth'tir. Kendisinden önceki Adorno, Marcuse ve Habermas gibi Honneth de, toplumun, kökleri aklın kırılganlığı ve parçalanmışlığında bulunan patolojilerini ortaya koymaya soyunur. Ancak Habermas aklın ve akıldışılığın düzensiz etkileşimini dil, iletişim ve diyalog üzerinde gezinen diğer temel güçlerle ilişkilendirirken, Honneth gündelik sosyal çatışmalarımızın izini saygı duymama, karalama ve aşağılamaya dair ahlaki deneyimler bazında sürmekle ilgilenir daha çok. Bunu yapmak için de *Disrespect* (2007) adlı eserinde tanınma nosyonuna odaklanır; dikkatleri bugün bireylerin ve grupların kendi tikel kimliklerinin, ihtiyaçlarının, duygularının ve tikel yaşam biçimlerinin tanınması yönündeki siyasal taleplerine çeker. Honneth'e göre toplumsal tanınma yönündeki talepler, saygı göstermemeye ilişkin olumsuz/acı veren deneyimlerin naklinden ya da aktarımından türemektedir. Aşağılanma deneyiminden adaletsizliğin siyasal biçimlerine varıncaya değin sosyal antagonizmalar ve kültürel çatışmalar bireylerin öz-saygı ihtiyacı ve arzularının

karşılanmasıyla ilintilidir. Tanınma, iletişimin kişilerarası/dinamik bir süreç olmasına benzer şekilde, kişinin kendini ortaya koyması ile bağımlılık, bireysellik ile dayanışmanın hiç durmamacasına irdelenmesini ve bunlar arasındaki uzlaşımların gün ışığına çıkarılmasını kolaylaştıran açık uçlu bir iştir.

Sosyal yaşam farklı tanınma türleri içerir; bunların her biri kişilerarası etkileşime dair farklı deneyimlerle ve ahlaki iddialarla bağlantılıdır. Honneth özellikle üç tanınma biçimi üzerinde durur ve bunları eleştirel teorinin normatif ya da ütopik özlemleriyle ilişkilendirmeye çalışır. Bunlar (1) öz-güven, (2) öz-saygı ve (3) öz-itibardır. Kişinin kendine duyduğu güvenin devamlılığı onun çocukken aile bireyleriyle ve diğerleriyle kurduğu duygusal ilişkilerden türer. Honneth'e göre sevgiye ilişkin bu ilk deneyimler olgunlaşmış ego gelişiminin gerçekleşmesi açısından başlıca önkoşuldur. D. W. Winnicott'un psikanalitik teorilerinden yararlanan Honneth, sevgiye ilişkin ilk deneyimlerin bireyin sosyal etkileşimine nasıl katkıda bulunduğu üzerinde durur, gündelik yaşamdaki ahlaki davranış kurallarını şekillendirmede bilinçsiz kendiliğindenliğin rolüne odaklanır. Çocuk ile anne ya da anlamlı başka birisi arasındaki bu ilk etkileşimlerde önem arz eden şey, çocuğun kendisini tamamen bağımsız bir varlık olarak görmeyi bir çırpıda öğrenmesi değildir; önemli olan, kendini ortaya koyma ile bağlılık arasındaki o karmaşık duygusal oyunun kurulmuş olmasıdır. İnsan ilişkilerine her zaman damgasını vuran şey, bağlanma ile ayrılık, bağımlılık ile kendini ortaya koyma arasındaki köklü gerilimdir. Bu etkileşimden hareketle bireyler dış dünyada öz-güvenli bir biçimde eylemde bulunmanın yanı sıra kendi kimlikleriyle de olumlu bir duygusal ilişki geliştirirler.

Honneth'in görüşüne göre sevgi, bireyleri, yaşam boyunca başkaları tarafından tanınma yönündeki talep ile kendini ortaya koyma arzusu arasında uzlaşı oluşturma işine, o zorlu duygusal işe hazırlar. Dolayısıyla sevgi, hem ahlaki kimliğin hem de siyasal toplumun kökenindedir. Gerçekten de Honneth, sevgiden türeyen öz-güven deneyiminin 'kavramsal ve genetik açıdan' kimliğin diğer tanınma biçimlerinden –saygı ve itibar– gibi önce geldiğini ileri sürer. Tanınma talebi bir iç sınır tanımaz. Öznelerarası, karşılıklı, ahlaki, siyasi ve hukuki formlarla ancak yerli yerine oturtulabilir; buysa onun nihai bir varış noktası olmaktan çok bir süreç olduğu anlamına gelir. Bu, tanınma yönündeki bütün taleplerin, tam da özünde, bir tür kişisel örselenme ya da kültürel travmayı açığa vurmasının nedenlerinden biridir elbette. Honneth'e göre, ihlalin biçimi üç çeşit olabilir –bunlar öz-güvene, öz-saygıya ve öz-itibara ilişkin ilk tipolojiye tekabül eder. İnsanlar aile içerisinde ve geniş toplumsal

çevreler içerisinde rutin bir biçimde yanlış muameleye maruz kaldıkları için, öz-kimlik deneyimi çoğu kez belli ölçüde bir duygusal tahribatı içerir. Genel olarak modern siyaset dünyasında da benzer bir mantık işbaşındadır: belli yasal haklardan mahrum edilmek, kişinin öz-saygı duygusuna verilen zararla sıkı sıkıya ilişkilidir. Bir başka deyişle, öz-itibarın akıbeti, kişinin seçtiği yaşam biçimine başkalarının nasıl bir tepki verdiğine, onunla nasıl bir ilişki içerisinde olduğuna bağlıdır.

Demek ki tanınma yönündeki talepler saygı göstermemeye ilişkin belli deneyimleri barındırır hep; bu deneyimler toplumsal ve siyasal bazda hatırlanır ve yeniden şekillendirilir. Utanç, aşağılanma ya da öfke duygularının bir sınırı yoktur, bunları adaletsizliğin birer işareti olarak yorumlamak mümkündür. Aslında, özgürlük tutkusunu şekillendiren şey, özünde, toplum tarafından saygı görmemeye ilişkin olarak yaşanan deneyimlerdir –Honneth'e göre haksızlık duygusu ile tanınma yönündeki talep arasında *içsel bir bağ* vardır. Haksızlığa uğramak ya da saygı görmemek kurulu siyasal düzene karşı toplumsal antagonizmaların ya da kültürel çatışmaların ortaya çıkmasını tetikler. Honneth, daha demokratik kamusal alanlar yaratmayı hedefleyen ilerici hareketin ancak bu şekilde anlaşılabileceği kanısındadır. Örnekse, kadın hareketini ve feminizmi ele alalım. Kadın hareketinin doğuşu, özellikle de feminizmin 1960'larla 1970'lerdeki şaşaalı günleri kadınların özelde işgücünden, geneldeyse toplumdan dışlanmasının eleştirel incelemesini içermekteydi. Feminizmin bütün duyarlılığı kadınların çektiği acılara ilişkin değerlendirmeleri psikolojinin o dar alanından çıkarıp toplumsal yaşamın bütününe yaymak şeklinde kendini gösteriyordu. Toplumsal bir hareket olarak feminizmin kadınların ezilmesine ilişkin olarak yeni, aydınlanmış bir kavrayış sunduğu düşünülüyordu. Modern çağda pek çok kadının yaşadığı anksiyete ve depresyonun kökeninde kadınlara özgü duygusal zaaflar ya da bozukluklar değil, toplumda varolan güç dengesizlikleri ve toplumsal cinsiyet ayrımları yatmaktaydı. Honneth'e kalırsa, kadınların kamusal yaşamdan dışlanması ve ev işlerine hapsedilmesi, denetim ile şiddetin, karalama ile haksızlığın partriyarşik karışımının bir parçası olarak gerçekleşmiştir. Sosyal teori ve sosyal hareket olarak feminizm, giderek daha fazla sayıda insanın (toplumsal cinsiyet adaletsizliğinden toplumsal cinsiyet mücadelesine geçişi başlatmaya kararlı insanların) bu travmatik dışlanmalara dair yeni bir öz-bilinç kazanmaya başlamasıyla birlikte gündeme oturdu.

Siyasal bir eylemde bulunmak, saygı görmeyen insanlar açısından, aşağılanmaya pasif bir biçimde katlanma durumundan çıkıp, kendileriyle yeni ve olumlu bir ilişki kurmalarının yolunu döşemeye yardım etme işlevine sahiptir. Mücadele yönündeki bu motivasyonun temeli bizatihi saygı görmeme deneyiminin yapısıyla bağlantılıdır. (...) Toplumsal utanç, genelde aşağılanma ve karalanmaya pasif bir biçimde katlanmayla beraber kendisini gösteren öz-saygı yitimini ifade eden bir ahlaki duygudur. Eylem üzerindeki bu tür baskılamaların üstesinden kolektif direniş içerisinde yer alınarak gelindiği takdirde, bireyler bir dışavurum biçimi ortaya koyarlar ve bu sayede kendilerini kendi ahlaki ya da toplumsal değerlerine inandırırlar. Çünkü onlar, geleceğin iletişim topluluğunun onları mevcut yetilerine göre tanıyacağı yönündeki beklenti göz önüne alındığında, kendilerini toplumsal açıdan saygın kişiler olarak bulurlar (bu kişilerin, mevcut koşullarda, varlıklarının tanınması mümkün değildir). Bu bakımdan, siyasal mücadele içerisine girmek, saygı gösterilmeyen yetiyi alenen tanıtladığı için, bu katılım bireyin yitirdiği öz-saygısını bir parça olsun yeniden kazanmasını sağlar.

Axel Honneth (1995). *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, Cambridge Polity Press, s. 164.

Honneth'in çağdaş eleştirel teoriyi iletişimden uzaklaştırıp tanınma konusuna yönlendirmesi, sosyal eleştirinin mevcut siyasal çatışmaların bam teline daha fazla dokunmasını sağlar. Yani Honneth, yeni bir dizi toplumsal hareketin sosyolojik önemini kabul eder, onların siyasal tanınma yönündeki taleplerine saygı duyar ve sınıf, ekonomi ve ulus-devlet hakkındaki geleneksel fikirler karşısında radikal bir güçlük oluşturduklarını düşünür. Honneth'e göre, tanınmaya ilişkin eleştirel teori yeni kimlik, kültür, etnisite ve farklılık politikasıyla –post-feminizmden yeşil harekete, yerli halkların mücadelelerinden çok-kültürcülük politikasına varıncaya dek– tam bir uyum içerisindedir. Bu, tanınma teorisinin basitçe çağdaş siyasal iklimin bir göstergesi olduğunu söylemek değildir. Bu, aynı zamanda, bireylerin ve grupların yirmi birinci yüzyılın çalkantılı ortamında nasıl yol alabileceklerine dair normatif ya da ütopik bir imgedir de. Bu açıdan bakıldığında, örnekse, Uluslararası Af Örgütü gibi bir örgütün devlet eliyle uygulanan işkenceye karşı açtığı savaş 'öz-güven politikasının' bir parçası olarak, bedensel ihlal biçimlerinin, insan

hakları yönündeki talep doğrultusunda, açıkça ortaya konması olarak düşünülebilir.

Honneth'in tanınma teorisi çağdaş sosyal teori açısından önemlidir. Honneth'in eseri, yeni kimlik ve kültürel farklılık politikalarıyla hemhal olan alternatif stratejileri özetleyerek sosyal teori, ahlak teorisi ve siyaset felsefesinin içine dalmış ve onları yeniden şekillendirmiştir. Onun yaklaşımı Carles Taylor ve Seyla Benhabib gibi 'tanınma politikası' teorisyenlerininkiyle bazı benzer noktalara sahiptir, fakat Honneth'inki siyaset felsefesi açısından çok sosyal teori açısından en zengin yaklaşımdır. Çünkü Honneth'den sonra sosyal çatışmaları anlamak, kökleri saygı duymama ya da aşağılama deneyiminde bulunan yeni tanınma politikalarını kavrayabilmek demektir. Bu açıdan bakıldığında, Honneth'in yerinden edilmiş duygulardan kaynaklanan siyasal anlamları ve normatif olasılıkları eski canlılığına kavuşturma yönündeki girişimi, Frankfurt Okulu'nun o özgün projesine, toplumsal krizin ve siyasal tahakkümün kişisel boyutlarını soruşturma projesine bir geri dönüşü temsil ettiği görülür. Buna rağmen ve de Honneth'in eserinin hâlâ detaylandırma sürecinde olduğunu da göz önüne alarak, kaydetmeye değer bazı güçlüklerin olduğunu söyleyebiliriz. Birincisi, Honneth'in tanınmaya ilişkin açıklamasının doğruluğunu kesinkes kanıtlamak için ne yapılması gerektiği hemen açık olan bir husus değildir. Bir başka deyişle, beşeri ihtiyaçlara ilişkin böylesine soyut bir açıklama –tanınma arzusu olarak tezahür eden bir ihtiyaca ilişkin açıklama– mevcut küresel gerçeklikler karşısında ne derecede kesin olarak sınanabilir? Toplum içerisinde sadece belli grupların kamusal tanımanın özel biçimlerini talep etmesi, Honneth'in teorisinin genelgeçerliğini geçersiz kılar mı? Belli toplumsal koşullar, yani insanların incinmiş duyguların farkına vardığı kişisel ve toplumsal koşullar hakkında ne demeli peki? Honneth, saygı göstermemenin nesnel biçimlerine –farklı renkten kadınlara, etnik gruplara, yerli halklara ve diğer marjinalleştirilmiş insanlara saygı göstermemeye– hep incinmiş duygulara ilişkin bir farkındalığın eşlik ettiğini düşünür. Fakat durum gerçekte bu mudur? Kültürel travmanın yarattığı sonuçları ne yapacağız? Devletin o acımasız şiddetine maruz kalan kimilerinin yaşadığı acı ve ıstırap yüzünden bireylerin böylesi bir haksızlığa karşı mücadele edememeleri durumu da söz konusu değil midir? Buradaki güçlük, kısmen, Honneth'in, insanın yaşadığı acının duygusal boyutlarına eğilirken ve de seçici bir biçimde psikanalizle ilgilenirken, *bilinçdışının* incinmiş duyguları tanınma yönündeki kamusal talebe tercüme etme girişimini bloke edebileceğini kavrayamamasında yatmaktadır.

Bir başka deyişle, tanınma ve adalet için verilen mücadele şeklinde kendini gösteren bu değişim, ancak oldukça spesifik kişisel ve siyasal koşullarda gerçekleşir. İçinde yaşadığımız çağda küreselleşmenin, çokuluslu şirketlerin ve her yerde her zaman karşımıza çıkan eğlence kültürünün yükselişi hiç tartışmasız öyle bir noktaya gelmiştir ki, pek çok birey, özel örselenmişliklerin siyasal tanınma yönündeki taleplere tercüme edilmesiyle ilgili duygusal yeterliklerinde, belli ölçüde, yetersiz kalmaktadır. Bu Honneth'in yeterince eğilmediği konulardan biri olmaktan ibaret bir şey değildir –örnekse Honneth, Frankfurt Okulu'nun aksine, 'kültür endüstrileri' hakkında çok az şey söyler–, fakat bu, aynı zamanda onu, tanınma taleplerinin gerçekten de toplumsal ilişkileri dönüştürebilme derecesini haddinden fazla önemsemeye götüren şeydir. Honneth'in açıklamasında, tanınmaya değgin daha kapsayıcı kurumsal biçimlerin ortaya çıkışı –bu da yeni kimlik ve kültürel farklılık politikaları şeklinde kendini gösterir– yapısal olarak toplumun ahlaki gelişimiyle bağlantılıdır. Fakat, bir kez daha aynı soruyu soralım: Durum niçin böyle olsun ki? Tanınma politikası niçin her zaman toplumun ilerlemeci ahlaki gelişimiyle sonuçlansın ki? Her halükârda, kimlik politikasının ahlaken geçerli ve geçersiz biçimleri hakkında yeterli bir hükme nasıl varabiliriz? Neo-milliyetçi hareketlerden ya da etnik kabilesel geleneklerden gelen tanınma talepleri karşısında ne yapacağız peki? Cornelius Castoriadis bu politik hususu çok iyi kavramıştır:

> Başkasının farklılığına sırf farklılık diye (onun ne menem bir kişi olup ne yaptığına bakmaksızın) saygı göstermem. Sadistlerin, Eichmann'ın ya da Beria'nın farklılığına, insanların kafalarını, hatta ellerini kesenlere –bu kişiler beni doğrudan tehdit etmeseler bile– duyduğumdan daha fazla saygı duymam.
>
> (1997a: s. 398)

Tanınma mücadelelerinin ahlaki ilerlemeye yol açtığı doğruysa, bunun saygı göstermeme vakalarının sınırsız olduğu bir dünyaya nasıl karşılık geleceğini tanıtlama işi Honneth'in üzerine düşen bir görevdir. Habermas gibi Honneth de toplum içerisindeki bireylerin, grupların ve toplumsal kurumların öğrenme kapasitelerine vurgu yapmak için ahlaklılığa odaklanır. Çağdaş eleştirel teorinin temel yönlerinden biridir bu. Fakat bu, hem Habermas'ın hem de Honneth'in eserinin kimi zaman Adorno, Fromm ve Marcuse'ün yazılarında detaylandırılan sosyal eleştiri taahhüdüyle tersleşen bir boyuttur. Çünkü Frankfurt Okulu'nun da tanıtladığı gibi, ahlaki söylem elimizden gelenin en iyisinin ne olduğunu anlamamıza yardımcı olmak için yanı başımız-

dadır; sosyal teorinin görevi ise toplum olarak bu tür yüce ihtirasların ç nasıl ve neden uzağında kaldığımızı bizlere hatırlatmaktır.

Özet

1. Çağdaş Eleştirel Teori, günümüzdeki küresel dönüşümleri analiz etmek üzere neo-Marksist Frankfurt Okulu tarafından geliştirilen düşüncelerin sistematik uzanımını temsil eder. Çağdaş eleşirel teorinin önde gelen temsilcisi Frankfurt Üniversitesi profesörü ve Avrupa'nın önde gelen ve kamuya mal olmuş entelektüellerinden biri olan Jürgen Habermas'tır.
2. Habermas sosyal teoriye elli yılı aşkın bir süre katkıda bulunmuştur. Fakat onun katkıları, genel olarak ifade edecek olursak, toplumsal yaşama ve ahlaklılığa daha dengeli ve eksiksiz bir iletişimsel yaklaşım sunma adına, teknokratik sosyal politikaya ve iktidar politikasına karşı çıkan girişimlerdir.
3. Habermas, genelde dile özeldeyse iletişime odaklanarak, beşeri etkileşim, diyalog ve tartışmanın önsayıltılarını yeniden inşa etmeye soyunur. Onun temel düşüncesi şudur: Dünya hakkındaki herhangi bir önerme önümüze üç ayrı geçerlilik savı koyar: sav anlamlı ve doğrudur, içtenliklidir ve onu dile getirmede performatif bir yerindelik vardır. Bu düşünceye dayanarak Habermas, 'iletişimsel diyalog sayesinde ulaşılan akılsal anlaşma' diye tanımlanan bir hakikat teorisi türetir.
4. Habermas'ın kamusal alana ilişkin çalışmalarında akıl ve akılsallık, piyasa kapitalizminde kişisel yaşam ile sosyal yaşam arasındaki (dönüştürülmüş) ilişkilerin temeli olarak alınır. Ne var ki gelişmiş kapitalizmde bürokrasi, teknoloji ve kültür endüstrileri kamusal/siyasal tartışmaların niteliğini düşürür. Politika ve sosyal yaşam, der Habermas, *yönetilen* alanlar haline gelir.
5. Habermas'a göre modern toplumlar 'yaşam dünyası' ile 'yeniden üretim sistemleri' arasındaki çatışmalar sonucu çözülürler; öyle ki 'yeniden üretim sistemleri' 'yaşam dünyasını' kolonize etmeye başlar. Bu çatışmalar yaşam dünyasındaki iletişimsel eylem (ilkesel olarak akılsal tartışmaya açık kalmaya devam eden sosyal diyaloglar) ile modern dünyayı tahakkümü altına almaya başlamış kapitalist kültür, bürokrasi ve teknoloii arasındaki catısmalardır.

6. Habermas'ın eleştirel teoriyi yeniden formüle etme girişimlerini hedef alan çeşitli eleştiriler söz konusudur, bunlar arasında onun yaşam dünyasının büyük ölçekli teknik sistemler vasıtasıyla kolonize edilmesine ilişkin açıklamasının aşırı derecede Marksist ya da determinist bir yaklaşım olduğu yönündeki eleştiriler de vardır. Bir başka eleştiri ise Habermas'ın, kültür ile ekonominin bireylerin yaşamında ne denli iç içe geçmiş olduğunu göz ardı ettiği yolundadır; çağdaş kültürel süreçler önemsizleştirici etkenler diye görülüp bir tarafa atılmaktadır ve dolayısıyla Habermas kültürel yaratıcılığın kapitalizm, bürokrasi ve teknolojiden neşet eden sosyal patolojilere karşı çıkmak için kullanılabileceği yöntemleri göz ardı etmektedir.

Ek sorular

1. Kamusal tartışma aklın ve akılsallığın ilerlemesine yol açar mı?
2. Kamusal tartışmaların gerçekleşebileceği modern arenalardan bazıları hangileridir?
3. Habermas özgürlük ile dayanışmanın desteklenmesi gereken evrensel değerler olduğunu ileri sürer. Buna katılıyor musunuz? Bu değerler kuvvet kullanılarak da desteklenmeli mi?
4. Yaşamınız süresince kamusal alanla ne türden temaslar kurdunuz? Tartışma ve müzakere daha iyi bir topluma nasıl yol açabilir?
5. İnternetteki bloglar, 'chat' odaları ya da tartışma panelleri gibi haber kaynaklarını siyasal gelişmelere ve siyasal haberlere angaje olmak amacıyla kullanıyor musunuz?

Ek okuma

Jürgen Habermas

The Theory of Communicative Action (Cambridge: Polity Press, 1987)

Moral Consciousness and Communicative Action (Cambridge Mass: MIT Press, 2001a)

The Structural Transformation of the Public Sphere (Cambridge: Polity Press, 1989)

Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy (Cambridge: Polity Press, 1996)

The Postnational Constellation: Political Essays (Cambridge: Polity Press, 2001b)

Axel Honneth

The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts (Cambridge: Polity Press, 2005)

Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory (Cambridge: Polity Press, 2007)

Habermas'ın erken çalışmalarına dair faydalı girişler için bkz. Thomas McCarthy, *Critical Theory of Jürgen Habermas* (MIT Press, 1978) ve John B. Thompson, *Critical Hermeneutics: A Study in the Thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981). Habermas'ın olgun sosyal teorisine dair bazı değerlendirmeler için bkz. William Outhwaite, *Habermas: A Critical Introduction* (Cambridge: Polity Press, 1994) ve Stephen White, *The Cambridge Companion to Habermas* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995). Habermas'ın toplum teorisine kısa bir giriş için bkz. Jane Braaten, *Habermas's Critical Theory of Society* (SUNY Press, 1991).

Katılımcı demokrasi hakkında geniş bir kaynak bulunmaktadır. Örnek olarak bkz. Amy Gutmann ve Dennis Thompson, *Why Deliberative Democracy?* (Princeton University Press); Seyla Benhabib (ed.), *Democracy and Difference* (Princeton University Press) ve James S. Fishkin, *Democracy and Deliberation: New Directions for Democratic Reform* (Yale University Press, 1991).

Honneth'in erken sosyal teorisinin bir tartışması için bkz. Anthony Elliott, *Critical Visions: New Directions in Social Theory* (Rowman and Littlefield, 2003). Honneth'in tanınma kuramına yaklaşımı üzerine faydalı bir özet için bkz. Simon Thompson, *The Political Theory of Recognition* (Cambridge: Polity Press, 2006).

İnternet bağlantıları

Eleştirel Kuram

www.cla.purdue.edu/academic/engl/theory/

http://plato.stanford.edu/entries/critical- theory/

www.uwec.edu/ranowlan/intr_whystudy_crit_thy.htm

Jürgen Habermas

www.habermasforum.dk/www.uky.edu/%7Ecfzurn/CZonJHLong.pdf

www.helsinki.fi /~amkauppi/hablinks.html

Axel Honneth

www.phillwebb.net/History/TwentiethCentury/Continental/Marxism/Honneth/Honneth.htm

◆◆◆

Çeviri: Mina Furat

8. BÖLÜM

FEMİNİZM VE POST-FEMİNİST TEORİ

İçindekiler

- Ataerkilliğin teorisi: 1970'lerin feminizmleri
- Kadınlık ve cinsel farklılık üzerine: Juliet Mitchell

  Dinnerstein: sosyal bakım düzenlemeleri
- Chodorow: *Anneliğin Yeniden Üretimi*

  Benjamin: sevginin analizi
- Julia Kristeva: semiyotik yıkımlar

  Kristeva: annelik ve annelik etiği
- Kristeva'nın değerlendirilmesi

  Irigaray: dişil hayal dünyası
- Judith Butler: toplumsal cinsiyet performansı senaryoları
- Butler'ın değerlendirilmesi
- Queer teori
- Özet
- Ek sorular
- Ek okuma
- İnternet bağlantıları

Birkaç yıl önce çalıştığım bir üniversitede, meslektaşlarım arasındaki bir e-posta paylaşımı, geleceği parlak bazı akademik kariyerlerin hızla ve dramatik biçimde mahvolması ihtimalini ortaya çıkarmıştı. O günden bugüne geçen zaman içinde olayın tam ayrıntılarını unuttum, ama insanları endişelendiren meselenin özü –düşüncesizce sarf edilen sözlerden başka bir şey olmayan (bir meslektaşın e-postasından çıkan), ancak söz konusu üniversite bölümünde güçlü tepkilerin doğmasına neden olan– bir 'toplumsal cinsiyet kazası' idi. Bu durum personelin çoğunun bölünmesine ve muhalefetine neden oldu. Bu esnada çalışanlardan birkaçı uzlaşmacı yeteneklerini kullanarak araya girmek istediler. Fakat kullanılan dil, bağlantılı olduğu sosyal konu ve olaylardan sanki çekip çıkarmak istermişçesine her yeni e-posta, durumu daha da kötüleştirmekten başka bir işe yaramıyordu. Bu sanki duygusal güçlerin şaşkınlıkla dolu ateşli atışmalar içerisinde çarpıştığı bir oyuna benziyordu, öyle ki hiç kimse meseleyle ilgili tek bir tutarlı görüş belirtemiyordu. Bu akademik birimde belirli anlam kalıpları sorgulanır hale gelmişti. Bütün bunlara ek olarak, bu tartışmanın esas tarafları, bazı yanlış anlaşılmalara ve toplumsal cinsiyet politikalarının sınırlarını aşma ihtimaline karşı kendilerini savunmak için mutlak çarpışmalara girişiyorlardı. Her e-posta 'Söylemeye çalıştığım şey...'le veya hatırladığım kadarıyla en azından buna benzer bir ifadeyle başlıyordu.

Psikanalitist feminist Julia Kristeva Avrupa'da otuz yıldan daha fazla bir süre önce, dilin içerisindeki bilinçsiz kuvvetlerin yapılarını ya da rolünü son derece derin bir kavrayışla yazdığı zaman, bir edebiyat eleştirmeni olarak kendi çalışmalarının büyük kısmı şairlerin ve yazarların çalışmalarına değiniyor olsa bile, zihninde bu tip tecrübeler var olmalıydı. Feminizm ve post-feminist teoriye katkısını bu bölümde inceleyeceğimiz Kristeva, feminizmi mümkün kıldığı için bastırılmış bilinçaltının –Kristeva bunu 'semiyotik' diye adlandırır– duygusal olarak yüklenmiş alanlarına bakar. Eşit olmayan toplumsal cinsiyet ilişkilerinin kimlikleri ve gündelik hayatı nasıl şekillendirdiğini anlamak için psikanalize başvuran feminist sosyal teorisyenler Juliet Mitchell, Nancy Chodorow, Jessica Benjamin ve Judith Butler gibi Kristeva da, modern toplumların ataerkil cinsiyet ve sosyal düzenlerini sarsmanın bir yolu olarak bastırılmış bilinçaltına ya da 'semiyotik'e odaklanır. Kristeva'nın feminizm versiyonu, bu bölümde göreceğimiz gibi, kendine özgüdür: Lacan, dilbilim, edebiyat eleştirisi ve post-yapısalcılığın egzotik bir karışımı. Bu bölüm boyunca ayrıca çığır açan diğer feminist eleştirileri, sosyoloji, psikoloji,

siyaset teorisi, post-modernizm ve queer teori ile ilişkileri üzerinden gözden geçireceğiz. Bu yaklaşımların hepsinde, feminizm ve post-feminist teori yaşanmış tecrübeler ve sosyal ilişkiler arasında, kimlik ve kültür arasında, kimlik ya da cinsiyet problemleri ve sosyal organizasyon problemleri arasında önemli bir bağlantı sağlamaktadır.

Ataerkilliğin teorisi: 1970'lerin feminizmleri

Yukarıda bahsettiğim tartışma 1980'lerde yaşandı. Bu dönem akademisyenlerin, feministlerin ve her türden siyasi yenilikçilerin kadınlar arasındaki farklılıkların, kadınlar ve erkekler arasındaki farklılıkların ve sosyal sınıfın ve kültürel farklılığın kimliğin inşası esnasındaki gücünün giderek daha fazla farkında olduğu bir dönemdi. Bahsettiğim tartışmanın nedeni muhtemelen, kadınlar ve erkekler arasında siyasi farklılıklar bulunmasının yanında, kadın akademisyenler arasında da birçok farklılık olmasıydı. Sosyal teori düzeyinde toplumsal cinsiyet farklılıklarına ve sosyal ayrımlara artan bu ilgi post yapısalcılığın (Bkz. Bölüm 5) artan etkisi ile uyum içerisindedir. Çoğu post-yapısalcı bakış açısı, 'kimlik'ten duyduğu şüpheden bu durumun metafiziksel temellerini ortaya çıkarışına kadar, bireyselleştirici ve tüketimci 1980'lerin yükselişiyle son derece içli dışlı gibi görünüyordu. Yine de toplumsal cinsiyetin farklı türlerinin yapıçözümünü yapmak, ister post-yapısalcı ister post-modern söylem analizleriyle olsun, daha önceki feminist hassasiyetlere bir karşı-tepkiydi. Bu noktada, kadınların paylaşılan ihtiyaçlarına ve siyasi ilgilerine yapılan vurgunun toplumsal cinsiyetin temel eleştirilerinden birisi olduğu düşünülen 1970'li yılların toplumsal cinsiyet teorisini de anmalıyız.

Klasik kitabı *İkinci Cins*'te (1988: 295) Fransız feminist Simone de Beauvoir 'Kadın doğulmaz, kadın olunur' diyordu. Bu ifade, toplumsal cinsiyetin hayatın her evresinde etkili olduğu ve bu nedenle 'kadınlık' ve 'erkeklik' kavramlarının inşa edilişini ve şekillenişini düzenlendiği iddiası ile birlikte, 1970'ler toplumsal cinsiyet teorisinin bütün içeriği hakkında fikir veriyordu. İnsanlar kadın ya da erkek olarak doğarlar, ama bir sosyal inşa süreci içerisinde erkek ve kadın olurlar. Toplumsal cinsiyetin bu sosyal inşa sürecine analitik bir doğruluk katmak isteyen İngiliz feminist Ann Oakley (1972) biyolojik 'cinsiyet' ve 'toplumsal cinsiyet' arasındaki ayrımı yazmıştır. Bu, sosyoloji tarafından araştırılan kültürel öğrenme yoluyla biyolojinin doğal hale getirilmesini anlamak için bir çabadır. Bu bakış açısına göre, toplumsal cinsiye-

tin yeniden üretilmesi durumu, insanların farklı toplumsal cinsiyet davranış modellerine göre toplumsallaşmayı (sosyalizasyonu) ifade etmektedir. 'Erkekliğin' ve 'kadınlığın' toplumsal cinsiyet rolleri, insanlar tarafından gündelik hayatları esnasında kendiliğinden ortaya çıkan durumlar şeklinde yaşanabilir ama aslında bu roller toplum ve kültür tarafından son derece derin bir biçimde belirlenmiştir. Toplumsal cinsiyet, sosyalleşmenin kültürel baskısı, rol öğrenimi ve toplumsal cinsiyet rolleri ile derinden ilişkilidir.

'Cinsiyet' biyolojik bir terimdir: 'toplumsal cinsiyet' ise psikolojik ve kültürel bir terim. Sağduyu, her ikisinin de aynı ayrıma bakmanın ve bir kişi hangi cinsiyete sahipse, sözgelişi, kadın cinsiyetine sahipse, kendiliğinden kadın toplumsal cinsiyetine sahip olacağını söylemenin iki farklı yolu olduğunu söyler. Bir erkek ya da kadın olmak, oğlan ya da kız olmak, o cinsiyetin genital organlarına sahip olmak kadar, kıyafetlerin, jestlerin, mesleğin, sosyal ilişkilerin ve kişiliğin de işlevidir.

Biraz da şaşırtıcı olan bu sav bazı olgular tarafından da desteklenmektedir. Birincisi, antropologlar çeşitli kültürlerin toplumsal cinsiyeti değişik tanımlayışlarında farklar olduğunu belirtmişlerdir. Her toplumun toplumsal cinsiyeti belirlerken biyolojik cinsiyeti bir kriter olarak kullandığı doğrudur; ama bu basit başlangıç noktasının dışında, bir toplumsal cinsiyeti diğerinden ayıranın ne olduğu konusunda herhangi iki farklı kültür anlaşmaya varamamaktadır. Elbette ki, her toplum kendi toplumsal cinsiyet tanımının cinsiyetin biyolojik olarak ayrımının karşılığı olduğuna inanmaktadır.

Bu nedenle, kültürel olarak, toplumsal cinsiyet rollerinde aslında birçok çeşitlilikte olan erkek ve kadın kimlikleri arasında da aynı biyolojik farklar bulunur. Buna karşılık, kültürel olarak tanımlanmış toplumsal cinsiyetleri ayrılmamış cinsiyetlerle aynı anda var olan kişilerle de karşılaşılabilmektedir.

Ann Oakley (1972) *Sex, Gender and Society/Cinsiyet, Toplumsal Cinsiyet ve Toplum.* Melbourne: Sun Books, s. 158.

Bütün hayatımızın belirli 'cinsiyet rolleri' ya da 'cinsiyet rolü kalıpları' çerçevesinde şekillendiği iddiası, 1970'ler boyunca feminist sosyal teorinin son derece politik birçok karakterinin yükselişine neden oldu. Aile hayatının, eğitimin ya da iş sektörünün toplumsal cinsiyet bağlamına sahip olup olmadığını incelerken, feminist sosyal teorisyenler toplumsal cinsiyet ve cinsiyetin sosyal ilişkileri ve kültürel egemenliğin anahtar güçleri olduğunu öne sür-

müşlerdi. 1970'lerde feminizmin kayda değer bir etkisi, kişisel hayat ve aile hayatı arasındaki, cinsiyet ve kültür arasındaki karmaşık bağlantıları ortaya çıkarmasıydı. Toplumsal cinsiyet kalıplarının ya da normların belirli ideolojilerden ayrılamaz olduğu –kapitalist pazar ilişkileri ya da bürokratik otorite gibi– ve bu nedenle de iktidar ve sosyal denetim meseleleriyle çok derinden ilişkili olduğu kanıtlanmıştır. Eğer toplumsal cinsiyet rolleri cinsiyet eşitsizliğini yansıtıyorsa, bunun nedeni erkeklerin baskın olduğu bir toplumsal düzende yaşıyor olmamızdır. Bu hesaba göre, kadınlar cinsiyetçi bir kültür tarafından ikinci derecede ve ezilmiş bir yeniden-şekillendirme içindeyken, erkeklik güç ve prestiji temsil etmektedir. Bu nedenle feminizmin politik görevi sadece erkeklerin toplumsal düzendeki baskın konumlarını eleştirmeyi değil, aynı zamanda toplumsal adalet ve modern toplumlarda toplumsal cinsiyet ilişkilerinin dönüşümü gibi konularla ilgilenen özel bir politik alanı da içermektedir.

1970'lerde toplumsal cinsiyet teorisinin yükselişi radikal siyasetin, özellikle özgürlükçü hareketlerin ve Siyahîlerin medeni haklarının kazanımı için yapılan protestoların etkin olduğu bir zamanda başladı. Feminizm, çok sayıdaki özgürlükçü sosyal hareketin bir parçası olarak, dönüşmüş ve özgürleşmiş bir sosyal örgütlenme sağlanması adına modern toplumların bütün cinsel ve toplumsal düzenini sorgulamakla ilgileniyordu. Bazılarına göre, feminizmi sosyal açıdan eleştirme isteği aşırı-politikleşmişti; diğerleri için ise, feminizmin özgürleştirme çabası sadece ütopyacılıktan ibaretti. Yine de, kadın hareketi –feminist sosyal teorinin politik kanadı olarak– hem kişisel hem de siyasi hayattaki etkisi konusunda şaşırtıcı bir biçimde başarılı oldu. Çocuk yuvalarından evliliğe kadar toplumsal cinsiyetin tüm alanları feminist sosyal teorisyenler tarafından toplumsal ve siyasi kökenleriyle ortaya çıkarıldı. Bu bağlamda toplumsal cinsiyet hem erkekler ve kadınlar arasındaki farkların ortaya konulmasına, hem de erkek egemenliğinin tarih boyunca devam etmesine karşı konuşlanmıştır. Sosyal teorinin bu politik konumunun olumlu tarafı, önceden belirlenmiş toplumsal cinsiyet rollerini her defasında kuşatan bir güç ile toplumsal cinsiyetin sosyal dinamiklerinin dikkat çekici bir açıklamasını öne sürmüş olmasıdır. Öte yandan, 1970'ler feminizminin olumsuz tarafı toplumsal cinsiyet ikiliklerinin –baskın erkeklik, ikincil kadınlık– daha da yerleşik hale gelmiş görünmesidir. Kadınlar ve erkekler arasındaki muhtemel benzerlikler ve duygusal bağlantılar bertaraf olmakla kalmamıştı, aynı zamanda kadınlar arasındaki sosyal ve kültürel farklılıklar da teorik ve politik

tik olarak göz ardı edilmekteydi. Feminist teorisyen Lynne Segal'ın 1970'lerin toplumsal cinsiyet teorisinin sınırlarını gözlemleyişine bakalım:

> Kadınların önemli bir azınlığı kayda değer bir güce ve imtiyaza sahip olabilirken, çoğu erkek kendi cinsiyetlerinin sağladığı bir imtiyaz olarak görülen gücü çok az ya kullanabilir ya da hiç kullanmaz. Toplumsal cinsiyet ikilikleri hiçbir zaman bozulmadan kalmazlar. Kadınlar ve erkekler her zaman ırk, sınıf, yaş, cinsel yönelim ve daha birçok başka aidiyet kavramının içine yerleştirilirler: Bunların her biri güce ve otoriteye, ya da bunların yokluğuna karşı derinlemesine sabitlenmiş bağlantılar ile bağlıdır (1999: 42).

1970'lerin toplumsal cinsiyet teorisinin üzerinden otuz yıldan fazla bir zaman geçti. 1970'ler boyunca etkili olan toplumsal cinsiyetin sosyal teorisi de artık tıpatıp aynı değil. Toplumsal cinsiyet teorisinin asıl odak noktası kadınların ortak ihtiyaçları, toplumsal bağımlılık ve toplumsal cinsiyet eşitsizliği iken, bu dönemde feminist sosyal teorinin sayılamayacak kadar çok yeniden çalışması yapılmaktaydı. Önemli teorik atılımların bazıları, eşitsiz toplumsal cinsiyet ilişkilerinin kişisel tecrübeler ve gündelik hayatın yapıları içinde nasıl derinlere yayıldığını anlama çabası içindeydiler. Diğer yenilikçi feminist araştırmalar kadınların bir tarafta anne olmaları, diğer tarafta toplumsal cinsiyeti kültürel olarak öğrenmeleri arasındaki karşılıklı etkileşime odaklanmıştı. Her iki yaklaşımda da toplumsal cinsiyet sosyolojik ve psikolojik olarak karmaşık bir karaktere sahipti ve Mitchell, Dinnerstein, Chodorow ve Benjamin gibi feminist sosyal teorisyenlerin çığır açan eserlerinde toplumsal cinsiyet alanı her zaman toplum, kültür ve politikanın geniş yapıları ile kavramsallaştırılmıştı.

Kadınlık ve cinsel farklılık üzerine: Juliet Mitchell

Juliet Mitchell'in *Psikanaliz ve Feminizm* adlı eserinin 1974 yılında yayınlanması İngilizce konuşulan dünya açısından feminist teoride çığır açan bir andı. Çok okunan bu kitap feminizm ve kadınların baskılanması konularında psikanalizin önemini savunuyordu, biyolojik indirgemeciliğin o zamanki etkili feminist psikolojiler üzerindeki etkisine karşı güçlü bir eleştiri geliştirmişti ve Lacan'ı İngilizce konuşan pek çok insana tanıtmıştı. Başka çoğu sosyal teorisyen gibi biz de bu kitaba baktığımızda, Mitchell'in modern toplumların süregelen toplumsal cinsiyet ayrımlarını nasıl idrak ettiklerini anlamak için kim-

lik konusunu incelerken Lacan'ın yaklaşımını kullandığını gördük. Kimlik oluşumunun kaybının önemini belirtirken (Bölüm 5'e bakınız) Mitchell, Lacan'ın vurgusunu radikalleştiriyordu.

> Feminist hareketin büyük bölümü Freud'u düşman olarak tanımlamıştır. Psikanalizin kadınları aşağı gördüğü ve kadınların gerçek kadınlığa sadece eş ve anne olarak erişebilecekleri düşünülür. Psikanaliz statükoyu, burjuvaziyi ve ataerkilliği haklı çıkarmak için bir mazeret gibi görünmektedir; Freud kendi kişiliğinde bu duruma bir örnek oluşturur. Popüler Freudculuğun bu tanımlamaya bir cevap vermesi gerektiğini iddia edebilirdim; ama bu kitabın iddiası psikanalizin ve Freud'un çalışmalarının reddedilmesinin feminizm için ölümcül olacağı şeklindedir. Öte yandan, psikanaliz ataerkilliği tavsiye etmemektedir, onu analiz etmektedir. Eğer kadınların baskı altında tutulmalarını anlamaya ve değiştirmeye çalışıyorsak, psikanalizi göz ardı edemeyiz.
>
> Juliet Mitchell (1974) *Psychoanalysis and Feminism/Psikanaliz ve Feminizm.* Londra: Penguin Books, s. xiii.

Mitchell, modern toplumlarda ataerkilliğin bilinçsiz kazanımını kadınların mağdur olmasının ana nedenlerinden birisi olarak görür. Mitchell'in kadınlık analizinde, yani aile ve cinsel politikalar kapsamında, Lacan temelli bir feminizm şu noktalar için geliştirilmiştir: İnsan bilinçdışının asimetrik güç ilişkileri arasında erkekler ve kadınlar olarak konumlanması; biyolojik cinsiyetler arasındaki ayrım ve cinsel farklılığın inşası; ve cinselliğin ve ideolojinin diğer formlarının eşitsiz güç ilişkilerinin kopyalanması için uyumlu bir şekilde birbirine bağlanması. Freud ve Lacan tarafından önerilen cinsel farklılığın ardındaki nedenlerin ataerkilliğin mazur görülmesi olarak değil de, ataerkil sosyal ilişkilerin psişik kökenlerinin bir analizi olarak okunmasının gerekli olduğu düşüncesi Mitchell'in feminizme belki de en önemli katkısıdır. Bu bakış açısına göre, Freud'un 'kadınlığın işaretleri' olarak gördüğü –mazoşizm, penise imrenme, kıskançlık, zayıf bir süper ego gibi– noktalar doğuştan gelen psikolojik özellikler olarak değil, aslında kadınların ataerkil kurallara tabi kılınması olarak algılanmalıdır.

Mitchell için kadınlık, Lacan'da olduğu gibi, kaybetmekle tanımlanır. Bu bakış açısına göre kadın, içinde kimliğin şekillendirildiği çeşitli dilsel, psikolojik, sosyal ve kültürel yapıların dışında bir varlık değildir. Cinsellik ve öz-

nellik, bilinçdışında iç içe geçmiş olarak, dilin sembolik düzenine girilmesiyle oluşturulurlar (Lacan'ın dilin Saussuryen yapısı konusundaki tartışması için Bölüm 5'e bakınız). Sosyal teorinin dâhil olduğu en tartışmalı psikanalitik iddialardan birisi, muhtemelen, toplumsal cinsiyet kimliğinin penise sahip olma ya da penis yoksunluğu ile bağlantılı olduğu fikridir. Bölüm 5'te Lacan'ın teorisini incelerken, onun 'Freud'a dönüşünün' psikanalizdeki belirli temel kavramları – örneğin Oedipus kompleksi ve hadım edilme gibi– yeniden yorumlayışına post-Saussuryen dilbilim açısından detaylı bir biçimde baktık. Mitchell'in, Lacan'ın çalışmalarında özellikle üzerinde durduğu bu konular, bugün bizim Freud'un çalışmalarının bazı kısımlarını ve onların sonradan Lacan tarafından değiştirilmesini tekrar düşünmemizi gerektiriyor. Freud'un teorisinin farklı özellikleri Mitchell'in feminizmini anlamamızı sağlamaktadır. Freud'un Oedipus kompleksi kavramında, aktif, eril bir cinsellik her iki cinsiyetten gelen çocuklara –Freud'un deyişiyle, 'küçük kız küçük bir erkektir' şeklinde– atfediliyordu. Bu bakış açısına göre biyolojik cinsiyet, cinsel farklılığın penise sahip olma ya da penis yoksunluğu ile belirlendiği fallik dönemin başlangıcına kadar etkisiz kalmaktadır. Freud'a göre oğlan çocuklarında Oedipus babanın olası bir hadım etme tehdidinin tahayyül edilmesine bağlıdır; kız çocuklarında ise, hadım edilme hâlihazırda olmuş şekilde tahayyül edilir.

Freud neden kızların 'penise imrenme' sıkıntısı çektiklerini iddia etmektedir? Çoğu feminist, Freudyen psikanalizi cinsiyetçi olduğu düşüncesiyle reddeder ve işin başında bunun neden böyle olduğunu anlamak gayet kolaydır. Ancak Mitchell bu iddiayı reddeder; Freud'un küçük kızın 'penise imrenmesi' iddiasının aslında, ataerkilliğin nasıl her yere –duygusal hayatlarımıza, toplumsal cinsiyetimize ve mahremiyetimize– yayıldığının bir eleştirisi olduğunu söyler. Mitchell, kızlar genital farklılıklarının keşfine –hem kendileri hem de benzer şekilde 'hadım edilmiş' anneleri üzerinden– hadım edilmenin hâlihazırda gerçekleşmiş olduğunu tahayyül ederek tepki verirler, diyerek Freud'u tekrar eder. Freud bütün bunların fantezi düzeyinde olduğunu açıkça belirtir; fakat yine de bu fantezi kızların önceki eril cinselliklerini sorgulamaktadır –kız çocuğu, aktif, libidinal arzularının peşinden giderken, penisinin olmadığını fark eder. Annesini hiddetle reddeden kız çocuğu, duygusal olarak geri çekilir ve babasına döner. Ancak, babasına tamamen sahip olamayacağını fark ettiğinde, bu onun için bir tür duygusal sondur. Sonuçta kız çocuğu, bilinçsizce, annesine döner ve dişil toplumsal cinsiyet konumu içerisinde kendini tanımlar.

Mitchell'in fark ettiği Freud'un bu toplumsal cinsiyet kimliği yaklaşımı – Oedipus, hadım edilme kompleksi ve çocuğun acılı duygusal bölünmesinin sonucu olarak ortaya çıkan cinsel farklılık gibi– Lacan'ın çalışmalarında verimli bir biçimde genişletilmiştir. Bölüm 5'te incelediğimiz gibi, Lacan'ın teorisinde çocuğun sosyal ilişkilere girişi dilin sembolik düzeyinde başlar. Çocuğun annesinin bedeni ile hayali bütünlüğünden sosyal ve cinsel farklılıkların sembolik düzenine geçişi üçüncü bir kişinin (baba) ya da terimin (dil) müdahalesini gerektirir. Çocuğun anne vücuduna erişimini yasaklayarak sembolik düzen (ya da Lacan'ın ifadesi ile 'Babanın Adı') hadım edilme tehlikesini – fallus ile sembolize edilen bu tehdide arka çıkan gücü– ortaya çıkarır. Fallus, çocuğu hem anneye duyduğu (bastırılması gereken) arzudan sert bir şekilde çekip almaya, hem de onun sembolik düzene dâhil edilmesine hizmet eder. Yani, bir bireyin sembolik düzen içerisinde bir toplumsal cinsiyet-öznesi olarak sahip olduğu konum temel bir kayba –anne bedeninin kaybına– bağlıdır. Ve anne bedeninin kaybı yüzünden insan cinselliği, fallusu cinsel bölünme düzeyinde bölünmüş ve tamamlanmamış insan öznesinin yerini almak üzere konumlanmış bir biçimde, bir eksiklik içerisinde yaratılmış gibi anlaşılır.

Lacan'ı takip eden Mitchell, fallusun –kültürel fantezi seviyesinde- eşitsiz toplumsal cinsiyet ilişkilerini kimlik konusunun merkezine aldığını iddia eder. Mitchell'a göre toplumsal cinsiyet ilişkilerinin eşitsiz olma sebeplerinden birisi, sosyal farklılıkların erkekler tarafından temsil edilmesidir. Çocuklar dilin ve sembolik dünyanın temsilcisi olan babalarını referans alarak farklılık ile karşılaşırlar. Mitchell, Lacan'ı yapısalcı vurgularla bağlantılandırarak kadın cinselliğinin 'pozitif' içerik taşıyan bir şey olmadığını söyler. Dişillik sadece erillikten farklılığı ile bir anlam taşımaktadır. 'Kadın' kategorisi klasik dişilerden tamamıyla ayrı, erkeklerin ve kadınların potansiyel bir arzu, tamamlama, haz ve bütünlük alanı olarak hayal ettikleri, idealize edilmiş bir 'öteki'dir. Kadın cinselliği bu nedenle öznelliğin yapısını besleyen bu eksikliğe karşı hayali bir tamamlayıcıdır. Mitchell'e göre radikal feminist politikalar, sistematik olarak eşitsiz toplumsal cinsiyet ilişkilerimizin merkezindeki fallik ve kesin bir biçimde eril olan fantezileri sorgulamakta ve yıkmaya çalışmaktadır.

Kız çocuğu kendi ikincil kadın kimliğini, ataerkil düzen içerisinde ve kendi pozitif Oedipus kompleksi ile babası tarafından baştan çıkarıldığında/tecavüze uğradığında ya da babasını baştan çıkardığında kazanır. Erkek çocuk, babasından sembolik hadım edilme durumunu aldığında, bu ataer-

kil düzenin varisi olur. Kız çocuğu da kendi dişil kaderini bu sembolik baştan çıkarılma içerisinde öğrenir. Fakat onun durumu erkek çocuğun 'hadım edilme'sinden daha önemsizdir, çünkü kız çocuğu kendi durumu babası tarafından onaylanmadan önce, bir dereceye kadar bunun farkındadır. Fallusun varisi olmadığı bilgisini hâlihazırda kabul etmiştir ve sembolik hadım edilmeyi kabul etmesine gerek yoktur (zaten 'hadım edilmiştir'). Fakat babasının, onun pozitif Oedipus kompleksindeki rolü olmadan Oedipal öncesi dönemin ikilemlerine saplanıp kalabilir (ve böylece psikotik olabilir). Oedipus kompleksi onun kadınlığın insanlık mirasına girişidir. Freud her zaman bir kadının bir erkekten 'daha biseksüel' olduğunu söyler. Bunu söyleyerek, ataerkil düzen içerisinde kız çocuğunun babanın yerini almak ve anneye fallus olma arzusunun, erkek çocuğun sahip olduğu kadar bir hak olduğunu ima etmek istemiştir. Kız çocuğunun Oedipal öncesi anının biseksüel eğilimleri güçlü kalır ve Oedipus kompleksi onun içinzayıf, ikinci derecede önemli bir meseledir. Babanın kanunlarına boyun eğmeyi öğrendiği bir olay, onun 'doğa'nın ve 'cinselliğin' temsilcisi olmasını sağlar. Spontane, sezgisel bir yaratıcılıktır bu. Kanunun 'dokunuş'unu alamadığı için, ona dâhil oluşu, kendini onun –seven ve irrasyonel– zıddı olarak yerleştirmesiyle olacaktır. Bu ataerkil insanlık tarihinin koşuludur.

Juliet Mitchell (1974) *Psychoanalysis and Feminism/Psikanaliz ve Feminizm.* Londra: Penguin Books, s. 404–405.

Mitchell'ın feminizm ve psikanaliz arasında kurduğu ilişkinin çok çarpıcı ve nihayetinde çok rahatsız edici olan tarafı daha karmaşık bir psişik deneyim ve toplumsal cinsiyet kimliği modeli geliştirmek için kültürel öğrenme ya da toplumsallaşma kavramlarını devre dışı bırakmasıdır. Bu durum Freud ve Lacan'ın derinlemesine bir feminist okumasını ve babaların ya da erkeklerin –anne ve çocuk arasındaki hayali bağı kırarak– var olan toplumsal cinsiyet düzeninde güç ve arzu arasındaki temel bağları temsil ettiği şeklindeki psikanalitik iddia ile mücadele etmeyi içermektedir. Elbette ki, Mitchell'in çalışmasına feminist sosyal teoriden gelecek cevap, psikanalizi, cinsiyetçi olduğu gerekçesiyle dışarıda bırakmaktı. Ancak daha önce de belirttiğimiz gibi, Mitchell bu iddiaya doğrudan karşı çıkmış ve ataerkilliğin bir eleştirisi olarak psikanalize odaklanmıştır. Daha da ilginci, bazı eleştirmenler babaların ya da erkeklerin her zaman sembolik düzenin ya da dilin temsilcileri olmalarının gerekli olup olmadığını sormuşlardır. Eğer öyle ise feminist politik projenin

temeli bir vuruşta tuzla buz olacağı için ataerkil olmayan bir sembolik düzenin var olmasının imkânsız olacağı söylenebilir. Bu tip sorular feminist sosyal teori için son derece önem taşımaktadır ve zaman içerisinde Mitchell'in toplumsal cinsiyet kimliğine yaklaşımındaki temel noksanlıkların açığa çıkmasını sağlamışlardır. Muhtemelen üzerinde en çok anlaşmaya varılan konu, son derece karmaşık psikanalitik kategorileri ve kavramları kullanmasına rağmen, Mitchell'in analizinin hâlihazırdaki sosyal düzende toplumsal cinsiyetin katılığını ve değişmezliğini abartmaya çalışmasıdır. Eğer Mitchell'in iddia ettiği gibi kadınlar bilinçdışı cinselliklerini tamamen bastırıyor ve sembolik olarak fallusla 'öteki'nin yokluğu şeklinde bir ilişki geliştiriyor olsalardı (erkeklerin arzu nesnesi olarak), feminist stratejiyi neyin motive ettiğini ya da radikal politikaların toplumsal cinsiyet kategorilerini nasıl istikrarsız hale getirebileceğini ilk anda anlamak çok zor olurdu.

Mitchell'in toplumsal cinsiyet kimliği incelemelerinin tersine biz yine de şu soruları sorabiliriz: Dilin sembolik düzeni psikanalitik teorinin ve post-yapısalcılığın izini titizlikle sürerek gerçekten çok değişmez ve tek parçalı mıdır? Kadınlık sadece erkekliğin negatif kutbu olarak tanımlanabilir mi? Bunlar feminist teorinin 1980'ler ve 1990'lar boyunca sorduğu ve bazı özgün cevaplar geliştirdiği sorulardır. Ama bunların öncesinde feminist sosyal teorinin, toplumsal cinsiyet kimliğinin inşası sırasında babalara ya da erkeklere verilen önemi annelere ya da kadınlara vermeye çalışan diğer türlerine bakmalıyız.

Dinnerstein: sosyal bakım düzenlemeleri

Aile hayatımızla ilgili en erken duygusal tecrübelerimizin toplumsal cinsiyet kimliğinin oluşumuna bağlı olduğu fikri ataerkilliğin feminist yorumlarının çoğunda görülür. Dorothy Dinnerstein, toplumsal cinsiyet eşitsizliğini analiz ederken ataerkil düzende anneliğin etkisine özellikle önem veren bir teorisyendir. *The Mermaid and the Minotaur* (1976) adlı kitabında Dinnerstein, sosyal bakım düzenlemeleri esnasında cinsiyetler üzerindeki psişik etkiyi incelemektedir.

Dinnerstein'ın iddiasına göre, kapitalizm sonrası toplumlarda ihtimamlı bir annelik bakımına tabii tutulan her iki cinsiyetten çocuklar toplumsal cinsiyeti şiddetle bozulmaya uğratan bir sosyal bağlam ile karşı karşıya gelirler. Dinnerstein'a göre dişi annelik kadınlardan kaçınılmaz bir biçimde korkmamıza neden olur. Her iki cinsiyet de bebekken annelerinin onların üzerindeki gücünden, onları 'içine çeken anne'ye ihanet ederek, duygusal güvenlik arayışı ile babaya yönelmelerine neden olan bir duyguyla korkar. Babanın sunduğu eril otorite bebeğin savunmasızlığını ve anneye duyulan hiddet ve nefreti içeren ikilemden kaçış sunar. Dinnerstein 'bebeklerin bağımlı, itaatkâr hissiyatının –farklı cinsiyeti ile yeni ve temiz bir etki alanı vaat eden– diğer ebeveyne geçirilmesi ihtimali bizi erkek egemenliğinin tuzağına düşürür,' diye yazar (1976: 186). Diğer bir deyişle, ataerkillik duygusal bir ikilemin inkâr edilmesidir; anne ile bağlantılı olan bilinçdışı acı inkâr edilerek baba otoritesinin idealize edilmesine yönelinir. Bu inkârın psişik bedelleri çok çeşitlidir. Erkekler ve kadınlar anne egemenliğinin anısı ile lanetlenmiş halde kalırlar. Bebeğin savunmasızlığı inkâr edilebiliyorken, bastırılmışın geri dönüşü eril kültüre üstün çıkma tehdidini sürdürür. Dinnerstein'a göre bu durum kadınlar açısından erkeklere kıyasla çok daha kötüdür. Kadınlar var olan toplumsal cinsiyet sisteminde –anne ve eş ya da sevgili olarak– anneliğin gücü ile birleşmiş biçimde aşağılanırlar.

Anne/çocuk ilişkisinin analizini Klenyen bir çerçevede konumlayan Dinnerstein, toplumsal cinsiyetin sosyal olarak baskın olan ideolojilerinin, kadınlar hakkında, özellikle kadınların annelik rolleri hakkında eziyet veren ve depresif endişeleri incelemekte başarısız olarak nitelendirildiğini iddia eder. Bağımsız bir kimlik olarak annelik içinde görülmek yerine, kadınların tamamen güçlü ve bu nedenle korku nesneleri olarak görüldüğü fanteziler üretilmektedir. Bu bağlamda, Dinnerstein

çağdaş kültürün en patolojik bazı özelliklerini ortaya koyar: erkeğin kadını kontrol etme ve aşağılama ihtiyacı; kadının kendi cinsiyetini küçük düşürücü durumlarla işbirliği yapması; doğanın egemenliği; cinsel şiddet; ve insan kırılganlığının kültürel inkarı. Toplumsal cinsiyetin dönüşebilmesin yolu, der Dinnerstein, ebeveynliğin paylaşılması ile olacaktır. Dinnerstein 'çok uzun zamandan beri öncelikli ebeveyn kadındır' diye yazar, ve devam eder: 'kadınlar benliğin vazgeçilmez yarı insan destekçisi ve ölümcül yarı insan düşmanı şeklinde ikili b r role girmeye çaresizce zorlanacaktır' (1976: 111).

Dinnerstein'ın çalışması toplumsal cinsiyet ilişkilerinin ana akım feminist

yorumlarına karşı yapılan ilk psikanalitik karşı çıkışlardan birisidir. Dinnerstein için toplum, toplumsal cinsiyetin iktidarını ortaya koyarak insanların üzerinde işe koyulan dışsal bir kavram değildir. Aksine, toplum, benliğin inşası sırasında anti-dişil hisleri meydana getirerek cinsel tecrübenin en derin duygusal köklerine kadar nüfuz eden bir güçtür.

Bu bağlamda, Dinnerstein'ın çalışması cinsellik, güç ve kültür arasındaki bağlantılar hakkında önemli sorular ortaya koymaktadır. Öte yandan, Dinnerstein'ın toplumsal cinsiyet eleştirisi bazı önemli eksiklikler nedeniyle ciddi bir biçimde kusurludur. Örneğin, hayatın ilk dönemlerinde psişik acıdan kaçınmanın kadınların değerini evrensel, mekanik bir yolla düşürdüğünü farz etmektedir. Bu durum anneliğin, ebeveynliğin ve çocuk bakımının sosyal oluşumunun şeklini bozan sosyal, politik ve ekonomik, yani ataerkil bir bağlamda yer almakta olduğu konusunu ihmal etmektedir. Diğer bir deyişle, Dinnerstein'ın modelinin tam olarak uyum sağlayamadığı şey ideolojinin etkisidir: Toplum karmaşık, çelişkili politik oluşumlar yoluyla bireylerin hislerini, düşüncelerini ve isteklerini etkilemektedir. Bu ciddi bir ihmaldir ve Dinnerstein'ın erkeklerin de kadınlar gibi idealize edilebileceklerini, imrenilebileceklerini, kendilerinden korkulabileceğini ve nefret edebileceklerini görmezden gelmesine yol açmaktadır. Ayrıca, Dinnerstein'ın hâlihazırdaki toplumsal cinsiyet sistemini ele alış şekli, toplumsal cinsiyet iktidarındaki dönüşümleri ya da toplumsal cinsiyetin iktidarına karşı çıkışları kavrayamaması nedeniyle, bir tür teorik duvara dönüşmektedir. Kadınlar ve erkekler annelik, çocuk bakımı ve doğaya karşı nevrotik, paranoyak tepkilerinden kaçabilmek için ataerkil düzene düpedüz bağımlı görülmektedirler.

Chodorow: *Anneliğin Yeniden Üretimi*

Anneliğin Yeniden Üretimi'nde (1978) Nancy Chodorow, özel dişi anneliğin toplumsal cinsiyetin baskı altında tutulmasına neden olduğunu iddia eder. Ona göre kadınların anneliği, cinsel işbölümünün evrensel bir türü olduğu için, toplumsal cinsiyetin gelişimini ve bölüşümünü anlamak açısından çok önemlidir. Chodorow annelik mevzusunda kadınların öncelikle duygusal ve ilişkisel problemlerle meşgul olduğunu, kadınların enerjilerini çocukların bakımına ve ailelerine harcadıklarını iddia eder. Bunun aksine erkekler kamusal ve ekonomik meselelerin soğuk ve müstakil dünyasında çalışırlar. Erkekler duygusal dünyaları ile daha az bağlantılı oldukları için diğer insanlar ve top-

lumla daha analitik ilişkiler geliştirirler. Chodorow toplumsal cinsiyet hiyerarşisinin kültürel mantığını anlayabilmek ve baskılayıcı sosyal ilişkilere karşı çıkabilmek için toplumsal cinsiyet rollerinin bölüşümü ve bunun yanında benlik hissiyatı hakkında daha fazla bilgi sahibi olmamız gerektiğini söyler.

Chodorow'a göre Freud'un annenin arka planda gezindiği toplumsal cinsiyet gelişimi modeli en iyi durumda inandırıcı değildir ve en kötü durumda da açık bir biçimde yetersizdir. Freudyen teori, kadını çocuğun ilk duygusal bağı olarak konumlayarak, anneliğin duygusal sonuçları ile ilgili zengin bir araştırma alanı açmış olmaktadır. Paradoksal bir biçimde Freud'un yazılarında anneliğe benlik psikolojisinin şekillenmesi konusunda çok az itibar edilmiştir. Onun yerine çocuğun anne ile olan bağlantısı Freud'un Oedipus kompleksi olarak teorize ettiği babanın davetsiz etkisi ile kesilmiştir. Babanın anne/çocuk ikilisine penis tarafından temsil edilen sembolik müdahalesi benliğin, toplumsal cinsiyetin, cinsiyetin, mananın, rasyonalitenin ve kültürün inşası için temel teşkil etmektedir. Freud'un teorisi özünde baba-merkezlidir; anneler benlik ya da toplumsal cinsiyet gelişimine katkıları açısından çok da itibar görmezler. Klasik Freudyen teorinin ataerkil varsayımlar olarak gördüğü kısımları reddeden Chodorow, psikanalizin nesne ile ilişkili teorilerine ve temel toplumsal cinsiyet kimliği teorilerine yönelmiştir. Chodorow böylece sadece hayatın ilk yıllarında bebeğin ihtiyaçlarını ve arzularını (klasik Freudyen teori ile birlikte) değil, aynı zamanda ebeveynlerin çocuğa karşı hissettiklerini ve davranışlarını deneyimlemelerini de incelediği bir perspektif geliştirmiştir. Chodorow'a göre, benliğin ve toplumsal cinsiyetin inşası ve gelişimi ebeveynler ve çocuk arasında iki yönlü bir trafik gerektirmektedir.

Chodorow'un savı, benliğin ve toplumsal cinsiyetin oluşumunun –duygusal bir alım ya da birleşme olarak– annenin imgesinin içselleştirilmesine bağlı olduğu şeklindedir. Babanın güçlü bir duygusal varlık göstermediği erken Oedipal öncesi dönemde toplumsal cinsiyetin farklılaşması süreci annenin çocuğuna karşı tutumu ve çocukla etkileşimi ile başlatılır. Bu bizi Chodorow'un argümanının merkezine getirir: Anneler kızları ile oğullarından farklı bir şekilde ilişki kurarlar. Anne, der Chodorow, kızı ile kendisinin bir uzantısı olarak, kendisinin dublörü olarak, aynı cinsiyete sahip olarak ilişki kurar. Kızlar anneleri tarafından kendilerinin aynısı olarak muamele gördükçe, anneden ayrılmada şahsi kimliğini ve kendi özerkliğini kurmada son derece zorlanırlar. Bu durumun sonuçları karmaşıktır. Chodorow'a göre kız çocukları muhtemelen anneleri ile güçlü bir duygusal devamlılık hissi içerisinde büyümektedirler. Bu devamlılık hissi kadınların yetişkinlik hayatları boyun-

ca samimi, ilişkisel bağlar kurmalarını sağlamaktadır, ama aynı zamanda diğerleriyle kaynaşma konusunda problemler, kişilerarası sınırlarda zorluklar ve benlik ve kimlik sıkıntıları şeklinde sonuçlanmaktadır. Bütün bunlar kız çocuğunu annenin sevgisinden alıp baba tarafından sunulan güvenliğe götürmektedir ve baba ile sonradan kurulan ve savunmacı bu özdeşleşme, baskıcı toplumsal cinsiyet ilişkileri ve ataerkillik için kaynağı belli olmayan bir destek sağlamaktadır.

Anneler tarafından kızlarına dayatılan aynı olma hissi, oğullara yansıtılan farklılığın ve ötekiliğin zıddı olarak durmaktadır. Chodorow'a göre oğlan çocukları, anne erkek olan çocuğa farklı ve öteki toplumsal cinsiyete ait birisi olarak davrandığı için, kız çocuklarından daha kolay ayrışırlar. Burada erkeklik, annelik bağının kesilmesi ile inşa edilir: Anne, oğlan çocuğunu ötekiliği nedeniyle farklılığa ve bireyselliğe doğru iter. Oğlan çocukları annelerine olan temel duygusal bağlılıklarını inkâr etmeyi öğrenmek zorundadırlar. Annelerine olan duygusal bağımlılıklarından vazgeçen oğlan çocukları enerjilerini daha aktif ve sıklıkla daha agresif oyun ve ilişki biçimlerine yönlendirirler. Oğlan çocukları böyle yaparak, annelerinin de yardımıyla, duygusal bir kopuşa ve ileride kapitalist dünyanın onlardan talep edeceği analitik akıl yürütme yöntemlerine hazırlanmaya başlarlar.

Chodorow toplumsal cinsiyet kimliğinin teoride yer aldığı gibi her zaman belirgin olmadığından endişelense de, –peki ya lezbiyen anneler? Ev işlerini yapan kocalar nasıl bir etki yaratıyor? Kardeşler nasıl bir etki yaratıyor? – kitabında yer alan kadınların anneliğinin duygusal kökleri hakkındaki hikâyenin zorlayıcı ve dayatmacı olduğunu görürüz. Kadın kimliğinin duygusal merkezi ilişkisel olduğu için –besleme, bakım, empati ve ilişki konularına derin bir ilgi vardır – kadınlar yetişkinlik dönemindeki ilişkilerinde diğer insanlarda bu gibi duygusal kaynakları arama eğiliminde olurlar. Fakat bu noktada kadınlar zorluklarla karşılaşırlar. Erkekler, duygusal açıdan, daha düşünümsel olan ve özen gerektiren ilişkilere karşı ilgisiz ve sorumsuz oldukları için, kadınlar kendilerini rutin olarak partnerleriyle olan kişilerarası iletişimden ve erotik yakınlaşmalardan koparılmış vaziyette bulurlar. Bu duygusal açmazdan kaçabilmek için kadınlar anneliğin beklentilerine ve zorluklarına dönerler. Chodorow bu nedenle anneye olan arzunun toplumsal cinsiyet hiyerarşisinin hâlihazırdaki bozukluklarından ve patolojik yönlerinden üretilmekte olduğunu savunur. Bu nahoş düşünceye karşı, toplumsal cinsiyet farklılıklarının ve hiyerarşisinin yeniden üretimini yıkmanın ve buna karşı çıkmanın bir yolu olarak paylaşılan ebeveynliği önerir.

Anneler kızlarını kendileri gibi ve kendilerinin devamı olarak deneyimleme eğilimindedirler. Buna bağlı olarak da, kızlar ikili bir temel anne-çocuk ilişkisinin bir parçası olarak kalmaktadırlar. Bu durum, bir kız çocuğunun kendini birleşme ve ayrılma meselelerinin içerisinde deneyimlemeye devam ettiği, temel bir özdeşleştirme ile kimliğinin saptanması ve nesne seçiminin birleşimi tarafından belirlenmiş bir bağlılık içerisinde olduğu anlamına gelmektedir. Oysa anneler oğullarını eril bir zıt olarak deneyimlerler. Oğullar Oedipal öncesi ilişkinin dışında yer almakta ve annelerine duydukları temel sevgiyi ve onlarla kurdukları güçlü bağı zayıflatmak zorunda gibidirler. Bir oğlan çocuğu daha güçlü bir bireyselleşmeyle ve deneyimlediği ego sınırlarını daha fazla müdafaa etmekle ilgilidir ve de ondan böyle davranması beklenmektedir. Farklılaşma meseleleri cinsel meseleler ile iç içe geçmiştir. Bu, kadınların erkeklerden 'daha zayıf' ego sınırlarının olduğu ya da psikoz yaşamaya daha meyilli oldukları anlamına gelmez. Bakıcı ile kurulan erken dönem ilişkisindeki rahatsızlıklar her iki tarafa da eşit derinlikte etki etmektedir, ama bu etkiler toplumsal cinsiyete göre farklılaşmaktadır. Bireyselleşmenin en erken hali, egonun temel inşası ve onun iç öznel-dünyası, ilk çatışmalar ve benliğin ilk bilinçdışı tanımları, bireyselleşmeye ilk tehditler ve savunmaya neden olacak ilk endişeler, bütün bunların hepsi, ilk dönemdeki anne-çocuk ilişkisinin karakterindeki farklılıklar nedeniyle oğlan ve kız çocuklarında farklılık gösterir.

N. Chodorow (1978) *The Reproduction of Mothering/Anneliğin Yeniden Üretimi*, Berkeley: University of California Press, s. 166–167.

Chodorow'un çalışması feminizm, sosyoloji ve sosyal teoride büyük bir etki yaratmıştır. Toplumsal cinsiyet kimliğini ele alışı (kadınlığın ve erkekliğin sosyal olarak tetiklenmiş psikolojik inşası) ebeveynliği ilgilendiren kamusal politikalardan erkeklerin ve kadınların ahlaki bakış açılarındaki farklılıklara kadar geniş bir alanda potansiyel bir etkiye sahip olması nedeniyle dikkat çekicidir. Erkekler ve kadınlar için temel toplumsal cinsiyet kimlikleri olduğu iddiası, ataerkilliğin süregelen devamlılığını anlamak isteyenler için göz alıcı bir konudur. Bu bağlamda, Chodorow'un kadın psikolojisi hakkındaki iddiaları, özellikle de kadınların anne/kız ilişkisindeki temel bağı yeniden yakalamak için çocuk sahibi olmak istedikleri savı, son derece aydınlatıcıdır. Erkekler cinsel yakınlaşma ve kişilerarası iletişimden uzak oldukları

için kadınların hayatı duygusal olarak yoksundur. Bu açıdan, çocuk sahibi olma arzusu hâlihazırdaki toplumsal cinsiyet sisteminin çarpıklığından kaynaklanır. Buna karşılık, Chodorow tarafından tanımlanan erkek şahsiyetinin soyut nitelikleri, erkeklerin yakınlaşma ve aşk konularındaki kaygılarını açıklamakta doğrudan bir etki sağlar. Chodorow'a göre erkeklik ister istemez hoşgörüsüzlüğün, duyarsızlığın ve duygusal baskıcılığın benimsenmesini içerir. Bu açıdan, sıklıkla kadınlara karşı şiddet uygulanmasını da içeren erkek cinsel egemenliği, erkek kimliğinin zarar görmüş, kırılgan ve tutarsız doğasından kaynaklanır.

Öte yandan, okuyucuların da fark edeceği gibi, Chodorow'un feminizmi sorunlar içermektedir. Örneğin, Chodorow'un kadınların ihtimamlı anneliğinin toplumsal cinsiyet baskısına yol açtığı iddiası köşeli bir iddiadır. Chodorow bize anne olarak, temel bakıcı olmak durumu ile, kadın arzusu ile, bu sosyal rol tarafından zoraki olarak ortaya çıkmış bir kadın modeli sunar. Annelik gerçekten de zoraki olarak mı ortaya çıkmıştır ya da zorlama mıdır? Örneğin, oğullarının 'kadınsı' ifade tarzları kullanmalarını destekleyen annelere ne demeliyiz? Ya da, kızlarının 'erkeksi' özerklikleri, bağımsızlığı ve başarılı olmayı amaçlamalarını teşvik eden annelere ne demeliyiz? Tek ebeveynli, anne tarafından yönetilen ailelerin artışını nasıl karşılamalıyız? Chodorow'un modern toplumlardaki aile hayatının karmaşıklığını ve geleneksel annelik biçiminin günümüzde azalmakta oluşunu görmezden gelmesi işin zor kısmıdır. Lynne Segal'ın da yazdığı gibi:

> Aileyle ilgili ideolojinin içinde hayrete düşürecek kadar çok çeşitlilik olduğunun kanıtlarını her yerde buluyorum: Ortalamda bulunan ve çocuk bakımı ile ilgilenen babalar, ev içinde güçlü ve iktidar sahibi 'çalışan' anneler, babalarına ya da ağabeylerine sıkı sıkıya bağlı olan kızlar, oğullarını sevemeyen anneler, kızlarını asla kabul etmeyen anneler, oğulları ile özdeşleşen anneler ve daha niceleri. (1987: 140)

Psikanaliz yönelimli diğer feministler de ciddi eleştirilerde bulunmuşlardır. Örneğin Jacqueline Rose, Chodorow'un cinsel kimliğin ve şahsiyetin psikodinamiklerini açıklamadığını, onun yerine toplumsal cinsiyet rolleri meselesine değindiğini ifade eder. Rose'a göre, Chodorow'un çalışması fantezi ve bilinçdışının psikanalitik kavramlarını 'toplumsal cinsiyet içgüdüsünün' sosyolojik kavramsallaştırılması uğruna yerlerinden etmiştir. Rose'a göre kadınların ve erkeklerin psişik yaşamları Chodorow'un teorisinin ortaya koyduğundan çok daha çelişkili ya da parçalıdır. Benzer bir biçimde Janet Sayers

de, Chodorow'un kadınlık ile anneliği bir noktada bağlamakta olduğunu iddia etmektedir.

Bütün bunlar yerinde eleştirilerdir ve aslında daha da ileri gidebilirler. Chodorow annenin kızı ya da oğluna olan tutumunun var olan toplumsal cinsiyet normları ile tutarlı olduğunu, bu tutumun benlik, cinsellik ve toplumsal cinsiyet düzeyinde son derece net duygusal sonuçları olacağını farz etmektedir. Fakat, çocukların diğer kişilere olan duygusal tepkilerinin ebeveynliğe göre ya da kültürel normlara göre anlaşılabileceğini varsayarken dikkatli olmalıyız. Dikkatli olmalıyız çünkü, Freud'un ve sonra gelen sosyal teorisyenlerin de iddia ettiği gibi, çocuk, diğer insanları ve dünyayı bilişsel anlama yollarıyla olduğu kadar, fantezi yoluyla da tecrübe eder. Chodorow bu psikanalitik anlayışı hoyrat kullanmaktadır ve bu nedenle 'çekirdek toplumsal cinsiyet kimliği' kavramı bizi kimliğin Freudyen öncesi anlayışına götürmektedir. Annelerin, son derece derin bir psikolojik düzeyde, kızlarını kendileriyle aynı olarak algılamaları cinsel farklılığın ve kültürel yapının psikolojik öneminin kanıtlarıdır; fantezinin bu psikolojik ya da kültürel yapıyı şekillendirme, çarpıtma ya da dönüştürme yolları analiz edilmeyi gerektirmektedir.

Bu noktada Freud'un Oedipus kompleksi teorisi ve Lacan'ın dil ve sembolizme vurguları önemlidir. Freud ve Lacan'da cinsel farklılığın işareti olan, çocuğu annesinin bedeninden ayıran ve dilin düzenine ve sembolizm dünyasına fırlatan şey, babanın penisidir. Bu yaklaşımda, arzu dilin içinde bulunur – cinsiyetler 'kadınlık' ve 'erkeklik', 'kadın' ve 'erkek', 'erkeğin' ve 'kadının' gibi dilsel değiştiricilerin etrafında şekillenirler. Chodorow ise aksine, annenin toplumsal cinsiyet kimliğinin oluşumunda daha merkezi bir rol oynadığını düşünür ve duygusal bağlantıyı ve ayrılığı analiz etmek için nesnel ilişkiler teorisini kullanışı Freud ve Lacan'ın baba merkezli bakış açılarını net bir biçimde doğrular. Freudyen vurguyu babadan anneye yönlendirmek, cinsel farklılık meselesi ortaya konmadığı ve sorunsallaştırılmadığı takdirde, radikal bir politik harekettir. Denilebilir ki Chodorow, ortaya koyduğu psikanalitik teorinin asimetrik toplumsal cinsiyet ilişkilerinin derinlemesine içinde olduğunu görmekte başarısız olmaktadır.

Benjamin: sevginin analizi

Etkili çalışması *The Bonds of Love*'da (Sevgi Bağları) (1988) Jessica Benjamin, kadınların ve erkeklerin sevgiyi deneyimlemelerine odaklanarak Chodorow'un analizini genişletir. Chodorow gibi Benjamin de, ataerkilliğin, babalığın sembolik iktidarını özne ve iktidar ile birlikte garanti altına alıyorken anneliğin değerini düşürdüğü görmektedir. Öte yandan, Chodorow'dan farklı olarak Benjamin, cinsel kimliğin toplumsal cinsiyet asimetrisini yansıtmadığını iddia etmektedir. Neden böyle olduğunu anlamak için Benjamin, çocuğun ebeveyn figürleri ile bir yakınlık ve ayrılık anlayışı kurmaya çalıştığı Oedipal dönem öncesi bir uzlaşma halini kastettiği 'özdeşleşmeci sevgi' kavramını geliştirir. Bu noktada duygusal devamlılık esastır. Özdeşleşme yoluyla küçük çocuk, ebeveynlerine duygusal olarak bağlı kalırken, bir benlik anlayışı geliştirmeyi başarır.

Günümüz kültürü üzerine düşünen Benjamin, çocukların ebeveynlerine hissettikleri Oedipal dönem öncesi özdeşleşmeci sevginin kendi içlerindeki konumunu değiştirmeleri ya da bu sevgiyi artık tanımamaları gerektiğini iddia eder. Hem kız hem erkek çocuklar, hâlihazırdaki cinsel ideolojiler tarafından değersizleştirildiği için annelerine olan özdeşleşmeci sevgilerini sürdüremezler. Bu durum Benjamin'in Chodorow'unkine benzer bir görüş benimsemesine neden olur. Argümanının temelinde yer alan şey şudur:

Erkek çocuklar, annelerinden ayrılmak ve özerk bir bireysellik kurmak için babaları ve onun penisi ile özdeşleşebilirken, kız çocukları aynı psişik bireyselleşmeden yoksun kalırlar. Benjamin'e göre baba ile kurulan bu heyecan verici empatik ilişki genellikle reddedilir, bunun sonucunda kadınlar arzu 'yoksunluğu' yaşarlar ve bu durumun geri dönüşü erkek gücünün idealize edilmesindeki mazoşizm olur. Benjamin'e göre bu durumun anlamı sağlıklı duygusal ilişkilerin temelini oluşturan bağımlılık ve bağımsızlık arasındaki gerilimin kültür içerisinde yıkılmasıdır. Ayrıca, erkekler ve kadınlar arasındaki cinsel ilişkiler zarar görür ve efendi/köle ilişkisine dönüşecek şekilde deforme olur.

Like Subjects, Love Objects (1995) ve *The Shadow of the Other* (1998) çalışmalarında Benjamin, kadınların ve erkeklerin şahsi kimlikleri ile uzlaşmalarının yanı sıra cinsel özne tercihlerini şekillendirişleri ya da keşfedişlerini içeren çoğul özdeşleşmeleri detaylı bir biçimde araştırır. Bu kişilerarası feminist

psikanalizde Benjamin, benliğin çokluğu ve farklılığı kabul ettiği, bütünleyici erotik fantezilere ya da toplumsal cinsiyet ideallerine sahip olduğu ve tereddütte kalan ve alternatif özdeşleşmeleri tolere ettiği Oedipal dönem sonrası yapıları ayrıntılı bir biçimde inceler. Bu çalışmalar, tartışmalı olmayan geleneksel psikanalizin fazlasıyla baba ya da erkek merkezli olduğu eleştirisi ile başlamasına rağmen, Benjamin'in iddiaları hayli karmaşıktır. Freud'un –erkekliğe karşı kadınlık, aktifliğe karşı pasiflik, aynı olana karşı öteki gibi– ayırma ve kutuplaştırma yollarıyla toplumsal cinsiyeti inşa edişini güçlü bir biçimde sorgular. Benjamin'e göre Oedipal teori, bireylerin benlikleri içerisinde erkeklik ve kadınlık ideallerini duygusal olarak sahiplenmelerinin yanı sıra bunlarla özdeşleşmelerini de sağlayan sayısız psişik yolları engelleyerek, cinsiyetleri anatomik farklılık fikrinin etrafında fazlasıyla düzgün bir biçimde ayırır.

Özne sevgisi ve özdeşleşmenin kutuplaştırıldığı Oedipal inşaya karşı Benjamin, kişilerarası ilişkilerin ve fantezinin her zaman bir arada olduğuna vurgu yaparak, hem anne hem de baba ile olan belirsiz, muğlâk duygusal özdeşleşmelere odaklanır. Bu noktada belki de en önemli olan konu Benjamin'in psiko-seksüel gelişmenin en ilkel aşaması olan Oedipal öncesi dönemde var olan biseksüel ya da çok biçimli özdeşleşmelere yaptığı vurgudur. Benjamin'e göre Oedipal öncesi biseksüellik Oedipal dönemdeki karşı cins özdeşleşmelerinin savunmacı bir biçimde inkâr edilmesinin, iki taraflı ayrıcalıklı toplumsal cinsiyet pozisyonlarının kabul edilmesi kadar biseksüel özdeşleşmelerin inkar edilmesine de bağlı olduğunu göstermektedir.

Benjamin'e göre kutuplaşma paradoksunun bu şekilde ikame edilmesi eril kültürdeki toplumsal cinsiyet ilişkilerinin baskın şekillerinin doğru bir tasviri olabilir. Yine de, Benjamin'in üzerinde durduğu nokta Oedipal öncesi dönemin geri kazanılmasının hayat boyunca tekrar edilebileceğidir; ve Oedipal öncesi dönemin kesişen özdeşleşmeleri, tolerans ve çeşitlilik vasıtasıyla, kimlik, cinsellik ve toplumsal cinsiyete daha oyuncul ve yaratıcı bir yaklaşım içeren, Benjamin'in 'Oedipal-sonrası' konfigürasyon diye adlandırdığı durum hakkında bilgi verir.

Benjamin'in argümanı toplumsal cinsiyetin analizi için, özellikle de oğlan çocuklarının gelişimi ile ilgili olarak, önemli çıkarımlar içermektedir. Ona göre ayırma ve kutuplaştırmanın, psişik gerilimin devamı ve de benliğe ve ötekine karşı hissedilen zıt duygusal eğilimleri idare edebilme durumu ile yer değiştirilmesi şeklindeki psikolojik görev Oedipal ve Oedipal sonrası durumlar arasındaki değişken sınırlardan kaynaklanmaktadır. Oğlan ço-

cuğu için, reddedilen hislerin ya da engellenmiş özdeşleşmelerin hayata dâhil edilebilmesi Oedipal öncesi dönemin çoğul özdeşleşmeleri ile, bilhassa annenin yaratıcı bir özne olarak deneyimlenmesi ile yeniden iletişim kurulmasına bağlıdır.

Değişim ihtimalleri nelerdir? Benjamin, toplumsal cinsiyetin dönüşümünü değerlendirişi ile Chodorow ve Dinnerstein'dan net bir biçimde ayrılır. Benjamin'e göre baba ile özdeşleşme, özerk kadın öznelliğinin kurulmasının başarılmasında olumlu bir rol oynayabilir. Öte yandan, baba ile olan herhangi bir özdeşleşme, kadınların değerleri kültürel olarak düşürülmeye devam ettiği müddetçe, muhtemelen ters tepecektir. Bu bağlamda, Dinnerstein ve Chodorow tarafından önerilen ebeveynlik düzenlemelerinde bir değişimin yaşanması, toplumsal cinsiyet yapılarını dönüştürmekte yetersiz kalacaktır. Benjamin'e göre baskıcı olmayan toplumsal cinsiyet ilişkileri, baskın ve özerk babanın, kültürel parçalanma durumuna karşı daha esnek olan cinsel rollere izin veren yeni cinsel özdeşleşmeler ile birlikte, etkisi gittikçe azalan anne ile yer değiştirmesine bağlıdır. Bu durum, ayrılığın savunmacı türlerinin inkâr edilmesini içerecektir ve babanın penisi artık anneyi yenmek için baskın bir yol olarak kullanılamayacaktır. Bunun yerine çocuklar –kişiliğin hem eril hem de dişil yönlerini ifade ederek– sosyal ve cinsel olarak özerk bir anne ve daha çok empati kuran ve ilgilenen bir baba ile ilişkili olarak daha fazla sayıda değişken cinsel özdeşleşme kurabileceklerdir. Sevgi ve idealleştirmenin iki figürü –anne ve baba– toplumsallaşmanın ataerkil olmayan kalıplarının yaratılması için bu nedenle gereklidirler.

Julia Kristeva: semiyotik yıkımlar

Fransız sosyal teorisyen Julia Kristeva'nın eserleri kimliğin feminist eleştirisini parodik bir uç noktaya taşır. Freud'u ve feminizmi post-Lacanyen bir bakış açısıyla okuması Kristeva'yı, gündelik söylemleri hem yapılandıran hem de bozan Oedipal öncesi özlemlerin ya da dürtülerin tortusu olarak ifade edilebilecek 'semiyotik' terimi ile adlandırdığı duygusal bir alanın çerçevesini çizmeye iter. Gündelik dilin yerleşmiş manaları içerisinde hareket eden bu semiyotik süreç, Kristeva'nın ilk kitabı *Revolution in Poetic Language*'de (1984/Şiirsel Dilde Devrim) güçlü bir biçimde ifade edilmiştir:

> Semiyotik ile kastettiğim şey –Freud'un fazlasıyla basit ve özensiz kaldığı– psişik kayıtlardan oluşan ve bu nedenle çok ilkel ve kırılgan olan (dürtüler ve

duygular hâlihazırda psişiktir) duyguların temsili halindeki bir psişik temsil düzeyini ayrıntısıyla incelemektir (Guberman ve Kristeva: s. 22).

Kristeva'nın semiyotik kavramını hırslı bir biçimde psikanalitik olarak genişletmesi, yapısalcı ve post-yapısalcı düşüncenin merkezi güçsüzlüğüne, özellikle de sembolün gelişigüzel karakter önermesine güçlü bir biçimde karşı durmuştur. Kristeva, anahtar kavramlarının pek çoğunu muhtemelen Parisli post-yapısalcılığın altın çağında oluşturmuştur, yine de Kristeva'nın kavramsal geliştirmelerinden yapılan çıkarımlar sadece yapısalcı tartışmaların ideolojik parametrelerini geride bırakmamış, aynı zamanda tüm dünyada sosyal teorisyenlerin çalışmalarını etkilemeye devam etmiştir.

Kristeva'nın dehası, Saussure'ün birey ve toplum modelini sorgulamasındaki tutumunda, özellikle de, yapısalcılığın, bir bütün olarak dilbilimsel sistemin yanı sıra nesnelliğin etkili boyutlarını, yani gösterenlerin tabiiyet ve anlam seviyesindeki faaliyetlerini birbirine bağlamak için herhangi bir orta seviye ifade biçimine sahip olmadığı yönündeki eleştirisinde son derece açıktır. Ayrıca onun yumuşak, uygar zekâsı, bir yazar olarak tarzında, sesinde son derece aşikârdır. Etkili baskıların ve ilkel kaygıların toplumu inşa ettiğini ve yeniden ürettiğini göstermek için Kristeva, şiirsel ve etkili biçimde kurulmuş cümleleriyle, dilin ritmi ve sesinin, dilin kendi içerisinde bilinçdışı bir baskı türü uygulamaya çalıştığını ortaya çıkarmıştır. Bu değişken, heterojen duyguların içerisinde Oedipal öncesi tecrübe ile bağlantının tortularını, özellikle de hafızanın çocuğun annenin bedeni ile olan ilişkisinden ortaya çıkan ve devam eden etkisini görür. Her ne kadar Kristeva semiyotik ve semboliğin her daim karmaşık bir biçimde iç içe olduğu hususunda ısrarlı olsa da, semiyotik, semboliğin 'öteki'sidir.

> Benim için anlamlama, anlam adını verdiğim bir süreçtir; bu sürecin dinamizmini tanıyabilmek için de iki kavramı birbirinden ayırırım: Sembolik ve semiyotik. Sembolik kavramı ile dilin yardımcı anlamlamasını, yani dilbilimsel işaretlerin dilbilgisine eklemlendiği andan itibaren sadece kronolojik olarak değil aynı zamanda da mantıksal olarak ortaya çıkan anlamın bütün etkilerini kast ediyorum. Diğer bir deyişle, sembolik olan hem artzamanlı hem de eşzamanlıdır; hem dilin kazanımını hem de var olan sözdizimsel yapısını ilgilendirir. Öte yandan semiyotik kavramı ile, anlamın dile indirgenemeyen etkilerini ya da, dil anlık bir durumda ya da nihai bir imlem olarak gerekli olsa bile, dilin dışında da tesir yaratan etkilerini kast ediyorum. Semiyotik ile, örneğin, çocuğun dili kullanmaya başlamadan önce

sesleri taklit etmesini, ama aynı zamanda soyut bir tabloda renklerin kullanımını ya da net bir anlamlamaya sahip olmayan ama manası olan bir müzik parçasını kast ediyorum.

Julia Kristeva (1996) 'Julia Kristeva ile Söyleşi', R. M. Guberman (Ed.) *Interviews.* New York: Columbia University Press, s. 21.

Sanat, edebi yaratım, annelik, psikanaliz ve felsefe alanlarındaki çok sayıdaki çalışmasında Kristeva, annenin bedenini çağrıştırmasının yanı sıra kadınsılığı da çağrıştırdığını düşündüğü avangard şairlerin dilinde olduğu gibi, çocukların oyunlarında ve zihinsel süreçlerinde de semiyotiğin iş başında olduğunu gözlemler. Semiyotiğin kadınlık temasına son derece yakın bir biçimde bağlanması durumu ile Kristeva sosyal teorisinin önemini özelde feministler, genelde ise toplumsal cinsiyet iktidarı açısından vurgular. Semiyotiğin feminizmle çok sorgulanan bağlantısını şu şekilde açıklar:

> Tek tanrılı –kapitalist toplumlarda 'kadın etkisi' güç ve dil arasında, ya da buna isterseniz dilin gücü diyelim, özel bir ilişkiye yol açar. Bu özel ilişki gücü ve dili uygun hale getirmeye değil; sessiz bir destek kaynağı, kullanışlı bir arka plan ve görünmez bir aracı olmaya dayalıdır. Dilin bu dilbilimsel (ve sosyal) işleyiş kipini 'semiyotik' diye adlandırıyorum. Semiyotik, mutluluktan ziyade bir 'nesneyi' ifade eden artistik uygulamalarda ve söylemde olduğu kadar, ritimlerde, tonlamalarda ve çocukların kelimeleri tekrar etmelerinde de duyulur (Guberman ve Kristeva 1996: 104).

Semiyotik ve dişil kelimeler arasında, ileride daha detaylı olarak inceleyeceğimiz gibi, her iki şekilde de işleyen birleştirici bir yol varmış gibi görünmektedir. Sessizlik, destek, görünmezlik, ses, bükülme, ima etme: Bunlar semiyotiğin beden ifadelerini ortaya koyduğu terimlerdir. *Revolution in Poetic Language* (Şiirsel Dilde Devrim) Paris'in sol yakasındaki entelektüeller arasında başlıca konuşma konusu olduğunda Kristeva henüz otuzlarının başındaydı. Roland Barthes ile yürüttüğü doktora eğitiminin tesiri, ve bilhassa Jacques Lacan düşüncesinin tesiri, yarattığı bu devasa eserinde apaçık ortadaydı. Yine de gerçek entelektüel heyecana yol açan şey, Kristeva'nın çalışmasının benlik ve toplum arasındaki karmaşık ilişkilerin post-Lacanyen kavrayışı açısından müstesna bir başarı sergilemesi, ama aynı zamanda Hegel, Husserl, Freud ve Lévi-Strauss arasında gidip gelerek, disiplinlerin ilgilendikleri farklı alanları gözü pek bir biçimde birbiriyle kaynaştırmasıdır.

Revolution, ileride de göreceğimiz gibi, sosyal teori üzerine ortaya konmuş muhteşem bir çalışmadır. Yine de, ne kadar önemli olursa olsun, Kristeva'nın sosyal düşünceye en önemli katkısı bu çalışma değildir. En önemli çalışma olma onuru ya *Tales of Love*'a (1987) (Aşk Hikâyeleri) ya da *Strangers to Ourselves*'e (1991) (Kendimize Yabancı) verilmelidir. *Revolution* benlik/toplum bağlantısını yeniden düşünmek için son derece anlamlı kavramlar önerirken, *Tales of Love* ve *Strangers to Ourselves* Kristeva'nın aşk, mahremiyet, toplumsal cinsiyet, psişe, kültürel yeniden üretim, göç ve küreselleşme gibi temel sosyolojik meselelerle ilişkili olan sosyal teorisi yoluyla aydınlatıcı çalışmalar önermektedir. Yine de, psikanalitik teori, feminist teori ve sosyal teorinin böyle etkileyici bir biçimde nasıl bir araya geldiğini anlayabilmek için Kristeva'nın çığır açmış olan *Revolution* çalışmasına yeniden bakmak ve eserin temel kavramlarını dikkatlice incelemek şarttır.

Revolution'da Kristeva yapısal dilbilimin yerleşik kavramlarının ve ikili karşıtlıklarının üstesinden gelebilmek için psikanalize başvurur. Kristeva, düşüncesi Saussure'den fazlasıyla etkilenmiş olsa bile, yapısalcılar tarafından geliştirilmiş olan –kültürün kendi öznelerini konuştuğu– dilin durağan kavramlarının 'özne ve toplumun çağdaş dönüşümleri ile karşılaştığında umutsuzca çağdışı' olduğunun açık bir biçimde farkındadır. Bu dönüşümler arasında Kristeva'yı en çok ilgilendirenlerden birisi, 1960'ların sonundan 1970'lerin başına kadar kadın hareketinin çağdaş toplumların ataerkil cinsel düzenleri üzerine etkili bir hücum gerçekleştirmesini sağlayan feminizmdir. Hâlihazırdaki cinsel ilişkilerin baskıcı niteliği, Lacan gibi Kristeva'ya göre de, öznelerin cinsel farklılık tarafından belirlenmiş sembolik pozisyonlar olarak bağdaştırıldıkları– penis tarafından sembolize edilen –ataerkillikten kaynaklanır. Yukarıdaki bölümlerde Lacan'ın teorilerini incelerken gördüğümüz gibi, Oedipal dönemin evrimi sırasında, sembolik düzendeki toplumsal cinsiyet kimliği birey için bir merkezilenmişlik ve istikrar illüzyonu sağlar.

Kristeva için Lacanyen psikanalizin erdemi, konuşan öznenin inşasının sosyal rollerin ve cinsel ilişkilerin bireyin sembolik düzen içerisinde acılı bir biçimde odak noktasını kaybettiği önceden belirlenmiş yapılar etrafında nasıl dönüp durduğunu ortaya koymasıdır. Öte yandan Kristeva, Lacan'ın kör kaldığı temel noktanın 'ayrık özne' vurgusuna bağlı kalmaksızın, konuşmayı ve dilin konuşma öncesi tecrübe hesabına belirleyici gücünü aşırı biçimde vurgulaması olduğunu iddia eder. Dil, anlamın kendisinin ve anlamın sosyal etkileşim kuralları ile karşılaşmasının alanı iken, benlik ve toplumun dina-

mizmi daha derin duygusal güçler tarafından sürdürülür ve beslenir. Bu nedenle Kristeva'nın asıl amacı –psikanalitik, sosyo-teorik ve politik olarak– izlerini öznenin hayatına ve hayatlarımıza daha geniş bir sosyal bağlamda bırakan *konuşma öncesi duygulanımları* açıklığa kavuşturmaktır.

Semiyotiğin maddi kökenleri Kristeva tarafından, bebeğin annesi ile ya da ona bakan kişi ile Oedipal öncesi olan etkileşimine dayandırılmaktadır. Cinsel farklılığın ortaya çıkmasından önceki dönem olarak Oedipal öncesi dönemde bebek, dili henüz kullanamamaktadır ve bu nedenle konuşma öncesi deneyimlemeler en yüksek noktadadır. Annenin okşayışları, dokunuşları, ritmik sallamaları, şarkı söylemesi ve çocukla genel olarak ilgilenmesi konuşma öncesi dönemin semiyotiğinin oluşturulmasında ve işleyişinde son derece önemlidir. Kristeva'ya göre annenin bakımının duyumsal nitelikleri bireysel öznenin etkili kaynakların ve enerjik dürtülerin akışı ile inşa edilen psişik yaşamında kalıcı bir iz bırakır. Semiyotiğin erdemlerinden birisi de, etkili olan alan baştan aşağı kişiler arasında olduğu için, bir anlamda diğer kişiye doğru, böylece de dile doğru, yönelmiş olmasıdır. Ve bu durum, kendi içerisinde, çocuğun dilin sembolik düzenine girişinin hayali olanı etkili hale getiren ya da sınırlayan bir yanı olduğu konusunda ısrar eden Lacanizm'in sert belirlemeciliğini yapıbozumuna uğratır. Konuşma öncesi semiyotiği bir dil formu olarak ve dilin içerisinde etkin olan duyumsal bir deneyim olarak tanımlamak için Kristeva, sadece duyguların psişik ve sosyal hayattaki rollerine vurgu yapmakla kalmayarak, Lacan'ın nesnelliğine de meydan okur. Bu, Kristeva'nın duyguları sembolik düzenin üzerine ve ondan yükseğe yerleştirdiği anlamına gelmemektedir. Kristeva, örneğin semiyotik sürecin çocuğun sembolizasyonun ve dilin görece sabit alanına girişi ile kaçınılmaz bir kapanıklığı olduğu konusunda ısrarlıdır. Öte yandan bu kapanıklık tam değildir: semiyotik ve semboliğin çapraz geçişleri ilginç şekilde hareketlidir. Semiyotik, dilin işleyişi esnasında kimlik-kurucu bir kırılma yaratılmasını ya da sembolik sürecin dayatılan şeklinin ve yapısının dönüşümünü tehdit ederek, her zaman iş başındadır.

Kristeva için bütün bunları söyleyebilmenin bir başka yolu, bizim –hepimizin– onda dokuzumuzun kültürün vantrilokları olduğumuzdur. Kültür ve toplumun kodları ile son derece pasif bir ilişki ifade eden jestlerle diğer insanların kelimelerini tekrarlarız. Yine de, şaşırtıcı bir şekilde, sık sık orijinal bir şey, farklı bir şey, benzersiz bir şey söyleriz. Dilin dayatılan sembolik düzeni bizi gerçekten yeni ve farklı olana yakınlaştırıyorsa, semiyotik ruhu

karmaşık hayallere, dürtülere ve duygulara yeniden açar. Kristeva'nın *Revolution*'da yazdıklarına göre semiyotik, sembolik yapıları arzu adına yarıştırmak için ortaya koyduğumuz hayali çabanın görüntüsüdür – ve bu durum 'semiyotik ihlallerin' geleneksel edebi söylemi bozduğu Mallarmé ve Lautréamont gibi modernist yazarların şiirsel dilinde tarihsel olarak kayda değer bir biçimde görülebilir. Kristeva'nın semiyotiği etkili olarak gördüğü sonraki yazılarındaki başka bir alan, psikanalizin içindedir – söylenemeyecek duyguların, hem zevk veren hem de yıkıcı olan ilkel endişelerin ve duyguların yoğun geçişleri doğrudan ortaya koyduğu, çözümleyici regresyon süreçleri yoluyla açığa çıktığı bir alan.

Kristeva semiyotiği annenin bedeninin anısı ve bu nedenle de daha genel olarak kadınlıkla derinlemesine biçimde birbirine geçmiş olarak kavramsallaştırır. Öte yandan, görmüş olduğumuz gibi, semiyotik söylemin içinde etkili olan güç, bu kadınların hariç tutulduğu bir dilden uzaktır. Hiçbir şey semiyotik kadar, toplumsal cinsiyet hiyerarşisinin Oedipal ayrımlarının dayatılmasının öncesinde yer alan Oedipal öncesi dönemde üretilmemiştir. Kristeva için semiyotik, dil içerisinde bulunan ve her cinsiyete uygun olan etkili bir güçtür. Bu nedenle Kristeva, 1970'ler boyunca yaptığı çalışmalarda, konuşma öncesi, denge bozucu semiyotiği birçok erkek avangard şair ve yazarın metinlerinde etkin bir halde bulmuştur. Semiyotiğin teorik olarak her cinsiyete de uygun olan deneyimi sağlayabilecek şekilde işlemesi gerektiğini iddia eden bazı feministler, Kristeva'yı semiyotiğin edebi uygulama çalışmalarında kadın yazarları görmezden gelmekle eleştirirler. Onlara göre Kristeva'nın edebiyat eleştirisinde, bu bilinçdışı gücün olması beklenen radikalizmi çoğunlukla erkeklerin ellerindeymiş gibi görünmektedir. Muhtemelen bu eleştiri nedeniyle Kristeva, edebiyat, felsefe ve psikanaliz alanlarında kadın dehası ile ilgili birçok eser vermiştir.

Kristeva'nın annelik ve kadınlık ile ilgili metinlerinde kadın kimliğinin belirli duygusal çelişkileri detaylı bir biçimde incelenmiştir. Bu çalışmalar 1970'lerin sonundan 1980'lerin başına kadar olan, Kristeva'nın kendisinin de anne olduğu ve bu nedenle 'annelik etiği' üzerine yazdığı teorilerinin feminizm ve sosyal teori üzerinde canlandırıcı bir etki yaratmış olduğu hususunda küçük şüphelerin olabileceği bir dönemde yazılmıştır. Bu dönemdeki Kristeva için, *Powers of Horror* (1982) (Korkunun Güçleri) ve *Tales of Love* (1987) (Aşk Hikâyeleri) gibi kitaplarında, annelik 'sembolik olanın semiyotikleşmesini' temsil eder. 'Bir anne', diye yazar Kristeva, 'her zaman kalıcı bir

ayrılık içerisindedir, beden içerisinde bir ayrılık ve sonuç olarak dilin içerisinde bir ayrılık.' Bütün hamilelik ve annelik deneyimleri etkili bilinçdışı güçleri ve ilkel endişeyi tekrar harekete geçirmektedir, beden ve kelime arasında, tahayyül ve temsil arasında, doğa ve kültür arasındaki baskılanmış ayrılıkları tekrar uyandırmaktadır.

Kristeva: annelik ve annelik etiği

Kristeva annelik ve doğum hakkında yazdığı etkileyici metinlerde – özellikle de '*Stabat Mater*' (1986), '*Motherhood According to Bellini*' (1980b) (Bellini'ye Göre Annelik), ve 'From One Identity to an Other' (1980a) (Bir Kimlikten Diğerine) makalelerinde– anneliğin baskın kültürel temsillerini ve anneliğin kendi psişik deneyimini analiz eder. Bu metinler Kristeva'nın fantezinin psikanalitik içeriğinin, anneliğin karmaşıklığını, özellikle de anne ile çocuk arasındaki karmaşık duygusal dinamiği kavrayabilmek için çok önemli olduğu iddialarını içerir.

Kristeva, anneliğin bilimsel algılanışının, Hıristiyan teolojisindeki bakire kültünden popüler kültürde kadınların medyadaki imajlarına kadar, kadınları nesneleştirdiğini savunur. Kadınlığı ve anneliği bir araya getirirken, annenin arzusunun bir yere kadar çocuk sahibi olma arzusu ile, türünü devam ettirme arzusu ile ve ataerkil düzende görevini yerine getirme arzusu ile bir arada olduğunu söyler. Kristeva annelik yapma pratiklerinden ziyade annelik fantezilerine odaklanır. Bunu yaparak, benliğin Freudyen kavramsallaştırmasına olan borcunu açığa çıkarır. Anneliğin biçimi her ne kadar ataerkillik tarafından bozulmuş olsa bile, annelik aslında bastırılmış arzu ile ilişkilidir. Bu etkileyici argümanı geliştirirken Kristeva, klasik psikanalize dönüş yapar. Freud, anneliği bastırılmış olana bir geri dönüş olarak –kızın babasından bir çocuk sahibi olma şeklindeki bastırılmış arzusuna bir geri dönüş olarak– görür. Freud'un görüşlerinin temeli kadınların arzusunun sadece penise –yani Oedipus kompleksinin sembolik babasına– yönlendirildiğinde ortaya çıktığı varsayımıdır. Kristeva'ya göre, Freud annelik kavramını tamamen ataerkil terimlerle inşa etmiştir. Ama anneliğin Oedipus'un eril mantığı ile bu şekilde bir araya gelişi kadının kendi arzusunu, kendi mutluluğunu, kendi çelişkili annelik fantezilerini dile getirmesine engel olur. Krsiteva'ya göre, annelik kavramına farklı yaklaşılmalıdır, biyolojik ve sosyal yeniden üretime yaptıkları vurgu ile felsefi, edebi ve psikanalitik geleneklerde ifade edilişinden başka şekilde.

Bakire Meryem'in İsa'nın çarmıha gerilmesi sırasında çektiği acıya gönderme yapan başlığı ile 'Stabat Mater'de, Kristeva kendi hamilelik ve doğum deneyimini yansıtır. Metni iki söyleme bölen Kristeva, sayfanın bir tarafına Hıristiyan teolojisinin mitsel dilini ve bilimin rasyonelliğini yazarken, sayfanın diğer tarafında anneliğin daha özel ve otobiyografik bir anlatımını geliştirir. Makalesinin öyküsünü bu şekilde bölerek Kristeva, anneliğin ideali ve gerçeği arasındaki ayrımı ya da boşluğu vurgulamaya çalışır. En önemlisi, annelik deneyimini kendi kendisini bölmenin tanımladığını iddia eder. Kristeva'ya göre annelik radikal bir çelişki, heterojenlik, tekillik ve çoğulluk, ayrılık ve farklılık durumlarını içerir. Kristeva'nın sözleriyle:

> Bir anne devam eden bir ayrılıktır, bedenin bölünmesidir. Ve sonuç olarak dilin bölünmesidir –her zaman da öyle olmuştur. Sonra bedeni ve içinde ne olduğunu ortaya çıkaran uçurum vardır: anne ve çocuk arasındaki uçurum. Kendim, ya da daha alçakgönüllü olursam, bedenim ve bu içsel yozlaşma ve bükülme arasında, göbek bağı bir kere ayrıldığında, hangisi ulaşılamaz öteki olur? ... Bu uçurum üzerinden düşünmeye çalışıyorum: Sarsıcı bir baş dönmesi. Buna hiçbir kimlik dayanamaz. (1986: 178-9)

Kristeva'ya göre annelikle birleşen tutkular, kadının, kimlik ile kimliğin çöküşü arasında, benliğin bilinci ile dilin bölünmesi arasında kalmasına yol açar.

Annenin hamilelik esnasında bedeninde yaşadığı değişimleri tecrübe etmesi onu eril mantık ve ataerkilliğin dar sınırlarından uzaklaştırır. Freud anneliği bastırılmış babalık arzularının bir ifadesi olarak görür, oysa Kristeva'nın bakış açısında çocuk sahibi olma isteği arıtılmış bir annelik bedenine yeniden sahip olma arzusudur. Bir başka ifadeyle, Kristeva'ya göre kadının annesine arzusunda saklı bir homoseksüel bileşen vardır, en azından fantezi düzeyinde. 'Doğum yaparak', diye yazar Kristeva, 'kadın annesi ile iletişim içerisine girer, kendi annesi olur' (1980a: 239). Anneliğin bu homoseksüel tarafının altını çizen Kristeva, psikanalizi baba ve Oedipus kompleksinden, kadınlar arasında nesiller ve yıllar boyunca devam eden (hayali) bir ilişkiye taşır.

Kristeva annelik deneyiminin karmaşıklığı ve heterojenliğini sadece kadınlarla ilişkilendirmez, aynı zamanda çocukların duygusal gelişimleri ile de ilişkilendirir. Gelişmekte olan benliğin –dilin, rasyonalitenin ve cinsel nesnelliğin ortaya çıktığı– Oedipus kompleksine girmesinden önce şekillenmesi ve düzenlenmesi esnasında anneliğin önemine vurgu yapar. Bu nokta Kristeva'nın çalışmasının çok önemli bir yönüdür. Freud ve Lacan tarafından geliştirilen çocuğun dilin ve sembolizmin dünyasına girişini sadece babanın yönlendirdiği yönündeki iddialarına karşı doğrudan bir meydan okumadır. Kristeva,

Lacan ve Freud'un aksine, çocuğun psişik dünyasında annenin bir kural ve düzen hali dayattığını iddia eder. 'Babanın Kanunundan' (Lacan) önce çocuk sürekli biçimde, Kristeva'nın 'Kanundan önceki kanun' olarak adlandırdığı, çeşitli annelik düzenlemeleri ile karşılaşmaktadır. Freudyen ve Lacanyen bakış açısı benliğin düzenlenmesini rasyonalite ya da yapı yönünden açıklarken, Kristeva benliğin inşasında bedenin önemine vurgu yapar. Kristeva çocuğun bedenine neyin dâhil olduğuna ve de bedeninden neyin ayrıldığına annenin karar verdiğini söyler. Bebeğin beslenmesi ve ona sevgi verilmesi üzerindeki anne düzenlemesi ve kontrolü benliğin kendisi ile, diğer insanlarla ve toplumla duygusal alışverişe girmesi için bir dayanak sağlar.

Kristeva'nın değerlendirilmesi

Kristeva'nın toplumsal cinsiyet üzerine anlamlı çalışması sosyal teori üzerinde, özellikle feminizm üzerinde, elbette ki çağdaş toplumlarda meydana gelen büyük kişisel, kültürel ve siyasi değişimleri yansıttığı için, hatırı sayılır bir etki yaratmıştır. Kristeva benlik ve toplum arasındaki, bilinçdışı, duygu, toplumsal cinsiyet, cinsellik ve öznelerarasılık kesişmelerinin hassas durumu ile bağlantılı olan ilişkilerin yeni bir bakış açısıyla anlaşılmasına katkı sağlayan entelektüeller arasındadır. Bu, kişisel ve politik hayatta dinamizmi, yenilenmeyi, tahayyülü ve yeniliği ön plana alan bir anlayıştır. Böylece bu anlayış – örneğin, diğer yeni sosyal hareketlerden olduğu kadar kadın hareketlerinden ve gey ve lezbiyen hareketlerden çıkan– sosyal yeniden tanımlamanın yirminci yüzyılın son dönemlerinde olduğu kadar yirmi birinci yüzyılın ilk dönemlerinde de ortaya çıkan çeşitli karmaşık süreçlerini barındıracak gibi görünmektedir. 1970'lerin ve 1980'lerin post-modern 1990'lara yol açmış olduğu gibi, ve ticaretin, iletişimin ve kültürün globalleşmesinin giderek daha açığa çıkması gibi, Kristeva'nın bireysel nesnenin duygusal dinamizmini güçlü biçimde haritalaması, içerisinde özdüşünümselliğin giderek daha çok takdir edildiği ve ekonomik esnekliğin giderek daha çok talep edildiği kadınlar ve erkeklerin sosyal koşullarının dünyası ile mücadele etmeye uygun görünmektedir. Bu durum muhtemelen hiçbir yerde sosyal hayatın bazı en derin duygusal boyutları ile iç içe geçen cinsel normların güçlü bir dönüşüme uğradığı toplumsal cinsiyet ilişkilerinden daha açık değildir.

Kristeva tarafından geliştirilen ve Lacanyen psikanalizin arka planına karşı gözden geçirilmiş olan semiyotik teori bireyin sembolik normlara tabi ol-

ması durumunun doğruluğunu sorguluyor gibi görünebilir. Kristeva'nın bakış açısına göre, gidimli (*discursive*) olana yapılan aşırı vurgu çağdaş teorinin temel bir zayıflığıdır ve bu nedenle Lacan'ın ve takipçilerinin dilin ifade edilemeyen duyguları nasıl kodladığını kavramaktaki yetersizliklerinin merkezindedir. Çocukluk, annelik, aile ve özel ve kamusal alan bağlamında duygulanma ve etkilenmenin rolünün yeniden sağlanmasının ne kadar önemli olduğuna bakmaksızın, Kristeva'nın çalışmasına yapılan eleştirilerin çoğu, onun, bilinçdışı güçlerin, enerjilerin ve dürtülerin anlamlama sürecini yapılandırdıkları ve dönüştürdükleri konuşma öncesi dönemin işaretlerinin bir teorisini geliştirme çabasına yöneliktir. Bu nedenle bazı feministler, bir şekilde kimliğin sembolik formlarının ya da ataerkil cinsel yönelimin dayatılmasına bir alternatif olarak işleyen semiyotik işaretlerin araştırılmasını hayali ve tepkisel olmakla eleştirmişlerdir. Bu genel teorik eleştirilerin sonuçları, toplumsal cinsiyet iktidarının analiz edilmesi gibi daha özel kaygılara neden olur. Örneğin, bazı feministler Kristeva'yı annelikte semiyotiği atlamakla eleştirirler.

Bütün feminist sosyoloji Kristeva'ya karşı bu kadar eleştirel değildir. Birçok kişi onun çalışmasının, anaakım sosyal bilimlerin görmezden geldiği toplumsal cinsiyetin temel kategorilerini yeniden düşündüğünü belirtmektedirler. Anneliği toplumsal cinsiyet iktidarına bir tür içsel sınır olarak semiyotik açısından incelemesi özcülük içermez, ayrıca semiyotiği dilin sembolik düzenine karşı özgürleştirici bir alternatif olarak sunmuyor oluşu da akılda tutulması gereken bir noktadır. Uygulayıcı bir psikanalist olarak Kristeva sembolik düzenin reddinin sadece –psikoz şeklinde– duygusal bir felaket belirtebileceğinin net bir biçimde farkındadır. Kristeva yine de dilin sembolik düzeninin monolitik bir yapıda olmadığı hususunda ısrarcıdır. Bilakis, sembolik düzen bir istikrar illüzyonu yaratır; aslında sosyal iktidar ve sembolik düzen değişken ve tartışılabilir bir durumdadır ve bu bakış açısından bakılınca semiyotik, dilin gönderimlerinin baskın türleri ile mücadele etmek ve onları yok etmek için bizim hayali girişimlerimizin merkezindedir.

Kristeva nesnelliğe, topluma ve tarihe, bilinçdışı ve sembolik arasında, arzu ve toplumsal arasında, içsel ve dışsal dünya arasında geleneksel karşıtlık yoluyla kesilen post-Lacanyen bir yaklaşım getirmiştir denilebilir. Kristeva'nın bilgece gözlemleri semiyotiği dilin ve kamusal siyasi söylemin içerisinde etkili bir kaynak olarak gösteriyor olsa bile, böylesine ilkel duygusal süreçlerin toplumla olduğu kadar toplumsal dönüşüm süreçleri ile de nasıl ilişkili olabildiği hususundaki açıklamalarında önemli sorunlar vardır. Öncelik-

le, –birey merkezli– semiyotik sürecin nasıl olup da metodolojik olarak daha büyük sosyal yapılara, özellikle de sosyal iktidarın ve siyasi egemenliğin çalışmalarına uygulanabilir olduğu konusu net değildir. Bir diğeri, semiyotik Kristeva'nın çalışmalarında sıklıkla bireyin içinde ya da arkasından hareket eden bir tür mini-aracı olarak ortaya çıkmaktadır. Yine de bireyler, sembolik iktidarın semiyotik yerinden edilişi üzerine tam olarak nasıl düşünürler, bunun farkına nasıl varırlar? Bütün bunlar şiirsel dildeki öncelikli dönüşümler midir (ve bu nedenle eleştirmenin korunması mıdır) yoksa bütün bunlar gündelik hayattaki büyük parçalanmalar mıdır? Peki nasıl, her durumda bu tür içsel dönüşümler çağdaş toplumun iktidar ağlarının ve teknik süreçlerinin içinden geçebilmektedir?

Irigaray: dişil hayal dünyası

Lacan'ın yanında psikanalist olmak için eğitim görmüş olan Fransız felsefeci Luce Irigaray, ataerkil düzende –söylemde ya da teorik olarak– kadının sembolize edilemeyeceğini savunur. Çünkü kadınlık, fallus merkezli sosyal ilişkilerin bağlı olduğu yapıya verilen bastırılmış ya da gizlenmiş destektir. İpucunu Lacan'dan alan Irigaray, kadınlığın sembolik düzende dilden kalıcı biçimde çıkarıldığını ileri sürer. Kadınlar için 'spekülarizasyon' sürecinin yıpratıcı kişisel sonuçlarını yazar. Irigaray'a göre kadınlar, kadınlığın kendi kelimeleri ile tanımlanmaktan ziyade her zaman ayna, yansıma ya da nesne olarak tanımlandıkları gibi, erkekliği ilgilendiren bazı fallus merkezli fikirleri erkeklere tekrar yansıtırlar. Anne fedakârlığından sahte cinsel gösterilere kadar, kadının baştan çıkarıcı varlığı eril arzunun illüzyonlarını ortaya koyar.

Daha da somut olarak Irigaray, Oedipal öncesi anne/kız ilişkisinin sembolik sınırların 'dışında' –kadınları annelik alanından farklılaştırmadan 'ihmal edilmiş' bir durumda bırakan bir dışarılık durumunda– kaldığını öne sürer. Şöyle yazar:

> Sosyo-kültürel faaliyetlerin hâlihazırdaki mantığı içerisinde bir kız çocuğu için kendisini annesi ile ilişkili olarak konumlamasının herhangi bir imkânı yoktur: Çünkü açıkça konuşmak gerekirse, ne birisini ne de ötekini yapabilirler, ne kendilerine ait bir isme, anlama, cinsiyete sahip olabilirler, ne de 'diğeri ile ilişkili olarak tanımlanabilirler.' (1985: 143).

Öte yandan Lacan'ın tersine Irigaray, kadının dışarıda ve öteki olduğu düşüncesinin her zaman yıkımı ve böylelikle egemen maskülen sosyal düzenin dönüşümünü tehdit ettiğini belirtmektedir. Dişil, der Irigaray, ataerkil dil ve kültürü devirmekle tehdit eder. Bu noktada Irigaray'ın görüşü Kristeva'nın semiyotik fikri ile yakınlaşır. Bununla birlikte, Irigaray kadın cinselliğinin yıkıcı etkisinin kadınlar, kadın cinselliği ve beden arasında doğrudan bir bağlantı kurduğunu öne sürmesi ile Kristeva'dan daha öteye gider. Hélène Cixous gibi 'yazan kadınlar hareketinin' diğer feministleriyle aynı doğrultuda olarak Irigaray, kadınsılığı, kadınların çoğul, dağınık ve çoklu olan cinsellik ve beden deneyimlerine dayandırır. Irigaray'a göre kadınlar, bir kültürel pratik olarak ortaya çıkarak ataerkil düzende bazı yer değişikliklerine neden olan kadın cinselliği ile farklı bir ilişki kurma ihtiyacı içindedirler. Irigaray'a göre dişillik ataerkilliğin sıkışmış ve sıkışmakta olan cinsel kimliklerini dönüştürebilir. Daha yakın tarihli çalışmalarında, *An Ethics of Sexual Difference*'dan (1993) (Cinsel Farklılık Etiği) *To Be Two*'ya (2000) (İki Olmak) kadar, Irigaray kimliklerin etik uygulamalar çerçevesinde, özellikle de diğer cinsiyetin ötekiliğinin tanınması çerçevesinde, yeni bir anlayış ortaya koyar. Cinsel farklılıkların etiği, sınırlılık durumuna, ölümlülük durumuna, yaratıma ve kutsal olana hassasiyet göstererek, kendi hesabına Öteki'ne saygı duymalıdır.

Irigaray'ın metinleri biyolojik olarak özcü olmakla eleştirilmiştir. Irigaray'ın kadın özgüllüğüne ya da maddi kadın bedenine doğrudan müracaat etmesinde, değişmeyen, tarih ötesi bir kadın cinselliğinin bütün sosyal bağlamları yıkıcı etkisinin olduğu farz edilmektedir. Irigaray'ın özcülüğüne yapılan bu eleştiri çoğunlukla Moi ve Segal tarafından geliştirilmiştir. Diğer feministler bu özcü eleştiriyi sorgulamışlar ve Irigaray'ın çalışmasının, kadın özgüllüğünün yeniden üretimini ve dönüşümünü, cinsel farklılığın daha geniş bir kültürel şekli açısından kuramsallaştırmaya çalıştığını iddia etmişlerdir. Irigaray tahrif edici sosyo-sembolik güçlerin Oedipal öncesi dönem anne/kız ilişkisi üzerindeki etkisini belirlemekle ilgilense de, kadın özgüllüğüne başvurması, en azından sorunlu görünmektedir. Juliet Mitchell bu noktadaki zorluğu özetlemektedir:

> Hayali olanı, semiyotiği ve eğlenceyi, semboliğe bir alternatif olarak, hukuka bir alternatif olarak seçemezsiniz. Bu durum hukuk tarafından kendi heyecan verici alanı ve kendi hayali alternatif alanı olarak belirlenmiştir ancak sembolik bir alternatif olarak değil. Bu nedenle politik açıdan ifade edecek olursak, egemen hukuka meydan okuyabilecek tek şey sembolik olandır, yeni bir sembolizm, yeni bir hukuktur. (1984: 291).

Bu eleştirilere rağmen, Kristeva'nın sosyal teori içerisindeki kimlik ve kültür konuları hakkındaki çağdaş araştırmalar üzerinde büyük bir etkisi olduğu çok açıktır. Freud ve Lacan'ı okuyuşu cesurca, verimli ve şaşılacak derecede radikal bir yorumlayıcı etki yaratmıştır; çalışması üstün yaratıcılığı ve saf açık uçluluğu içerisinde 'süreçteki özneyi' tarihsel hayatın hayali katmanına yerleştirmektedir.

Judith Butler: toplumsal cinsiyet performansı senaryoları

Dilin güçlü duygusal, semiyotik kuvvetleri kodladığını görmek, dili rasyonel isteklerin düpedüz 'nötr' bir ifadesi olarak görmek hususunda önemli bir ilerlemedir. Semiyotiğin konuşma öncesi kalıntıları bir dil türü olarak görülebilirse, bu, semiyotiğin gündelik sosyal ilişkilerimizdeki duyguların ve endişelerin güçlü gizli etkilerinde her zaman iş başında olduğunu gösterir. Bu etki muhtemelen başka hiçbir yerde toplumsal cinsiyetin sosyal pratiklerini konuştuğumuzdaki kadar açık değildir. Bir anlığına bu bölümün başında bahsettiğim, eskiden çalıştığım üniversitedeki iş arkadaşlarının toplumsal cinsiyet politikaları üzerine ağız dalaşına girdikleri 'toplumsal cinsiyet kazası'na dönelim. Bu siyasi tartışmanın büyük kısmının kariyerde yükselme konusundan – iş arkadaşlarının çoğu için bu işte yükselme meselesi aslında toplumsal cinsiyet politikaları ile ilgili idi– kaynaklandığını ifade etmiştim. Görünen oydu ki, herkesin bu konuda bir fikri vardı. Fikirleri yoksa bile, iş arkadaşlarının çoğu bu tartışmada hızlıca bir 'pozisyon' almışlardı: geleneksel-cilerin yanında durarak, liberallerle konuşarak ya da radikalizmin duruşunu kabul ederek. Bu sözel alışverişlerin semiyotik tarzlarına dikkat etmek, en azından Kristeva'nın bakış açısına göre, şüphesiz ki insanların birbirlerine söyledikleri cümlelerdeki bütün karmaşık bilinçsiz güçleri ve dürtüleri açığa çıkaracaktır. Bastırılmış arzuların ve ilkel endişelerin yıkıcı gücü üzerine ya-

pılan böyle bir vurgu, iş arkadaşlarının çoğunun bu tartışma sona erdikten sonra günlük diyaloglarını sürdürmekte neden zorluk yaşadıklarını açıklayan bir şeydir –aslında bazıları gene de konuşmuyorlar!

Ne var ki, bilinçdışı güçlerin rutin bir biçimde kişiler arası iletişime üstün çıkması yine de, bu tartışmada neler olduğunu açıklamanın tek yolu değildir. Aslında, duygusal hayat sosyolojide yeni yeni önemli bir konu haline gelmesine rağmen, Kristeva'nın semiyotiği dilin içinde bir kuvvet olarak görme fikrine karşı çıkacak birçok sosyal teorisyen ve feminist vardır. Ana hatlarını belirttiğim toplumsal cinsiyet kimliklerine bağlı olan duygusal eğilimler hakkında sorular sorarken, bazıları cinsel hiyerarşinin üniversite meselelerinde derin bölünmelere neden olduğu fikrinin tekrar edilen toplumsal cinsiyet performansları tarafından yaratılmış bir illüzyon olduğunu iddia edebilirler. Başka bir deyişle, toplumsal cinsiyet pozisyonu 'almak' iş arkadaşlarım arasında dramatik sonuçları içsel hisler ve –gündelik hayatın yıkıcı ya da huzur bozucu tarafı olarak nitelendirilebilecek– eğilimler tarafından üretilen, öğrenilmiş, durumsal bir performanstı.

Toplumsal cinsiyetin 'tekrar edilen performans' yoluyla inşa edildiği fikri, –toplumsal cinsiyet rollerinin 'faaliyetleri'– cinsellik ve feminizm tartışmaları konusunda zamanımızın en etkili eleştirmenlerinden biri olan Judith Butler tarafından geliştirilmiştir. *Gender Trouble* (1990) (*Cinsiyet Belası*) eserinde Butler, sadece feminizmin istemeden ikili toplumsal cinsiyet hiyerarşilerine hizmet eden kimlik-temelli bir teori başlattığı yolları sorgulamakla kalmaz, aynı zamanda kimliğin ve toplumsal cinsiyetin edimsel doğasını vurgulayan etkileyici ve orijinal bir teori ortaya koyar. *Cinsiyet Belası* feminizmde, cinsellik çalışmalarında ve queer teorinin şekillenişinde neredeyse anında büyük bir etki yaratmıştır. O zamandan beri Butler'ın çalışmaları sosyal teorideki gelişmelerin önemli bir parçası olmaya devam etmiştir. Butler'ın *Cinsiyet Belası* adlı çalışmasının çok etkili olma sebeplerinden biri zamanlaması nedeniyledir: 1990'lar post-yapısalcılıktan post-modernizmin egemenliğine doğru bir değişim yaşamıştı. Butler'ın çalışması da Fransız tarihçi Michel Foucault'nun perspektifinin, Lacan'ın psikanalitik teorisinin ve ayrıca post-modern feminizmin yapı bozucu faaliyetlerinin eleştirel ve parlak üsluplu bir karışımını temsil ediyordu.

Dil ya da söylem, Butler'ın *Cinsiyet Belası*'ndaki ve bilhassa göstergenin her zaman bir farklılık meselesi olduğu post-yapısalcı anlayıştaki ana temadır. Butler, merkezi bir toplumsal cinsiyet kimliğinin niteliklerini aramakta-

dır. *History of Sexuality*'nin (*Cinselliğin Tarihi*) eleştirisi, az çok kimliğin –ilk önce Foucault'nun metinlerinde yazıldığı şekliyle, sonra Lacanyen psikanalize atıfta bulunarak yeniden formüle edilmiş bir biçimde– 'yıkıcı bir etki' olduğu fikrinin sonuçlarının araştırılmasından elde edilmiştir. Butler kimliğin post-yapısalcı felsefe bağlamında konumlanan ilişkisel karakterini anlamaya çalışmaktadır. Özne, dilin yapılanmasında farklılık olması sayesinde inşa edilir; böylece konuşma, söylemi ikili toplumsal cinsiyet düzeni ile bağlantılandırarak, bizi kadınlar ya da erkekler olarak konumlar. Bu nedenle örneğin, kimlik bir simgede hemen ortaya çıkmaz: –dilsel farklılıkların ve kültürel eğilimlerin nedeni olan– öznelerin kendilerini kadınlar ya da erkekler olarak toplumsal cinsiyet rollerine koydukları dili, durumsal olarak kullanmayı öğrenmeleri yoluyla ortaya çıkar.

Toplumsal cinsiyet kimliği inşasının bu açıklaması post-yapısalcılığın feminist bir yeniden çalışmasından biraz daha fazlası olarak görülebilir ve Butler'ın çalışmasını bu şekilde görmenin yararlı bir yönü vardır. Fakat Butler'ın post-yapısalcı terimleri kendine mal etmesi ne kolay anlaşılabilir ne de olduğu gibi kabul edilebilir. Foucaultculuğu radikal feminist bir şekilde sistemleştirmesinden ortaya çıkan şey, dilin ya da söylemin dikkatimizi öznelliğin içsel ya da duygusal taraflarına bakmaya zorlamasıdır; toplumsal cinsiyet performansı sıradan konuşmaya bağlanmıştır, benliğin içsellik, duygular ve arzular gibi illüzyonlarını yaratmak suretiyle kimliğin muhtemel çeşitliliklerini zaman içinde sabitlenerek inşa eder ve çökertir. Butler'ın da belirttiği gibi, 'başarının arkasında kimse yoktur'. Butler dışarının ve içerinin, dışsallığın ve içselliğin ikiliklerini sorgulayarak, insanların, tekrar edilen bir takım toplumsal cinsiyet performansları yoluyla kendilerini kendi içsel hayatlarının yazarı olarak görmek istediklerini iddia etmektedir. Bu tip performanslar, kültür içerisinde tekrar ve tekrar anlatılan toplumsal cinsiyet hikâyelerinin senaryoları aracılığıyla olduğu kadar, erkekliğin ve kadınlığın zorlama temsillerine yapılan atıflar aracılığıyla da ortaya konmaktadır.

Beauvoir'ın 'kadın doğulmaz, kadın olunur' ifadesinde doğru olan bir şey varsa, o da kadının süreç içerisinde bir isim, bir oluş, başladığı ya da bittiği söylenemeyen bir yapı olduğudur. Süregiden gidimli (*discursive*) bir pratik olarak, müdahaleye ve yeniden anlamlandırılmaya açıktır. Toplumsal cinsiyet en somutlaştırılmış şekillerde sabitlenmiş görünse bile, 'sabitlenme'nin

kendisi çeşitli sosyal anlamlarca sürdürülen ve düzenlenen ısrarcı ve sinsi bir uygulamadır. Beauvoir için kültürlenme ve inşa sürecini yöneten bir amaç varmışçasına, en sonunda kadın olmak asla mümkün değildir. Toplumsal cinsiyet bedenin tekrar eden stilizasyonudur. Bunlar zaman içerisinde var oluşun doğal bir türü olan maddenin görünüşünü üretebilmek için katılaşan, zorunlu bir düzenleyici çerçeve içerisinde tekrar eden hareketlerden oluşur. Toplumsal cinsiyet ontolojilerinin politik bir soy ağacı, başarılı olursa, toplumsal cinsiyetin maddi görünüşünü, temel hareketlerine doğru yapıbozumuna uğratacaktır ve toplumsal cinsiyetin sosyal görünüşünü kontrol eden çeşitli kuvvetler tarafından yerleştirilmiş olan bir zorunlu çerçeve içerisindeki bu temel hareketlerin içine yerleşecek ve onlarla hesaplaşacaktır.

Judith Butler (1990) *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity/Cinsiyet Belası*. Londra: Routledge, s. 33.

Bu noktayı ortaya koymanın başka bir yolu da toplumsal cinsiyet performanslarının her zaman kopyalardan, modası geçmiş fantezilerin taklitlerinden ya da kadınlığın veya erkekliğin egemen kültürel temsillerinden ibaret olduğunu söylemektir. Butler'a göre performans, minimum düzeyde bir özneliğe ya da iradeciliğe –toplumsal cinsiyet kimliğinin 'oluşturulmuş' doğası bireyleri şekillendirilmiş özneler olarak oluşturan sosyal ve politik güçleri gizler– ve bu durum kendi içerisinde toplumsal cinsiyetin belirleyici bir yapı olduğunu öne sürmektedir. Yine de Butler kısıtlamanın, cinselliğin ve toplumsal cinsiyetin var olma ihtimalinin koşulu olduğu hususunda zekice ısrar eder. Toplumsal cinsiyet performansını dilin ve iktidarın post-yapısalcı bir yaklaşımı ile bağlantılandıran Butler, cinselliklerin, bedenlerin ve arzuların sembolik alan içerisinde nasıl tutarlı ve devamlı olarak betimlendiğini ve bütün bunların yine de toplumsal cinsiyetin yeniden üretimindeki bozulmaların içine girdiğini gösterir. Egemen heteroseksüel normların zoraki ve zorlama taraflarına rağmen, Butler insanları 'kültürel ahmaklar' olarak düşünmez. Ona göre bütün toplumsal cinsiyet performansları açık bir tekrar süreci içerir. Butler'a göre tekrar, Freud'a göre olduğu gibi, değişiklik ihtimallerine açıktır. Butler'a göre,

> Eğer her performans, kimliğin etkisini ortaya çıkarmak için kendisini tekrar etseydi, her tekrar eden eylemler arasında, deyim yerindeyse, riskin ve aşın bir gözdağının kimliğin inşa edilmesini aksaklığa uğratacağı bir zaman aralığı gerek-

> tirirdi. Bilinçdışı, her performansa olanak sağlayan ve karşı koyan bu aşın durumdur; ve performansın içerisinde asla tam olarak görülmez (1990: 137).

Gündelik hayatın toplumsal uygulamaları ve toplumsal cinsiyet normları bütün bunlar nedeniyle kimlik oluşumunun düzenlenmiş yönlerini güvenceye alırlar. Yine de tekrar edilme durumu performatif olanın uygun zamanı kollanmış bir yinelemesi yoluyla işlediği için, egemen toplumsal cinsiyet ilişkilerinin kalbinde içkin bir değişkenlik vardır. Butler'a göre her kimlik performansı sembolik normları kendi üretir ve bu normlara uymama durumunun potansiyel bir suçlusudur. Toplumsal cinsiyetin yeniden anlamlanmasının performatif süreci potansiyel olarak yıkıcı ve rahatsız edicidir; ve bu analitik zemine karşı Butler feminist analizinin açık politik sonuçlarını belirtmeye çalışır. Butler'a göre homoseksüel kimliklerin parodik düzlemleri son derece açıktır. Örneğin, queer uygulamaları ve politikaları cinselliklerin, bedenlerin ve arzuların tekrar edilmeleri esnasında yeniden üretildiği ve istikrarsızlaştığı karmaşık yolların altını çizerler. Saldırgan bir taraf özellikle 'travesti' ve 'toplumsal cinsiyet esnemesi' ile uyumludur. Butler şöyle yazar:

> Toplumsal cinsiyeti taklit ederken bir travesti, toplumsal cinsiyetin taklit eden yapısını ortaya çıkarır. Aslında, hazzın bir parçası olarak, performansın sekteye uğraması, genelde doğal ve gerekli kabul edilen nedensel birliklerin kültürel yapıları karşısında, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasındaki ilişkideki radikal ihtimalin tanınmasındadır. (1990: 137).

Butler'ın değerlendirilmesi

Butler'ın çalışmasının özellikle cinsiyet çalışmaları, feminizm ve sosyal teori tarafından iyi karşılanmasının çeşitli önemli sebepleri vardır. Birincisi, cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve kimlik arasında, toplumda meydana gelen temel özel dönüşümlerle uyum içinde olan çeşitli ayrımların güçlü teorik açıklamalarını yapmaktadır. Bütün bunlar, kültürel ve cinsel kimliklerin kınlması ve Batı toplumlarının anaakım kimlik politikalarının sınırlarını belirleyen siyasi koşulları içinde şekil alması üzerinden sorgulanmıştır. Butler, kimlikler, cinsellik ve 'kadınlar'ın kimlik içerisinde kategorilenmelerinin yapıbozumunun karışımı olan sosyal hayatın dinamiklerine dikkat çeken ilk feministler arasındadır. Buradaki siyasi amaç insanların sadece 'erkek', 'kadın', 'lezbiyen', 'queer' ya da herhangi bir başka kimliğe ait olmadıklarını göstermektir. Kimliğin performatif ve tekrar eden yönleri ile feminist, post-modern ve post-

yapısalcı ilgiler arasındaki ilişkiler, toplumsal cinsiyetin ve cinselliğin yıkıcı inşası gibi konular 1990'ların kültürel havasına ve özellikle herhangi bir tanımlayıcı niteliğe indirgenemeyecek olan kimlik algısına verilen yanıtlardı.

İkincisi, Butler'ın tekrar eden kültürel performanslarda etkili olan toplumsal cinsiyet görüşü, geleneksel politik stratejileri reddeden, dışlama ve tahakküm deneyimlerine karşı mücadele eden aydınlar ve aktvistlere çekici gelmiştir. Post-modernistler, özellikle Butler'ın kimlik politikalarını reddedişini iyi karşılamışlardır ve onun performatif olana yaptığı vurguyu küreselleşmede, medyada, bilgi teknolojilerinde, kimlik, kültür ve temsil ilişkilerinde meydana gelen büyük sosyal değişimleri kavramanın bir yolu olarak görmüşlerdir. Kimileri de, Butler'ı kurumsal yaşama daha haktanır katılım adına liberal politikanın toplumsal dışlamayı kabul etmeyen yaklaşımını yıkmak için elverişli olduğunu düşünmüştür. Dünya artık siyasetteki ve kamusal alandaki geleneksel temsil kavramları kullanarak yeterince anlaşılamaz; küreselleşme koşullarında, medyada belirtildiği gibi, artık cinsiyet ve toplumsal cinsiyetin, özel ve kamusal alanların parçalanışının anlaşılması için en uyun olan performans mantığı işlemektedir. Diğerleri, eleştirel ırk teorisi ve postkolonyal teori alanlarında birleşmiş sosyologlar olarak, Butler'ın çalışmalarını yeni sosyal birliktelikleri ve politik çekişmelerin yeni türlerini ve kültürel çalışmaları tartışmak için kullanmışlardır.

Öte yandan, Butler'ın çalışmasında sosyal teori açısından ve toplumsal cinsiyet eleştirisinin bir modeli olması açısından çeşitli problemler vardır. Butler'ı eleştirenlerin çoğu 'performans' fikri konusunda endişelidirler, onun bir toplumsal cinsiyeti isteğe bağlı olarak seçmek için gönüllü bir süreç öneriyormuş gibi göründüğünü iddia etmektedirler. Bu eleştiri bana göre *Cinsiyet Belası*'nın hatalı bir okuması nedeniyledir; ayrıca Butler toplumsal cinsiyet ediminin cinsel normların zorunlu bırakılmış bir tekrarı olmak dışında çok fazla seçenek barındırmıyor oluşunu anlayışla karşılamaktadır. Butler, insan öznesinin failliğinden ziyade yapılanmasına vurgu yapar. Butler için toplumsal cinsiyet kimliklerinin söylemlerin performatif tekrarları yoluyla sahip oldukları istikrar ve tutarlılık, 'heteroseksüel matris'in yapısal seviyesinde yer alır. Bu açıdan bakılınca, Butler'ın özne teorisi muhtemelen *istemsiz bir performans* olarak en iyi yeniden biçimlendirmedir. Yine de, böylesi bir bakış açısının Foucault'nun belirleyici vurgusunu yeniden üretmekten kaçınıp kaçınamayacağı belli değildir. Butler belli bir noktaya kadar tekrar edilen toplumsal cinsiyet performanslarını açıklayışındaki kısıtlama noktasına ayrıcalık tanı-

maktadır. Butler'ın teorik çerçevesinde tartışmasız eksik olan şey, diğer şeylerin yanı sıra, özellikle de toplumsal cinsiyet kimliği ve sosyal yapı arasındaki ilişki ile ilgili olduğu için özneye ilişkin dönüşümsel bir nosyondur.

Butler'ın yerleşik toplumsal cinsiyet kategorileri için sorun olan aykırı cinsel performansları açıklaması üzerine önemli eleştiri ve tartışmalar ortaya çıkmıştır. Butler'ın toplumsal cinsiyet sorunu teorisi, görmüş olduğumuz gibi, marjinalize veya kuraldışı cinselliklerin yıkıcı gücüne ve cinsel ikilik ve toplumsal cinsiyet hiyerarşisini güvence altına alan heteroseksüelliğin mahvına vurgu yapmaktadır. Kadınsı lezbiyenlerden travestilere kadar, her toplumsal cinsiyet esnemesi, potansiyel olarak, kuralcı toplumsal cinsiyet belirlemelerini güçsüzleştirebilir, yıkabilir ya da ihlal edebilir. Öte yandan, Butler'ın saldırgan teatral durumlara ya da queer toplumsal cinsiyet performanslarına çağrısı, retorik gücünü, genelde toplumsal cinsiyet kimliğinin rutin ya da anaakım kurallarına bağlantılı olarak kazanır. Son tahlilde, bazı eleştirmenler edimselliğin bu bölünmesini anaakım ve saldırgan tutumların gereğinden çok sınırlayıcı olmasına bağlarlar. Lynne Segal'in de yazdığı gibi:

> Kitle kültürünün ikonları, Mae West'den Madonna'ya, Valentino'dan Michael Jackson'a kadar, heteroseksist kültürün tam merkezinde, sınırları aşan ya da ters etki yaratan bir dinamikle, baştan çıkarıcı bir cazibe ortaya koyabilmiş ve cinsel belirsizliğin türlü şekilleri yaratmakta her zaman başarılı olmuşlardır. Ancak radikal izleyicilerin verdikleri tepkilere göre popüler olan (veya olmayan) queer veya travestilerin toplumsal cinsiyet ve cinselliğin normal yapılarını sarsma ve bozma kapasitesi bunları yansıtma ve meşrulaştırma kapasitesinden daha güçlü görünmemektedir.

En nihayetinde Butler'ın travesti ya da toplumsal cinsiyet esnemeleri hakkındaki yazıları günümüz dünyasında kimliğin alternatif biçimde cinsiyetlendirilmiş, cinselleştirilmiş ve toplumsal cinsiyetlendirilmiş formlarına biçim verme konusundaki zorluklara önemli yanıtlar vermediği için eleştirilmiştir.

Queer teori

Benlik-kimliğinin onaylanması bazen özgürleştirici olduğu kadar sınırlayıcı da olabilmektedir. Kimlik politikaları ile –özellikle de ortak bir kimlik ve topluluk oluşturmak üzerine olanlar ile– ilgili olan kişisel ve kültürel problemlerdeki karşıtlıklar, cinsel politikaları ilerletmeye çalışanları genellikle rahatsız etmiştir. Temel ikilemlerden birisi, sosyal dışlanmanın ve politik baskının,

kimliklerin ve kategorilerin sabitlenmesinden kaçınılarak benliğin, dayanışmanın ve topluluğun yeni bir anlayışının yaratılması yoluyla nasıl düzeltileceğidir. Çoğumuz, çoğu zaman, deneyimlerimiz hakkında hikâyeler anlatarak, paylaşılan anlayışlar yoluyla ortak aidiyet hissini ve bu gibi durumlar yoluyla kimliği anlamlı hale getiririz. Kişisel ve kültürel hayat arasındaki ilişkinin bu karmaşık ve çoğulcu dünyada açık uçlu olmasını isteriz; kimliğimiz hakkındaki basit genellemelerden kaçınmaya çalışırız ve hiçbirimiz kendi deneyimimizin bir stereotip olarak görülmesini istemeyiz. Şahsi kimlik ve sosyal farklılık arasındaki ilişki konusu, özellikle de lezbiyen ve eşcinsel hareketleri ve de queer teorisi ve politikası tarafından geliştirildiği şekliyle, son birkaç yıldır cinsel politikaların merkezinde yer almaktadır. Benliğin bu tip bakış açıları ile tanımlanmış temel mücadelesi kimlik ihtiyacı ile kültürel çeşitlilik ve sosyal farklılık arasında denge bulmaktır. Bu bölümün geri kalanında bu değişimlerin bazılarını, çağdaş cinsel politikalardan çıkan benlik kavramlarına özel dikkat göstererek, sosyal hayatın yakın dokusu içinde göstereceğim. Çağdaş feminist ve eşcinsellik çalışmaları, cinsellik biliminin sosyal etkisini anahtar terim olarak alarak, cinsel kimliklerin tarihsel oluşumu hakkında güçlü fikirler geliştirmişlerdir. Bu araştırma, birçok açıdan benliğin ve cinsel kimliğin alternatif bir tarihini temsil eder; ve bu noktada cinsel kimliğe ve benliğe bu tür bakış açılarının belirgin yönlerini açık bir biçimde belirtmeye değer.

Cinsel yönelimi ifade etmenin çeşitli yönleri vardır. Çeşitli tarihsel noktalarda, çeşitli kültürlerde, 'homoseksüel', 'eşcinsel', 'lezbiyen' ve 'queer' terimleri aynı-cinsiyete yönelik cinsel arzuları ve uygulamaları anlatmak üzere kullanılmıştır. 'Homoseksüel' kelimesinin etimolojik evrimi bu bağlamda özellikle ilginçtir. 'Homoseksüel' kelimesi 1868 yılında cinsiyet reformcusu Karl Kertbeny tarafından türetilmiştir; ertesi yıl İsviçreli pratisyen hekim Karoly Maria Benkert tarafından kullanılmıştır. Yine de on dokuzuncu yüzyılın sonlarına kadar kelime İngilizcede yaygın bir biçimde kullanılmamıştır. Homoseksüellik ve heteroseksüellik, aralarında temel ayrılıklar barındıran farklı kimlikler olarak kamusal kültürde 1920'lere ya da 1930'lara kadar ortaya çıkmamıştır. Bundan önce, homoseksüellik –çoğu için– bir davranış türü gibi düşünülüyordu; kanun yasal olmayan aktiviteyi (sodomi) cezalandırıyordu, olağandışı kimliği değil. 'Homoseksüel'in tıbbi terim olarak kullanılmasından kamusal söyleme ve ortak kültüre doğru yavaş bir süzgeçten geçirilmesi bütün bunları değiştirdi; ve bu durum uzmanlık bilgisinin önceki bölümlerde bahsettiğim gündelik hayata izinsiz girişine dair iyi bir örnekti. Homoseksü-

ellik, sosyal-bilimsel bilginin bu istilası yoluyla, özgün bir kimlik, özel bir psikolojik mizaç, benliğin belirli bir hissiyatı olarak kurulmak üzere geldi ve bu nedenle de heteroseksüel ana akımdan ayrıldı ya da sınırlarını çizdi. Bu durum, psikolojik sağlığın normal bir –homoseksüelliğin tıbbi düzenin bakış açısında en başından beri dışlandığı– şahsi kimliğe sahip olmaya bağlı olduğu konusundaki zorlayıcı fikre yol açtı. Tıbbi tartışmaların çoğunda homoseksüellik bir patolojiymiş gibi görülüyordu. Fakat bu durum aynı zamanda kimliğin devam eden sorgulamasına –bu bağlamda homoseksüellerin özgün bir cinsel doğaya ve benlik anlayışına sahip oldukları fikrinin sorunsallaştırılmasına– yol açmıştır. Eşcinsellik çalışmaları teorisyeni Jeffrey Weeks'in çalışması *Coming Out* (1997) (Dışarı Çıkmak) bir taraftan homoseksüel kimliğin sosyal ve tarihsel olaylar arasında bir kesişimden ibaret olduğunu, öte taraftan cinselliği yöneten sosyal-bilimsel fikirlerin kamu tarafından özümsendiğini belirtir. Özgün bir homoseksüel kimliğin tarihsel oluşumunda bilimin rolünü, özellikle cinsiyet biliminin rolünü planlarken Weeks, bu tarihi güçlerin kimlik-temelli eşcinsel özgürleşmesini hem ilerici hem zorlayıcı yollarla nasıl şekillendirdiklerinin ilgi çekici hikâyesini aktarır.

1960'lar ve 1970'ler boyunca çoğu Batı ülkesinde eşcinsel özgürleşiminin yükselişi, cinselliğin, benliğin ve kimliğin baskın kavramsallıklarının sorgulanışı ile yakın bir ilişki içerisindeydi. Bazı eşcinsel yazarlar homoseksüelliğin psikolojik ve sosyal olarak heteroseksüelliğe eşit olduğunu öne sürmekteydiler; bu yaklaşım, ilk bakışta, homoseksüelliğin ahlaken heteroseksüellik kadar değerli kabul edildiği şeklindeki önemli evrilmenin yanı sıra, homoseksüeli ayrı bir insan olarak gören bütün anaakım görüşleri kuşattı. Bir ya da öteki versiyonu ile eşcinsellik hareketinde kapsamlı bir biçimde kabul edilmiş bu bakış açısına göre, kişisel ve cinsel kimliğin ayrı olarak kabul edilmesi fikri eşcinselleri daha geniş kültürdeki homofobiye karşı savunmak ve böylece eşcinsel haklarını ilerletmek için konuşlanmalıydı.

Eşcinsel özgürleşminin siyasi radikalleşmesi üzerine çeşitli önemli eleştiriler vardır. Bunların benlik konusu ile doğrudan ilişkili olduğunu not etmeliyim. Özellikle post-modern cinsiyet teorisyenleri bazen eşcinsel özgürleşiminin ırksal, etnik ve sınıfsal farklılıklara saygısızca davrandığını ileri sürmüştür. Olumlu bir eşcinsel kimliğini meşrulaştırma arzusu sıklıkla daha büyük sosyal olaylara karşı farkındalık açısından gözetildiği –özellikle de diğer sosyal ve tarihsel güçlerin benlik üzerinde açtıkları duygusal hasar görmezden gelindiği için– bunda doğruluk payı vardır. Yine de bu tartışmanın üzerinde daha çok durulabilirdi; birleşmiş bir oluşum olarak eşcinsel hareketleri tartı-

şırken konuyu fazla basitleştirme tehlikesi her zaman vardır; aslında çoğu eşcinsel aktivist diğer ayrımcılık konuları ile (örneğin Siyahi hareketler ve sendika hareketleri) güçlü bir politik bağlantı içerisindedir. Muhtemelen daha önemlisi ve şüphesiz ironik olan şey, eşcinsel özgürlük hareketinin çoğu kişi tarafından homoseksüel ve heteroseksüel kültürler arasındaki ayrımı pekiştirmekle, özcü kimlikleri konumlanmakla ve dünyayı çoğunluk ve azınlık deneyimleri üzerinden parçalara bölmekle eleştirilmiş olmasıdır.

Zaman içerisinde, eşcinsel hareketlerin kimliksel çerçevesi, post-yapısalcılığın ve postmodernizmin yeni sosyal teorileri ile bağlantılı olarak, cinsel kimlikler, tercihler ve hareketlerle ilgili farklı bir tür politikaya yol açmıştır. 1980'lerin sonunda ve 1990'larda 'queer' terimi teorisyenler ve aktivistler tarafından kimlik politikalarına saldırmak için, cinselliği sorgulamak ve benliğin merkezini kaydırmak için ve topluluklarımızı ve kültürlerimizi şekillendiren heteroseksüel/homoseksüel ayrımına alternatif politik coğrafyalar inşa etmek için kullanılmıştır. Queer teorisi uluslararası sermaye, küreselleşmiş teknoloji ve postmodern kültüre karşı hassas olan cinsel politikaları temsil eder. Kimlikten queer politikalarına doğru bir değişiklik olması konusunda etkili olan sosyal ve tarihsel güçler küreselleşme ile birleşmiş olan sosyal kimliklerin ve politik gruplaşmaların parçalanmaları üzerine kurulmuştur. Queer politikalar, özellikle benlik ve cinsellik deneyimlerini irdelerken, çoğulcudur, çok boyutludur ve açık uçludur.

Diana Fuss'un metinleri bu bağlamda önemlidir. 1980'lerde kimlik politikalarına duyulan yaygın memnuniyetsizlik üzerine Fuss, heteroseksüel normları farkında olmadan kuvvetlendiren gey ve lezbiyen özgürlük söylemlerinin etkili bir eleştirisini geliştirmiştir. Eleştirisi queer teorisyenler tarafından savunulan yıkım politikalarını şekillendirmiştir. Cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinsellik yapılarını kültürümüzün ayrılık ve farklılık konusundaki takıntısı açısından tanımlayan Fuss, homoseksüellik ve heteroseksüellik arasındaki zıtlığın, dünyayı norm ve patoloji, dâhil etme ve hariç tutma, kimlik ve ötekilik diye bölen sosyal tahakkümü pekiştirdiğini ifade eder. Kimliğin hetero/homoseksüel mantığı farklılık üzerine dayanmıştır. Cinsel yönelimin bu gibi formları, yine de, gerçekte sık sık birbirleriyle çakışır. Homoseksüelliğin heteroseksüelliğin astı haline gelmesi sadece psikolojik dışlama ve baskı yoluyla olur. Fuss'a göre buradaki sorunun bir parçası kimlik, kimliğin mantığı ve kategorileri arasında kaybolmuş olmamızdır. Kimlik kategorilerini sorgulayan Fuss şöyle sorar:

> Politika kimliğe mi bağlıdır, yoksa kimlik mi politikaya bağlıdır? Kimlik doğal, politik, tarihsel, fiziksel ya da dilsel bir yapı mıdır? 'Kimliğin' yapıbozumu kimlik politikalarını kabullenenler için hangi anlamlara sahiptir? Feminist, gey ya da lezbiyen özneler birleşik, durağan kimlikleri bir kenara bırakmaya yeterli olabilir mi, yoksa politikalarımızı kimlikten başka bir temele oturtmaya başlamalı mıyız? Yani, 'kimlik politikaları'nın politikaları nedir? (1989: 100)

Fuss bizi kimlik kategorilerinin endişe verici gücü olmadan hayatlarımızın nasıl olacağını düşünmeye sevk etmektedir. 1990'lardaki queer teori ve politikalarda başlatılan ve geliştirilen mücadele olmadan benliğin ne yapabileceğini sorgulamaktadır.

Feminist teorileştirmenin queer kritiği hususunda en iyi bilinen ve en etkili yazarlarından birisi Eve Kosofsky Sedgwick'tir; çoğun 'queer teorinin annesi' olarak anılır. Dilin cinsel politikaları ile uğraşmak hususunda esrarengiz bir yeteneği olan İngilizce profesörü Sedgwick, homoseksüellik konusundaki söylemlerin, sadece benlik ve kimlik açısından değil, aynı zamanda toplumda bilginin üretimi ve bölüşümü açısından taşıdığı deneysel önemini belirtir. En önemli kitabı olan *The Epistemology of the Closet*'de (1990) (Mahremin Epistemolojisi) Sedgwick, hetero/homoseksüeli kültürümüzün 'master terimi'nin zıddı olarak tanımlar. Bu terim sadece benliği, kimliği ve cinselliği yapılandırmakla kalmaz, aynı zamanda sosyal düzeni, düşünce türlerini ve kültürel bilgiyi de merkezine alır. Homoseksüelliği yöneten düzenlemeler ve yaptırımlar sadece gey ve lezbiyenlere uygulanmamıştır ve uygulanmayacaktır; bilakis homoseksüel tecrübenin karşısında kendini koruyan heteroseksüel kimliğin de içini parçalamışlardır. Ama baskılanan şey geri döner. Heteroseksüellik ve homoseksüellik özel olarak ve histerik bir biçimde iç içe geçmiştir; homoseksüel tanımlamalar Sedgwick için, Butler'da olduğu gibi, tıpkı heteroseksüelliğin gey ve lezbiyen ilişkilerde bir araya getirilişinde ve başkalaşmasında görüldüğü üzere, heteroseksüel ilişkileri içerir.

Sedgwick benlik, kimlik ve cinselliğin politik sınırlarını belirlerken muhtemelen çağdaş gey ve lezbiyen çalışmalarla ilgilenen herhangi bir akademisyenden daha fazlasını yapmıştır. Onun queer *teori* versiyonu homoseksüelliğin, aynı-cinsiyete duyulan arzuyu histerik biçimde reddeden heteroseksüel kültürün bir parçası olduğunu göstermiştir. Sedgwick dili sosyal hayatın merkezine koymayı yeğ tutarak, heteroseksist kültürün korkularına ihanet eden anahtar kelime kümeleri için endişe eder. Bu nedenle 'mahrem' patolojize eden yollarla cinsellik ve toplumsal cinsiyet bilgisinin temel merkezini ortaya çıkarır. Açık açık bakıldığında Sedgwick 'mahrem'in –temsil, metafor,

arzu, fantezi olarak– hem homoseksüel hem de heteroseksüel kimliğin, hem deneyimin hem de tanımlamanın kalbinde yer aldığını iddia eder.

Örneğin, toplum önüne çıkma deneyimini düşünün. Toplum önüne çıkma hikâyeleri uzun zamandır gey *deneyimlerinin* ortak bir parçasıdır. 'Gey olmak sorun değildir': Bu ifade gey ve lezbiyen hareketler tarafından genç insanları homoseksüel olmaları ile ilgili zorlukları aşmalarını desteklemek için üretilmiş iyi bilinen sloganlardan birisidir. Sedgwick'e göre yine de çoğu zaman toplum önüne çıkma hikâyeleri cinselliğin baskın kavrayışlarını rahatsız etme ve onlara zarar verme kapasitesine sahiptir. Erotik enerji ve endişeli korku mahrem alan ve toplum önüne çıkma durumu ile birleştiği için, benlik, cinsellik ya da toplumsal cinsiyet konusundaki gerçeği asla bilemeyiz. Mahrem olan alan 'normal cinselliğin' alt bölümüdür ve her zaman açık olmayla ya da açılmayla tehdit etmektedir.

Son zamanlarda gey kökeninden uzaklaşarak kullanılan 'dışarı çıkmak' ifadesi mahremin bazı modern kaygıların merkezine kendi tarihsel gey özelliğinin içini boşaltabilecek veya boşaltılmış kadar yakın durduğunu gösterebilir. Fakat ben bunun tam tersinin doğru olduğu önermesinde bulunuyorum. Bence, yüzyılın başından beri oldukça erkek ama özellikle erkek olmayan tarihi homososyal/homoseksüel tanımlaması kaçınılmaz ve oldukça kalıcı bir şekilde yirminci yüzyıl Batı kültüründe bir dizi anlam tartışmalarına damgasını vurmuştur. Bütün bu *tanımlamaların*, belirtmiş olduğum gibi, gizli/ifşa edilmiş ve özel/kamusal ikilikleri bulunmaktadır. Epistemolojik olarak heyecan yaratan bu ikiliklerle birlikte, bazen de bu ikilikler yoluyla, 'mahrem' ve 'toplumun önüne çıkmak' figürlerine yoğunlaşmış olarak, bu çok özel tanımlama krizi diğer ikilikleri silinemez biçimde modern kültürel yapılanmanın temeli olacak hale getirmiş ve bu ikilikleri eril/dişil, çoğunluk/azınlık, masumiyet çağı/erginlik çağı, doğal/yapay, yeni/eski, büyüme/çökme, kentli/köylü, sağlık/hastalık, aynı/farklı, biliş/paranoya, sanat/kitsch, samimiyet/duygusallık ve gönüllü/bağımlı şeklinde belirlemiştir. Homo/heteroseksüel krizin izleri o kadar yayılmacı olmuştur ki homofobi karşıtı bir analizin yokluğunda bu işaretlerden herhangi birini herhangi bir bağlam içerisinde tartışmak belki de her birinin içerdiği baskıları bilmeden devam ettirmek olabilir.

Eve Kosofsky Sedgwick (1990) *The Epistemology of the Closet*. Berkeley: University of California Press, s. 72–73.

Kimlik kategorilerine böylesi bir hamlenin siyasi uygulamaları, en azından queer teorinin yakın tarihinde, fazlasıyla muğlâktır. Fuss, Sedgwick ve diğerlerinin çalışmalarında, kültürel kimliğin tutarlı, birleşik ya da yerleşik olarak meşrulaşan türleri, cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinselliği benlik düzeyinde araştıran asap bozucu bir eleştiri tarafından gittikçe sorgulanır hale gelmiştir. Kimlik karşıtı politikaların bir türü olarak queer teorisi, alternatif, değiştirici ve saldırgan cinsel kimlikler ile bir koalisyon olması gerektiğini savunur ve bu durumu olumlar. Queer politikalar sadece lezbiyen, gey ve biseksüel kimlikleri içine almaz; aynı zamanda fetişistleri, sadistleri, travestileri, transeksüelleri, sert görünümlü eşcinselleri ve karşı cinsiyettenmiş gibi davranıp giyinen kişileri de içine alır. Kimliklerin queer olarak harekete geçmeleri, queer olma durumunun değerlendirmesi, cinselliğin ataerkil iktidar ilişkilerindeki 'normal' olanı yıkma durumunu sorgulayan benlik tanımlamasına bağlı olduğu için, potansiyel olarak belirsizdir. Postmodernist kültürde olduğu gibi, queer teorisi ve politikaları hiç sakınmasız açık uçlu, çoğul ve çokludur; cinsel normların sınırı ihlal etmesi queer olmayı tanımlar. Fakat, bu sınır ihlali durumuna ilerici politikaların nasıl sebep olabildiği tümüyle net değildir. Jeffrey Weeks de bu eleştiriyi yapar:

> Tarihin uzun süreli bakış açısında, queer politikaları rahatlatıcı büyük bir dalga getirmekten ziyade kısa süren bir dalgayı ortaya koymuş olabilirler. Queer politikaları saldırgan bir tarzın bütün kötü etkilerine sahiptir, alternatiflerinin içeriklerine meydan okuma halini yüceltmektedirler. Her ne kadar eski katılıkları yıkmaya çalışıyor olsa da yeni sınırlar yaratmaktadırlar; kasti biçimde saldırgan olsa bile, çoğu lezbiyenin ve geyin uygunsuz bulacağı tanımlayıcı bir etiketi kullanarak, içeride de dışarıda da sıklıkla düşman aramakta ve anlaşmazlıkları ortaya çıkarmaktadırlar. (1995: 115)

Butler'ın yıkıcı performansı gibi, queer teorideki sınır ihlali eğilimi muhtemelen somut bir siyasi dönüşümün detaylarından ziyade modaya göre ayarlanmıştır.

Böyle bir durumda bazı yorumcular queer teorinin politika için ilerlemeci bir temel oluşturmakta yetersiz olduğunu belirtmişlerdir. Queer teoride edebi yapıbozuma yapılan vurgu, bazı eleştirmenler için, entelektüel olarak ilginç ama politik olarak sığdır; queer teorinin bütün tarzı, cinsel ihlaller konusundaki ısrarları ile apolitiktir. Sosyal kurumların gerçeklerine, ekonomik gelişmeye ya da hükümet politikalarına karşı çok az analitik endişe taşımaktadır. Postmodern kültürde muhalefet dili bazen sadece anti-politik irrasyonellik-

ten birkaç santim ötededir. Diğerleri yine de, queer teorinin sosyal bilimleri ve edebiyat eleştirisini ana çalışma alanları olarak parçalarına ayırmasını hoş karşılamaktadırlar; ve kimliğin queer eleştirisini, sadece kişisel tecrübe ve sosyal ilişkiler açısından değil, bilgi ve politika açısından da, radikal bir yeniden değerlendirme olarak görmektedirler. Patricia Clough'unda iddia ettiği gibi, benlik, kimlik ve cinselliğin queer teorisi sorgulamaları, bu tarzın politik olduğunu, her zaman kültürel varsayımlar ve cinsel ideolojilerle tanımlandığını belirtir. Bilhassa ana akım sosyal bilimlerin tarzı, kesinliğe, yapı ve düzene karşı ataerkil bağlılığı, bu bağlamda şüphe götürür biçimde ifade edilmiştir.

Benzer şüpheler queer teoride benlik meselesinde de ortaya çıkar. Queer teorinin benliği sorgulamaya devam etmesi radikal midir, tepkisel mi? Muhakkak ki queer teorinin odak noktası olan konular, örneğin travesti performansı ya da toplumsal cinsiyeti doğrulayıcı ameliyat gibi, kültürümüzün yerleşik benlikler, kimlikler, cinsellikler ve toplumsal cinsiyet konusundaki takıntısının tutarsızlığını dramatize etmektedir. Ama, benliğin ve kimlik politikalarının kirli çamaşırlarını ortaya dökme hususunda, queer teorisinin benliğin herhangi bir psikolojik analizini yapabileceği fikri, açık olmaktan çok uzaktır. Aydınlanma kültürünün özerk, rasyonel, eril benliğini yapıbozumuna uğratmak önemli bir noktadır; benliğin uygun biçimde hep birlikte ortaya konulabileceğini hayal etmek ise başka bir noktadır. Kimliğin önceki sayfalarda aktardığım eleştirileri, Butler'dan Sedgwick'e kadar, benim fikrime göre, bireyselliğin ve benliğin egemenliğine böylesi bir bağlamda baskın çıkma çabası değildir. Öte yandan, queer teorinin coşkusu ve idealizmi, cinsel sınırları aşma çağrısını entelektüel olarak canlandırabilecek olsa da, kültürel değişim ve politik dönüşümlerdeki kayda değer kişisel ve duygusal zorlukları hafife almaktadır.

Özet

1. Feminizm, toplumsal cinsiyet ve kimlik arasındaki ilişkiyi temel bir politik mesele olarak görmektedir. 1970'lerin toplumsal cinsiyet teorisinde, temel ayrım biyolojik cinsiyet (doğuştan diye kabul edilen) ve toplumsallaşmış toplumsal cinsiyet (sosyal olarak inşa edilmiş diye kabul edilen) arasındaydı. 1970'lerde ve 1980'lerin başında, toplumsal cinsiyet teorisi, dişilliklerin ve erilliklerin psikodinamik çetrefillikleri kadar, kadınların annelik rollerinin karmaşıklığına yönelik bir feminist ilgi yüzünden de karanlıkta kaldı.

2. Freud ve Lacan'ın psikanalitik teorileri, Juliet Mitchell gibi feministlere göre, eşitsiz toplumsal cinsiyet ilişkilerinin kadınlar ve erkekler tarafından nasıl duygusal olarak deneyimlenebileceği konusunda önemli eleştirilerde bulunmuşlardır. Mitchell'a göre çocuğun, hadım etme tehdidiyle baskı, cinsel farklılık ve toplumsal cinsiyet kimliğini kurmak için çalışan Baba'nın Adı'na dâhil oluşu dil yoluyla olmaktadır.

3. Mitchell'ın feminizmi, toplumsal cinsiyet hiyerarşisinin katılıklarını ve benzerliklerini abartmakla eleştirilmiştir çoğun.

4. Feminist Nancy Chodorow'a göre özel annelik bakımı modern toplumlardaki toplumsal cinsiyet asimetrisinin temelindedir. Bir yandan bağlı, empatik kadın kimlikleri arasında sosyal ilişkilerin ayrımını yaratmaktayken, öte yandan izole, araçsal erkek kimlikleri yaratmaktadır. Eril kimlik, kırılgan bir benlik yaratan ve dünyaya karşı savunmacı bir biçimde soyut bir tutumla yapılanan temel annelik tanımlamasının inkân üzerine kurulur. Kadınlık kimliği güçlü bir toplumsal cinsiyet algısı üzerine kurulmuştur, fakat özerklik ve bireyselliğin var olan kapasitesi ile sınırlıdır. Chodorow'a göre çağdaş toplumsal cinsiyet asimetrilerinin tek uygulanabilir çıkışı paylaşılan ebeveynlikle mümkündür.

5. Çoğu Fransız feminizmi, çağdaş toplumların ataerkil cinsel düzenini eleştirmek için Freud ve Lacan'la ilişki içerisindedir. Kristeva'nın çalışmalarında bu durum 'semiyotik' ile –annenin bedeninin etkisi ile birleşmiş olan Oedipal dönem öncesi yoğun duygular– temsil edilir. Irigaray'ın çalışmalarında yıkıcı 'dişillik' kadınların cinselliği ve bedeni çoğul, çoklu deneyimi ile bağlantılıdır.

6. Judith Butler'a göre toplumsal cinsiyet kimliği bir 'düzensiz etki'dir. Cinsellik, tekrar eden toplumsal cinsiyet performansları tarafından yaratılan psikolojik ve kültürel illüzyonlar sayesinde yaşarır.

7. 'Queer' terimi 1980'lerin sonundan ve 1990'lardan beri, cinsellikleri ve kimliğin merkezinin kaymasını eleştirel bir biçimde sorgulamak için sosyal teorisyenler tarafından kullanılmaktadır. Queer teorisi çoğul, çok boyutlu ve muğlak/müphem olanı olumlayan bir politikadır.

Ek sorular

1. Bu bölümde feminizmin ve post-feminizmin tartışılması ışığında, cinsiyet-toplumsal cinsiyet ayrımından ne anladınız?
2. Sizce psikanaliz hangi yollarla eşitsiz toplumsal cinsiyet ilişkilerinin feminist eleştirisini genişletmekte ya da sınırlamaktadır?
3. Feminizm, post-feminist duyarlılıkların gelmesi ile birlikte gölgede kalmış mıdır?
4. Bastırılmış 'dişilik', çağdaş eril toplumda politik olarak nasıl konumlandırılabilir?
5. Cinselliklerin queer niteliği kazanmasının ne gibi politik içerimleri olabilir?

Ek Okuma

Juliet Mitchell

Psychoanalysis and Feminism (Londra: Penguin Books, 1974)

Mad Men and Medusas (New York: Basic Books, 2001)

Nancy Chodorow

The Reproduction of Mothering (Berkeley: University of California Press, 1978)

Feminism and Psychoanalytic Theory (Londra: Polity Press, 1989)

Femininities, Masculinities, Sexualities: Freud and Beyond (Lexington: University Press of Kentucky, 1994)

Jessica Benjamin

The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism, and the Problem of Domination (New York: Pantheon Books, 1988)

Like Subjects, Love Objects: Essays on Recognition and Sexual Difference (New Haven: Yale University Press, 1995)
Shadow of the Other: Intersubjectivity and Gender in Psychoanalysis (New York: Routledge, 1998)
Julia Kristeva
Powers of Horror: An Essay on Abjection (New York: Columbia University Press, 1982)
Revolutions in Poetic Language (New York: Columbia University Press, 1984)
Tales of Love (New York: Columbia University Press, 1987)
Strangers to Ourselves (Londra: HarvesterWheatsheaf, 1991)
Black Sun: Depression and Melancholia (New York: Columbia University Press, 1989)
Judith Butler
Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity (Londra ve New York: Routledge, 1990)
Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex (Londra ve New York: Routledge, 1993)
The Psychic Life of Power: Theories in Subjection (Stanford, California: Stanford University Press, 1997)
Eve Kosofsky Sedgwick
Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire (New York:Columbia University Press, 1985)
The Epistemology of the Closet (Berkeley: University of California Press, 1990)
Tendencies (Durham: Duke University Press, 1993)

Yeni sosyal teoride post-feminizme çok iyi girişler ve eleştiriler bulunmaktadır. Diğerlerinin yanı sıra, bakınız: Lois McNay, *Gender and Agency* (Cambridge: Polity, 2000); Drucilla Cornell, *Transformations: Recollective Imagination and Sexual Difference* (New York: Routledge, 1993); Lynne Segal, *Why Feminism?* (Cambridge: Polity, 1999); Ed. Sarah Gamble, *The Routledge Companion to Feminism and Postfeminism* (Londra: Routledge, 2001); Ed. Carole R. McCann ve Seung-Kyung Kim, *Feminist Theory Reader: Local and Global Perspectives* (Londra: Routledge, 2002); Ann Brooks, *Postfeminisms: Feminism, Cultural Theory, and Cultural Forms* (Londra: Routledge 1997); Tania Modleski, *Feminism Without Women: Culture and Criticism in a Postfeminist Age* (New York: Routledge, 1991).

İnternet bağlantıları

Feminism ve Post-Feminism
www.marxists.org/subject/women/feminists.htm
www.cddc.vt.edu/feminism/psy.html
http://bailiwick.lib.uiowa.edu/wstudies/ (feminist theory)

JulietMitchell
www.jesus.cam.ac.uk/contacts/fellows/profi les/mitchell.html

Nancy Chodorow
http://cyberpsych.org/homophobia/chodorow.htm (Chodorow on homophobia)

Jessica Benjamin
http://nyih.as.nyu.edu/object/JessicaBenjamin.html
Julia Kristeva
www.msu.edu/user/chrenkal/980/jkrist.htm
www.egs.edu/resources/kristeva.html
Judith Butler
www.theory.org.uk/ctr- butl.htm
http://sun3.lib.uci.edu/indiv/scctr/Wellek/butler/
Eve KofskySedgwick
http://web.gc.cuny.edu/English/fac_esedgwick.html
Queer Teorisi
www.queertheory.com/
www.theory.org.uk/ctr- quee.htm

◆◆◆

Çeviri: Çiçek Coşkun

9. BÖLÜM

POSTMODERNİTE

İçindekiler

- Deleuze ve Guattari: şizoid arzu olarak postmodernite

Postmodern durum: Lyotard

- Baudrillard: simülasyonlara dayanan kültür olarak postmodernite

Baudrillard'a göre hayali-olay: 'Körfez Savaşı olmadı'

- Jameson: küresel kapitalist dönüşümler olarak postmodernite
- Bauman: modernitenin yanılsamalarından arınma olarak postmodernite

Postmodern etik: küresel ahlâkî uçurum

- Postmodernizme eleştiriler
- Özet
- Ek sorular
- Ek okuma
- İnternet bağlantıları

Kitabın şimdiye kadarki akışı içinde çağdaş sosyal teorideki bazı perspektifler ile problemleri inceledik. İncelenen teorik perspektifler –post-Marksizm, yapısalcılık, feminizm– toplum eleştirisine yaklaşımlarındaki farklı ilgileri bağlamında ele alındı. Ancak bu türden sosyal teorilerin ortak ilgi konusu muhtemel alternatif gelecekler önerebilmek için tüm toplumsal hayat biçimi-

nin sorgulanmasıdır. Yani, önceki bölümlerde gözden geçirilen teoriler toplumun tanımı, inşası ve dönüşümünün tam haritasının teorik düzeyde ortaya çıkarılabileceğini öne süren modernist kabulleri nedeniyle toptancı bir eğilim sergilerler. Frankfurt Okulu, kültür endüstrilerinin gelişmiş kapitalizmin organize edici mantığıyla girift bir biçimde iç içe geçtiklerini, kişisel hayatı artıbastırma temelinde manipüle ederken, kamusal hayatı yoğun tüketimcilik bazında yeniden organize ettiklerini ortaya koyar. Yapısalcılık, kişisel ve toplumsal hayatın, popüler ve yüksek kültürü çerçeveleyen göstergeler ve yapıların sistemli dilsel süreçlerle yönlendirildiklerini ifade eder. Feminizm, cinsiyet ve toplumsal cinsiyetin iç içe geçtiğini saptar ve kişinin özgürleşmesini patriyarşinin baskısından kurtularak özerk bir kimlik kazanmasında görür.

Modernist sosyal bilimin programlı, kapsamlı tutkularından daha az etkilenenler kavramsal ve siyasal açmazlardan çıkmanın bir yolunun bir bütün olarak sosyal teorinin işleyişini bozmak ve merkezî-konumdan uzaklaştırmak olduğunu düşündüler. Septiklerin vurgularına benzer biçimde, güç teorileriyle kolayca kavranamayan çok-boyutlu bir dünyada yaşadığımız giderek daha fazla açıklık kazanırken, toplumsal yeniden-üretim ve siyasal tahakküm –kapitalizm, dil, toplumsal cinsiyet gibi– tek bir itici güçle nasıl açıklanabilir? Bu şekilde uygulanan bir teorinin baskıcı bir siyasal kapanma biçimine dönüştüğü açıkken, bu kavramsal düzenleme, yani dünyayı açıkça ayrışmış alt-sistemler, mikro süreçler ve determinist kimliklere bölme eğilimi niçin sürmektedir? Sosyal teorinin her halükârda hatalı, Aydınlanmanın kalıntısı olan totalleştirici tutkularından vazgeçmemiz ve çoğu insanın günümüzde sezgisel olarak tanıdığı şeyi, yani insan deneyiminin çoğul, dağınık, parçalanmış, karmaşık, çelişkili olduğunu kavramamız gerekir. Bu yeni kültürel hissiyatın ilan edilişiyle birlikte postmodernizmin bulanık sularına girmiş olduk.

Postmodernizm 1980'lerde radikal teori ve politikanın zayıflaması, imalât sanayinin Batının dışına, İkinci ve Üçüncü Dünya ülkelerine kaydırılması, görünüşe bakılırsa durdurulamayan tüketimciliğin küresel düzeyde yayılması, yeni bilişim teknolojilerinin geliştirilmesi kadar yeni kimlik politikası biçimlerinin oluşumunun da ortaya çıkardığı bir sonuçtur. Edebî literatürde zaten 'postmodernizm'in tarihine ilişkin –okurların müracaat etmek isteyebilecekleri– bazı araştırmalar vardır (Anderson, 1998). Bununla beraber, kavramsal tarihinden daha ilginç olan, 'postmodern' teriminin popüler kültürün sözlüğüne giriş hızıdır. MTV, Madonna ve mobil telefonlardan ironiye, bilişim kültürüne ve iPod'a kadar her şeyi 'postmodern' olarak nitelemek bu an-

lamda cezbedicidir; postmodernizm –yeni bir kültürel tarzın ve estetik stillerin gösterdiği gibi– kimlik, toplum ve politikayı allak bullak etmiş, hiyerarşileri düzlemiş, yorumlayıcı çokanlamlılığı öne çıkarmış, ideolojik kapanmayı yıkıma uğratmış ve öz-düşünümsel çoğulculuğu vurgulamıştır.

Bu bölümde postmodern sosyal teorinin ana parametrelerini sunarken farklı sosyal teorisyenlerin kendi postmodernite anlayışları temelinde geliştirdikleri merkezî fikirlere yoğunlaşacağım. Bu postmodernite anlayışlarını amaçlarımız bağlamında şöyle niteleyebiliriz: (1) şizoid arzu olarak postmodernite, (2) simülasyonlara dayanan medya kültürü olarak postmodernite, (3) küresel kapitalist dönüşümler olarak postmodernite ve (4) akışkan toplumsallık olarak postmodernite. Postmoderniteyi bu şekillerde betimlerken akımda ilk kategoride Gilles Deleuze, Félix Guattari ve Jean-François Lyotard, ikinci kategoride Fransız sosyolog Jean Baudrillard, üçüncü kategoride Amerikalı kültür teorisyeni Fredric Jameson ve son kategoride Avrupalı sosyolog Zygmunt Bauman var. Deleuze, Guattari, Lyotard, Baudrillard, Jameson ve Bauman'ın yazıları postmodernite hakkında kalıcı bir eleştirel düşünce açısından merkezî öneme sahiptir. Fakat her biri postmodernitenin koşulları ve sonuçları hakkında ayrıca oldukça güçlü ve kendine özgü bir estetik, kültürel veya sosyolojik anlayış geliştirmiştir. Ancak her biri postmodern kavramıyla ilişkili çekincelerini de ifade etmiş ve sosyal teorideki 'postmoderne dönüş'le arasına kendine özgü tarzda mesafe koymaya çalışmıştır. Bu özellikleri onların fikirlerini postmodernitenin karakteristiklerini değerlendirme açısından önemli kılar ve bunları bu bölümde kimlik, kültür ve toplum konusundaki postmodern dönüşümler üzerine araştırmalarla birlikte değerlendireceğim.

Deleuze ve Guattari: şizoid arzu olarak postmodernite

Gilles Deleuze ve Félix Guattari'nin çalışması Fransa'da 1968 sonrası özgürlükçü sol politika bağlamında ortaya çıktı. 1995'te intihar eden düşünür Deleuze ve 1960'ların anti-psikiyatr hareketinde oldukça aktif olan psikiyatr Guattari 'arzu felsefesi' olarak terimleştirdikleri şeyi açıklamaları (dikkat çekici ve özgün) bazı ortak çalışmalar ürettiler.

Deleuze ve Guattari postmodern ve radikal politik çevrelerde beğenilen oldukça ünlü kitapları *Anti-Oedipus*'ta (1983) toplumsal dönüşüm açıklama-

sının temeli olarak bir şizofren arzu anlayışını ayrıntılı bir biçimde ifade ettiler. Fransız psikanalizi ve akademisini yerin dibine geçiren *Anti-Oedipus*'ta iki temel perspektiften hareketle postmodern bir arzu fikri geliştirilir. İlk olarak, Deleuze ve Guattari, klâsik Freudculuğun ilkelerine polemiksel bir saldırı başlatmak için psikanalitik teoriyi bizzat kendine karşı kullanırlar. İkinci olarak, onlar 'şizoanaliz' olarak terimleştirdikleri çoklu, kişisellik-üstü bir arzu açıklamasını ana hatlarıyla ortaya koyarlar. Deleuze ve Guattari şizofreniyi çağdaş dönemde arzunun doğasını, yani oluşum hâlindeki postmodern manzarayı anlamayı sağlayacak bir model olarak kullanırlar. Onlar, esasen kapitalizmde normların bastırıcı işlevine karşı çıkmak için akışkan ve çoklu şizofren arzu gerilimleri diye bir yaklaşım ortaya koyar, bu amaçla bir 'öznesiz makine', amaçsız bir devridaim içinde kendini üreten ve yeniden-üreten bir tür şizofren arzu taşması fikri geliştirirler. Kapitalist söylemin arzuyu meta biçimindeki gösterge altında önceden belirlenen yollara kanalize ettiği bir Ödipleştirici mantığa karşı çıkan Deleuze ve Guattari, kişisellik-üstü şizofren arzu akışlarından, yani potansiyel olarak kapitalist kısa devre akışlarını oluşturan üretken libidinal ifadeler ağından söz ederler.

Bu postmodern dönüşümler yaklaşımında dünya sürekli olarak birbirlerini yerinden eden bir libidinal ve sembolik biçimler karışımı olarak görülür. Deleuze ve Guattari kapitalist üretimin tarihsel gelişimini, bastırmanın inciticı travmaları bağlamında yorumlarlar. Kapitalizmin erken evrelerinde iktisadî alanın, örneğin akrabalık sistemleri, âdetler ve dinsel inançlardan kopuk olduğu söylenir. Kapitalist üretim bu tarihsel evrede mevcut toplumsal roller ve kimlikleri barındıran bir kolektivizm içine gömülüydü. Fakat tekelci kapitalizmin ortaya çıkışı toplumsal dünyayı kökten dönüştürdü: iktisadî güçler toplumun sembolik dokularını derinden aşındırırken geleneksel toplumsal formları yıktılar. Uluslararası kapitalist sistemin ve dünya piyasalarının yaratılmasının yerel topluluğun ve geleneğin sembolik çerçevesini yıktığı söylenebilir. Deleuze ve Guattari bu süreçten toplumsal kodların 'yersiz yurtsuzlaştırılması' olarak söz ederler. Kapitalizm burjuva kültür biçimleri ve ahlâk kurallarını acımasızca parçalar ve yerlerine meta alışverişini ve anonimliklerini geçirir. Onlara göre, kapitalist iktisadî ilişkilerin mantığı şizofren arzunun süreksizlikleriyle derinden iç içe geçmiştir. Metanın tepkisizliği gibi, şizofren de hiçbir sembolik sınırın, hiçbir gerçeklik kısıtlamasının, süper-egonun hiçbir yüce suçluluğunun olmadığını bilir. Aksine, şizoid arzu kendini haz parçaları içinde üretir, kapitalist zamansallık ânın akışkanlığı içinde ince parçalara ayrılır. 'Arzunun düzeni', onların ifadesiyle, '*üretim*in düzenidir; her üre-

tim aynı anda üretimin ve toplumsal üretimin arzulanmasıdır' (1983 [1977]: 296).

Bununla beraber, kapitalizm sadece 'yersiz yurtsuzlaştırmaz', aynı zamanda sürekli olarak köklü ve yeni biçimlerde 'tekrar tekrar yersiz yurtsuzlaştırır'. Deleuze ve Guattari, kapitalizmin mevcut sınırları yıkması fikri temelinde, modernitenin kalbindeki proto-faşist, paranoyak bir eğilimin varlığına, şizoid akışların baskı biçimleri içinde yeniden yapılandırılma ve böylece derinlere kök salmış patolojiler olarak işleme eğilimlerine işaret ederler. Burada vurgulanan şey geç kapitalist toplumun baskıcı doğası, arzuyu geleneksel uluslararası bankacılık, sermaye piyasaları ve sigorta şirketleri dünyası içinde düzenli olarak kodlamasıdır. Hem şizofren hem paranoyak arzu sosyal sistem içinde işlerlikte oldukları görülebilecek üretim tarzlarıdır. Küresel kapitalizm bir yandan toplumsal formları şizofren akışlar içinde önemli ölçüde 'yersiz yurtsuzlaştırır'ken, eşzamanlı olarak bu akışları sembolik kültür döngüsü içinde yeniden kodlar. Arzunun şizofren işaretleri, iPodlardan Uluslararası Para Fonu'na kadar çeşitli mekanizmalarla kapitalizmin iktisadî mantığını destekleyecek biçimde sürekli olarak yeniden kodlanır.

> Bu yüzden, akışların kodlarının yıkılması ve bir arada yaşayanların yersiz yurtsuzlaştırılması kapitalizmin en karakteristik ve en önemli eğilimidir. Kapitalizm sürekli olarak –gerçekte şizofren bir sınır olan– kendi sınırlarına yaklaşır. O şizofrenliği, hâkimiyetini güçlendiren her şeyle, kodlanan akışların öznesi –kapitalistten daha kapitalist, proleterden daha proleter– olarak organsız bedenler üzerinde üretme eğilimindedir. Bu eğilim giderek daha ileriye, kapitalizmin bütün akışlarıyla Ay'a kadar gönderilebileceği noktaya taşınabilir: gerçekte henüz daha bir şey görmedik! Şizofreninin bizim karakteristik hastalığımız, çağımızın illeti olduğunu söylediğimizde sadece modern hayatın deli insanlar tarafından yönlendirildiğini söylemeyiz. O bir yaşam biçimi değil, bir üretim tarzıdır. Kodların başarısızlığı da değildir; bu türden bir paralellik, sözgelimi, şizofren örneğinde anlamları değişen olguların ve sanayi toplumunun her düzeyinde giderek daha fazla uyumsuzluğa ve uyuşmazlığa yol açan mekanizmalar arasındaki ilişkinin çok daha kesin bir ifadesidir.
>
> Gilles Deleuze ve Félix Guattari (1983), *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, İngilizceye çeviren: Robert Hurley, Mark Seem ve Helen R. Lane. Minneapolis: University of Minneapolis Press, s. 34.

Kapitalizmin yaratıcı yıkımıyla benzer çelişkiler bizzat psikanaliz içinde işlerliktedir. Deleuze ve Guattari'ye göre arzu Oedipus evresinden önce çokboyutlu, süreksiz ve değişkendir. Arzu sadece 'makine parçaları'nın üretimi, bu üretimin libidinal yüzeylere yayılarak diğer insan 'makineler'le temas içinde çoğullaşmasıdır. Onlara göre, 'Meme süt üreten bir makine ve ağız ona eşlik eden bir [başka] makinedir' (1983 [1977]. Arzu, kökeninde şizofrendir, tamamen öznesi-olmayan, kişisel-olmayan bir üretici güçtür. Fakat artık Oedipus Kompleksinin etkisinden sonra değil. Onlara göre, şizofren arzunun kişisel-olmayan gücü Oedipus Kompleksi aracılığıyla bastırıcı bir biçimde kodlanır. Onlar için, Oedipus kompleksi bütün bilinçdışı üretimleri aile hayatının ensest-benzeri cinsel alanıyla ilişkilendirerek, *arzuyu kişiselleştirecek* biçimlerde işler. Deleuze ve Guattari'ye göre 'psikanaliz' arzuyu kişiselleşmiş, nevrotik 'baba-anne-ben' yapılarına yansıtarak bir bastırıcı güç olarak işler.

Bu anlayışa göre kapitalist 'yeniden yersiz yurtsuzlaştırma' sürecinin köklerinde paranoya vardır; bu türden patolojiler, derinlere kök salsalar bile, tamamen en derine inmezler. Deleuze ve Guattari'ye göre, arzunun şizofren doğası sıkı düzenlenmiş kapitalist üretim yapılarının elinden sürekli olarak *kaçar*. Onlara göre, arzunun şizofren çırpınmaları (ihtilaçları) ihlâlci, çokbiçimli, parçalara bölücüdür. Şizofren arzu, kendi anarşik, heterojen libidinal hatları içinde, paradoksal olarak, kapitalist üretimin kodlanan merkezî, birleşik organizasyonunun dışına çıkar. Şizofren arzu 'toplumsal üretimin sınırındaki üretme arzusudur' (1983 [1977]: 35). Bu yüzden, Deleuze ve Guattari'yi, Sürrealist avangard gibi ihlâl fikri, kuralların sınırlarını yıkmak ve bozmak büyüler. Gündelik hayatın sınırlarını paramparça eden şizofren arzu saf üretim, daha fazla arzu üretmek için arzunun kendini dönüştürmesidir.

Deleuze ve Guattari'nin ünlü 'arzunun ihlâlci niteliği' Lacan'ın –5. Bölümde tartışılan– bilinçdışı modeliyle keskin karşıtlık içindedir. Lacan bilinçdışını 'kayıp'la ilişkilendirirken, Deleuze ve Guattari şizofren arzuyu saf doğrulama olarak görür. Ayrıca, onlar Lacan'ın gözündeki Freud'u siyasal açıdan özünde muhafazakâr biri olarak görürler. Hem geleneksel hem Lacancı psikanalizde arzu, insan öznelerde toplumsal düzene uyum amacının kaybı olarak inşa edilir. Bu açıdan, psikanaliz geç kapitalizmdeki esasen egomerkezli, nevrotik tabiiyet yapıları açısından temel önemde olan özdeşimle ilişkili Oedipus takıntılarını yorumlar ve yeniden şekillendirir; bu tarz içinde, gücün göstergeleri bizi her yönüyle bireysel özneler olarak inşa eder. Deleuze ve Guattari ise, çoklu arzu yollarını –şizofren çoğalmalar, açılmalar, zigzaklar ve akışları– vurgular. Onlar bu süreci ifade etmek için bilinçdışı arzuyu hid-

rolik olarak arzulayan makine diye yorumlayan bir 'şizoanaliz' önerirler; bilinçdışı libidinal enerji akışları sırasında toplumsal sürece demir atar ve onun istikrarını bozar. Deleuze ve Guattari için şizofreni devrimcidir, çünkü özdeşleştirme, kategorileştirme ve farklılaştırmaya direnir. Bu yaklaşıma göre, 'bilinçsiz arzu' hiçbir şeyi temsil etmez, o ne temsil ne de göstergedir. Düpedüz bir arzudur. Arzu toplumsal dünyada belirlenimsiz, kişisel-olmayan üretim olarak serbestçe dolaşımdadır. Bu yüzden fabrika metaforu, 'arzulayan makineler' deyimi kullanılır.

Deleuze ve Guattari'nin argümanları çok yoğun eleştiriler almıştır. Bazı eleştirilerde şizofrenin doğal olarak devrimci ve yıkıcı olduğu yolundaki görüş hicvedilmiştir. Bu eleştirilere göre, Deleuze ve Guattari şizoid arzunun zihni sarsıcı akışını överken kişisel ve toplumsal değişimin nasıl iç içe geçtiğini atlamıştır. Farklı eleştirilerde, klinik şizofreni betimlemelerinin Deleuze ve Guattari'nin sunduğu övücü yorumlara dayandığı söylenir. Klinik araştırmaların gösterdiği şey, bir mutluluk ve coşku dünyası değil, çözülme, parçalanma, dehşet ve duygusal yıkım dünyasıdır. Deleuze ve Guattari'nin bazı savunucularına göre, şizofren *süreç* bakış açısından dünyanın nasıl kökten farklı olabileceğini anlamaya çalışmakla şizofreniyi teşvik etmek aynı şeyler değildir. Ancak bu durum, sosyal teoride anlaşıldığı biçimiyle, şizoid süreçlerin toplumsal örgütlenmeyi yeniden düşünmek için verimli bir temel sunması ihtimalini kuşkulu kılar görünmektedir. Şizoid süreçlerin alımlanan toplumsal anlamları üretken bir biçimde bozdukları kabul edildiğinde bile, şizofren deneyimin ıstırabı, boşluk hissi ve dehşeti karşısında toplumsal değişmeyi kim savunabilecektir? Bununla beraber, Deleuze ve Guattari'nin en sınırlı özelliği farklı toplumsal düzen biçimlerini birbirinden ayırt etmemeleridir. Deleuze ve Guattari modernitenin bastırmaları karşısında 'şizo'yu savunurken aslında bütün politikaları ayrım yapmaksızın reddeder görünmektedirler. Bütün sosyal sistemler, hangi güç tarzları olurlarsa olsunlar, gerçekte 'dehşet yaratıcı' hâle gelirler. Fakat liberal demokrasi ve faşizm arasında hayatî önemde hangi siyasal farklılıklar vardır? Dinsel köktencilik, milliyetçilik ve siyasal militanlık gibi ideolojilerin sonuçları nelerdir? Deleuze ve Guattari 'normların terörü'nden yakınırken temel önem atfettikleri devrimci siyasal failliği açımlayacak güvenilir bir temel sunmaz, aksine romantik, idealleştirilen bir 'şizoid kahraman' fantezisiyle yetinirler.

Postmodern durum: Lyotard

Deleuze ve Guattari'nin çalışmasında adı postmodernizmle en yakından ilişkili sosyal teorisyen Fransız düşünür Jean-François Lyotard'dır. Lyotard, onlar gibi, postmodernizmden güçlü bir siyasal bağlılıkla söz etmek ister. Aydınlanmacı ve 'evrensel bilgi' teorilerini terk eden Lyotard, günümüzdeki libidinal arzu ve toplumsal farklılıklar arasındaki dönüştürülmüş bağlantıların özgün bir analizini sunar.

Deleuze ve Guattari, toplumu, bastırıcı arzu karşısında şizofren arzu, faşist arzu karşısında devrimci arzu çerçevesinde analiz ederken, Lyotard *Libidinal Ekonomi*'de (1974) toplumsalı gizli libidinal, arzunun 'içine' aşılanan sosyallik olarak görür. Toplum, arzunun bastırılmasına dayansa da, 'libidinal gerilimler'in ötesine geçer. Ancak ilginç olan şey Lyotard'ın ihlâlin özünde iyi, bastırmanınsa kötü olduğunu vurgulayan özgürleşmeci görüşü reddetmesidir. Ona göre, bütün toplumlar kompleks söylem ve arzu ağlarıdır. Lyotard, Deleuze ve Guattari'nin *Anti-Oedipus*'ta yaptığı gibi arzuya anlamlandırma karşısında ayrıcalık tanımak yerine, farklı arzu tarzlarına ve bu tarzların üretilmeleriyle ilişkili yapılara ışık tutar. Freud'un bilinçdışı açıklamasındaki muğlâklıkları aydınlatan Lyotard arzunun iki yönünü birbirinden ayırır: istek-olarak arzu (fantezi) ve güç-olarak-arzu (libido). İstek-olarak-arzu, yani bilinçdışının biçimsel bileşimi 'kayıp nesneler' üzerinde etkili temsil biçimidir. Burada birey özne kendisi, diğerleri ve dünya hakkında farklı eksiklikler veya dışlamaların telafisi olan fanteziler kurar. Burada arzu 'eksiklik', 'bulunmayış' ve 'negatiflik' altında işler. Güç-olarak-arzu, yani bilinçdışının enerjik bileşeni, aksine saf enerji, libido ve birincil süreçtir. Burada arzu aşkın bir tekrarlanma süreci içinde kendini-üreterek, sürekli olarak üreterek işler.

Lyotard güç-olarak-arzunun özünde pozitif ve olumlayıcı olduğunu iddia eder. Libidinal gerilimleri Nietzscheci bir tarzda över. Libidinal gerilim doğrusal olmayan bir sürekli hareket içinde bir arzu, enerji akışı içerir. Lyotard ben ve öteki, içsel ve dışsal arasındaki bütün örtüşmeleri, 'bu' ve 'bu-olmayan' arasındaki farkı sürekli olarak yıkan bir 'libidinal band' çevrimine işaret eder. Buradaki asıl fikir belirli ölçüde Jackson Pollock'un çizgilerin bir son nokta olmadan iç içe geçtiği 'çizim eylemi'ne benzer. Lyotard için, libidinal gerilimler temsilden ve bilinçli bilgiden önce yer alan bir bilinçdışı güçtür.

Fakat, söz ettiği libidinal gerilimler 'sembolik temsil'i oluştursalar da, Lyotard'ın siyasal amacı libidinali toplumsalın karşısına koymak değildir. 'Arzunun hakikati' hakkında naif siyasal iddiaları reddeden Lyotard, bizzat libidinal bandın *ortamı* olarak sembolik temsilin eriyişine odaklanır. Bu yüzden, Aydınlanmacı hâkim ideolojik formların (hakikat ve özgürlük, kendi kaderini belirleme, akıl ve evrensellik öğretileri dâhil) bir libidinal manzumeden ayrılamayacak tarzda yeniden şekillendiklerini düşünür. Bizzat bilgi de diğerleri gibi bir libidinal gerilim tarzıdır. Burada Lyotard'ın *Libidinal Ekonomi*'deki siyasal analizinin özüne ulaşırız: çağdaş sosyal teorinin – Deleuze ve Guattari'nin aksine– arzunun çağdaş toplumda yeterince özgürce akmadığı görüşünü reddetmesi gerekir. Lyotard'a göre, arzu nesneler, yüzeyler ve bedenlerin etrafında sürekli dolaşımdadır. Bu bağlamda, geç kapitalizm yoğun arzu üreten bir sistemdir. O geç kapitalist toplumu –alışverişin iktisadî mantığının bütün toplumsal formları kolonileştirdiği– göz kamaştırıcı metalara boğulmuş bir kültür olarak betimler. Ancak bunun radikal politika açısından içerimlerinin her zaman kötü olmadığını düşünür. Lyotard'a göre, çağdaş kapitalist süreçlerin alım-satıma yönelik ve anonim olması libidinal bandın amaçsız akışıyla paralellikler taşır. Lyotard postmodern kültürün yaşanılan deneyimlerinin bir yoğunlaşma biçimi olarak 'arzunun parçalılığı' fikrini benimser. Postmodernizmin düşündürücü ve canlandırıcı görevi, arzunun her zaman zaten gerçeklik kazandığını kabul etmek, kimliklerin inşa edildiği parçalar ve yüzeylerden hazzı ortaya çıkarmaktır.

Lyotard en ünlü ve postmodernizm konusundaki tartışmanın fitilini ateşleyen kitabı *Postmodern Durum*'da modern ve postmodern bilgi modelleri arasındaki farkı inceler. Lyotard postmodern durumun tanımlayıcı özelliklerinin Aydınlanmacı Hakikat, Özgürlük, Adalet ve Akıl gibi 'büyük anlatılar'ı reddetmeyi gerektirdiğini düşünür. Moderniteyi, Lyotard'a göre, diğer bazı postmodern teorisyenlerin de vurguladıkları gibi, bilgiyi ve bilimi 'hâkim veya meta-anlatılar' bağlamında temellendirmek karakterize eder. Aydınlanmanın 'insanî ilerleme' hikâyesi veya Marksist sosyalist ütopya gibi epik anlatıların ayartıcı, retorik gücü baskıcı toplumsal hiyerarşilerin ve siyasal tahakkümün meşrulaştırılmasına hizmet etmiştir. Örneğin, Sovyetler Birliği'nin başlangıç döneminde Stalin'in 1940'lar ve 50'lerdeki acımasız siyasal terörü Marksizmin epik anlatısına süregelen referansı mümkün kılmıştır. Bu zorunlu olarak Marx'ın çalışmasının hatası içinde inşa edilen bir durum olmak zorunda değildi –bu husus özellikle eski bir sosyalist militan olarak Lyotard tarafından vurgulanmıştır. Ancak Marksizm, tıpkı diğer tüm siyasal

ideolojiler gibi, kendi dünya görüşü ile (ayrıca, terörist bir Aklın trajik ürününe yol açan) farklı epik Aydınlanmacı anlatılar arasında bir sentez kurmaya çalışıyordu. Lyotard'a göre büyük anlatılar modernitenin toplumsal baskısı ve siyasal tahakkümünün ayrılmaz bir parçasıdır.

Ancak, bilgiyi bağlamsallaştırmanın yeni bir yolunu arayan postmodern durum böyle değildir. Lyotard şöyle yazar: 'Postmodernizmi meta-anlatılara inanmamak olarak tanımlıyorum'. Postmodern koşullarda bilgi birçok disiplin, farklı alanlar ve özel paradigmalar içinde parçalara ayrılmıştır. Lyotard'a göre, filozof Wittgenstein'ın vurguladığı gibi, günümüzde bilgi giderek daha fazla bağlamsallaştırılan 'dil oyunları' içinde 'temellendirilir', her dil oyunu, üzerinde lokal olarak uzlaşılan, geçici bir spesifiklik içinde sürdürülür. Modern bilimin evrensel kategorilerinin terk edildiği postmodern bilgi –evreni özerk tekilliği içinde kavraması bakımından– perspektife dayalı ve eksiktir. Einstein'ın izafiyet teorisi ve kuantum mekaniğinden mantık bilimlerine ve kara deliklere kadar, perspektife dayalı ve geçici bilginin saflığı kilit öneme sahiptir. Postmodern toplumlarda toplumsal çatışma, sembolik şiddet ve siyasal adaletsizlik, bir dil oyunu kendini bir başkasına acımasızca empoze ettiği zaman ortaya çıkar.

Lyotard'ın postmodern durum tasviri sosyal teoride oldukça etkili oldu. Onun postmodernizminin merkezinde bir politik kaygı yatar, yeni bilgi teknolojileri çağında bilgi ve bilimin gelişmesini kavramaya ve bilhassa toplumu merkezî konumdan özcü olmayan biçimlerde uzaklaştırmaya çalışır. Bilgi çokluğunu birliğe indirgeyen ve epik bir anlatıya referansla kimlikler ve kültürel anlamları sabitleştiren bir toplum anlayışı Lyotard'a göre artık güvenilir değildir. Postmodern koşullarda bilgi ve bilim hâline gelen şeyler kendi dilsel pratiklerine ve kendini meşrulaştırıcı dil oyunlarına yönelmişlerdir. Bilgi üzerindeki mücadeleler her zaman dağınık, parçalanmış ve heterojen alanlarda yer alır. Bu nedenle, Lyotard'ın bakış açısının önemli bir neticesi, sözgelimi kimlik, cinsiyet, toplumsal cinsiyet, etnisite veya sosyal sınıfa atfettiğimiz anlamları sabitleme, kapatma veya istikrarlı kılma girişimlerinin yanlış ve politik açıdan tehlikeli olduğu iddiasıdır.

Bununla beraber, Lyotard'ın postmodern durum açıklamasıyla ilişkili –burada sadece ikisinden söz edeceğimiz– problemler vardır. İlk eleştiri, Lyotard'ın daha genel siyasal içeriği dikkate almadan çoğulculuğu tek başına yücelttiğidir. Küçük, tekil dil oyunları çokluğu: bu kısaca, Lyotard'ın postmodern siyaset için toplanma çağrısıdır. Ancak büyük otoritelere küçük isyanların her zaman potansiyel olarak ilerlemeci oldukları varsayımı prob-

lemlidir. Avrupa'da neo-faşizmin yeniden canlanmasını veya İngiliz Ulusal Parti'nin yükselişini nasıl açıklayabiliriz? Ne yazık ki, faşist siyasal partilerin üyelerinin sayısı Batı'da memnuniyet verici ölçüde küçük olsa da, buradaki vurgu bu türden toplumsal pratiklerin kesinlikle Lyotard'ın terimleriyle birer 'küçük dil oyunu' oluşturduklarıdır. Siyasal özün şekillendirdiği çoğulculuğu onaylamanın, bilhassa marjinalleştirilmiş ve dışlanan grupların haklarının Lyotard'ın arzuladığı tarzda yeniden keşfinin toplumsal farklılıkları azaltabileceği kuşkulu görünmektedir.

Lyotard'ın açıklamasının yarattığı ikinci problem, bazılarına göre rasyonel bilgi ile bir meta toplum anlayışı arasındaki bağlantıyı göz ardı etmesidir. Eleştirilere göre, Lyotard bütün dil oyunlarının –ister geçici ister varsayımsal tarzda formüle edilsinler– toplumun biçimi hakkında belirli kabuller içerdiklerini kavrayamamıştır. Örneğin, ekolojik söylemler sınaî üretimin çevreye zararlarının farkında olmayı sağlar ve bu yıkımları aşma arzusu içerir. Bu türden söylemlerde kesinlikle bir meta toplum anlayışı benimsenir ve bu zorunlu olarak küresel çevresel yıkımın riskleriyle yüzleşmek ve mücadele etmek için yapılır.

Size göre Lyotard'ın bilgi perspektifinin getirileri ve götürüleri nelerdir? Lyotard'ın çağdaş yaşantıya yaklaşım biçimi Deleuze ve Guattari'ninkinden daha mı fazla, yoksa daha mı az ikna edicidir?

Baudrillard: simülasyonlara dayanan kültür olarak postmodernite

Kültürü göstergeler ve görüntüler temelinde, daha derin iktisadî çelişkilerin belirtisi olarak değil, aksine gündelik hayatın üretken kurucu bir unsuru olarak görmek demek, postmodernizmi tarihten arınık, derinlikten yoksun, kavranamayan, resmedilemeyen bir etkinlik olarak yeniden biçimlendirmek demektir –zira Baudrillard'ın ifadesiyle 'var olan her şey simülasyondur'. Baudrillard, örneğin, *Nesneler Sistemi* (1968), *Tüketim Toplumu* (1972), *Göstergelerin Ekonomi Politiğinin Bir Eleştirisi* (1972) ve *Üretimin Aynası* (1973) gibi erken dönem çalışmalarında kitle iletişim araçları, reklâmcılık, ambalajlama ve moda gibi 'gösterge sistemleri'ni zorlanmadan analiz eden bir semiyolojik yapısalcı olarak karşımıza çıkar. O Marx'ın 'kapitalist değişim değeri' teorisini

'meta fetişizmi'ni vurgulayan Freudcu bir bakışla yeniden yorumlayarak, Batının tüketim toplumlarını hızla dönüştüren bir 'sembolik alışveriş sistemi' içinde nesnelerin nasıl kodlandığını göstermeye çalışır. Erken dönem sosyal semiyotiği, herhangi bir anlamda postmodernist olmasa da, Baudrillard yine de –sosyoloji hocası Henri Lefebvre'nin 'gündelik hayatın eleştirisi' öğretisi, Guy Debord'un çalışması ve Durumcular, Jacques Lacan'ın Freudcu psikanaliz yorumu ve George Bataille'in harcama ve sembolik alışveriş teorisi dâhil– bir dizi başka kapsamlı teoriden yararlanmıştır. Gerçekte, Baudrillard'ın sosyolojisinin zarif, şakacı, hicvedici yazım tarzı bu nispeten erken bağlamda bile yapısalcı semiyotiğin katı bilimsel ilkeleriyle çatışma içindeydi ve bir anlamda geç dönem Baudrillard'ın –sonradan 'çaresizlik teorisi' olarak terimleştirilen– karakteristik post-yapısalcılık ve postmodernizm harmanının habercisiydi.

Göstergeler ve semboller Baudrillard'ın anahtar temalarıdır ve erken dönem teorisinde, özellikle Saussure'ün yapısal dilbiliminden ve Roland Barthes'ın gösterge sistemleri üzerine semiyolojik analizinden yararlanır (Saussure ve Barthes'ın yapısalcılığına ilişkin bir tartışma için, bkz. Bölüm 4). O yapısalcılığın göstergenin keyfiliğine vurgusundan ve imgeler ve şeyler, dil ve gerçeklik arasındaki ilişkileri sorunsallaştırma biçiminden derinden etkilenmiştir. Göstergeler, Saussure için olduğu kadar Baudrillard için de, esasen belirli bir toplumdaki 'anlamlandırma yapıları' ve 'kuralları' içindeki farklılıklar sayesinde inşa edilir. Ancak, onun erken dönem çalışmalarının arkasındaki radikal eğilimin temelinde, gösterenlerin keyfi karakterini ve onların gösterdikleri şeyleri hem eleştirel hem de tarihsel olarak konumlandırma çabaları yatar. Ona göre, gelişmiş kapitalizm –'tüketici güçler'in sanayi toplumunu organize eden üretim mantığını geri plâna ittiği– yeni bir 'göstergeler yapısı' başlatır. 'Tüketimin toplumsal mantığını mallar ve hizmetlerin değerinin bireysel gaspı oluşturmaz... O 'toplumsal göstergelerin üretimi ve yönlendirilmesinin mantığı'dır" (1998 [1972]: 60). Baudrillard'a göre, 'gösteren' kitleleri (her türden sınıflandırmaya dirençli bir tür süper-nesneden ziyade) düşünmeden ve arzu hissetmeden tüketime yönlendiren özel bir baştan çıkarıcı mesaj veya ayartıcı temsil, ürünün düpedüz dolayımlanarak silinmesi ve aşılmasıdır ve ayrıca tüketim süreci için merkezî önemde olan 'arzunun gerçeği'dir. İster bir Mercedes, ister İpod, ister Nike spor malzemeleri satın alınarak gerçekleşsin, bireyler kendi kimliklerini, tükettikleri ve başkalarına sergiledikleri göstergeler aracılığıyla oluştururlar. Tüketimciliğin ideolojik olarak

kodlaması sayesinde kimlikler esasen sembolik farklılıkların mübadelesiyle biçimlendirilir.

Marksizmin bakış açısı kadar Baudrillard'ın 1960'lardaki Fransız siyasal soluyla ilişkisi açısından da bakıldığında bu rahatsız edici bir perspektiftir. Baudrillard'a göre, iktisadî üretimi toplumsal hayatın merkezine yerleştiren Marksizm burjuva toplumunun bir aynası işlevi yüklenir. Erken dönem semiyotikçi Baudrillard, Marksist meta eleştirisinin değişim değeri bağlamında bir 'ekonomist' eleştiri olduğunu düşünür; kendi yorumuyla, tüketim toplumu çağında stil, güç ve prestijin ifadelerini şekillendiren faktör *gösterge değer*dir. Baudrillard, ayrıca, 'toplumun yapılaşmış kodu'nun semiyolojik bir eleştirisinin mümkün olduğuna inanır ve bu eleştirinin –yıkıcı ve yeniden inşa edici bir rol oynayabilmek için– 'kapitalist sembolik alışveriş düzeni'yle araya yeterli bir analiz mesafesi konulduğunda başarılabileceğini öne sürer. Ancak, Baudrillard'ın *Simülakra ve Simülasyon*'da (1994) kabul etmeye başladığı gibi, bu kültür ve eleştiri postmodern toplumun derinlikten yoksun parçaları, yüzeyleri içindeki kökleriyle inşa edilmiştir ve bu yüzden eleştirel söylemin medyayı ve tüketim toplumlarını meydana getiren göstergelerin oyunundan yakasını kurtarabileceği fikri bir metafizik nostaljiden ibarettir.

Bu tespiti, Baudrillard'ı, medya kültüründeki dönüşümlere, özellikle iletişim medyasının içinde yaşadığımız dünyanın şekillenmesinde oynadığı role daha fazla odaklanmaya yöneltir. Onun ifadesiyle, yüksek teknolojili kapitalizm çağı, toplumsal gerçekliği tamamen imgeler ve görünümlerin sürekli durmaksızın arttığı akan gösterenler ve kodlardan oluşan bir medya-uzantısına dönüştürür. Gerçekte küresel bilişim kültürünün bu ayrıntıları Baudrillard'ı büyüler ve bunları popüler eğlence, bilişim ve iletişim teknolojilerinin görkemli karışık ve çok-biçimli alanını ele alabilecek kendi gülünçleştirici, özenli stilize dilini ustalaştırmak için temel önemde görür. O *Simülakra ve Simülasyon*'da medyanın egemenliğindeki bir dünyada 'iletişim alışverişi'ni inceler. Baudrillard, moderniteyi bir siyasal tahakküm ve baskı projesi olarak gören diğer çoğu postmodernist teorisyenin aksine, klâsik sosyal teorinin eleştirel bilimsel kesinliğinin toplumsal metaların üretimi ve tüketimi düzeninin güçleri ve sınırlarıyla bağlantılı olduğunu düşünür. Bununla beraber, artık meta üretimine ve ekonomi politiğe bu türden analitik odaklanmanın zamanının geçtiğini, zira postmodern toplumları giderek daha fazla göstergeler, imajlar ve kodların üretiminin organize ettiğini öne sürer. Postmo-

dern kültür gelişirken giderek daha fazla insan kendi kimliğini medya imgeleri ve göstergeleri çerçevesinde tanımlamaktadır.

Gerçekte, Baudrillard'ın *Simülakra ve Simülasyon* adlı kitabı 'hiper-gerçeklik' hakkında en yıkıcı ve altüst edici bir eleştiridir, gerçekliğin yerine medya simülasyonlarının mantığının geçtiğini iddia eder. Parlaklıklarını halüsinasyon/illüzyon yaratan aşırılıklara borçlu olan medya simülasyonları yapılaşmış bütün gerçekliklerin yıkılmasıdır; böylece nesne ve temsil, orijinal ve kopya, şey ve fikir arasındaki zayıf modernist ayrımlar yok olmaktadır. Hiper-gerçeklik bizzat kendine-gönderimlerde bulunur ve ihlâl, genişlemecilik ve içe-patlamanın merkezî bir yere sahip olduğu değişken bir 'göstergeler dünyası'dır. Baudrillard'a göre, postmodernitenin şoke edici özelliği kodlar, modeller ve göstergeleri ayartıcı aşırılıklara dönüştürmesi, böylece ortak deneyimin özünü zayıflatması, fakat yine de gündelik hayattan estetik olarak belirli ölçüde uzak kalan kökten muğlâk simülasyonların bir icrası olmasıdır. Bu yüzden, gerçeklik yabancı, sapkın ve tekinsiz kılınır. Ancak tuhaf bir tersine çevirme girişimi içinde bu hayali gerçeklikten, hiper-gerçeklikten üretilen şey, yaşamakta olduğumuz çağın en yaratıcı kültürel üretim tarzlarından biridir. Baudrillard'ın gözünde *simülakra*nın kendi üretilişleri dışında 'gerçeklik' içinde hiçbir temeli yoktur. TV haberleriyle sadece onları anlatıya dönüştürmek için bilişim akışları yaratılır, seks pornografideki bir fanteziye dönüşür ve politika terörizmden sonraki ikinci güç konumuna gelir. Bu açıdan, postmodernizm genel toplumsal güçlerin bir mikro-evreninden (yararlandığı ve başkalaştırdığı kültürden bağımsız olarak işleyen bir dünyadan) daha fazlası değildir.

> Gidişatı artık ne gerçek ne de doğru yönünde olmayan bir alana geçiş açısından bakılırsa, simülasyon çağı bu yüzden bütün göndergelerin akışkanlık kazanmasıyla –daha kötüsü, (bütün eşitlik sistemlerine, bütün ikili karşıtlıklara ve birleşik baskılara yönelmeleri bakımından) anlamdan daha kolay biçimlendirilebilir bir maddî olan göstergeler sistemi içinde yapay yeniden canlandırılmalarıyla– başlar. O artık bir taklit sorunu değildir, yeniden kopyalama ve hatta parodi de değildir. Simülasyon, daha ziyade, gerçeğin yerine göstergelerinin geçirilmesidir; yani o işleyen bir kopya sayesinde gerçek ve kısa devrelerin bütün göstergelerini bütün farklılıklarıyla sunan meta-istikrarlı, programlı, mükemmel betimsel bir makineyle her gerçek süreci engelleyen bir süreçtir. Gerçek asla yeniden-üretilmek zorun-

da olmayacaktır: bu bir ölüm sistemi içindeki modelin veya –artık ölüm olayında bile şansa yer bırakmayan– o beklenen yeniden canlanmanın hayatî bir işlevidir. Bundan dolayı hiper-gerçeklik kendini imgeselden veya gerçek ve imgesel arasındaki bir farktan korur ve sadece modellerin yörüngelerinde tekrar tekrar dönmeleri 'farkın simülasyonlara dayalı üretimi'ne yer bırakır.

Jean Baudrillard (1994 [1981], *Simulacra and Simulation*, Ann Arbor (MI): University of Michigan Press, s. 167.

Uydu ve dijital teknoloji çağında yüzeyde ortaya çıkan şeyin sadece yüzeyde olduğunu düşünmek hatadır. Aksine, postmodern kültür kendi yüzeylerinin kıyısında, medya simülasyonlarında, ölçüm göstergelerinde ve küreselleşmiş kodlar içinde parlar ve bu türden yüzeyler belirli siyasal güç biçimlerini kodlarlar. Baudrillard'ın bu bağlantı konusundaki görüşü 'yüzeyden başka bir şey yoktur' düşüncesini benimsemesi nedeniyle Nietzscheci olarak betimlenebilir. Modernitenin *hızına*, gizli organize edici mantığına ve gizli sistematik güçlerine sahip olan postmodern toplum modernist geleneklerin mirası olan yorum veya eleştiriye uygun değildir. Bu durum Baudrillard'ı *Ayartma*'da kuşku hermeneutiğine kıyasıya saldırmaya yöneltir; burada Marksizme, yapısalcılığa ve psikanalize metafizik rasyonelleştirmeleri ve düşünce hileleri nedeniyle saldırır, modernist 'burjuva toplumun açık işleyişi gizil işlevleri veya gizli yapıları bağlamında eleştirilebilir' iddiasını determinist olmakla eleştirir. Postmodernizm hiçbir gizli, belirleyici bir öze işaret etmez. Postmodern durum sadece anlık görünüşler, geçici uğraklar, duyumsal yüzeylerdir. Baudrillard'ın postmodernin bu özerkliğiyle, moderniteyle tüm ilişkilerin koparıldığı bir dünyayla yüzleşme stratejisinin ardında 'sembolik alışveriş alanı'nın, günümüzün sürekli artan imgeler, göstergeler ve kodlar ağının haritasını çıkarma çabası yatar. O *Ayartma*'da halüsinasyonun, özgönderimliliğin, simülasyonun önemini vurgular. Ona göre, çağdaş toplum 'duyumsal yüzey'in mantığının hâkimiyeti altındadır –ve ayartma oyununu postmodernizmin asıl can damarı olarak görür.

Baudrillard'ın *Simülakrlar ve Simülasyon* döneminde çağdaş toplumsal koşullarda benlik ve dünya, birey ve toplum arasındaki yanlış ittifakları vurguladığı açıktır. Gerçekte Baudrillard postmodern tüketim toplumunun bireyi –psişik bir asla sona ermeyen ayartma ve tekrarlama çerçevelerine işaret eden–

bir 'parçalanmış çokluk' içinde konumlandırdığını açıkça ifade eder; çağdaş benlik böylece küresel medya kültürünün enformasyon bolluğu karşısında giderek kendini ayırt edemez hâle gelir. Baudrillard sonraki yazılarında öznelliğin yazgısı konusundaki post-yapısalcı teorinin nesnelci tarafında postmodernizm daha ileri taşınır. Baudrillard 'çaresiz stratejiler teorisi'nin ana hatlarını eleştirel teoriyle karşılaştırdığı *Ölümcül Stratejiler*'de, modern felsefi düşüncenin kendini inşa eden, kendi kendisinin otoritesi olan öznesinin artık dünyayı yorumlamak için uygun bir referans noktası oluşturmadığını iddia eder; gerçekte, 'öznenin ölümü'nün ardından nesneye özne *üzerinde* ayrıcalık tanınır, burada artık şeyler dünyası duyularımız üzerinde sınırsız kontrole sahiptir. Baudrillard için postmodern bir 'kendinden geçme' ve estetik kültür halüsinasyonu üreten nesne bilhassa hiper-gerçek bir nesne, simülasyonlara dayanan nesnedir. Baudrillard'ı büyüleyen şey, hiper-gerçek nesnelerin çekirdeğinde yatan daimi üretkenlik, öznelere aşılanan sürekli coşku, ayartma ve kendinden geçme hissi ve medya görüntüleri ve ulus-aşırı kültür endüstrisi aracılığıyla yeniden-üretilen sonsuz bir imgeler, mesajlar ve kodlar çeşitlenmesi ve artışıdır.

Postmodernizm hiper-gerçek nesnelerin çoğaldığı ve çekici metaların müstehcen hâle geldikleri evredir ve bu evre ayrıca bireylerin hem bilgiyi hem de düşünceyi işleme süreciyle ilişkili duygusal kapasiteleri açısından kapsamlı içerimlere sahiptir. Postmodern medya kültürü, ışıldayan yüzeyleri, halüsinasyon yaratıcı yoğunlukları ve yorumlara açık çok-anlamlılığıyla bir ayartıcı ve sersemleştirici dünyadır. Ona göre,

> Şeyler usandırıcı diyalektik anlamdan sıyrılmanın bir yolunu bulmuşlardır: bu yol, bundan sonra içkin bir ereklilik ve çılgın bir rasyonalite arayışının yerine geçen bir müstehcenlik içinde sınırsızlığı çoğaltmak, kendi potansiyellerini tamamen gerçekleştirmek, uçlara giderek kendi özlerini aşmaktır (1990a: 7).

Küresel bilişim kültürü oldukça dayatmacı, oldukça sarhoş edici ve oldukça ayartıcı olduğu için bu arsızlık her şeyi sıfırlar, zira medya simülasyonları 'kodlanan nesnelerin oyunu'nun her yerinde serbestçe dolaşır. Bu, CNN ve Sky News'in dünyasıdır; burada afetler, trajediler, siyasal skandallar ve felâketlerin 7/24 çoğalması daha genel bir ortak anlamlar çerçevesi içinde tarihsel olarak bağlamsallaştırma ve yeniden konumlandırma girişimlerini boşa çıkarır.

Bu postmodern *müstehcen-manzara* öznellik deneyimi açısından hangi sonuçları yaratmıştır? Baudrillard, diğer çoğu postmodernist gibi, postmodern

zihniyetleri 'şizofren parçalanma'ya benzetir. İç ve dış, yüzey ve derinlik arasında ayrım yapamama kültürel olarak yaygın hâle gelmiştir. Baudrillard'a göre bu postmodern özne,

> şizofrene özgü bir dehşet durumu, her şeyin aşırı yakın olması, hiçbir direnişle, haleyle, atmosferle, hatta bedenini koruyan bir atmosferle karşılaşmadan kendisini taciz ve kendisine nüfuz eden her şeyin iğrenç karışıklığı içinde [yaşar] (1988: 27).

Bir sanallaşma, halüsinasyon ve ayartma kültürü içinde kişinin yapabileceği en iyi şey televizyon kanalları arasında gezinmek, Internet'te sörf yapmak veya Amerikan hâkimiyetindeki popüler kültürün anlamsızlıklarını içselleştirmektir; böylece imgeler ve bilgiler insan zihnine aşırı yüklenir. Bu yüzden, Baudrillard postmodern özneyi bir hiper-gerçek aynalar keşmekeşi içinde konumlandırır; özne 'bir saf ekrana, ağların etkisinin yüzeye çıktığı salt bir özümsemeye ve yeniden özümsemeye dönüşür' (1988: 27).

Baudrillard'a göre hayali-olay: 'Körfez Savaşı olmadı'

1990'ların başı savaş tarihinde ABD'nin en büyük askerî konuşlanmalarından birine tanık oldu. Hedef Irak ve ülkenin Başkanı Saddam Hüseyin'di. Savaş havada oldu: kitle iletişim araçları bunun, sadece Başkan Bush hava kuvvetlerine yeşil ışık yakıncaya ve bir kara taarruzuna kadar sürecek bir mesele olduğunu düşündü. Bu süre içinde 4 Ocak 1991'de Fransız gazetesi *Liberation* Jean Baudrillard'ın 'Körfez Savaşı Olmayacak' isimli makalesini yayınladı. Amerika 16 Ocak'ta Irak'a hava saldırısı emri verdi. Şubat'ta bunu üç günlük kara harekâtı izledi. Bununla beraber, Baudrillard şaşırtıcı bir biçimde çizgisine sıkıca bağlı kaldı. 29 Mart 1991'de *Liberation*'da 'Körfez Savaşı Olmadı' isimli bir başka makale yayınladı.

Baudrillard'ın iddiası oldukça yoğun tartışmalara yol açtı. Bu makaleler akademinin içinden ve dışından birçok kişiyi rahatsız etti. Eleştirilerde Baudrillard'ın postmodernizminin 'saçmalığı' hicvedildi, düşünür acı çeken insanları görmezden gelmekle itham edildi. Ancak Baudrillard'ın iddialarıyla ilişkili bütün entelektüel kaygılarında yüksek teknolojili medya dünyamızın, tele-görsel savaşların ve sanal şiddet aracılığıyla üretilen ahlâkî kayıtsızlığın altını çizdiği gözden kaçırıldı. Zira Baudrillard'ın –özellikle

Körfez'de askerî şiddetin teknolojik programlanmasında savaşın 'gerçekleşme yeri'ne odaklanarak– yaptığı şey, bir savaş olmasının ne anlama geldiğine ilişkin kültürel kabullerimizi sorgulamak ve bu simülasyonun gerçekliği dünyadan sildiğini teşhir etmekti. Baudrillard bu yüzden Körfez Savaşı'nın görkemli görüntüsünün, gerçekliği şüpheli bir hayali olay veya sözde olay olduğunu düşünür –onu medyaya somut dönüştürümler ve bunların hiper-gerçek olarak benimsenmesinin muğlâk tortusu olarak görür. Bu analizin iki temel yönü vardır. İlki militarizm kültürü, ikincisi medyanın gerçekliği 'doğrudan daha doğru' bir hiper-gerçekliğe dönüştürmesidir.

Baudrillard'a göre Körfez Savaşı, olay gelişirken mücadelenin [gerçek bir] askerî senaryoya uygun biçimde gerçekleşmemesi anlamında, bir hayali-olaydır. Körfez'de olan şey daha ziyade savaşın –ABD yönetimi tarafından karar verilen, programlanan ve üretilen– bir askerî simülasyonuydu. Onun 'Körfez Savaşı Olmadı' yazısı bir hayali olayın kendi göstergelerini nasıl maddileştirdiğine ve programdan askerî senaryoda olmayan şeyleri nasıl dışladığına ilişkin tartışmalarla dolu olsa da, merkezî siyasal hususlar en iyi şöyle özetlenebilir: ABD askeri harekâtı düşmanın sadece bilgisayarlaştırılmış, sınırlı tepki verebilecek ya da hiç tepki veremeyecek bir hedef olarak ortaya çıkması anlamına gelmekteydi; Amerika'nın üstün askerî yazılımının konuşlandırılması düşmanın zaten baştan fiilen ölü olduğu anlamına gelmekteydi; bombaların atılmasının çatışma alanından belirli bir uzaklıkta tam isabetle programlanması mühimmatlar ve ordular arasındaki etkileşimden dışlanmaktaydı, böylece tek taraflı bir savaş temin olundu. Baudrillard'a göre bu savaş değil, bir savaş müsameresiydi.

Koalisyonların teknolojik üstünlüğüne dayanan bu askerî savaş senaryosu ayrıca medyanın çatışmayı bir TV olayı olarak üretmesiyle pekiştirildi. Medya sürekli yorumlar, uzmanlardan alınan görüşler ve spekülâsyonlarla savaşın 7/24 sanallaşmasını üretti. Paradoksal olarak, bu savaşı gerçek-zamanlı sunma girişimleri onu karşıtına, yani bir saf bilgiler keşmekeşine – simulakral mesafelenme– dönüştürdü. Baudrillard'a göre 'Savaş gerçek-zamanlı içe-patlamadır'.

Baudrillard'ın iddiaları savaş yanılsaması konusunda yeni perspektifler sunar. Makalelerini Paris'te şaşkınlık yaratıcı bir kınama ve zamanla küresel itham amacıyla yayınladığı için, Baudrillard'ın argümanlarının kendi simülasyon teorisinin genel bağlamı içinde değerlendirilmesi gerekir. Kuşkusuz Baudrillard'ın sosyal teorisi birçok sınırlılık içerir ve Körfez Savaşı

üzerine makaleleri bağlamında ona yöneltilen eleştiriler medya simülasyonunun gündelik hayatlarımızda gerçekliğin kuvveti ve gücünü sildiği yolundaki aşırı iddiaları konusunda kesinlikle doğrudur. Bu türden eleştiriler ne kadar kesin önemde olursa olsun, Baudrillard'ın Körfez Savaşı'yla ilişkili iddiaları insanlığın acılarının göz ardı edilmesi olarak görülemez. Bu çatışmada 100.000 Iraklının hayatını kaybettiği, çok daha fazla sayıda ciddi ve hafif yaralı olduğu hesaplanmıştır. Bu Batı'nın ilk dünya savaşında Üçüncü Dünya'daki ülkelere ödettiği korkunç toplumsal bedellerden sadece biridir. Baudrillard haklı olsa da, nihayetinde savaşın dehşeti bundan çok daha kötücüldü –zira nihayetinde çatışma ölümcül simülasyon ilerlerken plânlandı, üretildi ve ambalajlandı.

Baudrillard'ın savaşların sanal inşası tezine katılıyor musunuz? Simülasyon yeni savaşların bu yeni yüzyıldaki yüzü müdür?

Jameson: küresel kapitalist dönüşümler olarak postmodernite

Bu sosyal teorik anlatıda Avrupa'da modernitenin gelişimi genel düzeyde piyasa kapitalizmi hâline gelen şeyin dünyadaki diğer çoğu ülkeye siyasal ve kültürel nüfuzuyla bağlantılıdır. Önceden belirttiğimiz gibi, ortaya çıkan bu kapitalizmin yayılması hem üretimin mantığı ve modern toplumları organize etmek için kullanılması açısından hem de 'toplumun temel organizasyon ilkeleri'nin sanayi-ötesi üretimin üstünlüğü sayesinde ve yeni bilgi/bilişim teknolojilerinin ortaya çıkmasıyla yeniden şekillendirilinceye kadar 'Batı'dan dışarıya meşakkatli yayılması bakımından merkezî öneme sahipti. Simülasyonlara dayanan medya kültürü olarak posmodernite teorisinin, özellikle Baurillard'ın çalışmasında ilişkilendirildiği biçimiyle bu teorinin temel cazibe kaynaklarından biri, onun artık sınaî kapitalizmin yasalarına göre işlemeyen yeni toplumsal süreçleri kendine has betimlemesidir. Baudrillard esasen göstergelere ve toplumun diğer kısımları üzerindeki etkilerine yoğunlaştığı için, burada bu postmodern kültür türü içinde maddî zeminin ortadan kalktığı gibi bir anlam vardır. Gerçekten de böyleyse, artık –bilgi işlemden dijital yüksek teknolojiye kadar– sembolik üretimin hâkimiyetindeki bir çağdayız de-

mektir. Baudrillard'ın gözünde postmodern, 'ekonomi politiğin sonu'nun ifadesidir.

Yine de bilgi toplumundan –veya çapraz gönderimlerden– ya da tüketim manzaralarından para piyasalarına ve kesintisiz spekülâtif sermaye akışlarına geçişin bir yolu söz konusu olabilir. Postmoderniteyi çokuluslu kapitalizmin yeni bir evresi olarak bütün yönleriyle sistematik bir biçimde materyalist tarzda kavramlaştırmayı öneren Amerikan kültür teorisyenlerinin duayeni Fredric Jameson tam da bu türden bir projeye odaklanır. Onun *Postmodernizm: veya Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı* adlı kitabı özellikle modernite ve postmodernite arasındaki süreksizliği vurgulayan ve postmodernizm, kültür ve kapitalizmi kitabın başlığının ima ettiği şekilde birbiriyle ilişkilendirmeyi başaran kapsamlı, disiplinler-arası bir çalışmadır. Jameson'ın 'kültürde postmodernizm' teorileri olarak adlandırdığı yaklaşım –bastırılmış bir tarihsel dönemleştirmeyi ifade etmenin yanı sıra– gelişmiş kapitalizmin koşulları hakkında örtük veya açık bir siyasal tavır içerir. Jameson kültürün fetişleştirildiği bir çağda kendi 'küresel kapitalist dönüşümler' teorisini bizzat kapitalist girişimleri yerinden eden veya [tarihe] gömen ya da aksine postmodernizmi sadece bir tür başlangıç aşamasındaki maddiliğe indirgeyen postmodernizm açıklamalarına bilinçli karşıtlık içinde geliştirir.

Jameson çağdaş kültürel dönüşümleri açıklamak için 'sanayi-ötesi toplum' ve 'tüketim toplumu' gibi yeni kavramlar icat etmeye çalışan yazarları eleştirir. Ona kalırsa, yeni terminolojilerden ziyade bizzat 'kapitalist modernleşme'ye, özellikle kapitalizmin sonuçlarının hem daha küresel hem de daha soyut kapsama hangi şekillerde sahip olduklarına bakılması gerekir. Ona göre, ekonomi politiğin ötesinde yeni bir döneme girilmemiştir; daha ziyade yeni ve 'daha üst' bir evreye ulaşan kapitalizmin ana hatlarını ortaya koyabiliriz. Jameson bu görüşünü geliştirirken Ernest Mandel'in kapitalist gelişmenin 'uzun dalgalar'ı dönemleştirmesinden yararlanır (Mandel'in ünlü kitabı *Geç Kapitalizm*'de [1975] yaptığı gibi yeni toplumsal organizasyon biçimlerinin karmaşık sonuçlarını kavramaya çalışır). Jameson'ın ifadesiyle,

> kapitalizmde her biri önceki evre üzerinde diyalektik bir gelişmeye işaret eden üç temel uğrak vardır: (i) piyasa kapitalizmi, (ii) tekelci kapitalizm veya emperyalizm ve (iii) günümüzde yanlış bir biçimde sanayi-ötesi olarak adlandırılan ancak 'çokuluslu sermaye' olarak terimleştirilebilecek dönem... Mandel'in sanayi-ötesi toplum tartışmasına müdahalesi, Marx'ın büyük 19. yüzyıl analiziyle tutarlılık içinde, 'geç kapitalizm', 'çokuluslu kapitalizm' veya 'tüketimci kapitalizm'in,

şimdiye kadar ortaya çıkan en saf sermaye biçimi olduğu, sermayenin şimdiye kadar metalaşmamış alanlara da fevkalâde yayıldığı önermesini içerir (1991: 35-36).

Ona göre, çokuluslu kapitalizmin küresel düzeyde genişlemesine tanık olan bu en saf sermaye biçimi kendi mevcut elektronik iletişim araçları ve dijital akımlarıyla hem mekânı hem de zamanı dramatik bir biçimde yoğunlaştırmış ve böylece ilk gerçek küresel ideoloji içinde ortaya çıkmıştır. Bu şekilde anlaşıldığında, postmodernizm yeni bir ideolojik kapitalizm biçimini, gerçekte dünya çapında bir 'başat kültürel' olguyu temsil eder.

Jameson birçok bakımdan çoğulcu bir teorisyendir; yapısalcılık, post-yapısalcılık, fenomenoloji, hermeneutik ve psikanalizin söylemlerinden yararlanır (ve bu süreçte onları yeniden konumlandırır). Jameson'ın teorik kapsamlılığının bazen rakip ifadelere çok fazla uygun görünebilmesinin nedeni, belirli ölçüde, ısrarla entelektüel söylemler ve siyasal ideolojilerin mevcut tarihsel ânın daha genel iktisadî ve yapısal koşulları içinde konumlandırılması gerektiğini vurgulamasıdır. Kuşkusuz, *Siyasal Bilinçdışı*'nın (1981) yazarı Jameson çağdaş sosyal teorinin bir yerleşim alanını genelde ekonomi ve toplumun daha genel dinamikleri içinde konumlandırır ve ısrarla post-yapısalcılığın ve yapı-bozumunun Marksçı tarih kavramlaştırması içinde ele alınması gerektiğini vurgular. Jameson postmodernizm ve geç kapitalizm üzerine yazılarında, benzer şekilde, mekânın zamana üstünlük kazandığından ve bu yüzden artık kişisel-kimlik ve psişik yapı düzeyinde kapsamlı dönüşümlerin ortaya çıktığı çağdaş kültürel parçalanmadan ve mahremiyetlerimizin yok olmasından söz eder. Gerçekte, göreceğimiz gibi, bunlar aslında postmodernitenin mekâna-zamana dağılmaları, akışları ve kültürel mantığıdır; böylece imgeselin neredeyse tamamen küreselin göstergelerine bağımlı hâle gelmesi gibi, insan özneler de iç ve dış dünyayla aynı anda nadiren mücadele edebilirler.

Jameson, küresel teknolojilerin bizzat zihnin işleyiş biçimine bu yayılmasına ilişkin derinlemesine analizinde postmodern kültürün her yere nüfuz eden duygusal ikliminin ayrıntılı özelliklerinin bir listesini sunar. Bunlar 'Duyguların Zayıflaması', 'Coşku ve Kendini Yıkım', 'Geçmişin Kökten Kaybolması', 'Gösterme Zincirinin Kopması' ve 'Eleştirel Mesafenin Ortadan Kalkması biçiminde sıralanabilir. Bu durum –esasen hizmet, maliye ve iletişim sektörlerinin işleyişleri altında– şeyleşmenin yoğunlaşmasıdır; burada postmodern hayat modernist davranış tarzları ve yönelimlerinin bir tür kinik parodisine dönüşür ve bu yanlışlıkların kaynağı Aydınlanmacı rasyonalitele-

ri Deleuze-benzeri tarzda terk etmeye hazır olma ve yerlerine erotik yoğunlukların hazcı duyumlarını geçirme eğilimidir.

Postmodernizm geleneksel olarak estetikte, esasen edebiyat, mimari, plastik sanatlar ve felsefe alanlarındaki eleştiriler sayesinde kavranabilen köklü bir dönüşümü ifade eder. Jameson bu süreci büyük ölçüde güzel sanatlar, beşerî bilimler ve kültürde modernizmden postmodernizme geçiş üzerine analizinde ele alır. Ancak bu süreç Jameson'ın Marksist bakış açısından, postmodern kültürün alanını bizzat kapitalizmin iktisadî işleyişinde ortaya çıkan yapısal dönüşümlerle bağlantı içinde açıklaması bakımından kritik öneme sahiptir. Bu Jameson'ın postmodernizm konusundaki tartışmayı güzel sanatların ötesine, yani hem ekonomi hem de toplum alanlarına taşımasını mümkün kılan hayatî önemde bir kavramsal ve siyasal harekettir. Jameson'a göre postmodern şey totalleştirici, süreksiz, yayılmacıdır –o yeni bir 'dünya ekonomik sistemi'dir. Modernİteden postmoderniteye bu köklü dönüşümün merkezinde elektronikteki devrimler ve yeni bilgi teknolojilerinin genel toplumsal etkisi vardır. Jameson burada kapitalist yenilikler ve kazançlarda iletişim araçlarının büyük ölçüde genişleyen işlevine işaret eder.

Küreselleşmenin güç-alanı 1980'ler ve 90'lardaki uluslararası ticaret, yatırım ve kültür akışlarını yeniden yapılandırdığı için, bütün kapitalist sistem tüm bölgeler, topluluklar ve kıtalar üzerindeki işlemsel gücünü genişletmek zorunda kaldı. Jameson'a göre bu genişletme hiçbir yerde ulus-aşırı şirketlerin örgütsel hâkimiyetinde ve kendi sınaî üretimlerini büyük ölçüde gelişmekte olan ülkelerdeki ucuz-ücretli yerlere kaydırmalarındaki kadar aşikâr değildir. Bu arada, Batı'nın gösterişli, pahalı kentlerinde spekülâtif malî hareketler sınaî üretimden uzaklaşarak hizmet ve iletişim sektörlerine kaydı. Time Warner ve News Corporation gibi –artık ulusal sınırların ötesinde beklenmedik bir güç üreten– medya holdingleri insanlar ve topluluklar arasındaki bağlantılar ve ilişkileri değiştirdi. İletişim araçlarında –büyük ölçüde dijital bilgi işleme yöntemlerinin artan kullanımı nedeniyle– devrim yaşanırken, ekonomi daha önce asla olmadığı kadar kültürel hâle geldi, imaj ve enformasyona daha fazla bağımlı olmaya başladı.

Kültürel hassasiyet Jameson'ın ana temalarından biridir ve özellikle Marksist 'toplumsal deneyim, nihayetinde çeşitli iktisadî ve tarihsel belirlenimler meselesidir' önermesini yeniden ele alır. Jameson'ın elinde bu girişim post-Marksizmi post-yapısalcılığın ince ayrıntılarıyla ilişkilendirme çabasından çok daha fazlasıdır. O, kültürün ekonomiyle ilişkilendirilmesinden ibaret de değildir. Jameson'a göre bunun yerine, toplumsal ve iktisadî alanlar ara-

sında kompleks bir etkileşim vardır. Postmodernitenin öznellik deneyimi açısından kültürel sonuçları kesin olarak nelerdir? 1960'lar ve 70'lerin karşıkültürü 80'ler ve 90'larda kapsamlı bir siyasal bozgun duygusuyla sonuçlanırken, yeni bir derinlikten yoksunluk bireyleri duygusal düzeyde rahatsız etti. Öznelliğin bu postmodernleşmesinin karakteristikleri arasında, ona göre, aktif tarihsel hafıza duygusunun ya geçmişlerin ya da baskıcı geleneklerin hâkim olması anlamında çöküşü vardır. Tarih biliminin işlevlerinden biri toplumsal deneyimlere bir 'anlatı' biçimi kazandırmak, geçmiş, bugün ve geleceği birbiriyle ilişkilendirmektir. Ancak tarihin, anlatının ve belleğin zayıflaması sonucunda psişik kimlik deneyimi tutarsız ve boş bir şeye dönüşür – ve dijital medyanın imgeleri, kodları ve mesajlarına ve 'bilgi otobanı'na hapsolur.

Jameson'a göre geç kapitalizm göstergeler, kodlar ve mesajlara fazlasıyla doyduğu için, gelişmekte olan şey –çok milyon dolarlık bir kültür endüstrisi ve medya görüntüsüne yol açan– 'Doğaya ve Bilinçdışına yeni ve tarihsel olarak özgün bir biçimde nüfuz etme ve onları kolonileştirmedir' (1991: 36). Ona göre, metalaşmanın mantığının deneyimin psişik doğasına kadar ulaşması şizofrendeki parçalanma durumuna yakındır. Bu yerinden-etme, bu dağınık bilinçsiz yoğunluklar akışı benlik ve diğerleri, arzu ve söylem arasındaki modernist ilişkileri bozar ve ayrıca bizzat anlamlandırma zincirlerinde, anlam yapılarında kırılmalara yol açar. Bu türden bir öznellik imgesi semboliğin imgeseli daha önceden rastlanmadığı ölçüde düzenlediği, kültürel işaretleri medya mesajlarından alırken TV kanallarında düşünmeden gezinen bireylerin öznelliğidir. Bununla beraber Jameson, metalaşmanın güçleri üzerine bir başka Marksist kültürel eleştiriyle yetinmeyip, kendi postmodernizm analizini etkili bir biçimde Lacancı psikanalizin ve özelde Lacan'ın –dilin sembolik düzeninin kontrolden çıkmasıyla derinden iç içe geçen– şizoid parçalanma teorisinin kavrayışlarını da içerecek tarzda genişletir. Jameson, Lacan'dan hareketle, postmodern medya kültürünün anlamlandırma zincirinde bir çatırdamaya yol açtığını, 'ayrı ve ilişkisiz göstergeler molozu biçiminde bir şizofreni' ürettiğini öne sürer (1991: 26). Kitlesel tüketim ve ulus-aşırı şirketler çağında Jameson'ın analitik ilgisini çeken şey özellikle öznenin coşkusudur. Ve muhtemelen Marksist bir teorisyen için şaşırtıcı olmayan gelişme, Jameson'ın postmodernitenin yeniden-üretiminin ekseni olarak gördüğü tüketimciliğin libidinal hazları, yani 'metaya hücum'dur.

Tüketmek, günümüzde –ekonominin hizmet ve iletişim sektörlerindeki sıçrayışın bir ürünü olarak ortaya çıkan– yeni zengin uzman meslek sahipleri

ve yuppilerin işidir ve kişisel özgürlük, artık giderek daha fazla, piyasalara ulaşma ve ihtiyaçlarını alışveriş merkezlerinden karşılama temelinde tanımlanmaktadır. Ancak, öznenin postmodernleşmesi hem tüketimciliğin yayılmasını hem de sözde-bireyciliğin ortaya çıkışını içeriyorsa özerklik imkânları nasıl değerlendirilebilir? Jameson'a göre problem sadece ileri teknoloji içeren işlemleriyle dünyanın her yerine yayılabilen geniş şirket gücü ve üretim ağları *ile* insan öznelerin yeni küresel kapitalizmin bağlantıları ve ayrışmalarını kavrayabilecekleri hem bilişsel hem de duygusal kapasitelerinin zarar görmesinin bir araya gelişinin sonucudur. Bir radikal olarak Jameson, değişimin hâlâ mümkün olduğuna inanır ve Marksist projenin görevinin postmodern koşullara deneysel veya öznel tepkiler *ile* bölgesel, ulusal ve küresel kurumsal gelişmeler arasındaki bağlantıları sağlayan ara formların eleştirel bir gözle izini sürmek olduğunu düşünür. Jameson bu görevi, Kevin Lynch'in kent araştırmalarından yararlanarak, postmodernin 'bilişsel haritasını çıkarma' estetiği olarak terimleştirir. Jameson'a göre, postmodernizmi içerden kavrayarak onun çokuluslu sisteminin bilişsel haritasını çıkarmak kimlik ve kültür arasındaki ilişkileri yeniden düşünmeyi gerektirir; bilişsel harita yerel ve küresel, kimlik ve kimliksizlik ve bugün ve geçmişin hangi şekillerde iç içe geçtiğini sürekli, sistematik bir biçimde sorgulayarak çıkarılabilir. Postmodern bilişsel haritayı çıkarmak, bu yüzden, küresel kapitalizmin karmaşasıyla yüzleşmek için gerekli bir özgürleşmeci ilke, postmodern parçalanma, dağılma ve yerinden-çıkma biçimlerine bir karşı çıkış türü olarak sunulur.

Estetik bir bilişsel harita çıkarma –birey özneye küresel sistem içindeki yeri hakkında yeni bir yüksek duygu kazandırmaya çalışan bir pedagojik siyasal kültür– zorunlu olarak günümüzün olağandışı karmaşık temsil diyalektiğine saygı göstermeyi ve onu âdil kılmak için kökten yeni formlar icat etmeyi gerektirir. Dolayısıyla bu, açıkçası, daha eski bir aygıt türüne, daha eski ve daha saydam bir ulusal mekâna veya daha geleneksel ve güven verici bir perspektife ya da taklitçi içe kapanmaya çağrı değildir: bu yeni politik sanat (mümkün olduğu takdirde) postmodernizmin hakikatini, başka deyişle temel nesnesini –çokuluslu sermayenin dünyada kapladığı yeri– kavramayı sağlayacak, böylece kendimizi bireysel ve kollektif özneler olarak konumlandımayı yeniden başlatabilecek ve –hâlihazırda hem mekânsal hem de toplumsal karışıklığımızın etkisizleştirdiği– eyleme ve mücadele kapasitemizi yeniden kazanabilecek bu kolay kavranamayan yeni temsil tarzına ulaşabileceğiz. Postmodernizmin siyasal biçimi, her zaman olduğu

gibi, toplumsal olduğu kadar mekânsal ölçekte de bir küresel bilişsel haritayı icadı ve bunu yansıtmayı kendine görev edinecektir.

Fredric Jameson (1991), *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism.* Durham: Duke University Press, s. 54.

Bauman: modernitenin yanılsamalarından arınma olarak postmodernite

Kültürün bu toptan estetikleştirilmesinin toplumda daha genel koşullar içinde yaratacağı etkilerin hikâyesi, günümüzde kadınlar ve erkeklerin kendilerini giderek daha fazla dış görünüş ve stil fetişizmi içinde bulmaları kadar, geç kapitalizmin ilerlettiği hazcılık ve libidinal gerilimler kültünü de teşvik eden postmodernitenin daha uygun bir sosyolojik eleştirisiyle ilişkilidir. Zira bu durum, günümüzde içinde yaşadığımız toplumu biçimlendiren küresel dönüşümleri anlamaya çalışan bir postmodern sosyolojiden ziyade, postmodernitenin sosyolojisinin geliştirilmesiyle ilişkilidir –ve bu proje tam da onu benimseyen ve parlak bir biçimde geliştiren Zygmunt Bauman tarafından alkışlanır. Bauman'dan teorik olarak daha sofistike ve sürekli yenilikçi bir postmodern durum analizcisi tasavvur etmek zordur. Onunki küreselleşmiş yeni dünyanın bir belirsizlik, öngörülemezlik ve müphemlik dünyası olduğu konusunda uyarılarda bulunan bir sestir. Ona göre, postmodernizm kökten yeni güç ve eşitsizlik örüntüleri, herkes için hem yeni fırsatlar hem de riskler yaratır. Bauman son 20-30 yıldır postmodernizmin etkili bir eleştirisini sunan bir dizi ilginç kitap yayınlamıştır; bunlardan oldukça övgüler alan araştırması *Yasakoyucular ile Yorumcular*'ı (1987), daha yakın dönem öngörüler içeren argümanlarını ayrıntılı olarak sunduğu *Akışkan Modernite* (2000) ve *Akışkan Aşk*'ı (2003) verebiliriz. Onun araştırmasının büyük gücünü kesinlikle postmodern fikrinin izlerini ekonomiden eğlence sektörüne kadar farklı kılıklar ve köklü dönüşümler içerisinde sürme azmi oluşturur. O kültürel baskılar, duygusal eziyetler ve siyasal ikilemlerin izini bambaşka bir kıvrak anlayışla sürer, çözümler sunmasa bile en azından küresel postmodern dönüşümlerin kompleks boyutlarına göz atmamıza yardımcı olur.

Postmoderniteye ve küresel kültüre ilgisi giderek öne çıksa da, Bauman sosyolojideki 1970'lere kadar götürülebilecek 'kültüre dönüş' hareketinin bir lideriydi. İngilizce yayınlanan ilk kitabı *Sınıf ve Seçkinler*'de (19872) bir araştırma alanı olarak İngiliz emek hareketini aldı. Sonraki yıllarda *Praksis Olarak*

Kültür (1973), *Sosyalizm: Aktif Ütopya* (1976) ve *Sınıfın Anıları* (1982) adlı kitaplarında sınıf ve kültür arasındaki karşılıklı bağlantılar konusunda göz kamaştırıcı bir bilge analizci olarak tanındı. Bununla beraber, Bauman'ın ünü modernite ve postmodernite üzerine daha yakın dönem yazılarına dayanır. Başyapıtı *Modernite ve Holokost* (1989) Aydınlanmacı aklın ölümcül sonuçları üzerine kasvetli, dramatik bir araştırmadır. Bauman'ın gözünde Auschwitz, modernitenin 'uygarlaştırıcı' misyonunun bir neticesidir; Nihai Çözüm modern rasyonalitenin işlevsizleştirilmesi değil, aksine bizzat bu rasyonelliğin şok edici ürünüdür. Bauman'a göre Holokost 'bürokrasi' ve 'teknoloji'nin oluşturduğu ikili iktidarın dışında düşünülemez. Bauman, sonraki çalışmalarında, *Modernite ve Müphemlik* (1991) ve *Postmodernizm ve Hoşnutsuzlukları* (1997) dâhil, modernitenin kurbanları olarak Yahudilerin tarihsel akıbetlerine duyduğu ilgiden sonra, postmodern kültürün hepimizi yabancılar, dışardakiler ve ötekiler kıldığı karmaşık biçimleri analize yöneldi.

Bauman II. Dünya Savaşı sonrası Polonya'da marjinal bir konuma itildi; gerçekte onun modernizm ve postmodernizmin yarattığı endişeler ve yerinden-edilmeler üzerine analizi birçok bakımdan biyografik deneyimlerinden hareketle geliştirdiği bir dizi entelektüel girişim olarak okunabilir. O hem Polonyalı hem İngiliz, hem sosyolog hem sosyal teorisyen, hem modernist hem postmodernist, postmodern toplumun *yaşantı-dünyası*nın hem üst düzey sosyal teorisyeni hem de antropoloğudur. 1925'te Polonya'da dünyaya gelen ve eğitimini Sovyetler Birliği'nde tamamlayan Bauman Kızıl Ordu'da askerlik yaptı ve II. Dünya Savaşı'nda Almanlara karşı savaştı. Orduda gelecek vadeden kariyeri 1953'te hızlı bir anti-Semitik temizlik harekâtının kurbanı olarak meslekten atıldığında sona erdi. Bauman hızla Komünist Parti'nin dışında marjinalleşmiş bir yabancıya dönüşürken –sosyolojiye kendini adaması sayesinde– ideolojik kesinlik takıntısına sahip bir toplumda radikal kuşkuya entelektüel bir alan açtı. Gerçekte, Bauman'ın müphemlik, belirsizlik, farklılık ve ötekilikten sosyolojik olarak büyülendiği çalışmasının ardında Polonyalı kökeni ve karşılaştığı ülke içi anti-Semitist tasfiye vardı.

Bauman, müphemlik ve muğlâklığı vurgulayan bir postmodernist dili benimsemesine rağmen, postmodernizmin tüm alanları hakkında kapsamlı şüpheleri vardır. Sosyolojik olarak ifade edilirse, çalışmasında modernist kültürel pratikler ile postmodern kültürel dönüşümler arasındaki çatlakları toplumsal olan her şeyin piyasanın akışına bırakılması ve özelleştirilmesi bağlamında analiz eder. Bauman'ın postmodernite sosyolojisinin temel argümanlarının sıkışık bir yeniden inşası, ilgi alanlarının yoğun yaratıcı kapsamı ve

fikrî genişliği nedeniyle, onu muhtemelen tamamen doğru olarak değerlendirmeyi mümkün kılmaz. Bu ilgi konuları şöyle sıralanabilir: (1) dünya üzerindeki her cinsiyetten insanın paylaştığı bir akışkan deneyim tarzı, benlik ve diğerleri deneyimi, (2) zaman ve mekân, yaşam olasılıkları ve riskleri, (3) güç ve egemenliğin belirli bir toprak parçasına bağımlı politikadan bağımsızlaşması, (4) sınırları belli bir kompleks veya yapılar seti olarak 'toplumun' çökmesi ve bu nedenle (5) sosyolojinin disipliner açık alıcısının yok olması ve (6) kamusal siyasal işlevlerin politik-olmayan, düzensiz piyasa güçlerine bağımlı kılınması. Sonuncusu Bauman'ın merkezî temasıdır ve çalışmasına oldukça radikal bir yön kazandırır. Bauman'a göre özelleştirme ve her şeyin piyasaya terk edilmesi birçok nedenle bir bütün olarak postmodern çağın hayatî bir unsuru hâline gelir. Neo-liberal çağda, kamusal siyasal alanın çarpıcı bir biçimde küçülmesi ulus-aşın kapitalizmin bir ürünü olarak görülebilir (ve farklı açılardan onun ürünüdür). Ancak aynı zamanda, yaşam-deneyiminin ve yaşam-politikasının özelleştirilmesi kendilerine ait bir Weberci mantığa bağımlı kültürel ve alt-politik süreçlerin büyük ölçüde kontrolü altına girmiştir ve bu temelde düzenlenmektedir ve bu, sosyoloji disiplininin kabul etmekte oldukça yavaş davrandığı bir kurumsal gelişmedir. Bauman'ın ifadesiyle:

> Günümüzde hükümetler modern tarihte daha önce olandan daha fazla değil, daha az meşgul ve daha az aktiftir. Onlar Büyük Birader TV'nin stiliyle meşgullerdir: özneleri kendi oyunlarını oynamaya terk etmişlerdir ve bizzat sonuçlarını hayal bile edemeyecekleri olaylardan sorumlu tutulurlar. Hükümetler 'hiçbir alternatif mesaj' olmadığı, 'güvenliğin bağımlılık anlamına geldiği', 'devlet korumasının güçsüzleşmenin bir işareti olduğu' ve öznelerin daha esnek olmak zorunda kaldıkları ve sevdikleri yaşam ortamlarının (değişken ve öngörülemez) risklerle dolu olduğu bir yuva inşa etmekle meşgullerdir (2002: 68). (Bauman'ın bürokrasi yorumunun etkili bir eleştirisi için, bkz. Paul du Gay, *In Praise of Bureaucracy*, Londra: Sage, 2002).

Geleneksel kurumsal politika konusundaki kuşkuları bir tarafa bırakılırsa, Bauman kolektivist bir düşünürdür; bu özelliğinin kaynağı Weberci Marksizmle benzerliklere sahip Polonya sosyoloji geleneği içinde yetişmesidir. Bauman'ın sosyolojisinde ilk metinlerden beri dikkat çeken şey, sadece sınıfsal güç veya toplumsal hiyerarşinin değil, genelde toplumsal baskının ve siyasal egemenliğin haritasını büyük bir kesinlik ve titizlikle çıkarma çabasıdır. II. Dünya Savaşı'ndan sonra Orta Avrupa'da hiçbir 'yönetici kapitalist sınıf' yoktu ve Bauman'ın farklı 'eylemi düzenleme' tarzları ve baskı biçimleriyle özellikle bu kadar yakından ilgilenmesinin nedeni kuşkusuz bu harita çıkar-

ma girişimidir. Sosyalizm, bireycilik-ötesi duygusal dayanışma anlamında, kapitalizme direnci güdüleyen kolektif bilinçdışı olarak görülebilir – *Sosyalizm-Aktif Ütopya*'da (1976) ifade ettiği gibi sosyalizm bir tür 'modernitenin karşı-kültürü'dür.

Modernite sürekli değişim takıntısı içeren bir projedir. Eski olarak görülen her şeyin yerini yeninin alması gerekir –bu her zaman ve bizzat ilerlemenin bir işaretidir. Bilim ve teknolojinin ürünleri bir nesne, olay veya kişiyi daima daha yeni rasyonel sınıflandırma sistemleri temelinde değerlendirmenin merkezî itici güçleridir; bu yolla rasyonelleşme ve bilim neticede modernitenin kontrol altına alma takıntısıyla tuhaf biçimlerde iç içe geçer. Bu yüzden, modernite her şeyden öte kendi sabit rasyonelleştirici ilgisiyle ve sınıflandırma mantığıyla bağlantılı, gündelik olanın karmaşıklığı ve öngörülemezliğinden uzak duran ve onu ortadan kaldırmaya çalışan, yukardan aşağıya, soyut bir gerçekliktir. Gerçekte, modernitenin gündelik hayatın dinamiklerine ilgisini esasen onun düzen, istikrar ve tutarlılık konularındaki takıntılı arayışı güdüler. Modernite ve modernizmin, farklı kılıklardaki, insanî müphemlik ve muğlâklığın gündelik ayrıntılarına ilgisinin ardında 'düzen dürtüsünü güçlendirmek' yatar. Çekidüzen vermek, müphemliğin bütün parıltılarını reddetmek büyük öneme sahiptir.

Bauman *Modernite ve Müphemlik*'ten (1991) *Harcanan Hayatlar*'a (2004) kadar müphemlik takıntısına benzer bir olguyu sergilese de, bu çağdaş öngörülemezlik kültünü radikal politik hedeflerle ilişkilendiremez. Bauman için, tıpkı Freud'da olduğu gibi, muğlâklık insanın öznelliği açısından temel önemdedir, kişisel deneyimin duygusal dokusunu zenginleştirir ve toplumsal hayatın karmaşıklığını artırır. Muğlâklık, karar verilemezlik ve belirsizlik daha fazla insanî hayat ve ilişki biçimlerinin ayrılmaz bir parçası hâline geldikçe toplumsal bağımlılık ağları daha fazla yoğunluk kazanır. Ancak modernite muğlaklığın engellendiği, hem sapkınlık hem de alçaltıcı bir durum olarak inşa edildiği uğraktır. Modernist 'düzen dürtüsü' hoşgörüsüzlük, katılık ve sembolik şiddetin yönlendirdiği, el altından hegemonik bir baskı biçiminden ziyade, daha az saydam bir rasyonel araca hizmet eden kategorileştirici içerme ve dışlama örüntüleri içeren bir rejimdir.

Postmodern etik: küresel ahlâkî uçurum

Küresel bir ahlâkî uçurum 1,2 milyar insanın günde 1 dolardan azıyla geçindiği günümüz dünyasını tanımlar. Bu ahlâkî uçurum ayrı a dünyanın % 46'sı günde 2 dolardan azıyla geçinirken, dünya nüfusunun % 20'sinin gelirin % 80'inden fazlasına sahip olduğu bir dünyada yaşanmaktadır. Bu küresel ahlâkî uçurumla nasıl başa çıkabilir, tepkimizi zafer sarhoşluğuna kapılmadan nasıl sergileyebiliriz? Bu küresel eşitsizliklerin keskin çatışmalar ve tartışmalara yol açmasının çok fazla şaşırtıcı olmamasının nedeni, günümüzde medyanın etkililiği ve özellikle iletişimin küreselleşmesinde Batılı hayat tarzlarının görünürlüğüdür. Ötekinin hayatını nasıl sürdürdüğünü biliriz, onlar da bizim nasıl sürdürdüğümüzü bilir. Batıdakiler dünyanın en yoksullarının nasıl yaşadıklarını, yoksullar da Batının ışıltılı kentlerindeki hayatı bilir.

Günümüzün küresel gerçeklikleri aynı ölçüde kırılganlık ve ilişkilerde kopukluk yaratır. Küreselleşmenin ahlâkî sorumluluk üzerindeki etkisi konusunda güçlü bir yaklaşım Zygmunt Bauman'ın postmodern etik analizinde bulunabilir. Bauman, zenginler ve yoksullar arasında sürekli derinleşen uçurumun damgasını vurduğu bir yoğun küreselleşme çağında ahlâk ve etiğin ne kadar hayat şansı olduğunu araştırır. Toplumsal ilişkilerin giderek akışkan ve değişken olduğu bir dünyada bizi birbirimize bağlayan nedir?

Ona göre günümüzdeki temel etik problemlerin kaynağı ahlâkî sorumluluk *ile* teknoloji ve küreselleşmenin dizginlenmeyen sonuçları arasındaki sürekli derinleşen uçurumdur. Bauman'ın ifadesiyle,

> Ellerimiz artık büyümese de, gözlerimizin asla göremeyeceği şeyleri görmemizi mümkün kılan 'yapay gözler' edindik. Ahlâkî bilincimizi zorlayan şeyler çoğu kez vicdanımızın başa çıkma ve güçlükler karşısında ayakta kalabilme yeteneğini fazlasıyla aşmaktadır. Kaybolan ahlâkî dengemizi yeniden kurmak için yapay gözlerimizin uzanabileceğinden daha ötesinde bir şeyler yapabilen 'yapay ellere' ihtiyacımız var... Duyarlılığımız ahlâkî ilgimizi tetiklemeye yardımcı olabilecek görüntülerin hü umu altındadır –fakat insanların acılarını nasıl dindirebileceğimiz ve yardımlarına nasıl koşabileceğimiz açık olmaktan uzaktır. Ahlâkî dürtü yardım çabasının acı çekenleri görüş alanına getirebileceği düzeyde değildir (2001c).

Bauman açısından küresel sorun, gündelik eylemlerimizin potansiyel olarak milyonlarca insanı –bazen ölümcül derecede– etkilediği bir dünyada bi-

reysel ahlâkî sorumluluğu nasıl harekete geçirmemiz gerektiğiyle ilgilidir.

Bauman *Etik ve Hayat Üzerine Fragmanlar*'da modern ve postmodern toplumsal düzenlerin ahlâk ve etikle ilişkili problemler karşısında nasıl tepki verdiklerine ve tepkimelerde bulunduklanna ilişkin sosyolojik ve felsefi analizleri bütünleştirmeye çalışır. Onun hareket noktası müphemliktir. Bauman'a göre, ahlâkî koşullarımızın kalbinde şiddetli acı çekenlerin katlanabilecekleri içkin bir müphemlik vardır. Bu yüzden, kimse tarihin büyük bir kısmının bu acıya ilişkin farkındalığı ana hatlarıyla sergileme girişimlerine adandığından şüphe edemez. Modernite etik ihtiyacın büyük ölçüde kişisellikten uzaklaştığı, bu türden bir uygulamadır; modernite dünyayı ahlâkî müphemliğin yarattığı kirlenmeden kurtarmak amacıyla biçimlendirecek ahlâkî yasaları belirleyerek ahlâkiliği evrenselleştirmeye çalışmıştır. Modernitenin ahlâkî dünyası, organize edildiği ve ettiği biçimiyle, etik üzerindeki karanlığın musallat olduğu birçok kaygıdan doğrudan kaçmayı sağlar, bunun nedeni onun yapılması ve yapılmaması gerekenlerle ilişkili kodlanmış kurallar kitabının bir ahlâkî kesinlik duygusunun sağlanmasındaki pratik katkısıdır.

Bu yüzden günümüz dünyası postmodern değildir. Günümüzde temel bir ahlâk kuralının bulunma ihtimaline inanç fazla yaygın değildir. Düzensiz ve giderek riskli hâle gelen postmodern huzursuzluk dünyasında etik problemlerin hiçbir açık cevabı yoktur; insanlar ahlâkî müphemlikle, bilinçli veya bilinçsiz, tekrar tekrar yüzleşmek zorundadır. Bauman bu alanı 'postmodern etik' olarak terimleştirir ve analizini belirli ölçüde sadece fenomenolog düşünür Emmanuel Levinas'ın çalışmalarından yararlanarak geliştirir. Levinas'a göre etik dürtü bilme sorunundan ziyade bir sezgi meselesidir ve insanlar çok daha iyi biçimde ancak 'kurallar' ve 'sorumluluklar' içinde yetişirler. Levinas'ın umudu 'diğerleriyle olmak'tan keskin bir biçimde ayırdığı sınırsız bir etik 'Öteki için olma' dürtüsüdür: etik huzursuzluktan uzak dinlenebilecek veya gizlenebilecek hiçbir yer, benliğin sorumluluktan uzak bilgi içinde kendini emin ve güvende hissedebileceği hiçbir mekân yoktur. Etik benlik Ötekine mecburdur: doğal eğilimimiz 'diğerleriyle ilgilenme' Ötekini benlikle ilişki içinde asimetrik ve hiyerarşik bir konuma yerleştirir.

Levinas'ın felsefesini mevcut küreselleşme iklimine uyarlayan Bauman'a göre postmodern durum, etiğin yeniden kişiselleştirmesi doğrultusunda bir potansiyel hareket içermektedir. Modernitenin sabit kurallarının çökmesi, postmodern durumlarda her bireyin hem etik problemlerle nasıl başa çıka-

cağına hem de diğer insanların acıları, hassasiyetleri ve zayıflıkları karşısında nasıl tepki vereceğine karar vermek zorunda olması demektir. Bauman'ın ifadesiyle:

> İyi ve kötü arasında seçim yine de yapılabilir, ancak bu kez günışığında ve bir seçimin yapılabileceği tüm bilgilere sahip olarak. Merkezileşmiş yasakoyucunun yarattığı müphemliğin dağılmasıyla ve temsilcinin gücünün rıza sahibine dönmesiyle artık seçim kabaca ahlâkî kişinin kendi araçlarına bırakılır (1995: 7).

Fakat bu, postmodernin etik için bir fırsattan fazlasını temsil ettiğini söylemek değildir. Bauman postmodern koşullarda ahlâkî ikilemlerin oldukça farklı biçimlerde yeniden piyasaya kaymasını ayrıntılı olarak inceler. Uzmanlar hayatı müphemliğin gerilimlerinden nasıl özgürleştirebilecekleri konusundaki vaatlerini günümüzde hayatın diğer alanlarında olduğu kadar etikle ilişkili meselelerde de pazarlarlar. Bauman tüketimciliğin zehirleriyle etik özgürlüğün feda edilmesini içeren bu olguyu 'ahlâkın özelleştirilmesi' olarak niteler. Bu özelleştirme temelinde, ahlâkî muhakeme ve değerlendirme mevcut görevi gerçekleştirmekten daha azı hâline gelir; dünkü eylemlerin karmaşıklığını sadece yarına ulaşabilmek için çözmeye çalışırız. Ve yaptıklarımızın diğerleri veya daha genelde toplum üzerindeki uzun vadeli etkilerini düşünmeye yeterince zaman ayırmayız.

Ahlâkın bu türden bir özelleştirilmesi hepimizin akıl almaz bir sorun içinde olduğumuzu, etik anlam, bağlılık veya değerden yoksun bir toplumsal evren içinde yaşamaya mahkûm edildiğimizi göstermektedir. Ancak Bauman ısrarla postmodernin etik için bir alacakaranlığı temsil etmediğini vurgular; ona göre, günümüzde bir zaman çözümler olarak görünen sorunlarla baş başayız –ve ahlâkın postmodern muamması budur. Küreselleşme ve yeni bilgi teknolojileri temelinde yeni türden ahlâkî sorunların ortaya çıkışına tanık olduk. Birçok yere ve zamana yayılan ciddi sorunlar postmoderniteyle ortaya çıkmıştır. Örneğin, yapay döllenmenin veya *tüp* bebek tasarımının birkaç kuşak içindeki uzun dönemli toplumsal etkileri neler olacaktır? Veya küresel ısınmanın uzun dönemli toplumsal sonuçları nelerdir?

Bauman'a göre postmodern etik daha iyi bir dünya için –zayıf da olsa– bir fırsatı temsil eder. Günümüz toplumunun hastalıkları insanlığın başa çıkabileceğinin ötesinde olsa da, onun postmodernite analizi (basitçe bizzat politik değil) etik bir sorunun nihayetinde nasıl çözüleceğini ayrıntılı olarak gösterir.

Bauman bir anlamda modernitenin düzenleyici tutkularını yeniden biçimlendiren, farklı modernist ve postmodernist zihniyetler, yönelimler, eğilimler ve dünya görüşlerini ana hatlarıyla birleştirmeyi tercih eden bir çalışma başlatır. O kesinlikle postmodernitenin post-yapısalcı veya postmodernist türlerinin coşkulu bir savunucusu, 'postmodern büyük mutluluğun vaizleri veya coşkulu taraftarları' olarak terimleştirdiği şeyin bir parçası değildir (2000: 339). Bauman'a göre, 'Postmodern teori adına yazılan her saçmalığı kabul etmeden postmoderniteden ziyade geç moderniteden söz etmek akıllıca bir karardır' (2001: 20). Ona göre, postmodern her şey modern bir şeyden ortaya çıkarak biçimlenmiştir. Modern ve postmodern arasında hiçbir kesin ayrılık çizgisi yoktur, zira postmodernite bizzat 'modernitenin gelişimi içindeki utangaç bir evredir' (2001: 20). Nihayetinde Bauman 'modernitenin sonu' ilânlarını reddeder, ancak –bazı postmodernistlerin tutkusunu sürdürerek– postmodernizmin 'modernitenin [sunduğu bir] şans', bir hoşgörü, dayanışma ve özerklik fırsatı olduğunu ilân eder. Bauman'ın postmodern tasvirine sosyolojik ayırt ediciliğini kazandıran şey çağdaş hayatın zamansal ve mekânsal akışının bilincinde olmaktan kaynaklanan bu 'potansiyel dönüşüm hissi'dir.

Bauman'ın yazısında karşımıza çıkan postmodernist söylemin belirli unsurlarını benimseme ve reddetme arasındaki bu gerilim bildik bir sosyolojik ikilemin göstergesidir. Postmodernizm modernitenin aşıldığı bir kültürel evreyse, onun müphemlikten belirli ölçüde uzak olan özerkliğin özel bir işareti olduğu varsayılır; postmodernizm modernden bir kopuşu temsil ediyorsa modernist cerrahi mühendislik projesi tutkusunu yerle bir eder, fakat – toplumsal ve kültürel düzen arayışını çoğullaştırırken– 'her şey uyar' riski içerir. Bauman bu nedenle yaygın modern ve postmodern tarihsel dönemleştirme eğilimine karşı çıkar. Gerçekte onun sosyolojisinin hedefi her iki yönde de ilerlemektir: o, bir modernite ve postmodernite karışımı üretmeyi ve bu nedenle zorunlu olarak farklı örtüşmeler veya kesişmeler sağlamayı amaçlar. Ona göre:

> Postmodernite kendi asıl projesinin uygulanabilir olmadığını kabul eden modernitedir. Postmodernite kendi imkânsızlığını kabul eden –ve daha iyi veya kötü, onunla yaşamaya karar veren– modernitedir. Modern pratik sürmektedir –fakat artık bir zamanlar tetiklediği nesnellikten uzak bir biçimde (1991: 98).

Bauman bu sayede aynı anda hem postmodernizmin boyutlarına enerji kazandırdığını, anlam yapılarının yaratıcı çoğulluğuna kapıyı araladığını

vurgulayabilir hem de modernitenin kültürel sonuçlarını eleştirebilir. Günümüzde kadınlar ve erkekler gücü arzular, modernist kesinlik, düzen ve yapı hayalleri kurarlar; ancak aynı ölçüde güvenceler olmadan yaşamaya, günümüzün ileri teknoloji içeren yaşantı-dünyaları ve deneyimleri karışımlarının ürettikleri ani yalpalamalar için dünün yol haritalarını terk etmeye çalışırlar. Biz ne modern ne de postmoderniz, aksine potansiyel olarak hem modern hem de postmoderniz.

Jameson'a göre postmodernizm bir kültürel hâkimiyet, küresel olma eğilimindeki bir şeyken, Bauman için yapılmayanı yapma eşiğindeki, çoğu kez istikrarsız bir ilişkidir. Gerçekte, (Bauman'a göre aşmayı değil aksine modernitenin sonuçlarına odaklı makro toplumsal dönüm noktasını temsil eden) postmodern her yerde (özellikle popüler kültürde, plastik sanatlarda ve yeni iletişim teknolojilerinde) açık olsa da, hiçbir yerde üstün konumda değildir – hâkim konumda olan şey modernist homojenlik, kontrol, düzen ve kesinlik arzularının amansız kolonileştirici mantığıdır. Aynı anda 'benzer' ve 'tutsak', 'iç' ve 'dış', birbirinin kültürü veya ideolojik kapsamı kılındıklarında hem modernite hem postmodernite çağdaş Batı'daki hayatı istilâ eden ortak bir kimlik krizi içerir. Ancak –bir varoluşun müphemliği duygusunun musallat olduğu– postmodern dünya-görüşü düşünümsellikle sıkıca iç içe geçtiği için, ayrıca standartlar, idealler ve doğruların normatif gücünün kapsamlı olarak sürekli parçalanmasını barındırır. Bunun mutlaka kötü bir şey olmadığı hemen eklenebilir –Bauman'dan alınan postmodern bilgelik konusundaki aşağıdaki pasajda açıkça görüldüğü gibi:

> Postmodern zihnin farkında olduğu şey... iyi çözümler içermeyen problemler, düzeltilemeyecek beklenmedik gidişatlar, düzeltilebilecek dil sürçmelerinden fazlası olan muğlâklıklar, varoluşla ilişkili –bırakınız tedaviyi– haklılaştırılamayacak kuşkular, dikte edilen hiçbir mantıklı reçetenin hafifletemeyeceği ahlâkî sancılar olduğudur. Postmodern zihin müphemlik, risk, tehlike ve hata içermeyen tam kapsamlı, total ve nihaî bir hayat formülü bulmayı bekleyemez ve aksi yönde şeyler vadeden her sesten derinden kuşkulanır. Postmodern zihin her lokal, uzmanlaşmış ve odaklanmış tedavinin (onarmaktan fazlasını yapmasa da) görünür hedef kazançlarıyla ölçüldüğünde etkili olup olmadığının farkındadır. Postmodern zihin insanî çıkmazın karmaşıklığının burada kalması gerektiğini kabul edebilir. Bu tutum, en genel çizgileri içinde, postmodern bilgelik olarak adlandırılacak şeydir.
>
> Zygmunt Bauman (1993), *Postmodern Ethics*. Oxford: Blackwell, s. 245.

Bauman'ın postmodernizmi, burada övgüye değer bir konuya yakın olsa da, (potansiyel olarak yıkıcı görülen) postmodern dünya görüşleri *ile* (bir fırsat ve risk karışımı olan) postmodernite arasında bir sosyolojik betimleme biçimini kazanabilir. Her halükârda, postmodern ortamda işlerlikte olan bir güç özerk kılsa da, sosyolojik olarak söylendiğinde bile, özerkliğe doğru bu hareket bir sosyal sistem olarak postmodernitenin daha baskıcı özellikleriyle çatışır.

Postmodernizme eleştiriler

Postmodernizm artık bir zamanlar sahip olduğu kültürel ve siyasal etkiden yoksundur. Gerçekte, sonlara –tarihin, anlamın, ideolojinin ve kimliğin sonuna– postmodern övgünün artık çağı geçmiş olabilir. Genellikle postmodernizmle ilişkilendirilen tanınmış kişiliklerin, örneğin Lyotard, Baudrillard ve Deleuze'un öncü çalışmalarının üzerinden zaten uzun yıllar geçti. Bu tespit ayrıca sosyal teorideki Jürgen Habermas, Anthony Giddens, David Harvey, Fredric Jameson, Seyla Benhabib ve Zygmunt Bauman'ın yazılarında yer alan tartışmalar için de geçerlidir. Postmodern çalışmaların 1980'lerin ortalarında sosyal teorinin radarına ilk yakalandıkları zamandan beri hem postmodernist düşüncenin sözde radikal iddialarının fazlasıyla muğlâk olduğu, hem de postmodernizmin özel bir sosyal tarihsel bağlamda ortaya çıktığı gösterildi. Zira elinizdeki kitabın ana iddialarından biri, toplumsal farklılıklar ve kültürel muğlâklıklar konusunda dikkatli olan bir sosyal teorinin Aydınlanmacı aklı yıkmakla sınırlandırılamayacağı –ancak epistemolojik sorunların bu bağlantı içinde kapsamlı olarak ele alınabileceği–, aynı zamanda modernite, küreselleşme ve postmodernizm süreciyle ilişkili dönüşümler aracılığıyla giderek şekillenen çeşitli kişisel ve siyasal dinamiklerin araştırabileceği yolundadır.

Postmodernizm güçleri ve sınırlılıkları hem siyasal hem de sosyolojik bağlamda yeni gelişmekte olan etkili bir ilgi-odağıdır. Bir kavram olarak postmodernitenin serüvenlerine ilişkin entelektüel değerlendirmeler eleştirel teoriden psikanalize, feminizmden post-kolonyalizme kadar neredeyse muhtemel her perspektiften başlatılmıştır. Baudrillard ve Lyotard'ın sabit fikirli pek çok hayranı için postmodernizm yanlış yolda olabilir. Medya teorisyeni Arthur Kroker dijital kültür ve teknolojiyi postmodernizmin bir modeli olarak görür, özellikle ticarî akışların ve libidinal gerilimlerin üzerindeki baskıyı ortadan kaldırmasını överken, post-yapısalcı tarihçi Mark Poster Doğruluk,

Özgürlük ve Anlam söylemlerinin neredeyse tamamen kıyısından geçen bir çağda doğrunun statüsü konusunda bazı ilginç ve etkili sorular sorar. Kültür ve eleştirinin tamamen estetikleştirilmesini eleştiren diğerlerine göre postmodernizm politik açıdan çok daha problemlidir. Yelpazenin bir ucundaki saygın eleştirel teorisyen Jürgen Habermas postmodernizmi neo-muhafazakâr kültür eleştirisinin bir unsuru olarak görürken, diğer ucundaki, daha çeşitli tepkiler sergileyen Marksist sosyolog Alex Callinicos, basmakalıp bir ifadeyi, yani postmodernizmin sadece bir 'teorik kurgu' olduğunu tekrarlar (ve bir Marksist için oldukça yerinde olan bir yaklaşımla, postmodernizmin kapitalizmin iktisadî işleyişini kavrayamadığını düşünür) ve Sara Ahmed de, yükselen bir postmodernizmin artık çağdaş feminist gündemi dikte ettiğinden yakınır. Diğerleri, tamamen farklı bir ifade içinde, postmodernizmin terminolojisi üzerine şaşırtıcı bir hızla ve uygun postmodern stil içinde – örneğin katı *Postmodernizme Giriş*'ten Kendin Yap tarzında *Kendi Kendine Postmodernizmi Öğren*'e kadar farklı başlıklar altında– giriş kitapları yazdılar. Bu akademik gürültü patırtı içerisinde bazen gerçek eleştirel kavrayışlar da sergilenmiştir –örneğin Terry Eagleton'ın *Postmodernizmin Yanılsamaları* (1996) veya Perry Anderson'ın *Postmodernizmin Kökenleri* (1998) adlı kitapları.

Bu bölümde ele alınan dört postmodernizm örneğini birbirlerinden kolayca ayırmak mümkün olmasa da, her biri oldukça farklı uğraşlar ve ilgiler içerir. Simülasyonlara dayanan medya kültürünün postmodernizmin çağdaş toplumsal deneyimin örgütleyici mantığı olduğundan, girişimlerin üretkenliğe ve ekonomi politiğe veda ettiklerinden ve yerlerine sürekli genişleyen ve kuşatan göstergeler ve kodlar döngüsünün geçtiğinden kesin eminsek, moderniteyle olan çığır açıcı kopuşu ortaya koymamız gerekir. Simülasyonlara dayanan medya kültürü olarak postmodernite fikrini savunanlar, modern ve postmodern arasındaki ilişkiyi bu şekilde koparark, göstergeler, görüntüler ve simulakra oyununu, iletişim teknolojileri, eğlence ve bilişimin herhangi bir 'dışsal' şeyden kendisini kurtarmasını ve politik ve toplum kavramlarının salt metafizik bir nostaljiye dönüştürülmesini büyük sevinçle karşılayabilirler. Baudrillard, gördüğümüz gibi, 'çaresiz stratejiler' melankoli, pasiflik, sessizlik hakkında görüşler öne sürdüğünde Nietzscheci bir değiniden fazlasını yapmaz. Postmodern kültürün derinlikten yoksun, parçalı yüzeylerine öncelik tanıyan Baudrillard, eleştirmenlerin, bir simülasyon ve sanallık çağında sessizlik, duyarsızlık ve pasifliğin ayartıcı tahakküm dürtüsü karşısında 'toplumsal hayatın potansiyel olarak üretken yaşamsallığı'nın göstergeleri olduklarını öğrenmeleri gerektiğini iddia eder. Baudrillard'ın simülasyonlara da-

yanan medya kültürü olarak postmodernite açıklamasını benimseyenler açısından yüzey [görünenler] dışında bir şey yoktur.

'Küresel kapitalist dönüşümler olarak postmodernizm' bu vurgudan simülasyonlar ve hiper-gerçeklik konusunda bir şeyler alır, fakat bunları dünya ekonomisi, finans kapital ve sömürü, baskı vb.'ni üreten yeni yapısal güçlerin analiziyle bir araya getirir. Postmodern estetik açısından bakıldığında, bu eleştiride yüksek kültür ve kitle kültürünün harmanlandığı, sanatın gündelik hayat içinde sıradanlaştığı ve aslında benlik inşasının şizofren veya parçalı unsurlarını hızlandırdığı vurgusu benimsenir, ancak bu vurgu modernizmin genel sosyo-ekonomik tahakküm yapılarını açığa çıkarma arzusunun yanı sıra, siyasal adalet ve özgürlük arayışıyla aşılır. Postmodernizmin küresel kriz karşısındaki bu tepkisi, gördüğümüz gibi, Jameson'ın 'bilişsel haritasını çıkarma' –öznenin küresel bir postmodern dünyada zihinsel olarak kendini temsil edememesi ve konumlandıramamasını, 'kimlik koşulları' ile 'küresel ekonomi' arasındaki diğer muhtemel ara bağlantı biçimlerini yeniden ifade eden bir görüşten hareketle zengin bir eleştirel çalışma– fikrinde cisimleşir. Bir 'imaj, bilişim ve kimlik çağı'nda Jameson'ın olağanüstü cesur projesi, postmodernizm sorununu daha derin yapısal antinomilerin ortaya çıkarılabileceği, eleştirilebileceği ve yeniden konumlandırılabileceği bir tarihsel-ontolojik durum olarak ele alabilecek biçimde ifade etmekti.

Oysa, modernizm ve postmodernizm arasındaki belirli ölçüde tahammül edilemez bir çatışmayı ortaya koymaktan ziyade, bu iki kültür ve eleştiri tarzı arasında iki yönlü bir trafik oluşturmak mümkündür. Tarihsel dönemleştirme problemini paranteze aldığımızda, buradaki kazanç insanî muğlaklık ve çoğulluğun –genel sosyal sistemler olarak postmodernizm krizine bir tepki altında– artmasından başka bir şey değildir. Bauman'a göre, modern ve postmodern düzenleri birbirine bağlayan şey, her ikisi için de, ancak oldukça farklı biçimlerde, muğlâklığın toplumsal hayatın ve yeniden-üretiminin anahtarı olduğu düşüncesidir. Modernite artık belirli bir tarihsel dönemin betimlemesi olmaktan ziyade, rasyonelleştirici sınıflandırmalarla muğlâklığı gidermeye veya engellemeye yönelik bir tür toplumsal pratik, dâhil etme ve dışlama örüntülerinin özünde hegemonik baskıyla kadınlar ve erkekler tarafından gündelik hayatta icra edildiği kalıcı bir kültürel olasılıktır. Postmodern çağ burada modernitenin tersine çevrilmesi ve muğlâklık konusunda bir başka yoldur. Muğlaklık bununla sınırlı kalsaydı, postmodern tepkide bu tamamen kabul edilecek; muğlâklık, fark ve ötekilik insan yaratıcılığının temeli veya sonucu olarak görülecekti. Postmodernizm bu yüzden acımasız ve ke-

sintili bir varoluşun göstergesi, yoğun küresel para ve kredi akışlarının serbest kalmasının yeni olasılıklar ve riskleri, zengin ve yoksul arasında yeni kutuplaşma biçimlerinin –düşünümselliğin ve bireysel-deneyim yapılarının giderek hâkim olduğu– tüm yaşam biçiminin küreselleşmesini tetiklediği bir dönemdir.

Benim eğilimim, modernite ve postmodernite arasında sosyal bilimlerde şimdiye kadar anlaşılandan daha kompleks bir ilişki bulunduğunu öne sürmek ve insanî faillik ve genel toplumsal karmaşıklık gibi kavramların önemine işaret etmenin yanı sıra çağdaş küresel ilişkilerde duygu dönüşümlerine odaklanmaktır. Postmodern –ister estetik, ister kültürel, ister politik– her zaman çağdaş-ötesi veya gelenek-ötesi perspektiften bir insan ilişkileri yaklaşımı olduğu ve bu yönde geliştiği için, postmodernin kesin olarak neye benzeyeceğinin ötesindeki bir evreyi tasavvur etmek kolay değildir. Küresel ilişkilerin günümüzdeki dönüşümünün sosyal teoriye yeni sorgulama fırsatları sunduğu, postmodern ortodoksiye kişisel ve politik alternatiflerin yolunu açtığı söylenir. Çoğu postmodernist teoride geliştirilen parçalı, akışkan ve çoklu perspektiflerin özgürleşmeci vaadini bir tarafa bırakırsak, bu türden bakış açıları ne çağdaş toplumlarda bir kişisel-kimlik duygusunun oldukça farklı tarzlarda inşa edilme biçimleriyle bağlantılı çeşitli (hayatî önemde) politik sorunları ne de küresel düzenin değişen yapısında karşılıklı bağlantılılığımız ve etkilenmeye açıklığımız duygusunu daha fazla hissetmemizle yeterince ilgilenirler. Kuşkusuz, bu iddia söz konusu sorunların postmodernizmle ilişkili olmadığını veya postmodernizmin bu türden gelişmeleri ilginç ve verimli biçimlerde düşünmeyi sağlayamayacağını söylemek değildir. Postmodernizmin sosyal teoriye katkısı –hiyerarşileri yıkması, çok-değişkenli yorumları teşvik etmesi, ideolojik kapanmayı yerinden etmesi ve özdüşünümsel çoğulculuğuyla– büyük bir değere sahiptir. Ancak Dünya Ticaret Merkezi ve Pentagon'a 11 Eylül saldırısından ve ardından 2003'te Irak'a karşı başlatılan savaştan sonra, çağdaş kültürdeki krizlerin yeni siyasal düşünme biçimlerini, gerçekte tamamen yeni bir yaklaşımı gerektirecek ölçüde çok derin ve çok yaygın olduğu konusunda giderek artan bir genel toplumsal düşünce vardır. *Postmodernizm sonrası* kuşaktan, en özelde günümüzün en acil küresel problemlerini ele alacak yeni bir siyasal gündem formüle etmekle ilgilenenlerden bu anlamda söz edebiliriz.

Özet

1. Postmodernizm, en azından bazı sosyal teorisyenler için, modernitenin sonunu temsil eder. Postmodern sosyolojik düzeyde modern dönemin aşılmasıyla ilişkili kapsamlı toplumsal dönüşümleri içerir. Postmodern sanal gerçeklik ulus-aşırı şirketlerin ortaya çıkışından kimlik politikasına, medya kültürünün 7/24 tahakkümünden yeni bir kültürel pastiş ve parodi estetiğine kadar gerçekliğin şüpheli olduğu bir dünya görüntüsü sunar.

2. Postmodernizm modernist hiyerarşileri yıkar –onun yarattığı ideolojik kapanmaya son verir, çok-değişkenli yorumlar içerir, yerine kendi özdüşünümsel çoğulculuğunu geçirir.

3. Postmodern sosyal teoride insan öznesini yapıbozumuna uğratmaya ve onun parçalanmışlığına belirgin bir ilgi vardır. Deleuze ve Guattari'de bu yapıbozumu 'arzu makineleri' çerçevesi içinde teorileştirilir. Lyotard'da bu, libidinal gerilimlerin mantığının bir parçasıdır ve bu mantık 'hiper-gerçeklik' konusunda bir dizi araştırma içerir.

4. Fredric Jameson için, postmodernizm, geç kapitalizmin kültürel mantığını temsil eder. Geç kapitalizmin kültürel mantığı, postmodernizmde insan öznelerin sosyal sistem içindeki yerlerini artık etkin biçimde konumlandıramayacakları türden bir mekânsal ayrışma ve zaman akışının ortaya çıktığını ifade eder.

5. Postmodernitenin sosyolojisini modernitenin sosyolojisiyle karşılaştıran Zygmunt Bauman'a göre postmodern şey kendi sınırlarını kabul eden bir modernitedir.

6. Bauman'ın daha yakın dönem çalışmalarında toplum, temel toplumsal koordinatları bakımından sürekli ve engellenemez bir akış ve dinamizm içinde görülür. Ağır modernite dünyasının –ağır sanayinin ve kitlesel emek-gücünün– yerini ekonomiye müdahale edilmeyen ve hızlı küresel sermaye aktarımlarına dayalı hafif veya akışkan modernite almıştır.

Ek sorular

1. Postmodernizm parçalanma, yerinden-edilme ve ayrışma içeren bir şey olarak açıklanmıştır. Size göre postmodernizm popüler kültüre nasıl yansımıştır?
2. İPod'tan arabalara kadar her zaman bazı yeni ürünleri arzulamaktayız. Kapitalizm arzularımızı nasıl etkilemektedir ve Deleuze ve Guattari'ye göre bu durum nasıl aşılabilir?
3. Baudrillard hiper-gerçeklikle neyi kasteder? 'Medya temsilleri gerçeklikten daha ayartıcı, daha güçlü ve daha "gerçek"tir' iddiasını tartışınız.
4. Hayatınız ebeveynlerinizinkilerden daha mı akışkandır? Ne kadar akışkandır? Bunun önemi nedir?
5. Postmodernizm yeni bir kapitalizm biçimini mi temsil etmektedir? Bu yeni ekonominin bazı somut örnekleri var mıdır?
6. Postmodernizmin müphemliği yeni ahlâkî sorunlara yol açamakta mıdır?

Ek okuma

Gilles Deleuze ve Félix Guattari,

Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia (Minneapolis MN: University of Minnesota Press, 1983)

A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia (Minneapolis MN: University of Minnesota Press, 1987).

On the Line (New York: Semiotext(e), 1983).

Jean-François Lyotard

The Postmodern Condition: A Report on Knowledge (Minneapolis MN: University of Minnesota Press, 1984) (*Postmodern Durum*, çev. İsmet Birkan, Bilgesu Yayıncılık 2013).

Jean Baudrillard

The Mirror of Production (St Louis, MO: Telos, 1975), (*Üretimin Aynası ve Tarihi Materyalist Eleştiri Yanılsaması*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, Çev. Oğuz Adanır, 2013).

For a Critique of the Political Economy of the Sign (St Louis, MO: Telos, 1981).

Simulacra and Simulation (New York: Semiotext(e), 1983).

In the Shadow of the Silent Majority (New York: Semiotext(e), 1983).

America (Londra: Verso, 1988).
The Ecstasy of Communication (New York: Semiotext(e), 1988)
Seduction (Londra: Macmillan, 1990)
Fatal Strategies (Londra: Pluto, 1990)
The Transparency of Evil (Londra: Verso, 1993)
The Illusion of the End (Cambridge: Polity, 1994)
The Gulf War Did Not Take Place (Sydney: Tower Press, 1995)

Fredric Jameson

The Political Unconscious (Cornell University Press, 1982)
Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism (Duke University Press, 1991)

Zygmunt Bauman

Modernity and Ambivalence (Cambridge: Polity Press, 1991)
Intimations of Postmodernity (Londra: Routledge, 1992)
Postmodern Ethics (Oxford: Blackwell, 1993)
Life in Fragments (Oxford: Blackwell, 1995)
Liquid Modernity (Cambridge: Polity Press, 2000)
The Individualized Society (Cambridge: Polity Press, 2001b)
Society under Siege (Cambridge: Polity Press, 2002)
Liquid Love (Cambridge: Polity Press, 2003)
Wasted Lives: Modernity and Its Outcasts (Cambridge: Polity Press, 2004)

Postmodernizm konusunda birçok giriş kitabı vardır. Özellikle oldukça iyi çalışmalar için bkz. Terry Eagleton, *The Illusions of Postmodernism* (1996); Perry Anderson, *The Origins of Postmodernity* (1998) veya Charles Lemert, *Postmodernism is not what you think* (Paradigm Publishers, 2005a). Ayrıca, Stuart Sim (ed.), *The Routledge Companion to Postmodernism* (Routledge, 2005).

Deleuze and Guattari okumasıyla ilişkili bazı iyi kaynaklar için, bkz. Ronald Bogue, *Deleuze and Guattari* (Routledge, 1989); Brian Massumi, *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia: Deviations from Deleuze and Guattari* (The MIT Press, 1992), Eugene Holland, *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus: Introduction to Schizoanalysis* (Routledge, 1999) ve Ian Buchanan, *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus: A Reader's Guide* (Continuum, 2008).

Baudrillard'ın bazı yazıları için, bkz. Mark Poster (ed.), *Jean Baudrillard: Selected Writings* (Polity Press, 1992) veya Douglas Kellner (ed.) (1994) *Baudrillard: A Critical Reader* (Oxford: Blackwell, 1994). Kellner'in ayrıca kapsamlı bir eleştirel giriş kitabı vardır: *Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernity and Beyond* (Cambridge: Polity, 1989). Baudrillard'a giriş ve yorum konusu için bir başka iyi yazar Mike Gane'e ve onun *Baudrillard: Critical and Fatal Theory* (Londra: Routledge, 1991) ve *Baudrillard's Bestiary: Baudrillard and Culture* (Londra: Routledge, 1991) adlı kitaplarına bakınız.

Fredric Jameson üzerine eleştirel bir inceleme için, bkz. Steven Helmling, *The Success and Failure of Frederic Jameson* (SUNY Press, 2000).

Bauman'ın yazılarından seçmeler içeren eleştirel bir giriş için, bkz. Anthony Elliott (ed.), *The Contemporary Bauman* (Routledge, 2007) ve Bauman'ın çalışması üzerine iyi bir eser

için, bkz. Peter Beilharz (ed), *The Bauman Reader* (Blackwell, 2000). Onun çalışmasına ilişkin iyi giriş kitapları için, bkz. Dennis Smith, *Zygmunt Bauman: Profit of Postmodernity* (Polity Press, 1999); Keith Tester, *The Social Thought of Zygmunt Bauman* (Palgrave, 2004) ve Tony Blackshaw, *Zygmunt Bauman* (Routledge, 2005).

İnternet bağlantıları

Postmodernizm
www.as.ua.edu/ant/Faculty/murphy/436/pomo.htm
http://carbon.cudenver.edu/~mryder/itc_data/postmodern.html
http://www9.georgetown.edu/faculty/irvinem/theory/pomo.html
www.infed.org/biblio/b- postmd.htm
Gilles Deleuze ve Félix Guattari
www.langlab.wayne.edu/CStivale/D-G/index.html
www.affi nityproject.org/theories/guattari.html
Jean-François Lyotard
www.iep.utm.edu/l/Lyotard.htm#Libidinal%20Philosophy
Jean Baudrillard
http://carbon.cudenver.edu/~mryder/itc_data/postmodern.html#baudrillard
www.stanford.edu/dept/HPS/Baudrillard/Baudrillard_Simulacra.html
Fredric Jameson
www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/us/jameson.htm
www.mun.ca/phil/codgito/vol4/v4doc2.html
Zygmunt Bauman
www.leeds.ac.uk/sociology/people/bauman.htm
www.eurozine.com/articles/2002-11-08-bauman- en.html

◆ ◆ ◆

Çeviri: Ümit Tatlıcan

10. BÖLÜM

AĞLAR, RİSKLER, AKIŞKANLAR

İçindekiler

- Manuel Castells: *Ağ Toplumu*
- Castells'e Eleştiriler

  Küresel ağlar ve akışlar: Urry ve hareketlilik
- Ulrich Beck: Risk dünyasında organize hayatlar
- Beck ve düşünümsel modernleşme

  Bireyselleşme
- Beck'e eleştiriler
- Akışkanlıkla yaşamak: Bauman

  Tali hasar: Bauman ve sosyal eşitsizlik
- Bauman ve akışkan hayatlar, aşklar ve korkular
- Bauman'a eleştiriler
- Özet
- Ek sorular
- Ek okuma
- İnternet bağlantıları

2008'in başlarında kredi piyasaları ve küresel ekonomi kanamaya başlamıştı. Çok sayıda borsa değer kaybettikçe dünyanın farklı yerlerindeki hisse senedi piyasaları da hızlı bir düşüşe geçti. Pek çok büyük uluslararası bankanın za-

rara girmesi ve çok sayıda önde gelen şirketin ciddi değer kaybetmesi sonucunda büyüyen ekonomik belirsizlikle birlikte durum hızla kötüleşmeye devam etti. Wall Street'te felaket haberleri duyulmaya başladı. Bankalar milyonlarca dolar zarar bildirdiler. Amerika Birleşik Devletleri'nin ekonomik durgunluğa girdiğine dair korkuların yerini süratle küresel ekonomik çöküş haberleri almaya başladı. Yatırımcılar için her zaman güvenli bir liman olan altın fiyatlarının istikrarsız hâle gelmiş olması ekonomik krizin ciddiyetini gösteren bir işaretti. Bir diğer işaret ise, Bush yönetiminin küçülen ekonomiyi canlandırmak için 150 milyar dolara kadar çıkan devasa bir teşvik paketi sunacağının açıklanmasıydı.

2008 kredi sıkışıklığının merkezinde –2007 yılının sonuna doğru emareleri gözlenmeye başlayan ve hemen ardından da ekonomik sonuçları bakımından küreselleşen– ikinci kalite ipotekli kredi[1] krizi vardı. Amerikan bankalarının yıllar boyunca ucuz krediler dağıtması sonucunda ortaya çıkan bu kriz, birtakım şüpheli mali pratiklerin nasıl da ekonomik kurumların korkulu rüyası hâline gelebileceğinin çarpıcı bir örneğiydi. Çok kısaca, olan şuydu: Amerika'da yaşayan, parası ya da düzenli geliri olmayan altı milyondan fazla kişi, satın almak istedikleri evin değerini aşan miktarlarda kredi almışlardı. Ne olduğunu anlamak için iktisat mezunu olmanıza gerek yok. Ekonomik kriz, bu kredi notu iyi olmayan, risk grubundaki borçlular için durumu daha da kötüleştirmişti; çünkü bu kişilerin çoğu, evlerini konut fiyatlarının en yüksek olduğu bir zamanda satın almışlardı –nihayetinde de bu fiyatlar çok hızlı bir şekilde düştü. Buna rağmen, bankalar küstahça bu türden bir borçlandırmanın taşıdığı risklerin kendilerini etkileyemeyeceğini düşündüler. Neden? Çünkü bankalar bir cinlik yapabileceklerini, bu ikinci kalite ipotekleri senetlere ya da tahvillere çevirebileceklerini ve bunları da dünyanın farklı yerlerindeki finansal kuruluşlara satabileceklerini düşünüyorlardı. Öte yandan, artık bildiğimiz üzere, nihayetinde bankaların kendileri bile bu riskli kredilerin yıkıcı ekonomik sonuçlarını hasıraltı edemediler –bu sonuçlardan biri, 2008 yılında Uluslararası Para Fonu'nun (IMF) küresel ekonomik durgunluğun belirmekte olduğuna dair uyarısıydı.

Bu bağlamda, bu korku dolu ve belirsiz ekonomik koşulların Londra'da yaşayan ve çalışan otuz altı yaşındaki Gemma'yı nasıl etkileyebileceğini düşünün. Gemma, Wall Street'te bir süre vadeli işlem borsacısı olarak çalıştıktan

[1] Düşük gelir grubuna yüksek faizle verilen konut kredisi (ç.n.).

sonra, 2006 yılının sonuna doğru Londra'da kendi mali hizmetler şirketini kurdu. New York'tan Londra'ya geçiş sürecinde, kendi işini kurabilmesi ve piyasada tek başına var olabilmesi için Gemma'nın karşılaştığı en büyük zorluklardan biri finansal hizmetler sektöründe kendine bir niş pazarı[2] bulabilmekti. Bunu da kadınlar için finansal hizmetler sunmaya odaklanarak yaptı – görece varlıklı olan ve daha da varlıklı olmak isteyen ama 'zaman yoksunu' oldukları için bu hedeflerine ulaşma yönünde finansal stratejiler geliştirmeye ayıracak vakit bulamayan kadınlara, yönetim ve yatırım stratejileri satıyordu. Sonuç, Londra'da iş yapan, kısa zamanda göz kamaştırıcı bir büyüme sergileyen ve umut vadeden bir geleceği olan küçük bir finansal hizmetler şirketiydi –ya da en azından 2008 kredi krizine kadar bu böyleydi.

Gemma'nın finansal hizmetler şirketi, kredi piyasalarındaki ve uluslararası ekonomideki küresel sıkışma nedeniyle kâr oranlarında çarpıcı düşüşler yaşadı. Gemma işinin çoğu kadınlara hâlihazırdaki yatırımlara bağlanmış olan fonlarını –mesela evlerini– piyasada başka türden yatırımlara yönlendirmek üzere 'serbest bırakmaya' yardım etmek olduğu için, bu düşüşü bekliyordu. Bereket müşterilerinin çoğu, fonlarını uzun vadeli zenginlik yaratacak projelere yatırmışlardı. Fakat bazı müşterileri de, kısa zaman önce nakde çevrilmiş fonlarını hisse senetleri gibi çok kısa vadeli likit yatırımlara aktarmışlardı. Dolayısıyla bu müşteriler şimdi ikinci kalite ipotek krizi nedeniyle bankalar tarafından sıkıştırılıyorlar ve ödemelerini ancak ucu ucuna yetiştirebiliyorlardı. Bu nedenle, bu yatırımların pek çoğu risk altındaydı ve Gemma'nın enerjisinin çoğu, var olan borçları yeniden müzakere ederek müşterilerinin yatırımlarını korumaya çalışmaya gidiyordu. Bunu yaparken Gemma, sadece kendi içgüdülerine dayanmıyordu. Çok iyi iş bağlantılarına sahipti ve hisse senedi piyasasının ne zaman dibe vuracağının beklendiğine dair en son bilgilere ulaşmak için New York'ta sahip olduğu bu bağlantılarını kullanabiliyordu. Londra'yı, New York'u ve Tokyo'yu birbirine bağlayan geceyarısı Skype konferans konuşmaları Gemma'nın finansal brifinglerinin düzenli bir parçasıydı. Yine de, müşterilerinin temkinli tutumlarının ve kısa vadeli likit yatırımlar piyasasında oynamanın taşıdığı büyük risklerin bilincindeydi.

Gemma'nın kredi sıkışıklığına dair deneyimi küresel ekonominin hayatlarımıza etkisi açısından bize ne anlatır? Gemma'nın 2008 küresel ekonomik darboğazında hayatta kalma çabaları yirmi birinci yüzyılın değişen toplum-

[2] Bir malın derinliğine ilişkin tüm unsurlarını kapsayan pazar (ç.n.).

sal güçlerini anlamamızda bize hangi açılardan rehberlik yapabilir? Bu soruların bir yanıtı *toplumsal ağlar* olabilir. Çok açık ki Gemma –bilişim teknolojileri yoluyla– kendisinin de parçası olduğu küresel finansal ağlardan gelen bilgiye erişerek pek çok ekonomik ve sosyal avantaj sağlamaktadır. Bir diğer yanıt ise *risklere* odaklanabilir. Kısa vadeli yatırım stratejilerinin içerdiği riskler, çok açık ki, küresel ekonomi için de büyük riskleri beraberinde taşıyordu ve müşterilerin ekonomik risk alma hevesini hesaplamak Gemma'nın iş hayatının temel özelliğiydi. Bir diğer yanıt ise *sosyal likiditelere* odaklanabilir: yani, kredi piyasalarının teşvik ettiği ve artan oranda likit yatırımların yanı sıra mobil iletişim yoluyla da varlığını devam ettiren küresel dünyada kimliğin, zamanın ve mekânın akışkanlığına. Ağlar, riskler ve akışkanlıklar: Bunlar günümüz toplumsal süreçlerinin bazı kilit eğilimleridir ve bu bölümde bu konuları Manuel Castells, Ulrich Beck ve Zygmunt Bauman'ın sosyal teorilerini inceleyerek gözden geçireceğiz.

Manuel Castells: ağ toplumu

İş yaşamında başarılı olan sayısız insan gibi Gemma da kendi finansal hizmet şirketinin gücünü ve etkisini önemli oranda arttırmak için sosyal ağlardan faydalanır. 'Mesele ne bildiğin değil, kimi tanıdığındır' şiarının sıkı bir taraftarı olan Gemma, iş hayatında 'iyi bağlantılar' sahibi olmanın önemini anlamaktadır. Bu açıdan bakıldığında, sosyal ağların insanlık tarihinin başından beri iş görmenin olmazsa olmazlarından biri olduğu ve bugüne kadar da öyle olmaya devam ettiği söylenebilir. Öte yandan, İspanyol sosyal teorisyen Manuel Castells bunun böyle olmadığı iddiasındadır. Castells'e göre bilgi teknolojisi, özellikle de internetin yaygınlaşması, zamanımızdaki ağların merkezî yapısını temelden değiştirmektedir. Üç ciltten oluşan ve sosyal teoriye devasa etkiler yapan *The Network Society* (*Ağ Toplumu*) adlı çalışmasında Castells, küresel bilgiye dayalı ağların ve ağ ekonomisinin yükselişini inceler. Bilgi teknolojisinin ortaya çıkışının neredeyse dünyanın her yerinde bilgiyi işleyebilecek ağların yaratılmasına neden olduğunu öne sürer. Bunun sonucunda da, toplum başka türden bir mekâna dönüşmüştür –Castells'e göre toplum artık 'birbirine bağlı yerlerden oluşan bir akışlar mekânıdır'. Zamandan bağımsız akışlar ve birbirine bağlı mekânlar: Göreceğimiz gibi bu kavramlar, Castells'in sosyal teorisinin merkezinde yer alır ve sunduğu güçlü toplumsal değişim değerlendirmesinin vazgeçilmez öğeleridir. Castells'e göre, yakın za-

manlarda iletişim teknolojilerinde yaşanan devasa ilerlemeler –özellikle de internet ve mobil telefonun yaygınlaşması– hareket hâlindeyken iletişimi mümkün kılan merkezsizleşmiş ağları serbest bırakmış ve sosyal etkileşimi toplumsal aktörlerin konuşlandığı fiziksel mekânlardan çok uzak mesafelere taşımıştır. Kısacası, ağ toplumunun yükselişi, Gemma'nın –geceleri kısa Skype görüşmeleri yaparak– işletmesini nasıl daha esnek ve müşterilerinin ihtiyaçlarına duyarlı hâle getirdiğini açıklayan bir gelişmedir.

Castells, sosyal teorisini, günümüz toplumunun yönelimine ilişkin pek çok önemli iddiasını Max Weber'in klasik sosyolojik yazılarıyla, özellikle de onun 'bürokrasinin demirden kafesine' ilişkin etkili yorumlarıyla ve Karl Marx'ın kapitalizm teorileriyle karşılaştırarak geliştirir. Weber, bürokrasiyi bütün büyük ölçekli modern kurumlar için elzem görmüş ve bürokratik kurumların sınırlarının –otoritenin örgütün en yukarısından en aşağısına kadar uzandığı piramit benzeri bir yapı içinde– katı bir şekilde tanımlandığını öne sürmüştür. Castells'e göre teknolojik olarak gelişmiş, enformasyon zengini ağların hızlı büyümesi, Weber'in resmi kurumlara dair açıklamasının gücünü zayıflatmıştır. Piramidal ve hiyerarşik olmaktan ziyade merkezsizleşmiş ve düzleşmiş hatlar, sınırları olmayan ağ toplumunun yeni sınırlarını teşkil ederler. Castells, daha fazla değilse bile en az Weber kadar Marx'ın toplum eleştirisine de eleştirel yaklaşır –sosyolojideki kariyerine bir Marksist olarak başladığını düşünürsek bu özellikle ilginç bir durumdur. Evet, der Castells, günümüz küresel ekonomisi kapitalisttir. Fakat Marksizm, imalatın ve maddi malların kapitalist ekonominin merkezinde yer aldığını düşünmekte oldukça hatalıdır. Castells, bu Marksist görüşün tersine, iletişim, bilgisayar ve bilgi teknolojilerinin küresel üretim ağlarının merkezini oluşturduğunu iddia eder.

> Elektronik olarak entegre olmuş multimedya sistemiyle bağıntılı bir sanal gerçeklik kültürü ... bizim toplumumuzdaki zamanın dönüşümüne iki farklı biçimde katkı sağlar: eşzamanlılık ve zamansızlık.
>
> Bir yandan dünyanın dört bir yanına anında ulaşan ve içinde karşı mahalleden canlı yayını da içeren enformasyon, toplumsal olaylara ve kültürel dışavurumlara eşi benzeri olmayan türden bir zamansal yakınlık sağlar. 1991'in Ağustos'unda Sovyet Devleti'nin yıkılışını Rus siyasi tartışmalarının anında çevirisi ile gerçek zamanda an be an izlemek, tarihin inşasına

doğrudan tanıklık edilebilecek yeni bir iletişim çağını açtı – kuşkusuz bu tanıklık, bilgiyi kontrol edenler, olup biteni yeterince ilginç ve yayınlamaya değer bulduğu için mümkün oldu. Bilgisayar temelli iletişim de, insanları ilgi alanları etrafında etkileşimsel ve çok taraflı sohbet yazışmasında bir araya getirerek gerçek zamanda diyaloğu mümkün kılar. Yeni iletişim teknolojileri zaman bariyerlerini aşan bir yakınlık duygusu sağladıkları için, tıpkı telefonda olduğu gibi ama ondan çok daha esnek bir biçimde, zaman gecikmeli yanıtlarla kolayca başa çıkılabilirler. Uzun sessizliklere çok da uygun olmayan telefonun yarattığı baskının tersine, bu yeni teknolojilerde iletişimde olan taraflar, başka enformasyon yaratarak iletişimin alanını genişletmek için, bir saniyeliğine ya da bir dakikalığına sohbetten kopabilirler.

Manuel Castells, (1996, 2000, 2. Baskı) *The Rise of the Network Society, The Information Age: Economy, Society and Culture*, Cilt I. Cambridge, MA; Oxford, UK: Blackwell, s. 461.

Başka şeylerin yanı sıra ağ toplumu kavramı, bir bakıma, Castells'in içinde yaşamakta olduğumuz devasa sosyal ve teknolojik dönüşüm ânının ayrıntılı bir değerlendirmesini yaparak, sosyal teoriyi güncel tutma biçimidir. Bazı açılardan, özellikle de bugünden bakıldığında, sosyal teorinin ağlar ve enformasyon teknolojisi etrafında yeniden yazımı oldukça sıradan gözükebilir. SMS ile mesajlaşmadan uydu televizyona kadar artan oranda iletişim teknolojileri etrafında dönen bir dünyada yaşıyoruz. Sydney'den San Diego'ya, Pekin'den Bangkok'a iletişim teknolojileri her yerde. Fakat Castells sadece sanayiden enformasyona büyük kapsamlı geçişleri fark eden ilk sosyal kuramcılardan biri olduğu için değil, aynı zamanda ekonominin ağlarla bağlanmasına olanak tanıyan küresel yapıları sistematik bir şekilde incelediği için de ilgi çekicidir. Bunu da tam anlamıyla küresel bir sosyal teorisyen olarak, başka şehirlerin yanı sıra Paris, Hong Kong, Moskova, Amsterdam, Meksiko ve Montreal'de ders vererek ve araştırmalar yaparak gerçekleştirmiştir. 1980'lerde ekonomi, sanayi imalatından iletişim, hizmet ve finans sektörlerine kayarak ağ temelli ekonomiye dönüştüğünde Castells, kimliğin, gücün ve toplumun inşasında mekânın değişen dinamiklerinin altını çizmeye çalıştı.

Uzunca bir süre sosyal kuramcılar, mekânı ulusal toplumların işleyişleriyle eşitleme eğiliminde oldular. Mekân toplumun temeliydi ve hem mekân hem toplum katı bir şekilde tanımlanmış sınırlar, hudutlar, bölgeler ve haritalar üzerinden kuramsallaştırılmıştı. 1970'lerden 1980'lere gelindiğinde ise imalat sanayiinin dünyanın ucuz emek alanlarına 'kaydırılması' ve Batı'nın enformasyon ekonomisine geçiş yapmasıyla birlikte mekânın sosyal bilimlerdeki yeri herkesin tartıştığı bir konu hâline geldi. Anthony Giddens 'zaman-mekân ayrışmasından' –yani, toplumsal ilişkilerin zamanda ve mekânda esnemesinden– bahsetti. David Harvey postmodernite koşullarında 'zaman/mekân sıkışmasını' kuramsallaştırdı. Paul Virilio bu büyük hız çağında 'mekânın yok edilmesini' vurguladı. Bütün bu fikirler sosyal kuramda çok etkili oldular. Öte yandan, mekânı tümüyle sanal açıdan –yani, mekânı mesafenin yok olması noktasına kadar esnetmek– sosyal teorinin mekânsal ilişkilerin içinden ve üzerinden organize edildiği işlevsel mantıkları ve toplumsal bağlamları göz ardı etmesi riskini taşıması anlamına geliyordu. Bu çelişkilerin oldukça farkında olan Castells, bunun yerine *akışlar olarak mekân* tanımını yaptı ve kendince kimlik ve iktidar ile kişisel ve politik olanın iç içe geçmiş doğasında ısrar etti. Castells'e göre yaşamakta olduğumuz ağ toplumlarında mevcut akışlar mekânını anlayabilmek, 'toplumsal aktörler tarafından işgal edilen fiziksel olarak bağlantısız pozisyonlar arasında amaçlı, tekerrür eden, programlanabilir mübadele ve etkileşim dizilerini' anlamak anlamına gelmektedir. Amaç, tekrar, programlar, ardışık ve birbirinden kopuk kimlikler: bu, kabaca Castells'in ağ toplumunun neden olduğu mekânsal dönüşümlere ilişkin pozisyonudur. Castells'e göre eğer 'zamansız zaman' ve 'yersiz mekân' olgularının sonuçlarını dikkate almaz isek, bugünün dünyasında olup biteni tarif edemeyiz. Ağ toplumunda, özellikle de belli başlı metropoliten merkezlerde, kimlikler, kurumlar ve kültürel yaşam –ister pazarlama, teknoloji ve biyotıpta ister yükseköğrenimde olsun– giderek daha fazla hızlanan akışlar mekânı tarafından yeniden yapılandırılmaktadır.

Castells'in akışlar mekânı yaklaşımını oluşturan üç temel özellik vardır. Bunlardan ilki bireylerin ve kurumların küresel ölçekte ve gerçek zamanda birbirleri ile ilişkiye girmesine olanak tanıyan *enformasyonel çevrimler ve iletişim altyapılarıdır*. Castells, ağların teknolojik altyapısına kayda değer bir sosyolojik dikkat gösterir ve bu tür çevrimlerin ya da iletimlerin –her ne kadar bu altyapı küresel bir akışlar mekânını (yani coğrafi yakınlık içermeyen toplumsal uygulamaları) örgütlese de– her zaman belli yerlerden işlediklerini

(ve bu nedenle de mekânsal olarak sabitlendiklerini) vurgular. Dolayısıyla teknolojik altyapı, küresel ağların donanımı, akışlar mekânında insanları, yerleri, metaları ve enformasyonu birbirine bağlayan kabloları, bilgisayarları, havaalanlarını ve otomobilleri organize eden, olmazsa olmaz bir donanımdır. Bu ağ paradigmasında, işletmeler ve şirketler arz ve talep bağlantısını koordine etmek için kaçınılmaz olarak anlık dijital enformasyona bel bağlarlar. Elektronik bilginin paylaşımı yoluyla birbirine bağlı kurumlar –artık bir düğmeye basarak– envanter takibi yapabilir, bütçelerini kontrol edebilir, müşterilere ulaşabilir, yeni eleman alabilir, ürün geliştirme işini genişletebilir ve proje yönetimini revize edebilirler. Firmalar ve büyük ölçekli kurumlar sistem yazılım programlarını yükleyerek, güncelleyerek ve entegre ederek malların ve hizmetlerin müşterilere arzını planlarlar. Bunu yapmak için de birbiriyle bağlantılı firmalar karada, denizde ve havada yüksek hızlı ulaşım hatlarını kullanırlar.

Castells'in yaklaşımının ikinci özelliği, bu ağların organize edilmesini mümkün kılan *boğum noktalarına* odaklanmasıdır. Boğum noktaları, bilginin etkin bir şekilde işlenmesini sağlayarak ve aralarında büyük mesafeler olan insanların ve kurumların arasında iletişim kurulmasını mümkün kılarak ağ ilişkilerinin büyümesine yardım ederler. Dolayısıyla bu boğum noktaları, kurumların bilgi ve iletişim teknolojileri ile donandıklarında, insan eyleminin ve toplumsal ilişkilerin yerel bağlamlardan ve kültürlerden nasıl bağımsız hâle gelebildiklerinin temsilidir. Örneğin, çokuluslu şirketler üretim süreçlerinin yerelde organizasyonundan vazgeçerek üretimi dünyanın hemen her yerindeki farklı ülkelerdeki boğum noktaları yoluyla yeniden organize ediyorlar. Dolayısıyla, boğum noktaları –her ne kadar bu sabitlenmiş yerler akışkan olmaya devam etseler de ve belli firmalar ve kurumlar için maliyet avantajlarına bağımlı olsalar da– belli yerlerle ilişkilendirilmiş hâle gelirler. Bu kesişen bilgisayarımsal, idari ve mali hizmetler boğum noktaları, yöresizleşme –yani toplumsal aktivitelerin yerel bağlamlardan ve kültürlerden koparılması ve uzak ağlar içinde yeniden yapılandırılması– biçimleri yaratırlar. Örneğin, 1990'larda ve 2000'lerin ilk yarısında imalat boğum noktaları, giderek artan oranda Çin'de ve Malezya'da, müşteri destek hizmetleri Hindistan'da ve Filipinler'de, mühendislik Rusya'da ve ABD'de, tasarım Tayvan'da vb. yerleşti. Ağ tabanlı bir dünyada çok ürün temelli şirketler, fason üretim, yurtdışına açılmak ve genel olarak işlemlerinin arz zincirini genişletmek için birbirine bağlanmış boğum noktalarını kullanırlar.

Bu boğum noktalarının zamansız ve mekânsız mantığı, merkezsizleşmiş ağlara doğru bir eğilimle eşdeğerdir. Bu da, tekrar vurgularsak, ağ toplumunu sanayi toplumundan ayırır. Castells'e göre, sanayi dünyasının yekpare – hiyerarşik, resmi, merkezileşmiş– yapılarını tümüyle geride bıraktık. Bilginin, iletişimin ve insanların boğum noktaları içinde ve arasında kolayca hareket ettiği ağ kuruluşları, artık toplumsal hayat için birincil derecede önem kazandı. Castells, ağların gücü merkezsizleştirdiğini söyler –ağlar gücü dağınık, hareketli ve mekânsal akışkan hâle getirirler. Ona göre:

> Tanımı gereği bir ağın merkezi yoktur. Ağ, ikili mantığa göre çalışır: içerme/dışlama. Ağda bulunan her şey, ağın varlığı için kullanışlı ve gereklidir. Ağda olmayan şey ağın bakış açısına göre yoktur veya (eğer ağın yüklendiği iş ile alakalı değilse) göz ardı edilmeli ya da (eğer ağın amaçları ya da performansı ile rekabet hâlinde ise) yok edilmelidir. Bir ağın içindeki boğum noktası işe yarar bir işlev gerçekleştirmiyorsa ağdan atılır ve ağ kendini yeniden düzenler –tıpkı biyolojik süreçlerde hücrelerin yaptığı gibi. ... Dolayısıyla boğum noktalarının uygunluğu ve göreli ağırlığı, kendine has özelliklerinden kaynaklanmaz; ağın ekstra enformasyon paylaşımında onlara güvenmesini sağlama becerilerinden kaynaklanır. Bu anlamda asıl merkezler boğum noktaları değil, yapının bütünü içindeki işlevlerinde komuta mantığından ziyade ağ kurma mantığını kullanan anahtarlardır. (2000: 15–16)

Bir ağ birbiriyle bağlantılı boğum noktalarından oluşan bir dizidir. Boğum noktası bir eğimin kendisi ile kesiştiği noktadır. Bir boğum noktası, konuştuğunuz türden somut ağlara bağımlıdır. Küresel mali akışlar ağında boğum noktaları menkul kıymetler borsaları ve bunların yan gelişmiş hizmetler merkezleridir. Avrupa Birliği'ni yöneten siyasi ağda ise boğum noktaları ulusal bakanlıklar ve Avrupalı komisyonlardır. Dünyanın hemen her yerindeki ekonomilere, toplumlara ve devletlere sirayet eden uyuşturucu trafiği ağında koka ve afyon tarlaları, gizli laboratuarlar, gizli ekim alanları ve kara para aklama kurumları vardır. Enformasyon çağında kültürel dışavurumun ve kamuoyunun temelinde yer alan yeni medyanın küresel ağında televizyon sistemleri, eğlence sektörü, bilgisayar grafik çevresi, haber grupları ve sinyalleri yaratan, ileten ve alan hareketli araç gereçler vardır. Eğer iki nokta farklı ağların değil de aynı ağın boğum noktaları ise, bu durumda uzaklığın (ya da konumların) daha kısa (ya da daha sık ya da daha yoğun) olacağına karar veren şey ağların tanımladığı topolojilerdir. Öte

yandan, aynı ağ içinde yer alan akışların boğum noktalarına ya hiç uzaklığı yoktur ya da hepsi aynı uzaklığa sahiptir. Dolayısıyla belirli bir noktaya ya da konuma olan (fiziksel, toplumsal, ekonomik, siyasi, kültürel) uzaklık ya da mesafe, sıfır (aynı ağın parçası olan herhangi bir boğum noktası için) ile sonsuz (ağa dışsal olan herhangi bir nokta için) arasında değişir. Işık hızında işleyen enformasyon teknolojilerinin hükmettiği ağlara katılma ya da dışlanma ve ağlar arasındaki ilişkilerin mimarisi, toplumumuzdaki hâkim süreçleri ve işlevleri yapılandırır.

Ağlar, aynı iletişim kodlarını (örneğin, değerler ya da performans hedeflerini) paylaşabilen, aynı ağın içindeki iletişime dâhil olabilen yeni boğum noktalarını entegre ederek sınırları olmayan bir şekilde genişleme kapasitesine sahip açık yapılardır. Ağ temelli toplumsal yapı, kendi dengesini tehdit altına almadan yeniliklere duyarlı, oldukça dinamik, açık bir sistemdir. Ağlar yeniliğe, küreselleşmeye ve merkezsizleşmiş yoğunlaşmaya dayalı kapitalist ekonomiye; esneklik ve adaptasyona dayalı işe, işçilere ve firmalara; sonsuz yapısöküm ve yeniden inşaya odaklanan bir kültüre; yeni değerlerin ve kamusal ruh hâllerinin anlık yönlendirilmesini hedefleyen bir siyasi yönetime ve mekânı aşmayı ve zamanı yok etmeyi amaçlayan bir toplumsal organizasyona uygun araçlardır.

Manuel Castells, (1996, 2000, 2. Baskı) *The Rise of the Network Society, The Information Age: Economy, Society and Culture*, Cilt I. Cambridge, MA; Oxford, UK, Blackwell, s. 470-1.

Peki ağ toplumunda güven tam olarak nasıl işler? Bu soru bizi Castells'in yaklaşımının ağlar içinde dağılmış ve birbiri ile bağlantılı *insanlara* odaklanan üçüncü özelliğine getirir. Burada Castells'in asıl ilgi alanı idari seçkinlerdir. Bu, beyaz (altın) yakalı profesyoneller sınıfının ortaya çıkmakta olan küresel gücüdür –bunlar bütün belli başlı kentlerde kendilerini 'evde' hissederek gezegeni dolaşan kozmopolitanlardır. Bu kişiler büyük bir şirket için çalışıyor, güvenli sitede yaşıyor, uçakların birinci sınıf mevkiinde uçuyor, seçkin bir sosyal kulübün müdavimliğini yapıyor ve en pahalı restoranlarda yemek yiyor olabilirler. Bunlar iş dünyasının genişleyen erişimi için enformasyonun ve iletişimin önemini çok iyi anlamış kişilerdir. Bu seçkinlerin bizim için önemli olan yanı, Castells'e göre, –onları 'ağ yoksullarından' keskin biçimde

ayıran– devasa maaş ve gelirleri değildir. Bunun yerine iletişimde yaşanan devrimin kazananları olarak bu bireylerin *ortak bir seçkin kültürü* paylaşıyor olmalarıdır. Bu kültür, hem zamanı hem de coğrafi yerleşimi aşan bir kültürdür. Bunlar genel olarak 'doğru' okula gitmiş, en seçkin üniversiteleri bitirmiş (Harvard ya da Cambridge), birden fazla dile hâkim, marka mağazalardan (Gucci, Prada, Armani) alışveriş yapan ve bunlara benzer özellikleri olan insanlardır. Castells'e göre bu kozmopolitan elit, ağ toplumu için sosyolojik olarak önemlidir; çünkü bu türden kişilerin ortak kültürleri onların yaşadıkları belli coğrafi çevreleri aşar. Bir başka deyişle, bu yönetsel elitler ağlar hakkında verdikleri kararları ve işledikleri bilgileri küresel bir perspektiften bakarak gerçekleştirirler.

Dolayısıyla ağ toplumu hakkında konuşmak, yüksek hızlı iletişim ve hareketlilik altyapıları, gelişmiş enformasyon işleme ve üretme süreçlerini harekete geçirmek üzere belli kentlerde ve bölgelerde toplanmış boğum noktaları ve karar alıcı konumunda olan ve gelişmiş ağ toplumlarının kültürünü yeniden üreten seçkinler hakkında konuşmaktır. Fakat Castells'e göre ağlar, boğum noktaları ve göçebe yaşam tarzları bir açıdan özdeş iken, bir başka açıdan özdeş değillerdir. Ağ tabanlı işletmeler toplumsal türdeşliğe doğru bir eğilim üretmezler. Öncelikle, ağlar küresel ayrılığa yol açmazlar. Castells, örneğin Marshall McLuhan'ın 1960'larda büyük hevesle sahiplenilen modern iletişimin dünyayı 'Küresel Bir Köy' hâline getirdiği tezi hakkında temkinlidir. Ağlar hem zorunlu bir küreselleşmeyi hem de zorunlu bir bireyselleşmeyi dayattığı için Castells, küresel köy fikrini baştan reddeder. Bunun yerine ağlar, dünya geneline coğrafi olarak dağılmış insanların ve kurumların yeni iletişim teknolojileri ve kendi kendine hareketlilikler yoluyla etkileşime girmesini sağlayarak, Castells'e 'bireysel kulübelerin küresel ağı' imgesini çağrıştırırlar. İkinci olarak, Castells bizi ağ toplumlarının tek bir ekonomik ya da kültürel modele dayandığı fikrinin temel bir yanılgı olacağı konusunda özellikle uyarır. Günümüz ekonomik ağlarının bütün özellikleri –altyapı, boğum noktalarının hacmi ve karmaşıklığının yanı sıra enformasyonun, insanların ve metaların dünya çevresinde hareketlerinin karşılıklı bağlantıları– bir ülkeden diğerine büyük farklılıklar gösterir. Buna örnek olarak Rusya'yı gösterir. Rus toplumunun bazı yönleri çok gelişmiş bilgi ağlarına sahiptir ve dünya piyasalarıyla küresel bağlantıları vardır. Öte yandan Rus ekonomisinin büyük çoğunluğu küresel piyasalardan kopuktur. Gerçekten de, Castells Rusya

gibi toplumları tanımlayan şeyin küresel ağlardan kopuk olmaları olduğunu düşünür.

Yine de, eğer ağlar içsel olarak küresel süreçlerle bağlantılı ise, o zaman bu ağlar genel olarak kimlik ve toplum arasındaki ilişkiler üzerinde hâkim baskı kurma eğiliminde olacaklardır. Küresel ağ ekonomisini 'otomat' olarak tanımladığında, Castells'in vurgulamak istediği şey kuşkusuz budur. Küresel ağlar artık egemenlik aracıdır ve dünyayı insan kontrolünden koparma tehdidi içerirler. 'İnsan ırkının kendi yarattığımız makinelerin dünyamızın kontrolünü ellerine geçirdiğine tanık olma kâbusu, gerçek olmanın eşiğine dayanmış görünmektedir –işlerimizi elimizden alan robotlar ya da hayatımızı gözetleyen hükümet bilgisayarları formunda değil, ama elektronik temelli mali işlemler sistemi olarak' diye yazar Castells (2000: 56). Bu, belli ki toplumsal aktörlerin kontrolü dışına çıkmış küresel ağ ekonomisinin otomatik pilot emrinde çalışır gibi göründüğü kıyamet tellalı modunda konuşan Castells'tir.

Castells'e eleştiriler

Castells'in çalışması ağlarda, boğum noktalarında ve kozmopolitan yönelimli göçebe yaşam tarzlarında var olan yerinden edilmiş kimlikleri ve toplumsal ilişkileri inceleyen zengin bir küreselleşme eleştirisi içeren ufuk açıcı bir sosyal teori, iletişim çalışmaları ve ağ analizi bileşkesidir. Castells'in *The Network Society (Ağ Toplumu)* üçlemesi hem çapı hem de etkisi bakımından Weber'in *Economy and Society* (*Ekonomi ve Toplum)* kitabıyla karşılaştırılmıştır ve bu bakımdan onun çığır açıcı önemi yirmi birinci yüzyılın hızlı ve akışkan dünyasında ağların merkeziliğini vurgulamasında yatar. Kuşkusuz Castells'in önemli buluşlarından biri genelde akışlar mekânı kavramı, özelde de 'zamansız zaman' kavramıdır. Endüstriyel zamanın tek tip ve düzçizgisel modundan küresel ağların çoklu zamansal ritimlerine ve esnek zaman rejimlerine geçiş, Castells'in bugünün insanlarının nasıl yaşadığına dair düşünme çabalarına yaptığı en büyük katkıdır. Castells'in sosyal teorisinin bu yönünün Gemma'nın küresel mali piyasalara dair deneyimiyle çok alakalı olduğu aşikârdır. Küresel para piyasaları, küresel üretim ya da ticaret ile kolayca eşitlenemez; para piyasaları gerçek ekonomi üzerine bindirilmiş sanal bir mali ekonomidir. Castells'in dikkat çektiği gibi:

> Şirket sermaye birikiminin yasal birimi olmaya devam ediyor. Fakat şirketin değeri nihayetinde borsadaki değerine bağlı olduğu için, sermaye birikim birimi (şirket) küresel mali akışlar ağının bir boğum noktası hâline gelir. Bu ekonomide hâkim katman bütün etkinliklerden ve ülkelerden elde edilen gelirlerin alınıp satıldığı yer olan küresel mali piyasadır. Bu küresel mali piyasa ise sadece kısmen piyasa kurallarına göre işler. Bu piyasa, küresel sermaye akışlarını düzenleyecek olan kurumsal bir düzenlemenin yokluğunda, çok çeşitli kaynaklardan gelen enformasyon türbülansları ile şekillenip harekete geçirilir ve iletilen bilgi sistemleri ile neredeyse anında iletilip işlenir.
>
> (2000: 11)

Dahası, küresel para piyasalarında günlük 1,5 trilyon Amerikan dolarını (bu rakam dünya ticaret düzeyinin elli katından fazladır) aşan işlemlerle zaman, saliselik alım ve satım kararlarına sıkıştırılmış –ya da Castells'in dediği gibi– 'bütünüyle yok edilmiştir'. Gemma'nın çok iyi bildiği gibi, küresel mali piyasaların zamansız zamanı –geçmiş, şimdi ve gelecek elektronik bir süper metin hâline geldikçe– hayatın akışının bozulmasına neden olur.

Çarpıcı öngörülerine rağmen, Castells'in sosyal teorisi sorunlardan azade değildir. Temel sorunlardan biri, 'ağ temelli iletişimin' toplumsal hayattaki rolünün aşırı derece abartılmasıdır. Castells, ağ toplumunun bilgi temelli yeni enformasyon teknolojilerine ve iletişim devrimine dayandığını öne sürer. Bunu söylemekte kuşkusuz haklıdır. Yeni küresel ekonomi, ağ temellidir. Ağlar da içinde yaşadığımız toplumsal ilişkileri çeşitli biçimlerde yeniden tesis ederler. Yine de, Castells'in ağ temelli iletişime takıntısını sorgulayabiliriz. Ağların her zaman her yerde olduğu fikrini sorgulamak, zihin açıcı olabilir; çünkü Castells'in yaptığı gibi ağları analizimizin temeli hâline getirdiğimizde ağlar yaşanan deneyimle aynı şeymiş gibi görünürler. Oysa ağlar kimlikler ve toplumsal ilişkilere gerçekten de Castells'in düşündüğü gibi tümüyle nüfuz etmekte midir? Örneğin, interneti arada sırada halk kütüphanesinde kullanan biri ile çalışma hayatının çoğunu internette geçiren (Gemma gibi) biri arasındaki sosyal fark nedir? Finans alanında çalışmak duvardan duvara ağları içeriyorsa, yerel balıkçı dükkânı ya da ikinci el kıyafet satan bir dükkânı ne yapacağız? Bunların hepsini ağ temelli olgular olarak tanımlayabileceğimiz fikri kuşkusuz tartışmalıdır. Urry bu eleştiriyi şu şekilde dillendirir:

> 'Ağ' kavramının öne sürülen argümanda çok fazla teorik iş yapması beklenmektedir. Neredeyse bütün olgular, tek ve farklılaştırılmamış 'ağ' prizmasından görülmektedir. Bu kavram, birbirinden çok farklı ağ temelli olgunun üstünü ört-

> mektedir. Bu olgular, McDonalds örneğinde olduğu gibi hiyerarşik ağlardan aşırı derecede akışkan heterarşik 'sokak protestosu hareketlerine'; mekânsal olarak bitişik ve her gün buluşan ağlardan hayali, 'uzaktan kültürler' etrafında örgütlenen ağlara; çok güçlü bağlara dayanan çok önemli ağlardan geniş çaplı 'zayıf bağlara' dayanan ağlara; tümüyle 'sosyal' olan ağlardan temelde 'maddi olarak' yapılandırılmış ağlara uzanan bir farklılık gösterir. Bunların hepsi ağdır ama işleme biçimleri bakımından birbirlerinden fevkalade farklıdırlar.
>
> (2003: 11–12)

Söylenmek istenen şudur: Arada bir ağların kültürler arasında değişkenlik gösterdiğini kabul etmesine rağmen Castells, 'ağ temelli iletişim' kavramını, anlamını yitirmesine neden olan uç noktalara kadar götürür. Kavram sosyolojik hassasiyetini yitirir ve Castells günümüz ağ temelli kimlikleri ve kurumları oluşturan, bir uçta daha geleneksel ve bürokratik yapılarla diğer uçta güncel akışkan ve dağınık süreçler arasındaki karmaşık ilişkiyi gerektiği gibi ele alamaz.

Bir diğer ilişkili sorun da şudur: Castells bir yandan evrensel geçerliliği olan bir genel ağlar teorisi sunarken, diğer yandan yaklaşımı, temel olarak Batı'nın pahalı ve ileri teknolojik donanıma sahip kentlerindeki hayatı etkileyen belli bilişsel dönüşümlerin oldukça özel bir analizini içermektedir. Bu eleştiriyi dillendirmenin bir yolu da, her ne kadar Üçüncü –ya da bazılarının şimdilerde isimlendirdiği gibi Dördüncü– Dünya'dakilerin yoksulluk ve ızdırabını kavramaya çalışsa da, Castells'in ağlar teorisinin Microsoft, Apple ya da Google'un tekno dünyalarında yaşayanlarla daha doğrudan ilişkili olduğunu söylemektir. Bu eleştiri, Castells'in teorisindeki bazı sorgulanmamış varsayımlara ilişkin karmaşık meseleleri gündeme getirir. Ağların aynı anda birçok yerde bulunmasını kaygılanmadan kabul etmek, süratle bilişim çağımızla bağlantısı olmayan milyonlarca kişiyi göz ardı etmenin bir yolu hâline gelebilir. Öte yandan bu, Castells'e karşı tümüyle hakkaniyetli bir eleştiri olmazdı: yaptığı analizlerde Castells ağ toplumlarının yeni toplumsal dışlanma ve kültürel kutuplaşma biçimleri ürettiğine çeşitli şekillerde değinmiştir. Buna rağmen iletişim devrimini, bir ağ temelli bilinç kültürünün –en azından kozmopolitan kültürel seçkinler arasında– habercisi olarak görmektedir. Küresel ağ ekonomisinin bu değerler sisteminin toplumun ne kadar derinlerine nüfuz ettiği ise, yanıtlanmamış bir sorudur. Ağ toplumuna dair hemen aklımıza gelen imgeler neden Wall Street'teki bankerler ya da Silikon Vadisi'ndeki bilgisayar programcıları oluyor? Castells'in yeni zamanlara dair fark-

lılaşmaları göz ardı eden açıklamalarının tersine, her ne kadar ideolojileri bilişim teknolojileri ve esnek ağların yaygınlaşması sonucu inkâr edilemez ciddi sarsılmalara maruz kalmışsa da, ne modernleşmeci ne de endüstriyel çağ hiyerarşilerini aşmadığımızı gayet makul bir şekilde iddia edebiliriz. Fakat asıl önemli olan nokta, küresel ağların kendinden önceki sosyal uygulamalar ile hem bir süreklilik hem de süreksizlik ilişkisi içinde olduğudur ve bu da, Castells'in kimliğe dair kuramsallaştırmasının ne ölçüde yeterli olduğuna dair soruların doğmasına neden olur.

Küresel ağlar ve akışkanlar: Urry ve hareketlilikler

Castells gibi çok sayıda başka sosyal teorisyen de günümüz ağ temelli toplumlarının merkezsizleşmiş, dağınık ve akışkan yönlerini anlama çabasına girmişlerdir. Deleuze ve Guattari hiyerarşik olmayan rizomatik imgelerin ve mekânların çoğalmasına dikkat çekerler. Delanda günümüz toplumsal hayatının çoklu dönüşümlerini kavramak için 'asamblajlar[3]' metaforunu öne sürer. White (1992) toplumsal hayatın öngörülemez akışkanlığının 'jeller ve tutkallar' tarafından şekillendiğini iddia eder.

Britanyalı sosyal teorisyen John Urry ise, günümüz toplumsal süreçlerini artan *hareketlilikler* üzerinden tarif eder. Mobil hayatlarımızın baş döndürücü hızı insanların, imgelerin, bilginin, göstergelerin, paranın, iktidarın ve risklerin hiç olmadığı kadar 'hareket hâlinde' olmasının sonucudur.

Castells gibi Urry de ağların –cep telefonlarından elektronik borsa alışverişlerine kadar– baş döndürücü hıza sahip yeni hareketlilikler yarattığını iddia eder. Öte yandan Castells'in tersine Urry, farklı ağ temelli ilişkiler arasında ayrım yapmayı amaçlar. Bunu yapmak için de *küresel olarak bütünleşmiş ağlar* ile (KBA) *küresel akışkanlar* (KA) arasında bir ayrıma gider. Küresel olarak bütünleşmiş ağlar ya da KBA insanların, teknolojilerin ve nesnelerin kompleks/öngörülebilir ağ temelli bağlarıdır. Örnekler arasında McDonald's, Coca Cola ve Microsoft gibi küresel işletmeler sayılabilir. KBA'dan çok daha hareketli bir niteliğe sahip olan küresel akışkanlar ya da KA ise tersine, 'heterojen,

[3] Üç boyutlu sanat eserlerini tanımlamak için kullanılan bir kavram (ç.n.).

eşitsiz dağılmış, öngörülemez ve planlanamaz dalgalar' yaratan bağımsız örgütlenmiş ve kendi sınırlarını kendisi tayin eden karakterdedirler. Urry, küresel akışkanlara bir örnek olarak interneti verir. Nükleer bir saldırı sırasında askerî iletişim amacıyla icat edilen internet, diğer web kullanıcıları ile iletişim kurmak için ağı kullanan milyonlarca bilgisayar kullanıcısı, hayranı ve korsanı tarafından küresel bir teknolojiye dönüştürüldü. Nihayetinde devasa bir ağ temelli etkinliğin ortaya çıkmasına neden olan bu süreç, sonunda interneti, bir tahmine göre, 1995'te 16 milyon kullanıcısı, 2001'de 400 milyon kullanıcısı ve bugün de 1 milyarın üzerinde kullanıcısı olan bir olgu yaptı. Urry'den alıntılarsak,

> [İ]nternet, yarı-öznelerin ve yarı-nesnelerin yeni melez formlar içinde birbirine karıştığı binlerce ağı, insanı, makineyi, programı, metni ve imajları içeren akışkan toplumsal hayat için bir metafor olarak görülebilir. Çoğu planlanmamış ve karma örüntülerden oluşan sonu gelmeyen yeni ağlar ve bağlantılar her yerdedir. *Karışım* dünyası (*the world of mixtures*) işte böylesine akışkan bir mekândır.
>
> (2003: 63)

Urry'nin küresel akışlar analizinin, Castells'in ağlar sosyal teorisini anlamlı ve kullanışlı bir şekilde geliştirdiğini düşünüyor musunuz? Artan hareketliliklerin günümüz küresel gerçekliklerini şekillendirdiği fikrine katılıyor musunuz?

Ulrich Beck: risk dünyasında organize hayatlar

Tıpkı Gemma gibi biz de, gündelik hayatımızda kontrol edemediğimiz toplumsal ilişkilerin ve şeylerin dünyası ile başa çıkmaya çalışıyoruz. Yaşadığımız hayatlar, yarım yamalak anladığımız ama nihayetinde bilinemeyen toplumsal risklerin eşliğinde yaşanıyor. Küresel ekonomik durgunluk ihtimalleri ya da mali piyasaların çökmesi ihtimalleri sadece işlerimizi değil, aynı zamanda alışık olduğumuz kişisel ve aile yaşamımızı da tehdit ediyor. Günümüzdeki ekonomik risk parametreleri gerçekten sarsıcı ve belki de pek çoğumuz ulus temelli toplumların küresel ekonomiyi kontrol etmede güçsüz kaldığına inandığımız için bu durum söz konusu. Hepimiz ekonomik riskle karşılaşmaktayız. Ancak aynı derecede –eğer daha fazla değilse bile– kaygı verici başka riskler de var. Günlük yaşamımızda hiç kimse –en ayrıcalıklı olanlar bile– gelişmiş teknoloji, bilim ve çokuluslu şirketlerin dünyasında or-

taya çıkan günümüz riskler kümesini gerçekten kontrol edemez. Bu 'risk kümesi' sadece kişisel ya da toplumsal zorlukları beraberinde getirmekle kalmaz; o, aynı zamanda akıllara durgunluk verecek bir boyuta erişmiştir. Ne yiyip ne içeceğimizden borsa piyasalarının çöküşüne, hava kirliliğinden terörist saldırılara kadar uzayan bir listedir bu: Bugün dünyamızın risk iklimi, giderek uzmanlaşan bilgi ve risk yönetimi uzmanlarına, kendimizin geliştirdiği karşı olgusal tahayyüllerimize ve bunların da üstünde, geleceğe dair çok derin kaygılarımıza dayanarak ve bunlardan beslenerek sonu olmayan bir çeşitlenme ve çoğalma göstermektedir. Artık sosyal bilimcilerin yaygın olarak kabul ettiği üzere, riskler hem kişisel hem de kamusal alanların örgütlenmesinde merkezî bir kategori hâline gelmiştir. Dolayısıyla bunun sonucu olarak, yaşam artık giderek daha fazla riskle başa çıkmak ve riski yönetmenin –bazen aktif bir şekilde bunu yapmaya çalışarak, bazen de boyun eğip kabullenerek ya da hatta aklı karışmış hâlde bir reddetme hâline girerek –yollarını bulmak üzerine kurulmaktadır. Riskle başa çıkmak artık bizim yaşama biçimimizdir. Öte yandan –işin garip yanı– riski 'yönetmeye' ilişkin her girişim, sadece daha fazla risklerin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Risk almaya, risk yönetmeye ya da risk tespitine yönelik değerlendirmeler ve hesaplamalar hiçbir zaman tümüyle eksiksiz ya da güvenli olamaz; çünkü her zaman risk çevrelerinin görülmeyen ve niyetlenilmeyen yönleri vardır. Bu durum, özellikle de karşı karşıya kaldığımız endüstriyel, teknolojik, kimyasal ve nükleer tehlikeler grubunun büyüdüğü, hem de endişe verici raddede büyüdüğü küresel riskler düzeyinde geçerlidir. Nitekim Alman sosyal kuramcı Ulrich Beck, içinde bulunduğumuz durumu 'dünya risk toplumu' olarak tarif eder. Beck, risk toplumunun yükselişinin yeni elektronik küresel ekonomi ile ilişkili olduğunu iddia eder. Bu, gelişmiş teknolojik buluşlar ve bilimsel gelişmelerin eşiğinde yaşadığımız, ama karşı karşıya kaldığımız olası küresel riskleri ve tehlikeleri kimsenin tam olarak anlamadığı bir dünyadır.

Beck'e göre, dünya risk toplumu–gazete ya da televizyon haberlerine atacağınız üstünkörü bir bakışın göstereceği gibi– pek çok şeyi içerir. Beck'in, sosyal teori hinterlandında ilgi çeken bir figür olması, sadece çok satan *Risk Society: Towards A New Modernity* (*Risk Toplumu: Yeni Bir Modernliğe Doğru*) kitabı ile 1980'lerin sonunda Avrupa'da risk kavramını tek başına entelektüel gündeme sokmasından dolayı değildir; bunun nedeni, onun –belki de herkesten daha fazla– riskin hayatımızın her yönünü nasıl çok çeşitli ve incelikli şekillerde etkilediğini incelemiş olmasıdır. Bunu da zamanını Münih Üniver-

sitesi ile Londra İktisat Okulu [London School of Economics] arasında bölerek yapmıştır. Londra İktisat Okulu Beck'in Anthony Giddens ve David Held gibi pek çok önde gelen isimle sosyal teori alanında güncel tartışmalara girmesine olanak tanımıştır. Beck, Giddens'ın (6. Bölümde ele aldığımız) düşünümsellik analizinden ve Held'in (bir sonraki bölümde ele alınacak olan) küreselleşme yaklaşımından etkilenerek, riskin nasıl çok çeşitli ve kaçınılmaz şekillerde hem hayatımıza baskı yaptığını, hem de bunun sonucunda yaşama biçimlerimizi yeniden düzenlediğini ayrıntılı bir şekilde incelemiştir. 'Risk toplumu' adını verdiği şeyin yükselişinin toplumları, doğayı ve çevreyi, cinselliği ve mahrem ilişkileri, siyaseti ve demokrasiyi nasıl dönüştürdüğüne dair güçlü analizler yapmıştır (Beck'in küresel kozmopolitanlık üzerine son dönemde yazdıklarının değerlendirmesi için bakınız, 11. Bölüm). Beck'in temel iddiası, günümüz dünyasının tehlikelerini, felaketlerini ve terörünü bilfiil kucaklasanız da, savunmacı bir şekilde reddetseniz de, *risk kavramının, artan oranda, küresel toplumsal yaşamın esası hâline geldiği* şeklindedir. Beck'e göre modernite, önceki kuşakların karşı karşıya kalmak zorunda olmadıkları küresel risk parametrelerini hayatımıza sokan bir dünyadır. Ekolojik kriz gibi bizatihi sanayi toplumunun kendisinin yarattığı riskleri kontrol etmedeki başarısızlığından dolayı bugün risk, genelde yeni sorunlardan ve tehlikelerden kaçınmaya yönelik savunmacı bir girişim olarak geri tepmektedir.

Beck, risk toplumu incelemelerine bazı kilit sosyolojik ayrımları devreye sokarak başlamaya özen gösterir ve onun riskin bugün dünyayı deneyimlememizde niteliksel bir değişime sebep olduğu iddiasını düşünürken bu ayrımları akılda tutmak önemlidir. Bu bağlamda, Beck risk kavramını felaket ya da tehlike kavramlarından ayırmanın zorunlu olduğunu vurgular. Sanayi öncesi toplumun felaketleri –kıtlık, salgın hastalıklar, doğal felaketler– günümüz çağının teknobiliminin yıkıcı potansiyeline yaklaşabilir de, yaklaşmayabilir de. Öte yandan Beck için belirleyici olan mesele bu değildir; çünkü amacı, bugünün risk toplumunda günlük yaşamın modernite öncesi dünyadan içkin olarak daha tehlikeli olduğunu öne sürmek değildir. Tersine, öne sürdüğü şey, geleneksel kültürde bir risk kavramının olmadığıdır: sanayi öncesi felaketler ya da tehlikeler, sonuçları ne kadar yıkıcı olsa da, önceden verilmiş olgular olarak deneyimlenirdi. Bu felaketler ya da tehlikeler bir 'ötekiden'–tanrılardan, doğadan ya da iblislerden– gelirdi. Modern çağın ve toplumsal kontrole yönelik bilimsel tasarımların, özellikle de öngörülebilir güvenli bir geleceğe doğru dümen kırma fikrinin ortaya çıkışı ile birlikte, riskle-

rin sonuçları siyasi bir mesele hâline geldi. Bu son önerme çok önemlidir. Hesaplanamaz tehlikeleri hesaplanabilir risklere çeviren şey –karar alına biçiminde tezahür eden– toplumsal müdahaledir. 'Riskler,' diye yazar Beck (1997: 30), 'her zaman kararlara bağlıdır –yani, riskler kararları gereksinir.' 'Risk toplumu' fikri –kazalar ve hastalıklar gibi bireysel risklerden ihraç edilen risklere ve savaş risklerine kadar– modernleşme sürecinin hayatın her alanında teşvik ettiği araçsal rasyonel kontrolün gelişimi ile çok derinden bağıntılıdır.

> Bizatihi kendi kararlarımız neticesinde ortaya çıkan ve tarihte eşi benzerine rastlanmayan gezegendeki tüm hayatın sona ermesi ihtimali... bizim çağımızı sadece Endüstri Devriminin erken döneminden değil, aynı zamanda ne kadar çeşitli ve çatışmalı olmalarına bakmaksızın tüm diğer kültürlerden ve toplum biçimlerinden ayırır. Yangın çıkarsa itfaiye ekibi gelir; trafik kazası olursa sigorta öder. Nükleer, kimyasal ve genetik teknoloji çağında ise önce ile sonra, hemen şimdi ve burada güvenlik ile mümkün olan en kötü durum için aldığımız önlemlerin hedeflediği gelecekteki güvenlik arasındaki karşılıklı etkileşim hükmünü kaybetmiştir. Nükleer santraller, muhteşem bir ustalıkla, sadece ekonomik değil aynı zamanda tıbbi, psikolojik, kültürel ve dinî anlamda da sigorta prensibini hükümsüz kılmışlardır. 'Artık risk toplumu', paradoksal olarak, tehdit arttıkça korunmanın düştüğü sigortasız toplumdur.
>
> Ulrich Beck (1991) *Ecological Enlightenment: Essays on the Politics of the Risk Society*. Amherst (NY): Prometheus Books, s. 22-23.

Günümüzde tehdit arttıkça tehlikeden korunmanın düşüşe geçtiği fikrini desteleyecek şekilde Beck (1994), pek çok başka örneğin yanı sıra, Almanya Federal Cumhuriyeti'ndeki kristal cam fabrikası vakasını inceler. Söz konusu fabrika –Upper Palatinate bölgesinde Altenstadt şehrindeydi– 1980'lerde atmosferi kirlettiği için kovuşturulmuştu. Bölgede yaşayan çok sayıda kişi kayda değer bir süre cilt kaşıntıları, bulantı ve baş ağrısından muzdarip olmuşlardı ve bunun sorumlusu olarak da fabrikanın bacalarından çıkan beyaz toz görülüyordu. Pek çok kişi kirlenmenin görünür olmasından dolayı fabrikaya sebep olduğu tahribat yüzünden yapılan suçlamanın tartışma götürmez olduğunu düşünüyordu. Ne var ki davaya bakan hâkim, çevrede üç tane daha cam fabrikası olduğu ve bu nedenle de söz konusu fabrikanın tehlikeli çevre

atıkları ve toksinlerin yayılması konusunda tek başına sorumlu bulunamayacağı için, cüzi bir ceza karşılığında suçlamaların düşürülmesine karar verdi. Kültürel ve siyasi yapılarımızda risklerin inkârının altını çizerek 'Afet teknokrasisi parodisinin gerçek bir örneğine hoş geldiniz!' diye yazar Beck. Beck'e göre bu tür bir inkâr bizim kurumlarımızın derinlerinde kurumsallaşmıştır ve o, buna –daha sonra ele alacağımız bir kavram olan– 'örgütlü sorumsuzluk' adını verir.

Beck'e göre nükleer, kimyasal ve genetik teknoloji çağı, modern toplumların ilerleme fikri etrafında geliştirdikleri anlaşmanın dayandığı risk hesaplamalarının yıkımına sebep olur. Sigorta, endüstriyel olarak üretilen tehlikelere ve afetlere karşı bir tür güvenlik paketi işlevi görerek, bu anlaşmayı korumada anahtar rol oynuyordu. (Beck sigortacıların lügatinde toplumun bütün olarak bir risk çevresi biçiminde anlaşıldığı fikrini geliştirirken, kayda değer oranda François Ewald'ın çalışmasından faydalanır (bkz., Ewald 1986, 1993).) Özellikle iki sigorta türü modernleşmeyle ilişkilendirilir: özel sigorta şirketi ve her şeyden öte sosyal devlete bağlı kamusal sigorta kurumu. Öte yandan küreselleşme çağında, riskin değişen doğası sigortalama amaçlı risklerin hesaplanma sürecini çatlatır. Olasılık, telafi ve mesuliyet açısından doğru bir şekilde hesaplamaya girişmek şöyle dursun, şu anda bireysel ve kolektif olarak karşılaştığımız pek çok riski bile tam anlamıyla bilmiyor ya da anlamıyoruz. Bu bağlamda, Beck aşağıdaki noktaları vurgular:

- bugün riskler sınırlandırılamayan ve tamiri olmayan küresel hasar tehdidi içermektedirler ve dolayısıyla da mali tazminat fikri anlamsız hâle gelmiştir;
- mümkün olan en kötü nükleer ya da kimyasal kaza vakasında zararların her türden güvenli gözetimi başarısız olur;
- başı ve sonu olmayan 'olaylar' olarak yeniden tanımlanan kazalar, zamanda ve mekânda sınırlamaları altüst ederler;
- mesuliyet, hesap verebilirlik kavramları çöker.

Beck ve düşünümsel modernleşme

Anthony Giddens gibi Beck de Avrupalı sosyal teori gelenekleri içinde yoğrulmuştur ve insanların etraflarındaki dünya hakkında çok şey bildikleri fikrine kayda değer bir önem vermeye başlamıştır. Her ikisinin de toplum tarafından kurumsallaştırılan yaşam tarzlarının faillerin toplumsal dünyaya dair

yaptıkları gözlemler ve yorumsamalarla yeniden şekillendirildiğinin altını çizerek, düşünümsellik mefhumunu vurgulamasının nedeni budur. Bunun cazip bir sosyolojik fikir olmasının bir nedeni, hem kişisel hem de toplumsal hayatta, değişim süreçlerinin nasıl bazen sinsice bazen de dramatik bir şekilde geliştiğinin izini ustaca sürebiliyor olmasıdır. Burada öne sürülen fikir, insanın –kendisine, ötekilerine ve de daha geniş dünyaya dair– bilgisinin yaşadığımız biçimlere özgü olmadığı, tam tersine bu türden bilginin yaptığımız şeyleri ve hayatımızı nasıl yaşadığımızı kuran temel öğelerden biri olduğudur. Giddens'ın sosyal kurama yaptığı kalıcı katkılardan biri –Bölüm 6'da ele aldığımız gibi– yalnızca düşünümselliği toplumsal hayatın bütün süreçlerinde ön plana çıkarmak değil, aynı zamanda düşünümselliğin –yaşadığımız bu ileri modernleşme ve küreselleşme çağında– hem pratik hem de kamusal hayatta giderek daha fazla merkezî bir rol oynadığını göstermekti. Giddens'ın tezi, insanların sürekli olarak yaşam koşullarını gözden geçirdikleri, yeniden değerlendirdikleri ve bu bilgiyi hayatlarını kökten değiştirecek şekillerde kullandıkları yolundadır. Günümüzde toplumsal hayatın, Giddens'ın vurguladığı anlamda, düşünümsellikten güçlü bir şekilde etkilenmeyen bir yönünü tahayyül etmek neredeyse imkânsızdır. Arkadaşlarımızla ya da ailemizle cep telefonlarıyla konuşurken planlarımızı değiştirmekten başlayıp, kredi kartımızın banka sektörü tarafından sürekli olarak gözetim altında tutulmasına kadar, yeni bilgi üretmek üzere var olan bilginin üzerine düşünmek, günümüzde toplumsal hayatları düzene koymakta esastır. Beck, Giddens'ın düşünümsellik tezinin büyük bir kısmını kabul eder. Fakat Beck, düşünümsellik fikrini toplumsal deneyimin diğer yönlerini de –dünyanın daha az bilince dayalı bilgisiyle ilgili olan yönlerini de– içerecek şekilde genişletir. Beck'e göre düşünümsellik, göreceğimiz üzere, kısmen düşünümsellik ile ama aynı zamanda kısmen de tepkilerle, istemsiz tepkimelerle ilgilidir. Bu, Beck ile Giddens arasındaki temel ayrımlardan biridir.

Beck, endüstriyel modernleşme çağının aslında sona erdiğine inanır – çalışmalarının çoğu da onun yerine ne geldiğine dair kapsamlı bir düşünme çabası olarak okunabilir. Beck'e göre, modern çağın ilerlemeci, ilerleme takıntılı yönü, başka şeylerin yanı sıra, büyük ölçekli sanayi imalatının geçmişteki geleneksel toplumlarda ortaya çıkardığı çok kapsamlı dramatik etkilerine karşı bir tepkiydi. Anaakım sosyolojide ve belki de sadece sosyolojide modernitenin sanayi toplumu ile tam anlamıyla harmanlanmasına tanık oluyoruz. Marksizmden işlevselciliğe kadar sosyolojinin –uyum, farklılaşma ve

rasyonelleşmeye odaklanmış olan– dili, bu sosyolojinin endüstriyel edim ile meşguliyetinin en açık göstergesiydi. Gerçekten de, modern sosyoloji büyük oranda şen şakraktı: sanayi toplumu olası beşerî medeniyetler arasında âdeta en iyisi olarak görülüyordu. Sanayi toplumu, yeni modernleşen toplum, sürekli olarak değişen, gelişen ve kendini yenileyen bir dünyaydı. Ne var ki bu coşkuya rağmen modern çağ, kıyametvari toplumsal çöküş kâbuslarından kurtulamadı. Toplumun sonuna dair görüntüler her yerdeydi. Modernleşen toplum şimdiye kadarki en gelişmiş toplum olsa da, ve endüstriyel kapitalizm insanlık tarihinin son noktası olarak görülse de, modernleşmenin karanlık yüzünün insanlık için ne anlama gelebileceği hikâyesi, ana akım sosyolojide tümüyle bir kenara bırakılabilirdi. Beck'in buradaki sosyolojik görüş alanı içinde, belki de her şeyden daha çok, herhangi bir toplumun yeniden üretimi için en elzem konu olan doğal kaynakların tüketilmesi vardır.

Bütün bunların anlamı, toplumun klasik sosyal teorisyenlerin düşündüğünden daha çatışmacı, bölünmüş, müphem ve çoğulcu bir olgu olduğudur. Beck'e göre toplum, ekonomik ve ahlaki gelişmenin modernleştirici uyaranlarını içeren iyi tanımlanmış, sınırları net olarak çizilmiş bir yapı olmaktan ziyade, birbirinden farklı –sürekli olarak birbirine dolaşan ve sonsuz bir şekilde dolaşımda olan–toplumsal ve kültürel mantıklar arasında radikal bir biçimde bölünmüştür. Bu değişimi anlayabilmek için Beck, toplumun sanayi toplumu ile ileri modernleşme, basit modernleşme ile düşünümsel modernleşme arasında kaldığını iddia eder. İleri ya da düşünümsel modernleşmenin bu otonom, zorlayıcı dinamiği modern erkekleri ve kadınları, riskin en azından endüstriyel toplumun standartlarına göre çözüm bulunamaz, ölçülemez, kontrol edilemez ya da üstesinden gelinemez olan sonuçlarıyla 'yüzleşmeye' iter. Modernleşme tarafından üretilmiş risklere ve tehlikelere karşı modernitenin körlüğü –Beck'e göre bunların tümü otomatik olarak ve üzerine düşünmeden olur– toplumsal yüzleşmeye yol açar: yani siyasi etkinlik merkezleri ile toplumun kendi karar alma mekanizmaları arasındaki bölünmelerin sorgulanmasına yol açar. 'Eski rutin ile sonuçlara ve tehlikelere dair edinilen yeni farkındalık arasındaki karşıtlığın ufkunda' diye yazar Beck, 'toplum kendi kendini eleştiren bir yapı haline gelir' (1999: 81).

> Bu iki aşamaya ve bunların sıralanmasına bakarak, 'düşünümsel modernleşme' kavramı ortaya atılabilir. Burada kastedilen tam olarak ('düşünümsel' sıfatının ima eder göründüğü) tefekkür anlamına gelmez; daha çok bir kendi ile yüzleşme durumudur. Modernitenin endüstriyel döneminden risk dönemine geçiş, beklenmedik yan etkiler örüntüsünü izleyerek kendini otonom hâle getiren dinamik modernleşme sürecinde planlamadan, istemeden, zoraki bir şekilde gerçekleşir. Öyle ki, sanayi toplumunun kendinden menkul hakikatleri (ilerlemeye dair uzlaşı, ekolojik etkilerden ve felaketlerden kendini soyutlama) insanların ve kurumların düşünme ve davranma biçimlerini şekillendirdiği için, risk toplumunun gruplaşmaları yaratılmıştır diyebiliriz. Risk toplumu siyasi münazara içinde tercih ya da reddedilebilecek bir seçenek değildir. Risk toplumu, kendi sonuçlarına ve tehlikelerine karşı kör ve sağır olan otonom modernleşme süreçlerinin otomatik işleyişi sırasında ortaya çıkar. Bu gidişat, bir bütün olarak ve görünmez bir şekilde sanayi toplumunun temelini sorgulatan –hatta ortadan kaldıran– felaketler üretir.
>
> Beck (1996: 28)

Beck'e göre endüstriyel ilerlemenin ve ileri modernleşmenin karanlık yönlerini düşünümsellik yolu ile durdurabilme ihtimali, 'örgütlü sorumsuzluğun' sinsi etkisi yüzünden sürekli ve düzenli olarak kısa devre yapar. Beck'in kavramı kullandığı anlamı ile sorumsuzluk, risk toplumunun kendini tehlikeye atma ve yok etme eğiliminde yatan siyasi çelişkidir. Bu, bir yanda sosyal kurumsal sistem içinde ve onun tarafından üretilen risklere dair yeşermekte olan kamusal farkındalık ile diğer yanda sistemik risklerin bu sistemden kaynaklandığını kabul edememe arasındaki tezatlıktır. Beck'e göre, burada söz konusu olan şey, risk toplumunun intihar eğiliminin sürekli olarak inkârıdır. Temelinde 'örgütlenmiş sorumsuzluk sistemi' olan bu tutum kendini, örneğin, bireysel yükümlülük ve suça dair çok titiz nedensel kanıt sağlamak üzere tasarlanmış teknik temelli yasal prosedürlerde gösterir. Kabahatin bireylerin üstüne atıldığı ve dolayısıyla da kolektif olarak inkâr edildiği insan yapımı bu çıkmaz sokak, endüstriyel kaderciliğe dayanan siyasi ideolojiler tarafından idame ettirilir: ilerlemeye duyulan inanç, rasyonaliteye bağlılık ve uzman görüşünün egemenliği.

Bireyselleşme

Beck, riskin dünyayı yeniden yapılandırdığını söyler. Fakat risk aynı zamanda hayatlarımızın merkezine de sirayet eder. Risk bireysel kimlik duygumuzu ve en mahrem ilişkilerimizi nasıl biçimlendireceğimizi derinden etkiler. Beck buna 'bireyselleşme' adını verir. Öte yandan ileri modernleşmenin vardığı nokta sadece riski beraberinde getirmez: Bu süreç aynı zamanda tercihlerin çoğalmasını da içerir. Eğer riskler hesaplanamaz olanı hesaplanabilir yapma girişimi ise, o zaman riskin gözlemlenmesi faili, tercihi, hesaplamayı ve sorumluluğu gerektirir. Beck düşünümsel modernleşme sürecinde hayatın giderek daha fazla alanının gelenekten bağımsızlaştığını ya da gelenekten koptuğunu iddia eder. Yani, günümüz modernleşmiş toplumlarında yaşayan insanlar, daha önce gelenek ya da verili kabul edilen normların yönettiği hayatlarının hem mahrem hem de daha kamusal olan yönleriyle daha fazla bir meşguliyet içine girerler. Beck'in 'bireyselleşme'den bahsederken aklında olan bu türden şeylerdir. Bu kavramla Beck, günlük yaşamın çözülmesi ve yeniden icat edilmesi arasındaki karşılıklı etkileşimin altını çizmeyi amaçlar. Örneğin, geleneğin yok olması ve önceden var olan toplumsal rollerin çözülmesi –örneğin, sabitlenmiş toplumsal cinsiyet rolleri, esnek olmayan sınıf konumları, maskülen çalışma modelleri – insanları kendi yaşamları hakkında ve gelecek eylem biçimleri hakkında kararlar almaya zorlar. Şeyleri geleneğe uygun bir şekilde yapma biçimleri sorunlu hâle geldikçe, insanlar daha tatmin edici bir hayat için tercihler yapmak zorunda kalırlar –bunların hepsi de planlama ve rasyonalizasyon, tasarlama ve yükümlülük gerektiren şeylerdir. Benlikle, bedenle, ilişkiler ve evlilikle, toplumsal cinsiyet ve işle aktif bir uğraşa girişme: risk toplumu günlük yaşam koşullarında işte böyle yaşanır.

Beck 'yeni modernite' görüşünü bireyselleşme fikri üzerine inşa eder. Bu 'yeni modernite'yi tanımlayan şey risklerin, tehlikelerin, felaketlerin, düşünümselliğin ve küreselleşmenin şekillendirdiği bir toplumsal ortamda ortaya çıkan özgün kişisel deneyleme ve kültürel yenilikçiliktir. Öte yandan bireyselleşmeyle ortaya çıkan deneyleme ve tercih yapma özgürlüğü de kesinlikle sorunlardan azade bir süreç değildir. Kişisel açıdan bakıldığında avantaj ve ilerleme kendi karşıtlarına dönüştükçe, bugünün bireyselleşmesi yarının sınırlaması olabilir. Böylesi bir duruma işaret eden bir örnek, Beck ve Elizabeth Beck-Gernsheim'ın tıptaki teknolojik yeniliklere ve bunların

günümüz aile yaşamına etkilerine dair değerlendirmeler yaptıkları *The Normal Chaos of Love* (*Aşkın Olağan Kaosu*) kitabında sunulmaktadır. Henüz doğmamış olana dair teşhis ve genetik test alanlarında yapılan teknolojik ilerlemelerin, özellikle de sağlığın takibi alanında, yeni ebeveynlik imkânlarını yarattığını öne sürerler. Öte yandan, bizatihi tıbbi müdahale kapasitesinin kendisi hızla çocuklarına güvenli bir genetik başlangıç noktasını garantilemek için ebeveynleri bu teknolojileri kullanmaya iten bir zorunluluk hâline dönüşür. Burada bireyselleşme paradoksal bir zorunluluk olarak görülür; bu, aynı anda hem insanları bilim ve teknoloji ile daha önce olmadığı kadar yakın bir ilişkiye yönelten, hem de onlara toplumda çok az kişinin daha geniş ahlaki ve etik sonuçları bakımından üzerinde derinlemesine düşündüğü birtakım yükümlülükler ve sorumlulukları dayatan bir zorunluluktur. Dolayısıyla belki de Beck'in, Sartre'ı takip ederek söylediği şeye şaşırmamak gerekir: 'İnsanlar bireyselleşmeye mahkûmdur' (1997:96).

Beck'in bireyselleşme tezinin günümüz dünyasındaki geçerliliğini nasıl değerlendiriyorsunuz? Beck'in 'bireyselleşmeye mahkumuz' fikrine katılıyor musunuz?

Beck'e eleştiriler

Beck'in risk üzerine fikirlerinin sosyal teori için önemi küresel ölçekte de çok açık biçimde gözlenebilir. Beck'in sosyal teorisi, Çernobil gibi çeşitli nükleer felaketin yanı sıra küresel ısınmaya ve çevrenin kirlenmesine dair yeni toplumsal kaygıları takip ederek, alışageldiğimiz dünyanın yıkımına sebep olma tehdidi taşıyan kurumların üstüne güçlü bir şekilde gider. Politik olanla kişisel olanı eşdeğer oranda karıştırarak, insanların ve modern kurumların nasıl insan yapımı biyolojik, kimyasal ve teknolojik tehlikeler yoluyla toplumsal yaşamı yeniden organize ettiklerini anlatır. Bu açıdan bakıldığında risk, zamanı gelmiş bir fikirdir. Gerçekten de, kendini kelimenin gerçek anlamıyla yok edebilecek bir dünyada, risk yönetimi ve risk takibi giderek daha fazla sosyal eylemin oluşumunda ve hesaplanmasında baskın hâle gelmiştir.

Yine de Beck'in sosyal teorisinde, hem içkin olarak hem de riskin sosyolojik eleştirisi bakımından sorunlar vardır. Örneğin, Beck'in anlatımının önceki dönemlerde kitlesel çapta nüfus kaybına yol açmış ölümcül risklerin parametrelerine ve kapsamına dair tarihsel bir araştırmaya karşı geçerliliğini koruyup koruyamayacağı açık değildir. Beck'in sosyolojik analizinin odağı,

kendisinin de söylediği gibi, küresel çağın güncel risklerinin modernite öncesi toplumların felaketleri ve tehlikeleriyle karşılaştırmasına dayanır. Fakat Bryan S. Turner (1994), böylesi bir ayrımın pekâlâ sadece skolastik bir ayrım olabileceğini göstermiştir. Hıyarcıklı veba ve frengi salgınlarından çevresel ve siyasi felaketlere kadar, bizden önceki medeniyetlerin karşılaştığı benzer insani yıkımlar da kişisel olmayan, gözlenemez, demokratik ve küresel risk karışımları içeriyordu. Yani bu tehlikeler ve riskler, Beck'in günümüzün 'yeni' risk olgusunun işlediğini iddia ettiği tarza benzer bir tarzda işliyorlardı. Beck'in birinci düzen felaketler ile ikinci düzen riskler –yani geleneksel toplumlar ile modern toplumlar– arasında ayrım yaptığı doğrudur. Ayrıca Beck'in risk toplumuna dair analizini okumanın en uygun biçiminin, onu günümüz ileri tekmobilim ve küreselleşme çağıyla kışkırtıcı bir siyasi angajman olarak görmek olduğu düşünülebilir. Fakat günümüz kadınlarının ve erkeklerinin yaşadıkları sıkıntılar arasında 'riski' münhasır kaygı olarak göreceğimiz bir noktaya taşımak, kuşku yok ki, sorgulanmaya açıktır. Gerçekten de risk hakkında bu kadar kaygılanıyor muyuz? Dahası, farkında olalım ya da olmayalım, gerçekten hepimiz riskle alakalı Beck'in öne sürdüğü türden fayda/zarar hesapları yapıyor muyuz? Daha da rahatsız edici olanı, riskin neden-sonuç rasyonalitesi hayatımızın kişisel ve mahrem alanlarına (mesela evlilik, arkadaşlık ve çocuk yetiştirme gibi) Beck'in iddia ettiği birleşmiş yollarla sirayet ediyor mu? Risk kavramı gerçekten günümüz toplumsal durumunda yeni ve farklı olanı yakalayabiliyor mu?

Risk ve toplum arasındaki ilişkiyi, Beck'in tarif ettiği biçimi ile neden-sonuç temelinde araçsal rasyonel bir tutum olarak görmek toplumsal ilişkilerin nasıl yeniden üretildiğine dair çok güçlü nesnelci bir yaklaşımı benimsemektir –söz konusu olan, yapıların faillerin arkasından onların haberi olmadan işlediğini söyleyen naif yapısalcı yaklaşım değildir; aksine günümüz kadınlarına ve erkeklerine baskın bir rasyonellik atfeden bir yaklaşımdır. Bu açıdan bakıldığında, Beck'in aksi hâlde provokatif olan sosyal teorisinin, insanların günlük yaşamda karşılaştıkları riskleri nasıl algıladıklarına, bu risklerle nasıl ilişkilendiklerine ya da nasıl ilişkilerini kopardıklarına dair bir ilgi yoksunluğu içerdiği öne sürülebilir. Amerikan sosyolog Jeffrey C. Alexander (1996: 135) bu açıdan bakarak Beck'i, 'risk algısını sorunsuz olarak ele alan' bir yaklaşım –faydacı, nesnelci ve duygusal olarak yüzeysel bir yaklaşım – geliştirmekle eleştirir. Bu eleştirinin gerçekte anlamı şudur: risk, günümüz siyasi hayatının merkezî sloganı olabilir ancak Beck'in bunu yorumlaması çok

basite indirgenmiştir, hatta indirgemecidir. Belki de, günümüz kadınlarının ve erkeklerinin riskle baş etme biçiminin dayandığı bedensel deneyimin estetik ve duygusal yönlerini (bkz. Lash ve Urry 1994; Elliott 2004; Hollway ve Jefferson 1997) göz ardı ettiği düşünüldüğünde, Beck'in riski bu kadar önemsemesi ironiktir. Beck aynı zamanda risk değerlendirmesinin kültürel politikasını kişilerarası bağlamlardan ayrı tuttuğu için de eleştirilmiştir.

'Risk' kuşkusuz hem kişisel hem de küresel olabilecek, muhtemelen de her ikisi olan, akışkan bir terimdir. Tam da bu nedenledir ki, sosyal teorisyenlerin insanların riski algılamada ve riskle baş etmede kullandıkları karmaşık ve sayısız yolu dikkate almaları elzemdir. Fakat bu türden sorgulamalar aynı zamanda riskin değerlendirildiği, yönetildiği ve hesaplandığı sosyo-politik bağlamların da incelenmesini gerektirir. Örneğin, antropolog Mary Douglas (1986, 1992), gelişmiş endüstriyel risklerin birincil olarak saflık ve kirlilik retoriği üzerinden inşa edildiğini öne sürer. Douglas'a göre riskin sosyal-teorik analizinde en önemli olan şey, insan faillerin nasıl günlük hayatın pek çok potansiyel tehlikesini göz ardı edip sadece seçilmiş bazı yönlerine odaklandıklarını anlamaktır. İlginç bir şekilde Beck, Douglas'ın risk antropolojisinin hiçbir ayrıntılı tartışmasına girmez. Douglas'ın çalışmasına ilişkin yaptığı yorumlar, genelde, sosyolojideki geleneksel-tanımsal toplum analizleri ile modern-endüstriyel toplum analizleri arasındaki bölünmeye odaklanır (bkz. Beck 1997: 57-58, 87). Bu durum, yalnızca Douglas'ın çığır açan risk incelemeleri Beck'in sosyal teorisi için gerekli tematik temellerin çoğunu attığı için değil, aynı zamanda Douglas'ın çalışması modern risk ideolojilerinin –yani risk ve belirsizliğin alışılmışın dışında bireyselleşmesinin yanı sıra sosyal oluşumların arasında ve içerisinde farklılaştığı sosyal biçimlerin– eleştirisi ile oldukça ilgili olduğu için de kendine özgüdür.

Beck'in risk teorisi bunların yanı sıra dar veya sorunsallaştırılmamış bir iktidar ve tahakküm anlayışına sahip olduğu için de ağır eleştiriye maruz kalmıştır (bkz. Elliott 2001). Beck'e göre düşünümsel modernleşme, verili toplumsal ayrımları aktif müzakereye açık ilişkilere dönüştürerek iktidarın pek çok ayırt edici niteliği ile savaşır. Geleneksel siyasi çatışmalar –sınıf, ırk ve cinsiyet etrafında odaklanmış – öyle görünüyor ki yeni, küreselleşmiş risk çatışmaları tarafından aşılmıştır. 'Riskler' diye yazar Beck (1992: 35), 'eşitleştirici bir etki gösterirler.' Herkes artık küresel boyutları ve sonuçları olan riskler yüzünden tehdit altındadır; zengin ve güçlü olanlar dahi, örneğin, küresel ısınma ya da nükleer savaş gibi bu yeni tehlikelerden ve afetlerden kaçamaz.

Benzer şekilde günümüzde risk, sınıf bilincini (kişisel zorluklar ve dertler artık grup temelli ya da kolektif kalkışmalarla neticelenmez) ve aynı zamanda da dikkate şayan ölçüde kendinde sınıfı (günümüz sosyal sorunları artan oranda tek başına yaşanır) aşındırır. Kısacası, kader ya da yazgı topluluğu olarak sınıf, keskin bir şekilde düşüşe geçer. Beck sınıf dayanışmalarının yerini kırılgan ve belirsiz bireysel öz yönetim formlarına bırakmasıyla birlikte, yeni iş dünyasında, yönetişim pratiklerinde ve endüstriyel ilişkiler reformlarında 'kural-değiştiren rasyonelleştirmenin' ortaya çıktığına dair kanıt bulur. İşyerinde sivil siyasi hakların yükselişinin temelinde yeni ekonomi ve demokrasi harmanlanmalarının olduğuna inanır. Bu harmanlama, postkapitalist bir dünyanın imkânını doğurur –bu 'emek ile sermaye arasındaki uzlaşmazlığın çökeceği' bir 'sermayenin sınıfsız kapitalizmi'dir.

Sınıf örüntülerinin ve ayrımlarının son yıllarda yaşanan hızlı toplumsal ve siyasi değişimler tarafından dönüştürüldüğüne dair öne sürülen bu iddianın oldukça akla yatkın yanları vardır. Bunlar arasında istihdamda ve mesleki yapıda yaşanan değişimler, hizmet endüstrilerinin yaygınlaşması, artan işsizlik, düşen emeklilik yaşları ve aynı zamanda Batı'daki artan bireyselleşme ve buna eşlik eden hayat tarzına, tüketime ve tercihe yapılan vurgu vardır. Yine de, düşünümsel modernleşme ve risk toplumuyla ilişkili gelişmeler toplumsal eşitsizlikleri etkiliyor olsa bile, kuşku yok ki, bu sürecin Beck'in iddia ettiği minvalde sınıfın başkalaşımını da içerdiğini ileri sürmek mantıksızdır. Scott Lash (1994) neden sosyo-ekonomik hayatın bazı alanlarında düşünümsellik buluyoruz da diğerlerinde bulamıyoruz, diye sorar. Yeni iletişim teknolojileri ve bilgi transferinde yaşanan ilerlemelerle birlikte varlıklı olanlarla yoksulların sosyo-kültürel koşullarında ortaya çıkan devasa uçurumlar, bireylerin düşünümsel modernleşmeye nasıl eklemlendiklerini önemli derecede etkiler. Bu gerilimler özellikle 'bilgi zenginleri' ve 'bilgi yoksunları' arasında ortaya çıkan yeni sosyal bölünmelerde ve kamusal alana bu türden bir katılımın ortaya çıkardığı güçler ve talepler arasındaki farklarda açıkça görülmektedir. Beck'in yeterince dikkate almadığı şey, hem riskin hem de bireyselleşmenin (her ne kadar eşi benzeri görülmemiş bireysel ve toplumsal deneyimleme biçimlerine yol açtıkları kuşku götürmese de) doğrudan sınıfsal eşitsizliklere ve ekonomik dışlanmalara katkı yapabileceği ve hatta bunların artmasına neden olabileceğidir. Diğer bir deyişle Beck, bireyselleşmenin gerçekte sistematik bir biçimde asimetrik sınıf iktidarı ilişkilerini içerebileceği ihtimaline yeterli sosyolojik ağırlığı vermekte başarısızdır.

Eşit fırsat ve toplumsal ilerleme idealleri üzerinden daha geniş bir perspektifle baktığımızda, Beck'in düşünümselliğin ileri düzeyleri ile yeni alt-politikaların ortaya çıkışı arasındaki ilişkiye dair iddiaları dikkatli bir incelemeye dayanamazlar. İş dünyasının ve örgütsel alanın yeniden yapılandırılmasına dair öne sürdüğü genel, eğilimsel savlar, ortaya konması gerekenleri –yani bu yeni örgütsel formların hem toplumsal sınıfın hem de sınıfsal analizin geçerliliğinin sonunu getireceğine dair iddiaları– varsayar. Dahası, Beck tarafından sadece çok genel terimlerle tanımlanan 'alt-politikalara' yeni bir sosyo-politik gündemin belirtisi olarak bakmak çok mantıksız görünmektedir. Ne zaman siyaset ve ekonomi alanları arasında değişen sınırlar, emek ve sermaye arasında yeni ilişkilerin gelişmesinde birincil rolü oynamadı ki? Karar alma ve bilinç süreçleri hakların, sorumlulukların, çıkarların ve kararların post-kapitalist rasyonelleştirmesine gerçekten odaklanmış mıdır? Yakın dönemde yapılmış kayda değer sayıda araştırma, tam tersine, gelir eşitsizliğinin ülkeler içinde ve arasında artmaya devam ettiğini (Braun 1991; Lemer 2005a); sınıfın (güç ve tahakküm yapılarıyla birlikte) hayatımızdaki olası fırsatları ve maddi çıkarları çok güçlü bir şekilde biçimlendirmeyi sürdürdüğünü (Westergaard 1995) ve bir kavram olarak sınıfın marjinal olanı, dışlanmış olanı ve bunların yanı sıra yeni alt sınıfları ya da yeni yoksulları da içeren çok farklı tanımlamalarının devam eden toplumsal eşitsizlik örüntülerini anlamayı amaçlayan toplumsal analizde önemli olduğunu göstermektedir (Crompton 1996).

Sıvılaşma ile yaşamak: Bauman

Castells ve Beck'in yanı sıra, pek çok başka sosyal düşünür de yirmi birinci yüzyılın başlarındaki hayatı nasıl anlamamız gerektiğine dair etkili yorumlar geliştirmiştir. Bunlardan biri de, bir önceki bölümde postmodernite üzerine değerlendirmelerini özetlediğimiz Zygmunt Bauman'dır. Öte yandan, günümüz dünyasının ikilemleri –ağların yükselişinden büyük tehlike arz eden risklerin yaygınlaşmasına kadar – o kadar devasadır ki, yakın dönem yazılarında Bauman postmodernite terimini 'akışkan modernite' kavramı lehine reddetmiştir. Edinilmiş bilginin ve tecrübenin verdiği avantajla, Bauman'ın günümüz toplumsal deneyiminin belli yönlerini tarif etmek için 'postmodernite' terimini kullanmaktan neden vazgeçtiğini anlamak zor değildir. 1990'ların sonuna gelindiğinde, 'postmodern' etiketi –akademiden popüler

kültüre kadar– her yerde 'her şeyin mümkün olduğu' bir öğrenilmiş görelik biçimi ile eşanlamlı hâle gelmişti. İronik bir şekilde, Bauman'ın yeni 'akışkanlık' fikri ile –2000'lerin başında yazdıkları ile ana hatlarını belirttiği– kendini uzaklaştırmak istediği şey tam da postmodernitenin bu düzleştirilmiş ve genelleştirilmiş algısıydı. Bauman'a göre akışkanlar, hiçbir biçimi uzun süre taşımazlar ve sürekli olarak değişime yatkındırlar. Katıların tersine sıvılar, sürekli olarak değişim içindedirler. Akışkanlar günümüz insani bağların kırılgan, narin doğasını ortaya çıkarırlar: Bauman (2000: 2) '"Akışkanlar" ve "sıvılar" modernite tarihinde pek çok açıdan yeni bir aşama olan şimdiki zamanın doğasını anlamakta uygun metaforlar olarak düşünmek için güçlü nedenler var' diye yazar. Akışkanlığın toplumsal boyutunda önemli olan, onun özgül ağırlığından ziyade, akışkanların sahip olduğu gevşeklik hâlidir. Bauman'a göre,

> Başlangıçtaki hâlinde modernleşme katılaştırmaya ve sabitlemeye dayanırken, bu toplumsal dünyanın gerçekten yeni ve özgün olan ve şimdiki modernleşme türünü geçmiş modern dünyanın bilinen biçimlerine karşı 'akışkan' olarak nitelendirmeyi anlamlı kılan yanı, şeylerin sürekli ve telafisi mümkün olmayan akışkanlığıdır. (Bauman'dan alıntılayan Gane 2004: 19–20)

Sıvılar, katıların tersine, kolaylıkla şekil tutmazlar. Başka bir biçimde söylersek, sıvılar ne mekânı sabitler ne de zamanı bağlar. Katılar belirgin mekânsal boyutlara sahiptir ama zamanın etkisini ve dolayısıyla da önemini azaltırlar (etkin bir biçimde zamanın akışına set vurur ve onu konuyla ilgisiz kılarlar); sıvılar herhangi bir şekli uzun süre tutamazlar ve sürekli olarak şekil değiştirmeye hazırdırlar (ve bir şeye eğilimlidirler); dolayısıyla sıvılar için önemli olan tesadüfen işgal ettikleri mekândan çok zamanın akışıdır: nihayetinde bu mekânı sadece 'bir anlığına' doldururlar. Bir bakıma katılar zamanı iptal ederler; sıvılar içinse her şeyden önemli olan zamandır. Katıları tarif ederken zamanı tümden göz ardı edebiliriz; sıvıları tarif ederken ise, zamanı dışarıda bırakmak büyük bir hata olur. Sıvıların tarifi hep anlık görüntülerden ibarettir ve resmin altına bir tarih koymayı gerektirir.

... Sıvıları, akışkanları 'hafiflik' fikri ile ilişkilendiren şey onların bu sıradışı hareketliliğidir. Kübiki üç boyutunda sıvılar vardır ki, bunlar pek çok katılardan daha ağırdır. Buna rağmen onları katı olan her şeyden daha hafif, daha az 'ağırlıklı' görme eğilimindeyizdir. 'Hafifliği' ve 'ağırlıksızlığı' hareketlilik ve değişkenlik ile ilişkilendirdik: Deneyimlerden biliyoruz ki ne ka-

dar hafif seyahat edersek o kadar kolay ve hızlı hareket ederiz.

Modernite tarihinde pek çok açıdan yeni olan şimdiki zamanın doğasını anlamaya çalıştığımızda 'akışkanlığı' ya da 'sıvılığı' uygun metaforlar olarak görmemiz için nedenler vardır.

Zygmunt Bauman (2000) *Liquid Modernity*. Cambridge (UK): Polity Press, s. 1-2.

Akışkanlığa yaptığı bu vurgu, Bauman'a sosyal teorinin merkezî meselelerinden bazılarını, özellikle de modernleşmenin üretimine ve yeniden üretimine dair yaklaşımları yeniden formüle ettiği kavramsal zemini sağlar. Modernleşmenin ve sanayileşmenin pek çok kilit özelliği, kışkırtıcı ve keskin bir metafor olan 'katı modernite' adını verdiği olgunun görünümleri olarak değerlendirilir. Modernitenin 'ağır' ya da 'katı modernite' olarak tanımlanması, tartıştığı konuya bağlı olarak, yakın dönemde kaleme aldığı pek çok yazısında farklı bağlamlarda karşımıza çıkar. Yine de, bu kavramın merkezî niteliklerini şu şekilde sıralayabiliriz. Batı'nın tümünde sanayileşmenin gelişmesi ve modernleşmenin yoğunlaşması ile birlikte 'katı' modernite hâkim rolü üstlenir. Muazzam makineler, devasa fabrikalar, kitlesel işgücü: büyüklük üzerinden tarif edilen ekonomik başarı ile hacim üzerinden tarif edilen sembolik güç, katı modernitenin tanımlayıcı öğeleridir. 'Katı kapitalizmin' diye yazar Bauman (2000: 58), 'saplantısı boyut ve hacimdi; bu nedenle de aynı zamanda sınırlar ve bu sınırları sıkı ve kapalı hâle getirmekti.'

Belli bir toplum tipi olarak modernitenin bu katı versiyonu, Bauman'a göre, mekânın ve zamanın belli bir biçimde örgütlenmesine dayanıyordu. Mekânın fethi, katı modernitenin düzenleme ihtirasları için elzemdi: mekânsal yayılma, toplumsal kontrol mantığı ve sembolik iktidar mantığı ile derinden ilişkiliydi. Mekân ehlileştirilmeli, sömürgeleştirilmeli, evcilleştirilmeliydi, hatta yok edilmeliydi. Bauman, Daniel Bell'in çalışmasına gönderme yaparak, General Motors'ın Michigan'daki azman bir kafes görünümündeki 'mekân öldüren' 'Willow Run' fabrikasından bahseder. Bütün fabrika çalışanlarının ve makinelerin tek bir devasa çatının altında toplandığı General Motors'un bu kötü şöhretli fabrikasının boyutu tam olarak 330.000 metrekareydi. Bauman, General Motors'un mekânı kolonileştirmesini modernleşmeci ideolojinin 'daha büyük olan şey daha verimlidir' şiarının bir yansıması olarak yorumlar; ancak büyük ekonomik işletmelerin etkinliklerine rehberlik eden bu tür mekânsal yayılmacı mantığın günlük sosyal uygulamalara da sirayet

ettiğini iddia eder. Bu 'Fordist fabrika' katı modernitenin tasarlanmış rasyonalitesinin ideal modeliydi. Fordizm, diye yazar Bauman (2000: 57), 'modernitenin "ağır", "hantal" "hareketsiz" ve "kök salmış", "katı" evresinin öz bilinciydi'. Bauman mekânın bu toplumsal olarak tasarlanmış hâlinin eşzamanlı olarak zamanın düzenlenmesi üzerinden var olduğunu iddia eder: 'Yeri bütünlüklü, kesif ve türdeş mantığa tabi hâline getiren şey zamanın rutinleştirilmesiydi. ... Mekânın fethinde zaman uysal ve şekil verilebilir olmalıydı' (2000: 115). Katı modernitenin bu zaman/mekân sarmalı da emeğin ve sermayenin hareketsizliğini üretti. Bauman'a göre (2000: 116), 'Fabrikanın duvarlarının biriketleri ve sıvalarıyla birlikte fabrika rutininin donmuş zamanı, istihdam ettiği emek kadar sermayeyi de etkin bir şekilde hareketsiz hâle getirmiştir.'

Ne var ki, katı modernite paradoksal olarak kendi iflasının tohumlarını da içeriyordu. Katı modernite döneminin altı, yavaşça ama istikrarlı bir şekilde içsel bir çelişki tarafından oyuldu: katı modernitenin toplumsal düzenleme ihtirasları, etik idealleri ve ekonomik ve politik hedefleri esası, aşkın ve sonsuz olarak sunuluyorlardı. Oysa ki gerçekte, bunlar yıkıcı ve aşındırıcıydılar. Bu durum katı modernitenin sonunun başlangıcını ilan ediyordu. Bauman nihayetinde 'hafif modernite' ve 'yazılım temelli kapitalizm' kavramlarını, 'ağır modernite' ve 'donanım temelli kapitalizm' kavramları yerine önerir. Bu kavramlarla gönderme yaptığı şey, günümüz toplumlarının özel ve kamusal alanlarında yaşanan nesnel dönüşümlerde *sıvılaşmanın* daha önce eşi benzeri görülmemiş gücüdür. Söz konusu değişimin kaynağında, başka toplumsal güçlerin yanı sıra, yeni teknolojik enformasyon sistemlerindeki büyük gelişmeler, çokuluslu ve ulusaşırı şirketlerin ortaya çıkışı, imalat sürecinin Batı'dan 'gelişmekte olan dünya'ya kaydırılması, yatırımların büyük oranda sanayi imalat sektöründen iletişime, finansa ve hizmet sektörlerine kayması vardır. Bauman'a göre bu gelişmeler, 'sermayenin hafiflemesini' ve beraberinde de 'hayatın sıvılaşmasını' –iş hayatı döngülerinde, istihdam örüntülerinde, aile ilişkilerinde, topluluk bağlarında ve siyasi görüşlerde sıvılaşmayı– üretti.

'Ağır modernite' görünüşte sonu olmayan mekânsal yayılmanın imanına ve zamanın yönetimine kafa yoran araçsal rasyonalitenin çağı iken, 'hafif modernite' 'yeni bir zamanın yersizliği' ve 'zamanın ölümünü' imler. Bauman şöyle yazar,

> [I]şık hızında seyahatin yazılım temelli evreninde mekân, kelimenin gerçek anlamı ile 'ânında' aşılabilir; 'uzakta' ile 'burada' arasındaki fark ortadan kaldırılır. Mekân, artık, eyleme ve onun etkilerine hiçbir limit koyamaz ve onun çok az değeri vardır ya da hiç değeri yoktur. (2000: 117)

Sıvılaşma günümüz kurumsal hayatının içerdiği farklı mekân/zaman bölgelemeleri arasında, mesela günün yirmi dört saatinde işleyen mali piyasalardan medya-istilasındaki kültürlere kadar farklı biçimler alır. Yine de Bauman'a göre, sıvılaşmanın kültürel olarak hâkim hâle geldiğini söylemek mümkündür; o kadar ki toplumsal yaşam 'yazılım temelli dünyanın temelsiz, anlık zamanı' içinde ve onun üzerinden örgütlenir hâle gelmiştir (2000: 118).

Donanım veya ağır modernite çağı – topluca endişeli modernite çağı, 'ne kadar büyük olursa o kadar iyi' diyen, 'büyüklük güçtür' diyen 'başarı hacmi' diyen modernite çağı. Donanım çağı; ağır ve her zamankinden çok daha hantal makinelerin çağı, daha geniş fabrika zeminlerinin daha uzun fabrika duvarları ile birleştiği ve her zamankinden daha fazla işçiyi yuttuğu çağ, ağır raylı motorların ve devasa okyanus gemilerinin çağı. Kutsal hedef olarak mekanı zapt etmek – ancak bir kişinin sahip olabileceği kadar yeri tutmak, bunu sürdürmek ve kendisine ait olduğunu göstermek için fiş ve 'İzinsiz Girilmez' panoları kullanmak... Ağır Modernite bölgesel fetihlerin çağı idi. Zenginlik ve iktidarın toprağın derinine sımsıkı kök saldığı veya yerleştirildiği bir çağ – demir cevheri yatakları ve kömür katmanları gibi büyük, hantal ve hareketsiz bir çağ.

[...]

'Sıvı' modernite bağlarını koparma, belirsizlik, ucuz kaçışlar ve umutsuz kovalamacaların çağıdır. 'Akışkan' modernite ise kuralları koyanın haber vermeden çekip gitmekte özgür olduğu en güvenilmez çağdır.

Zygmunt Bauman (2000), *Liquid Modernity (Akışkan Modernite)*. Cambridge: Polity Press, s. 113–117.

Birbiri ile derinden bağıntılı olan ağır ve hafif modernite kavramları, Bauman'ın toplumsal sıvılaşma/akışkanlık teorisinin kilit yönlerini oluşturur. Sanayileşmeye dayalı toplumsal mühendisliğin, sürekli genişleyen birikim ve birikimin dayandığı ağır teçhizatın ve devasa işgücünün yönetiminin başat olduğu donanım temelli toplumlardan, sınır ötesi sermayenin anında kaçış

yeteneğine ve sosyo-ekonomik denetimsizliğe dayanan hafif modernitenin akışkan toplumlarına geçiş, Bauman'ın asimetrik iktidar ilişkilerinin yeniden üretimini irdelediği kavramsal arka plandır. Bauman'a göre, ağır modernitede tahakkümün idamesi Panoptikon'a benzemektedir –yerinde yönetime ve hareketsiz sermayeye bağlı bir fabrika rutini vardır. Onun tarif ettiği üzere (2000: 57), ağır modernitede 'sermaye, yönetim ve emek, iyi de olsa kötü de olsa, uzun zamanlar boyunca, belki de sonsuza kadar birlikte olmak zorundaydılar.' Bu durum artık zamanımız için geçerli değildir. Bauman'ın ileri sürdüğü üzere (2000: 58): 'Bugünlerde sermaye hafif –içinde bir klasör, bir cep telefonu ve taşınabilir bir bilgisayardan başka şey olmayan bir kabin bavuluyla– seyahat eder.' *Globalization: The Human Consequences* (*Küreselleşme: Toplumsal Sonuçları*) (2000), *Community* (*Topluluk*) (2001a) ve *Society Under Siege* de (*Saldırı Altında Toplum*) (2002) dâhil olmak üzere yakın zamandaki siyasi yazılarında Bauman, bu tahakküm olarak akışkanlık kavramsallaştırmasını küresel düzen tartışmalarına müdahale etmek üzere kullanır. Düşünsel katkısının boyutu o kadar büyüktür ki, Bauman'ın siyaset sosyolojisinin ana savlarının özetlenmiş bir sunumu kuşkusuz bütünde söylediklerine hakkını veremeyecektir. Yine de, vurguladığı kilit konuların bazıları arasında şunlar sıralanabilir: güç ve egemenliğin bölgesel ulus-devlet siyasetinden ayrışması, sınırları belli bir topluluk olarak 'toplum'un çöküşü ve kamusal siyasal işlevlerin siyasi olmayan ve denetimsiz piyasa güçlerine aktarılması. Bu son konu merkezî bir temadır ve Bauman'ın çalışmalarına radikal siyasi bir keskinlik kazandırır. Özelleştirme ve deregülasyon, Bauman'a göre pek çok sebepten dolayı günümüzün temel ilgi odaklarından biri hâline gelmiştir. Küresel kapitalizmin kamusal alanı devasa biçimlerde küçülttüğü neoliberalleşme koşullarında hayatlarımız giderek daha fazla özelleşen, ahlaki ve siyasi olarak içi boşalmış bir hâl alır. Sözü Bauman'a bırakırsak:

> Günümüzde hükümetler modern tarihte daha önce hiç olmadığı kadar meşgul ve aktiftirler. Ancak bu meşguliyet TV'deki Büyük Birader programı tarzındadır: Kişilerin kendi oyunlarını oynamalarına ve sonuçlar hayal ettikleri gibi olmadığı takdirde kendi kendilerini suçlamalarına müsaade eder. Hükümetler 'başka bir alternatif yok', 'güvenlik bağımlılıktır' ve 'devlet koruması güçsüzleştirir' sloganlarını insanların kafasına sokmakla ve onları daha esnek olmaya ve hayat koşullarının getirdiği riskleri (değişken ve kestirilemez olanı diye okuyun) sevmeye zorlamakla meşguldürler. (2002: 68)

Tali hasar: Bauman ve sosyal eşitlik

Bauman'ın modernite sosyolojisi, sosyal bilimlerde sıradışı bir ilgi gördü. On yıllara yayılan yazılarında dünya toplumunun durumuna ve geleceğine dair sosyal bilimler alanında çalışan herkesin dikkate almak zorunda olduğu bir teorik perspektif geliştirdi. En yakın zamanda ve 'akışkan modernite' kavramını ortaya atması sonucunda Bauman, dünyanın en etkili sosyal teorisyenleri ve siyasetle uğraşan kamusal entelektüelleri arasına girdi.

Collateral Damage (*Tali Hasar*) (2011) kitabında Bauman, akışkan modernite çağında artan toplumsal eşitsizliği inceler. 'Tali hasar' kavramını askerî müdahaleler dünyasının ötesine genişleterek, yoksul ve işsizlerin akışkan, tüketim odaklı toplumların tali zayiatları olduğunu iddia eder. 'Zayiatlar' diye yazar Bauman, 'oluşmamaları için gerekli masrafı yapmaya değecek önemde addedilmediklerinde "tali" diye nitelendirilirler' (2011: 8).

Collateral Damage, içinde yaşadığımız 'akışkan modern zamanlara' yapılan pek çok referansla doludur. Günümüz modernleşmesinin gerilimlerini yakalamak için 'akışkan' metaforunu kullanan Bauman, gözlenen toplumsal eşitsizlikleri toplumsal kurumlar düzeyinde küreselleşmiş çalkantı, akışkanlık ve sıvılaşmanın sonucu olarak inceler. Bu sıvılaşmanın kökeninde, başka toplumsal güçlerin yanı sıra, teknolojiye dayalı yeni enformasyon sistemlerinde yaşanan çarpıcı ilerlemeler, çokuluslu ve ulus-aşırı şirketlerin yükselişi, imalat ve hizmetlerin Batı'dan 'gelişmekte olan dünya'ya doğru kayması, imalat sanayiinden iletişim, finans ve hizmet sektörlerine devasa geçiş vardır. Bu gelişmeler, Bauman'a göre, sermaye için yeni bir 'hafiflik' ve bunun yanı sıra 'hayatın sıvılaşmasını' beraberinde getirmiştir –iktisadi dalgalanmalarda, istihdam modellerinde, aile ilişkilerinde, toplumsal akıbette ve siyasi ufuklarda.

Bauman'ın sosyolojisine yöneltilen bir eleştiri de akışkan modern zamanlara ilişkin olarak sosyolojik teşhisin yeterli olup olmadığı yönündedir. Modern çağı sadece sıvılaştırma açısından karakterize etme çabası ile birlikte sorun, iddia edildiğine göre, tam bir klişe olarak kabul edilmektedir. Akış, hızlanan zaman, baş döndüren teknoloji, parçalanma ve kırılma: bunlar yakın dönem sosyal teorinin çoğunda yer alan dünya toplumuna dair artık aşırı derecede sıradanlaşmış motiflerdir.

Bauman'ın yazdıklarında ise böylesi bir sınırlama yoktur. Bauman'ın sosyolojik üslubunun kompleks ritimleri –içinde yaşadığımız çağın kilit siyasi konu-

larına keskin bir duyarlılığı içeren coşkulu öngörüler ile şiirsel yorumsamaları birleştiren bir üslup– sosyal düşüncenin çeşitli hatlarını çekip çıkarır ve bize, aksi durumda anlaşılması zor ve ilişkisiz görünebilecek modernitenin bir tür yapılandırılmamış sistematik analizini sunar. Bauman'ın sosyolojisi somut – iktidarın toplumsal ve mekânsal tabakalaşmasına, yoksulluğa, zulme ve kamusal alana odaklanır– ama bir o kadar da kuramsal olarak zengindir. Kısacası, karşımızda sıradışı entelektüel güce sahip bir sosyolog vardır.

Buna rağmen, benzer duyguları paylaşan okurlar yine de sıvılaşmış hayatlar, akışlar ve eşitsizlikler kavramının dünya çapında yaşanan değişimleri layıkıyla kavrayıp kavramadığını merak edebilirler. Artan toplumsal eşitsizlik gerçekten de külliyen akışkan modern itkiler tarafından mı tanımlanmaktadır? Bauman'ın sosyolojik yorumlamalarının terimleri içinde kalarak –özellikle de onun insanların toplumsal yaşamda gerçekten deneyimledikleri şeyi açığa çıkarma, tarif etme ve değerlendirme amacını akılda tutarak– benim eğilimim, bu sorulara koşullu bir 'Evet' demek yönündedir. Dikkate alınması gereken koşul, Bauman'ın da tekrar tekrar işaret ettiği gibi, günümüz akışkan modern kaygılarının ve birlikte ve ayrı yaşam risklerinin ağırlıklı olarak Batı'nın pahalı ve gösterişli kentlerinde bireyselleşmiş bir biçim aldığıdır. Bu, bazı eleştirmenlerin öne sürdüğü gibi, Bauman'ın günümüz jeopolitik mekânını tanımlayan keskin toplumsal farklılıklara duyarsız kaldığı anlamına gelmez. Farklı zamanlarda ve yerlerde ve kanımca doğru bir şekilde, Bauman yazdıklarında çeşitli Ötekilerin –gezegenin her yerinde dışlanmış, marjinalleştirilmiş, zorluk ya da açlık çekenlerin– akışkan modernitenin yeni politik iktisadının dışına atıldıklarını vurgulamıştır. Örneğin, *Collateral Damage* adlı eserini yazmasına sebep olan itki, marjinalleştirilmiş bireylerin –örneğin, işsiz gençlerin ve giderek daha fazla kriminalleştirilen yoksulların– tüketim odaklı kapitalist toplumlarda 'içerdeki yabancılar' olarak mimlendiklerini göstermektir.

Öyle olsa bile, kuşkusuz Bauman, dikkatini sadece benliğin, toplumsal ilişkilerin ve günlük yaşamın sıvılaşmasına yoğunlaştırma ve böylece, süregiden daha yapılandırılmış, katı toplumsallık biçimlerini göz ardı etme eğilimindedir. Bauman'ın artan toplumsal akışkanlığa dair sunduğu pek çok örnek Kuzey Amerika'da ya da Avrupa'da yaşayanların aşina olduğu günlük deneyimlerden gelmektedir –yani yüksek boşanma ve yeniden evliliğin görüldüğü toplulukların, Facebook çağında kurulan ilişkilerde yaşanmış hayatların ve kişisel gelişim çağında deneyimlenen mahremiyetin olduğu toplumlar. Oysa küresel akışkanlık güçlerinin kişisel ve toplumsal dünyamızı dönüştürdüğü çok çeşitli biçimlere rağmen, geleneksel inanç sistemlerinin hâlâ içinde yaşa-

dığımız çağın ayrılmaz bir parçası olduğu bir vakıa değil midir? Eğer geleneğin gücü akışkan modernitenin küresel güçleri tarafından ortadan kaldırılmış ise –medya simülasyonlarının yaygınlaşması, piyasanın kutsanması, uzun vadenin gözden düşürülmesi– o zaman neden gelenekler ve âdetler (mesela dinî uygulamalar) hâlen yirmi birinci yüzyılın göze çarpan özellikleridir? Örneğin, neden akışkan modernitenin mantığının ekonominin bazı sektörlerinde –mesela finans ve iletişim sektörlerinde– diğerlerinden daha fazla işbaşında olduğuna tanık oluyoruz?

Bu sorgulamaların gücü ne olursa olsun, Bauman'ın akışkan modernitede geleneğin yeniden inşasının yanı sıra geleneğin bozulmaz karakterini gözden kaçırdığını ya da küçümsediğini söylemek çok yanıltıcı olur. Muhtemelen, artan toplumsal akışkanlık tezi, ancak geleneksel öğelerin sabit kaldığı toplumsal güçler ile toplumsal hayatın bu türden geleneksel özelliklerini sürekli olarak genişleten, değiştiren ve dönüştüren toplumsal güçler eşzamanlı olarak yorumlandığında sosyolojik açıdan güçlü bir anlam kazanır. Bununla beraber, yoğun toplumsal akışkanlık değerlendirmesini Bauman'ın belirlediği parametreler ile birleştirirken sosyal teoriye yönelik daha kapsamlı bir yaklaşımın geleneksel otoritede meydana gelen değişimler ve eylemin geleneksel temeli ile ilgilenmemesi için hiçbir neden yoktur.

Bauman ve akışkan hayatlar, aşklar ve korkular

Akışkan modernite sadece kurumları yeniden biçimlendirmekle kalmaz; aynı zamanda benliğin özüne ve günlük yaşamın dokusuna da işler. Bunlar, Bauman'ın *Liquid Love* (*Akışkan Aşk*) (2003), *Identity* (*Kimlik*) (2004) ve *Liquid Life* (*Akışkan Hayat*) (2005) adlı çalışmaları da dahil, yakın zamanda kaleme aldığı çeşitli çalışmalarında konu edindiği meselelerdir. Akışkan modernite koşullarında hayat ve kimlik giderek daha fazla akışkan, parçalanmış, esnek ve kırılgandır. Bauman bu bakış açısını şu şekilde geliştirir:

Akışkan hayat sürekli belirsizlik koşulları altında yaşanan kırılgan bir hayattır. Bu türden bir hayatı sürekli meşgul eden en yakıcı ve inatçı kaygılar uykuda yakalanma, hızla akan olayları yakalayamama, geride kalma, 'kullanım tarihlerini' gözden kaçırma, artık istenmeyen malları zamanında elinden çıkaramamış olma, geri dönüş noktasını geçmeden önce yol değiştirmeyi gerektiren anları kaçırmaktır. Akışkan hayat, sürekli birbirini takip eden yeni

başlangıçlardan oluşur – öte yandan tam da bu nedenle ani ve acısız olması gereken sonlar bu hayatın en zor anları ve en rahatsız edici baş ağrıları olma eğilimindedir. Akışkan modern hayatın sanatları ile bunları uygulamak için gerekli olan beceriler arasında, şeylerden kurtulmak, onları edinmek karşısında öncelik kazanır. (2005: 2)

Bu koşullar altında 'özelleştirilmiş kimliğin' yeni kurulmuş alanı geleneksel toplumsal bağların mutlak gücünün zayıfladığı bir dünyada beklentilerin, umutların ve korkuların ağır yükünün taşıyıcısı hâline gelmesi hiç de şaşılacak bir durum değildir.

Bauman hâkim köksüzlük, kaygı ve güvensizlik duygusunun dünyada gitgide nasıl yayıldığını analiz ederek 'akışkan hayat' açıklamasını formüle ederken bireyselleşme üzerine yakın dönemde geliştirilen sosyal teorilere dayanmaktadır. Bu bağlamda ve yayınlarının farklı yerlerinde Beck ve Giddens'ın çalışmalarından alıntılar yapar. Bireyselleşme tezinin bazı temel varsayımlarını, özellikle de kimliğin toplumsal yapılarından söküldüğü, bağımsızlaştığı karmaşık yolların yanı sıra bireysel eylemlerin ve tercihlerin kolektif iş yapma biçimlerinden ve topluluk projelerinden koparılmasını aydınlığa kavuşturmaya çalışır. Bauman'a göre hayat stratejilerinin bireyselleşmesi, kişinin kendi kaderini belirlemesine yönelik toplumsal sorumluluğu 'öncelikli olarak bireyin omuzlarına' yükleyerek (2000: 7-8), kimliği 'verilmiş birşey olmaktan çıkarıp bir göreve dönüştürür' (2001b: 144). Ne var ki, Bauman bireyselleşme kuramını sadece uygulamakla kalmaz. Aynı zamanda bugün bireyler tarafından giderek daha fazla verili kabul edilen akıl yürütme biçimlerini de açıklığa kavuşturmaya çalışır. Bauman'a göre, bireyselleşmiş toplumun tekinsiz kırılganlığı, özellikle de toplumsal sıvılaşmanın yarattığı güvensizlik duyguları, kadınların ve erkeklerin kişisel ve kamusal yaşamlarında neyin eksik olduğunu bulma çabasıyla gözü kara girişimlerde bulunmalarına neden olur. Hiç olmadığı kadar zayıf toplumsal bağları deneyimleyen bireyler, bugünün toplumsal ilişkilerini 'bir dahaki bildirime kadar' sürekli olarak müzakere etmek zorunda kalırlar. İnsanlar artık geçici veya anlık da olsa bir kimlik duygusuna sahip olmak için eylemsel bir temastan bir diğerine sürüklenmektedir. Bauman, bu türden kaygı üreten etkinliği Batı'nın bireyselleşen toplumlarının her yerinde görür: cep telefonlarını bırakamayan, sürekli olarak mesajlaşan, Net'te dolaşan, bir sohbet odasından diğerine geçen, hızlı buluşmalar yaşayan, ilişkiler arasında her zamankinden daha hızlı dolaşan bireylerdir bunlar. Öte yandan Bauman'ın da vurguladığı gibi,

> birlikteliğin süresi arama, konuşma, mesajlaşma ile sınırlıdır. Konuşmayı kesin, hemen ilişkinin dışına atılırsınız. Sessizlik dışlanma ile eşanlamlıdır. Kuşkusuz sadece Derrida'nın kastettiği anlamda değilse de, gerçekten de *Iln'y a pas dehors du texte* – metnin dışında bir şey yoktur. (2003: 35)

Tüketimci kapitalizm, 'hemen şimdi iste' ve 'en yenisini iste' tüketim ideolojisi ile bireyselleşmenin artmasında temel bir rol üstlenir. Bauman'ı özellikle rahatsız eden şey ise, toplumun bireysel sorunlar için piyasa çözümlerine koşmasıdır. Giderek daha fazla gençliğe, cinselliğe ve tüketmek için çılgınca bir isteğe yönelik kültürel takıntının tanımladığı bir çağda bireyler AVM'lerde alışveriş yaparken tatmin ettikleri hisleri ilişkilerden de bekler hâle gelmişlerdir: çeşitlilik, yenilik, atılabilirlik. Dolayısıyla, 'aşıklar' 'cinsel partnerler' olarak yeniden tanımlanırlar ve soğuk kayıp/kazanç hesapları yoluyla kişinin 'duygusal yatırımı' için yaratabilecekleri potansiyel riskleri bakımından değerlendirilirler. Bauman, hem akademinin hem de medyanın kuytu köşelerini bu türden süreçlere örnek bulabilmek için titizlikle didikler. Evlilik rehberi dergilerinden 'yedekte' ilişkilerin –ihtiyaç duyduğunda kullanabileceğin ve kolayca bitirebileceğin türde ilişkilerin– artışını izler. Gazetelerin Pazar eklerinde ayrı yatakları ve ayrı hayatları koruyan postmodern romantikler olan YMÇ'lerin (yarı müstakil çiftlerin) ciddi bir şekilde ayrışmış hayatlarını inceler. Kısacası olmuş ve olmakta olan günümüz örneklerinin izinde koşar.

Bauman'a eleştiriler

Günümüzde çok az kişi Bauman'ın yazdıklarının sosyal teori için önemine itiraz edebilir. Akışkan modernite nosyonunu sistematik genel bir kuramdan daha ziyade –başka şeylerin yanı sıra ahlak, bireyselleşme, aşk, cinsellik, insan hakları, toplumsal dışlanma, küreselleşme ve terörizm gibi alanlardaki gelişmelere bakan– sosyolojik fragmanlar ya da gözlemsel değerlendirmeler biçiminde sunar. Bauman'ın sosyolojisi somuttur –güç, yoksulluk, işkence ve kamusal siyasi hayat gibi alanlara yönelir. Öte yandan, kuramsal yoğunluğu zengindir ve alternatif toplumsal geleceklerin ihtimaline tavizsiz bir inancı da gösterir. Bu da bizi Bauman'ın güncel yaşamı anlamada önemli olmasının temel nedenine getirir: Sosyal teorinin soyut konularını somut sosyolojik meselelerle ve günümüz siyasi kaygılarıyla ilişkilendirir. Buradan bakıldığında Bauman'ın, örneğin, toplumsal marjinalleşme, dışlanma, insan israfı ve aynı zamanda da aşk, mahremiyet ve cinsellik üzerine çalışmaları –akışkan mo-

dernitenin kuramsal mercekleri ile görüldüklerinde– kesinlikle sosyal teori için kalıcı önemi haizdir.

Bauman'ın yakın dönem sosyal teorisinin günümüz toplumsal süreçlerinde 'uzun vade'nin ölümünün, şimdinin sıvılaşmasının ya da akışkanlaşmasının siyaseten önemini vurgulamada üstün becerisi vardır. Öte yandan, Bauman'ın sosyal teorisinde çeşitli sorunlar da vardır. Bauman'ın yaklaşımına en güçlü şekilde yöneltilen eleştirilerden biri, onun akışkan modern zamanlara ilişkin sosyolojik teşhisinin uygunluğuna dairdir. Bu eleştirinin hem güçlü hem de zayıf versiyonları vardır. Bu eleştirinin güçlü versiyonu, insani bağların sıvılaşması, akışkanlaşması tezinin günümüz toplumlarındaki hem küresel kurumsal değişimin hem de sosyalleşme biçimlerinin sosyolojik analizi için genellenebilir model sunamadığıdır. Örneğin Ray (2007), Bauman'ın bu iddiaları öne süren yakın dönem çalışmalarını söz konusu itirazlar temelinde reddeder. Ray, akışkan modernite teorisinin, sosyolojide var olan ve teorileri açıklama gücü temelinde yargılanması gereken hakikat iddiaları yerine uygunluk temelinde yargılanması gereken metaforlar olarak gören bir eğilimi örneklendirdiğini öne sürer. Bu güçlü eleştiride iki şey görürüz. Bunlardan ilki, toplumsal ortamlarda insan etkileşimlerinin varsayılan deneyimlerinden yola çıkarak kuram geliştirmeye çalışan girişimlere dair şüpheciliktir. İkincisi de, kavramların, teorilerin ve çerçevelerin ancak ve ancak failliğin ve kurumsal örüntülerin gözlenebilir süreçlerinde ampirik olarak temellendiğinde sosyolog için kullanılabilir olduğuna dair örtülü bir varsayımdır. Dolayısıyla, burada söz konusu olan sadece akışkan modernitenin ne olduğuna dair bir itiraz değildir; aynı zamanda Bauman'ın çalışmasında 'akışkan' terimine çok fazla kavramsal iş yapmak üzere dayanılıp dayanılmadığına dair de bir itiraz vardır. Eleştiriye göre, neredeyse bütün genel sosyal teorilerde olduğu gibi, Bauman da günümüz toplumsal olgularını farklılaştırılmamış bir prizmadan –akışkanlık prizmasından– bakarak inceler ve sonuç olarak da kendi teorik yaklaşımını doğrulamayan şeyleri dışarıda bırakmak zorunda kalır. Kısacası Bauman, birbirinden çok farklı olguların (iş, aşk, kimlik) akışkanlığı analizinden yola çıkarak akışkan modernitenin küresel özelliklerine nasıl bir sosyolojik hat örebileceğimizi göstermede başarısızdır.

Belki de Bauman'ın akışkan modernite teorisine yöneltilen bu güçlü eleştirinin, yani teorinin Batı modernitesinin karmaşık özelliklerine hakkını veren genel bir değerlendirme sunmadığı eleştirisinin ima ettiği daha zor bir konu da şudur: sıvılaşma küreselleşmiş kapitalizmin doğurduğu toplumsal süreçler için uygun bir metafor olsa bile, bu kavram sosyologların küresel düzeni

ve özellikle de kuzey ile güney, merkez ile çevre, Birinci Dünya ile Üçüncü Dünya arasındaki ilişkiyi yeni biçimlerde düşünmelerine nasıl yardımcı olabilir? Her ne kadar bu eleştiri hiçbir yerde ayrıntılı bir şekilde geliştirilmemiş olsa da, birilerinin Bauman'ın yaklaşımını çok kültürlülük ve sömürgecilik sonrası söylemlerini işe koşarak bu hat etrafında sorgulaması makuldür. Sömürgecilik sonrası eleştirmenler açısından, Bauman'ın çizdiği akışkan modernite resmi –ağırlıklı olarak Batı yönelimli sosyolojilerin çoğu gibi– Birinci Dünya genelinde geçerli olan belli gelişmeleri ve süreçleri öne çıkartmak ve bunları Üçüncü Dünya'nın ayrı jeopolitik mekânı da dâhil olmak üzere dünya geneline teşmil etmek olarak yorumlanabilir. Sonuç olarak, ya da iddia bu şekilde ilerleyebilir, jeopolitik mekânın derin siyasi farklılıkları küçülmüş ve Birinci Dünya ile Üçüncü Dünya arasındaki 'modernite farklılığı' silinmiştir (Chesneaux 1992: 57). Bu türden bir eleştiri, akışkan modernitenin Batı'daki çekiciliğinin onun şehir kurnazı, şüpheci kültüründen –mesela Sahra altı Afrika'sında geçerli olmaktan çok uzak bir ironi kültüründen– kaynaklandığını ileri sürebilir. Örneğin Paolini (1999), bütün çeşitliliğine rağmen modernitenin Birinci Dünya'ya göre Üçüncü Dünya'da çok farklı deneyimler ve talepler dizisi oluşturduğunu söyleyerek tartışma yaratacak bir iddia öne sürmüştür. Modernitenin Üçüncü Dünyalı eleştirmenlerini alıntılayarak, bunun bir nedeninin eski stilde modernleşmenin çekiciliğinin Üçüncü Dünya halklarının büyük kısmı için hâlâ devam ediyor olmasından kanynaklanabileceğine dikkat çekmiştir. Oysa akışkan modernite teorisinin bakış açısından, kapitalist dünya sisteminin bu türden Ötekileri hakkında yorum yapmayı bırakın, konuşmak bile zordur: öyle görünüyor ki Bauman'ın teşhisi Lizbon'dan çok Londra'da, Mozambik'ten çok Melbourne'da olup biteni daha iyi kavramaktadır. Süregitmekte olan sıvılaşma, esnekleşme, ayrışma, istikrarsızlaşma – bütün bunlar tümüyle Batılı dünya görüşünün ve kültürünün kuru gürültüleri olabilir.

Öte yandan, Bauman'ın akışkan modernite teorisine yöneltilen bu eleştirinin daha zayıf bir versiyonu da vardır –benim bir başka yerde ayrıntılı olarak geliştirdiğim bir eleştiri (Elliott 2007). Söz konusu zayıf eleştiriye göre Bauman, dikkati küreselleşmiş dünyada benliğin, toplumsal ilişkilerin ve günlük yaşamın sıvılaşmasına odaklaştırarak toplumsallığın daha yapısallaşmış, katı biçimlerinin süregiden önemini göz ardı etme eğilimi içindedir. Bauman'ın akışkan modern zamanlara dair örneklerinin çoğu Kuzey Amerika ya da Avrupa sakinlerinin aşina olduğu günlük deneyimlere –yani yüksek oranlarda boşanma ve yeniden evlenmeye, mobil iletişim araçlarına referansla şe-

killenen ilişkilere ve terapi kültürünün rehberlik ettiği mahremiyete– dayanmaktadır. Ne var ki, Bauman'ın muhtemelen göz ardı ettiği şey, akışkan modern toplumların da pek çok açıdan örgütlü ya da donanım temelli modernite ye özgü geleneklere, dünya görüşlerine, söylem rejimlerine, iktidar biçimlerine ve duygu yapılarına dayandıklarıdır. Neden, örneğin, akışkan modernitenin güçlerini ekonominin bazı sektörlerinde– mesela finans ve iletişim sektörlerinde– diğerlerinden daha fazla iş başında görürüz? Modernitenin –yapı, sınıflandırma, hiyerarşi ve kontrole odaklanmış– düzenleme yönündeki ihtirasları hâlâ günümüzün çeşitli özel hayat stratejileri ve toplumsal uygulamaları için vazgeçilmezdir. Son yıllarda modernizmin örgütleyen ve örgütlü itkilerinin toplumsal hayatın akışkan biçimleri tarafından kenara itilmiş olması, modernist dünya görüşlerinin yaşadığımız çağın üzerinde süregiden güçlerini dışlamaz.

Kısacası, sıvılaşmanın sosyolojik önemi abartılabilir. Örneğin, evliliği tekrar düşünelim. Bauman'ı eleştiren Smart ve Shipman (2004), Britanya'da yaşayan ve değerleri ve uygulamaları akışkan modern ilişkilerin ideallerine kolayca uymayan çeşitli ulus-aşırı ailelerin yaşamlarını araştırmışlardır. Smart ve Shipman'ın evliliğin bir kültürel ideal olarak gücüne ve benlik kontrolünün ve kişilerarası bağlılığın kuşaklar arasında müzakere edilmesinin çok çeşitli karmaşık yollarına dair analizleri, Bauman'ın sözünü ettiği 'bir sonraki vakte kadar' mottosunun çerçevelediği akışkan ilişkilerden kayda değer biçimde farklılaşır. Gross da (2005), benzer şekilde, mahremiyeti yöneten sosyal alanın 'düzenleyici' ve 'anlam oluşturucu' gelenekleri arasında ayrım yapar. Hayat boyu süren evliliklerin düzenleyici geleneğinin son yıllarda bir ideal olarak Batı'da güç kaybettiğini kabul etmekle beraber Gross, romantik aşkın (ve onun çift olma ideolojisinin) düzenleyici geleneğinin Batı'nın genelinde toplumsal düzenlemelerin merkezinde yer almaya devam ettiğini iddia eder. Bu bağlamda, sıvılaşma toplumsal hayatın sadece kısmi bir dönüşümü olarak görülür. Bu eleştirilerin gücü ne olursa olsun, Bauman'ın hâlen toplumsal hayatı biçimlendirmeye devam eden geleneksel ideolojilerin ya da dünya görüşlerinin etkisini görmediğini ya da göz ardı ettiğini iddia etmek oldukça yanıltıcı olur. Hatta iddia edilebilir ki, artan toplumsal sıvılaşma tezi, ancak günümüz toplumlarındaki hayat tarzlarının, yaşam biçimlerinin ve kişilerin diğerleri ile ilişkilerinde kullandıkları değerlendirici bakış açılarının çeşitliliği veri kabul edildiğinde anlamlı hâle gelir.

Bauman'ın yakın dönem sosyal teorisine yöneltilen bir diğer eleştiri de onun kimlik meselesine yaklaşımına ilişkindir. Özellikle Bauman'ın akışkan

hayatın akışkan moderniteye içkin ve onun doğal öznel sonucu olduğuna dair yargısı sert bir şekilde eleştirilmiştir. Bazı eleştirmenler Bauman'ın tüketicilik, popüler kültür ve kimlik arasındaki ilişkiye dair değerlendirmelerinin ayrıntılarına itiraz etmişlerdir. Bunu yaparken de, tüketim kültürünün sıvılaşmış ya da özelleşmiş kimliklerin üretimine yol açtığı fikrine ciddi rezervler koymuşlardır (krş. Paterson 2006). Başka eleştirmenler de 'özelleşmiş kimlik' fikrinin günümüz kimlik siyasetinin ortaya çıkardığı heyecan verici fırsatlara –özellikle de gey, lezbiyen, queer, etnik ve ırksal kimliklerin zengin çeşitliliğine ve karmaşık yapısına– haksızlık ettiğini öne sürerek, Bauman'ın günümüzde kimlik oluşumuna dair ağırlıklı olarak olumsuz yorumlarına yönelik ciddi kaygılar öne sürmüşlerdir (Gane 2004). Diğerleri de Bauman'ın yaklaşımında 'manik bireyselcilik'e yapılan vurgunun psikanalizde işaret edilen mani ve narsisizmin diğer kişilik gelişimi yönleriyle çok da uyumlu olmadığına işaret ederek, onun akışkan hayatları sunma biçimine ilişkin şüphelerini dile getirmişlerdir (Sayers 2007; ayrıca bkz. Clarke ve Moran 2003).

Sıvılaşmış, akışkan hâle gelmiş deneyim ve kimlik biçimleri, kısa-vadeci olmaya ve sonu gelmez benlik dönüşümüne yaptıkları vurgularla birlikte kuşkusuz günümüz kültürel yaşamının –özellikle medyadaki metalaşmış imajlar dünyası ve yeni enformasyon teknolojileri yoluyla– geniş alanlarını tanımlayan niteliklerdir. Buna rağmen, günümüz toplumsal hayatının sanayi kapitalizmi ile ilişkili olan kimliğin katı belirlenimlerini –sınıf, toplumsal cinsiyet, ırk – aşma potansiyelleri taşıyan çok çeşitli eleştirel, kozmopolitan kimliklerin gelişimine izin verdiğini görmek de önemlidir (du Gay ve Hall 1996; Habermas 2001b; Beck 2006). Yakın döneme ait sosyal teoriler, küresel çağda kimlik inşa biçimlerinin sıradışı çeşitliliğinin altını çizerler (Taylor 1991; Giddens 1992). Bu tespiti arkamıza alarak eleştirel bir niyetle şu soruları sorabiliriz: 'Akışkan hayat' narsistik bireyleri geç kapitalizmin dikte ettiği şeylere uydurmanın tek yolu mudur? Küreselleşmenin doğurduğu olasılıklar ve kötülükler seçkisi düşünüldüğünde, kimliğin akışkan hâle gelmesi her zaman özel hayat düzeyinde savunmacı bir kapanmaya mı neden olur? Akışkan modernitenin kısa vadeli doğasına direngen kimliklere, değişim ve esneklik yolundaki kültürel baskılara direnen kişilere ne olur? Akışkan modernite teorisinin genelliğinden ve kapsamından dolayı arka planda kaybolan şey, hepimizin bazıları örtüşen bazıları çatışan çoklu kimliklere sahip olduğu ve herhangi bir anda bu kimliklerin günümüz toplumlarını şekillendiren ve onlar tarafından şekillendirilen daha geniş kapsamlı toplumsal değerler ve kül-

türel farklar ile etkileştikleri –onları içerdikleri, direndikleri ve dönüştürdükleri – gerçeğidir.

Özet

1. Yakın dönem sosyal teoriler, ileri modernitenin giderek daha fazla ağ temelli, risk yüklü ve akışkan hâle gelen karakterine odaklandılar. Castells'te bu, sanayi çağından bilişim çağına geçiş olarak işlenir. Beck'te bu geçiş, birinci modernleşmeden (ekonomik büyümenin ve güvenliğin ulus-devlet yoluyla organize edildiği) ikinci modernleşmeye doğrudur (ikinci modernleşmede, örneğin ekonomik riskler ve ekolojik krizler tümüyle küreselleşmiştir). Bauman'da ise bu değişim katı ya da ağır modernliteden hafif ya da akışkan modernliteye doğrudur.
2. Castells'in yaklaşımında ağlar merkezsiz ve müesses iktidar biçimlerini merkezsizleştiren açık yapılar olarak tanımlanır. Ağ temelli toplumda iktidar dağınık, değişken ve mekânsal olarak akışkan hâle gelir.
3. Castells, mekânın günümüzce küresel akışlar olarak kavranması gerektiğini öne sürer. Bu akışlar –insan, para, fikirler, enformasyon, hizmetler – üç parçadan oluşur: (a) bilişim çevrimleri; (b) belli bölgelerde ya da kentlerde toplaşmış boğum noktaları aracılığıyla üretimin ve enformasyonun ileri düzeyde işlenmesi ve (c) ağ temelli toplumların kültürünü yeniden üreten profesyonel elitler.
4. Beck'in sosyal teorisinde insanlığın daha önceki kuşakların hiç karşılaşmadığı ölçekte ve etkide riskler ile karşı karşıya kaldığı iddiası öne sürülür. Risk, günümüzde zamanda ve mekânda sınırlanamayacak ve bireysel ya da örgütsel hesap verebilirliğin çöktüğü yıkıcı küresel sonuçlar doğurma tehdidini taşır (örneğin, ekolojik ya da nükleer felaket).
5. Beck'e göre, risk toplumunun ortaya çıkışı 'bireyselleşmeyi' beraberinde getirir –hayatın risklerini düzenleyen bireyler giderek daha doğrudan kendi biyografilerinin tasarımcıları hâline gelirler.

6. Bauman'ın son dönem çalışmasında toplum, başat sosyal koordinatları sürekli olarak ve giderek daha fazla sıvılaşan ya da akışkanlaşan bir olgu olarak temsil edilir. Küresel elektronik ekonominin ve kitlesel medyanın 7/24 işleyen dünyasında *anlık zamanın* ve *varlığını yitirmiş mekânın* ortaya çıkışına tanık oluyoruz.
7. Bauman'a göre, ekonomik deregülasyon ve sermayenin ânında küresel transferine dayalı olarak ağır modernite dünyası –ağır sanayi ve kitlesel işgücü– hafif ya da akışkan moderniteyle yer değiştirmiştir.
8. Castells, Beck ve Bauman'ın sosyal teorileri her zaman bir şekilde küreselleşmeyle ilişkilendirilen ulusaşırı yeniliği, hareketli sermayeyi ve istikrarsız ve kırılgan yaşam biçimlerini abartmakla suçlanmışlardır. Eleştiri bu sosyal teorisyenlerin günümüz toplumlarının duvardan duvara resmi olarak sundukları şeyin gerçekte ekonominin belli sektörlerine özgü olduğudur – örneğin finans, medya ve hizmetler.

Ek sorular

1. Siz hangi ağlara aitsiniz?
2. Ait olduğunuz bu ağlar ne ölçüde etkin topluluklardır?
3. Seksten uçak seyahatine kadar, bugün bir şeyin riskli olup olmadığına nasıl karar verirsiniz?
4. Günümüz küresel risklerini düşündüğünüzde, sizin bunlarla baş etme yollarınız nelerdir? Bu baş etme mekanizmalarınız toplumun geneli ile ne ölçüde uyumludur?
5. Sizin hayatınız ebeveynlerinizin hayatından daha mı akışkandır? Öyleyse nasıl? Bunun önemi nedir?

Ek okuma

Ulrich Beck
Risk Society: Towards a New Modernity (Londra: Sage, 1992)
The Reinvention of Politics (Cambridge: Polity, 1997)
Democracy and Its Enemies (Cambridge: Polity, 1998)

(Anthony Giddens ve S. Lash ile birlikte) *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order* (Cambridge: Polity, 1994)
(E. Beck-Gernsheim ile birlikte) *The Normal Chaos of Love* (Cambridge: Polity, 1995)
Zygmunt Bauman
Liquid Modernity (Cambridge: Polity Press, 2000)
The Individualized Society (Cambridge: Polity Press, 2001)
Society under Siege (Cambridge: Polity Press, 2002)
Liquid Love (Cambridge: Polity Press, 2003)
Wasted Lives: Modernity and Its Outcasts (Cambridge: Polity Press, 2004)
Identity (Cambridge: Polity Press, 2004)
Liquid Lives (Cambridge: Polity Press, 2005)
Manuel Castells
The Rise of the Network Society, The Information Age: Economy, Society and Culture, Cilt. I (Cambridge, MA; Oxford, UK: Blackwell, 1996, 2000, 2. Baskı)
The Power of Identity, The Information Age: Economy, Society and Culture, Cilt. II (Cambridge, MA; Oxford, UK: Blackwell, 1997, 2004, 2. Baskı)
The End of the Millennium, The Information Age: Economy, Society and Culture, Cilt. III. (Cambridge, MA; Oxford, UK: Blackwell, 1998, 2000, 2. Baskı)
'Communication, Power and Counter-power in the Network Society' (*International Journal of Communication* 1, 2007, ss. 238–266)
(Martin Ince'le birlikte) *Conversations with Manuel Castels* (Cambridge: Polity Press, 2003)
(G. Cardoso'yla birlikte (ed.)) *The Network Society: A Cross Cultural Perspective* (Londra: Edward Elgar, 2004)

İnternet bağlantıları

Castells
http://annenberg.usc.edu/Faculty/Communication/CastellsM.aspx
www.manuelcastells.info/en/
http://globetrotter.berkeley.edu/people/Castells/castells-con0.html
Beck
www.ualberta.ca/~cjscopy/articles/leiss.html
www.lse.ac.uk/collections/sociology/whoswho/beck.htm
Bauman
www.culturewars.org.uk/2004-02/identity.htm
www.culture.pl/en/culture/artykuly/os_bauman_zygmunt

◆◆◆

Çeviri: Şerife Geniş

11. BÖLÜM

KÜRESELLEŞME

İçindekiler

- Küreselleşme tartışması
  Küresel kozmopolitanizm
- 11 Eylül'den günümüze küreselleşme
- Küreselleşme tartışmasına eleştiriler
- Küreselleşme, iş ve yeni ekonomi
  Küresel elektronik ekonomide belirsiz yaşamlar
- Küreselleşme, iletişim ve kültür
- Küreselleşme ve yeni bireyselcilik
  Hareketli yaşam: Elliott ve Urry
- Özet
- Ek sorular
- Ek okuma
- İnternet bağlantıları

Jenny ailenin diğer üyeleriyle birlikte evde koltuğuna uzanmış televizyon seyrediyordu. Kanallar arasında gezinirken bir Amerikan dizisinden İngiliz belgeselineden, ondan da bir Japon müzik kanalına atlıyordu. Ailesi Jenny'nin sürekli kanal değiştirmesinden sıkılınca Jenny uzaktan kumandayı elinden bırakıp cep telefonundan gelen mesaja daldı. Mesaj Carmel adındaki arkadaşından geliyordu. Jenny, Carmel'le Londra'daki üniversite yıllarında tanış-

mıştı. Tanıştıklarında Carmel bir yıllığına Avustralya'ya gitmeye hazırlanıyordu. Şimdi gelen mesajda ise Carmel Amerika'daki en prestijli üniversitelerin birinden doktora programı için kabul edildiği müjdesini veriyordu. Jenny mesaja hemen cevap yazdı ve dünyanın diğer ucundaki arkadaşıyla art arda birbirlerine mesaj göndermeye devam ettiler. Bu arada Jenny ile hâlâ aynı odada oturmakta olan diğer aile üyeleri duygusal açıdan geri plana itilmişti.

Bu, gelir seviyesi yüksek olan ve Batı'daki çağdaş hayatın uydu TV, cep telefonları, anlık mesajlaşma gibi gelişmiş teknoloji ürünlerinden faydalanan Londralı ailelerin yabancısı olmadığı, sıradan bir akşam belki de. En azından bu modern aile hayatında iletişim ağlarının merkezde yer aldığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Daha önceki bölümlerde de belirttiğimiz gibi işyerleri ve kurumların işleyişinin yanı sıra günlük sosyal hayatın da e-posta ve internet üzerinden yürütüldüğü bir dünyada yaşıyoruz. Burada yeni bilgi teknolojilerinin akışından daha öte bir durum söz konusudur. Jenny ve Carmel'in mesajlaşmalarını sağlayan bilgi ağları ve iletişim sistemleri kişisel ve duygusal hayatın da içine nüfuz etmiş durumdadır. Unutmayalım, cep telefonu mesajı Jenny'i dünyanın öbür ucunda yaşayan arkadaşı Carmel'a, aynı odada oturan ailesinden daha fazla yakınlaştıracak duygusal bir bağ ve çekim oluşturmuştur. Bu aslında sosyal alan ve zaman algısını yeniden şekillendiren ve günlük hayatın akışına uyumlu hale getiren bir durumdur. Dünyanın diğer ucunda, bu örnekte Avustralya'da gerçekleşen bir durum birdenbire Londra'da yaşayan Jenny'nin hayatının merkezine oturmuştur. Sosyolojide bu şekilde hızla dönerek âdeta yeniden oluşan dünyaya küreselleşme dünyası denmektedir ve bu da bu bölümün konusunu oluşturmaktadır.

Küreselleşme günümüzde en çok kullanılan kelimelerden biri olmuştur. Küreselleşmenin getirileri tartışılırken dikkat edilmesi gereken noktalar vardır. Küreselleşme çok farklı anlamlarda kullanılabilmektedir ve anlamların çoğu doğrudan birbiriyle uyumlu olmayabilir. Küreselleşme karşıtlarına göre bu kelime genel olarak kapitalizmin en ileri seviyesi olarak tanımlanmakta ve bu sebeple daha çok Amerikanlaşma ile yakından ilişkilendirilmektedir. Diğer bir deyişle, bu anlayışa göre küreselleşme Amerikan ticaret ve kültürünün ihraç edilmesinde temel itici güçtür. Aynı zamanda kitlesel tüketim ve Amerikan merkezli turbo kapitalizmin yaygınlaşması anlamındadır. Bir başka görüşe göre ise küreselleşme, keşifler çağının ve Eski Dünya'dan Yeni Dünya'ya göçlerin başlamasından bu yana gerçekleşmekte olan tarihsel bir olgudur.

Küreselleşmeye farklı yaklaşımları ele alacağımız bu bölümde son yıllardaki sosyal teori ve sosyal bilim anlayışı ve yaygın tartışmalarda baskın olan temel küreselleşme teorilerine odaklanacağız. İletişim medyası ve yeni bilgi teknolojileri, küreselleşme koşulları ve getirilerine ilişkin yaklaşımların çoğunda önemli bir rol oynamaktadır. Aslında, iletişimde son zamanlarda gerçekleşen dönüşümler, çoğu zaman, küreselleşmeye ilişkin yenilikler olarak değerlendirilmektedir. Siyaset teorisyeni David Held bu konuyu şu şekilde dile getirmiştir:

> Modern küresel sistem ile ilgili yeni olan şey, her biri kendine has bir mantık ve değişim dinamiğine sahip olan teknolojik, örgütsel, idari ve yasal yeni karşılıklı bağlılık boyutlarında ve yine bunlar aracılığı ile modern iletişim sanayi ve yeni bilgi teknolojileri ve küreselleşmenin yaygınlaşması gibi olgular ile bir araya getirilen karşılıklı bağlılık modellerinin kronik bir biçimde yoğunlaşmasıdır. (1991: 206)

Küreselleşme olgusu kesinlikle içinde yaşadığımız ve sürekli değişim içinde olan dünyaya ilişkin bir şeyler ifade etmektedir. Dolayısıyla küreselleşme teorileri, çok katmanlı siyasi yönetişim güçleri, endüstriyel dönem sonrası üretimdeki değişen modeller, küresel finans akışları ve döviz kurları ile ilgilidir. Bu konuların her biri yoğun akademik tartışmaların da merkezinde yer almaktadır ve bu tartışmalar küresel olarak ya da en azından San Francisco'dan Sydney'e kadar çağdaş Batı üniversitelerinde ve düşünce kuruluşlarında gerçekleşmektedir. Küreselleşme henüz tek başına akademik bir tartışmadan daha fazlasını gerektiren bir kavramdır. Burada yalnızca Seattle, Cenoa ve Porto Alegre gibi yerlerdeki küreselleşme karşıtlarından söz etmiyoruz, aynı zamanda küreselleşmenin günlük hayatın kişisel ve sosyal yanlarını etkilemesinden de bahsediyoruz. Bugün dünyanın gerçekten ve derinlemesine değişmiş olduğunu söylemek için çok sebebimiz var. Bu değişiklikleri kavramak isteyen birisi için küreselleşme ile ne kastedildiğini, toplumlarımıza etkilerini ve kişisel ve duygu dünyalarımıza ciddi olarak getirdiklerini anlamaya çalışmak şarttır.

Küreselleşme tartışması

Son yıllarda, küreselleşme kavramı, ekonomiden uluslararası ilişkilere, kültürel çalışmalardan sosyolojiye dek birçok akademik disiplinin merkezinde yer almaktadır. Bazı görüşlere göre küreselleşme tartışmaları çok soyuttur ve 'sı-

nırların olmadığı bir dünya', 'turbo küreselleşme' ve 'ulusötesi ağlar' gibi hususları barındırmaktadır. Bazılarına göre ise küreselleşme, AIDS'ten terörle mücadeleye birçok farklı olguyu tarif ederken kullanılmaktadır –ve anlamını yitirme tehlikesi ile karşı karşıyadır. Dikkat çeken noktalardan biri, küreselleşmenin çok kısa sürede ve yoğun bir biçimde akademik ve kamusal alandaki tartışmalara hakim olmasıdır. Yaklaşık 15 yıl önce dünyadaki değişimleri tarif etmek için 'uluslararasıcılık' ya da 'uluslararasılaşma' gibi terimler kullanılıyordu. 'Küresel' olgular üzerinde çok fazla konuşulmuyordu. Bugün ise, tam tersine, çok kısa bir süre içerisinde 'küreselleşme' kelimesi oldukça küresel bir hale gelmiş durumda. Bu kavram günümüzde artık her yerde – gazeteler, iş dergileri, radyo ve televizyonlarda ve üniversitelerimizde– yaygın bir biçimde kullanılmaktadır.

Bu tartışmayı bağlama oturtmak için küreselleşmeyi üç ayrı şekilde ele alacağız. Bu bakış açılarından her biri küreselleşmeye ilişkin tartışmaları şekillendirmiştir. Küreselleşmeye ilişkin bu üç teorik yaklaşım örgütlerin, ekonomilerin, toplumun, ulus-devletin ve kişisel hayatın değişimini farklı şekillerde ele almaktadır. Bu bölümün ilerleyen kısımlarında küreselleşme tartışmasına yöneltilen eleştirileri ve bu tartışmaların çağdaş sosyoloji ve sosyal bilimleri ne şekilde etkilediğini de ele alacağız.

Küresel şüpheciler

1990'lı yıllar boyunca entelektüeller ve akademisyenler, etrafımızda oluşan büyük değişimleri açıklamak için 'küreselleşme' kavramını kullanmaya başladıklarında birçok kişi buna şüpheci bir tutumla yaklaşmıştı. Küreselleşme tartışmasına şüphe ile yaklaşanlar dünyanın bir bütünleşmeye doğru gitmekte olduğu düşüncesini sorgulamışlardır.

Şüpheciler, 19. yüzyılın sonlarına ait ticaret ve yatırım istatistiklerini göstererek, dünya çapındaki ekonomik akışların yirminci yüzyılda ülkelerin birbirleriyle etkileşimini yoğunlaştırdığını, ama aslında dünyanın eskisine göre çok da farklı olmadığını savunuyorlardı. Küreselleşme tezine karşıt görüş geliştiren şüpheciler (aşağıda da değineceğimiz gibi) dünyada pek fazla şeyin yeni olmadığını düşünüyorlardı.

Şüpheciler tarafından öne sürülen en ilginç örneklerden biri Paul Hirst'ün (1999) yaklaşımıdır. Hirst, küreselleşmeyle ilgili olarak neyin küresel olduğunu sorgulamıştır. Verdiği cevap, 'çok az şey' olmuştur. Bu açıdan Hirst, küre-

selleşme teziyle ilgili neredeyse her iddiayı reddetmiştir. Her ne kadar eskisine göre ülkeler arasında daha fazla kültürel ve iletişimsel temas olduğunu kabul etse de, Hirst ve meslektaşları bu temasın gerçek anlamda küresel ekonomiyi doğuracak yoğunlukta olmadığını savunmuşlardır. Örneğin, 1890 ve 1914 yılları arasındaki dönemi inceleyerek, ticaret ve yatırım döngülerinin o dönemde günümüze göre daha yoğun olduğu, ulus-devlet sınırlarının bugünkü kadar sıkı olmadığı, dolayısıyla ulusötesi göçlerin de o dönemde daha fazla olduğu sonucuna varmışlardır. Benzer şekilde, Hirst ve meslektaşları, küreselleşmenin temel sembollerinden biri olan çokuluslu şirketleri de sorgulamışlardır. Küresel ulusaşırı şirketlerin (TNC'lerin) aslında küresel olmadığını, tam tersine bağlı ortaklıkların uluslararası ağları içinde faaliyet gösteren ulus tabanlı oluşumlar olduğunu öne sürmüşlerdir. Daha fazla kâr elde etmek amacı ile tüm dünyada 'serbestçe at koşturan sermaye' nosyonunun aksine, uluslararası ekonomi kapsamında gerçekleşen ekonomik aktivitelerin çoğu OECD ülkelerinde gerçekleşmektedir. Dünya ekonomisini şekillendiren şey küreselleşmeden çok bölgeselleşmedir, nitekim Avrupa Birliği ve Kuzey Amerika gibi ticaret bloklarının yoğun bölgeselleşmesi sebebiyle dünya ekonomisi daha fazla değil daha az küresel olmaktadır. Bunun yanı sıra, ulus devletlerin egemenlikleri azalmamakta, aksine uluslararasılaşma ulus devletlerin düzenleyici kontrolüne temelden bağlılık olarak kabul edilmektedir.

Güçlü bir kavram olan küresel ekonomi, uluslararası ekonomi içindeki gerçek eğilimleri karşılaştırabildiğimiz ideal bir tür olarak rol almaktadır. Kendine has ve yeni özelliklerini birbirinden ayırt etmek için bu küreselleşmiş ekonomi kavramı yukarıdaki analizde geçen uluslararası ekonomi nosyonu ile karşılaştırılmaktadır. Bu iki türün kavramsal netlik açısından zıt olması, aslında bu ikisinin muhtemel karmaşık birleşimini saklamaktadır. Bu durum ise eldeki verilere dayanarak başlıca eğilimleri belirlemeyi zorlaştırmaktadır. Bu iki tür ekonomi, doğası gereği, karşılıklı birbirini dışlayan özellikte değildir: bunun yerine küreselleşmiş ekonomi belli koşullar altında uluslararası ekonomiyi kuşatıp kapsayabilir. Küreselleşmiş ekonomi bir yandan destekleyip dönüştürdüğü uluslararası ekonominin birçok özelliğini yeniden tanımlayabilir.

[...]

Bizim görüşümüz, böylesi bir melezlenme sürecinin gerçekleşiyor olmadığı yolundadır, ancak bunu düşünmemek ve böyle bir olasılığı ortaya koymamak kendi bildiğini okumak olur. Ulusaşırı şirketlerin zayıf gelişimi ve çokuluslu şirketlerin göze çarpan biçimde sürekli gelişimi ve gelişmiş ülkelerin hem ticaret hem de doğrudan yabancı yatırımlarda sürekli egemen olması konusunda daha sonra sunacağımız kanıtlar bu konunun merkezini oluşturmaktadır. Bu kanıtlar devam eden bir uluslararası ekonomiyle tutarlı olmakla birlikte, oldukça hızlı küreselleşen melez sistemle çok tutarlı değildir. Dahası, uluslararası ekonominin başlıca ulusal üreticiler ile başlıca finansal ticaret ve hizmet merkezlerinin uluslararası ticaret performansına vurgu yaparak dışarıdan yönlendirilen bir ekonomi olduğunu unutmamalıyız. Bu sebepten dolayı küreselleşmiş ekonominin karşıtı içe dönük bir ulusal ekonomi değil, bunun yerine ticaret yapan ülkelere dayanan ve hem ulus devletler ve hem de ulusötesi kurumların kamu politikaları ile az ya da çok yönetilen bir açık dünya pazarıdır (...) Bu tarz bir ekonomi 1870'lerden bu yana çeşitli biçimlerde var olmaktadır ve en önemlisi 1930'lardaki ekonomik kriz gibi büyük engellere rağmen yeniden ortaya çıkmaya devam etmektedir.

Paul Hirst ve Grahame Thompson, (1999), *Globalization in Question: The International Economy and the Possibilities of Governance*, Cambridge: Polity Press, s. 15-16.

Küreselleşmeye şüpheyle bakanların yanı sıra küreselleşme karşıtları da söz konusuydu. Anti-kapitalist protestoculardan politik düşünce kuruluşlarına kadar tüm manifestolarında küreselleşme karşıtı cephe, küreselleşmenin günahlarını kataloglayan güçlü bir itham listesi öne sürmüştür. Küreselleşme, iddia edildiğine göre, çokuluslu şirketleri ve spekülatif finansı güçlendiriyor, eşitsizliği artırıp aşındırıcı demokrasiyi şiddetlendiriyor, Batı emperyalizmini ve dünyanın Amerikanlaştırılmasını teşvik ediyor, çevresel standartlara zarar veriyor ve işlediği her yerde kamusal alanı ve devlet yapılarını vahşileştiriyordu. Düşen gümrük vergileri, daha fazla uluslararası üretim, daha yüksek ticari akışa sahip daha fazla birleşik finans pazarları ile gezegen çapında ortaya çıkan bir küresel pazar, yoğun bir kapitalizmin eşi benzeri görülmemiş ekonomik sömürü ve siyasi baskı biçimlerini serbest bırakmıştı; en azından küreselleşme karşıtlarının iddiaları bu yöndeydi.

Küreselleşme karşıtı söylemde bir yandan küresel Batılılaşma ve Amerikanlaşma ve diğer yandan da turbo-kapitalizm arasındaki bağlantı kimi zaman oldukça açık, kimi zaman belirsiz olmaktadır. Batılı şirketlerin ve pazarların coğrafi açıdan son kerteye ulaştığı kapitalizmin patolojik bir yayılmacı mantık sergilediği şeklindeki neo-Marksist inanış da bu küreselleşme karşıtı söylemlere güç kazandırmaktadır. Emperyal Batının küresel denetleme ve hakimiyet uygulayarak dünyayı G8 ve Dünya Bankası gibi yeni kurumlar aracılığıyla ayrıcalıklı ticaret, yatırım ve finansal sektör ve akışlar arasında paylaştırdığı ve yeniden böldüğü iddia edilmektedir. Sonuç olarak, küreselleşme tepeden inme bir süreç, etkileri ise tek tip olarak görülmektedir. Bununla birlikte, bu durumun zayıflığı kendi sosyal eleştirisinin temellerini yeterince haklı çıkaramamasından kaynaklanmaktadır: küreselleşme bu kadar kadiri mutlak, güçlü ve manipüle edici ise, bir sosyal teorisyen objektif bir eleştiri yapmak için gerekli pozisyonu nasıl bulacaktır? Her hâlükârda, dünyanın mükemmel entegre pazarlardan oluşuyor gibi görünmesi yanıltıcıdır. Yani, bu eleştiriler indirgemeci bir şekilde küreselleşmeyi dünya pazarlarının ekonomist bir versiyonu ile eşit tutmaktadır. Göreceğimiz üzere, sadece ekonomik entegrasyon sürecine yoğunlaşmak ve bu sebepten dolayı da mevcut sosyal, kültürel ve politik dönüşümleri göz ardı etmek, küreselleşmenin nasıl oluşturulduğunun, rekabet ettiğinin ve şekillendirildiğinin yeterince anlaşılamamasına neden olmaktadır.

Radikal küreselleşmeciler

Radikal küreselleşmeciler, serbest ticaret ve açık pazar konusunda oldukça optimist bir görüş sergileyerek, küreselleşme hakkında genel olarak iyimser düşünmektedirler. Radikal küreselci açıklama, demokrasinin ve merkezi güce karşı küresel finans pazarlarından yükselen alternatiflerin faydalarına, çok-uluslu şirketlerin büyümesine ve popüler kültürün dünya çapında yayılmasına vurgu yapmaktadır. Bu durum radikal küreselleşmecilerin, refahın ve ekonomik gücün dünya üzerindeki paylaşımından etkilenmedikleri anlamına gelmez, ancak bu davanın savunucuları küreselleşmeyi genel olarak faydalı ve tarihsel açıdan da kaçınılmaz bir süreç olarak görmektedirler.

Radikal küreselleşmecilere göre küreselleşme, ulusal sınırları aşmaktadır. Küreselleşme güçleri böyle yaparak ekonomik küreselleşmenin, gücün ve

bölgelerin değişen yapılarına dayalı yeni bir sosyal yaşam ve dünya düzeni biçimlerini başlatmaktadır. Ünlü radikal küreselleşmecilerden biri olan Japon analist Kenichi Ohmae (1990, 1995), küreselleşmeyi 'sınırları olmayan bir dünya' – sermayenin ulusal devlet sistemlerinden bağımsız olarak en yüksek seviyede yatırım getirisi aramak üzere dolaştığı bir dünya– olarak tanımlamaktadır. Ohmae'ye göre, küresel ekonominin ortaya çıkışı ve hızla büyümesi ülkeler tek başlarına kendi ekonomilerini kontrol edecek etkili mali araçlara artık sahip olamadıkları için, ulus-devletin çöküşü anlamına gelmektedir. Milyarlarca doların bir gün içerisinde küresel pazarlarda dolaştığı bir dünyada, ulusal hükümetler ulusal sınırları aşan problemler, yani yasadışı göçmenler, çevre sorunları, sermaye spekülasyonu gibi konular karşısında giderek artan bir şekilde baskı altında kalmaktadırlar. Egemenliklerini tehdit eden bu sorunlar Ohmae'ye göre ciddi boyutlardadır ve artık uluslar yalnızca bir kurgu olmaya başlamışlardır. Bu kurgunun içinde egemenlik hâlâ ulusal liderlerin kontrolünde görünmektedir, ancak bu liderlerin büyük çoğunluğu aslında küresel düzen içerisinde sosyo-ekonomik süreçleri kontrol etme kapasitesini kaybetmektedir.

> Küresel ekonomi, kendi mantığını takip etmekte ve uluslar arasındaki tarihsel sınırları nadiren tekrar eden kendi çıkar ağlarını geliştirmektedir. Sonuç olarak, siyasi çıkarın karşısında duran ekonomik ulusal çıkar, anlamını büyük ölçüde kaybetmiştir. Ürün ve hizmetlere ilişkin bilgiler evrensel hale gelmeye başladıkça tüketiciler de ne istediklerine ilişkin daha bilinçli tercihler yapmaya başlayabileceklerdir. Bu bilgilerin nereden geldiği çok daha az sorun olacaktır. Hükümetler –ve bunların temsil ettiği ulusal sınırlar– bu tarz bir araştırmada görünmez olmaktadır. Hangi ürünlerin üretilebileceği veya satılabileceği yönündeki tercihlerine devam etmeleri veya neyin iyi neyin kötü olduğuna karar vermeleri için onlara bir çağrı yapılmamaktadır. Sunulacak olan ekonomik çıkarlar birey tüketicilere yöneliktir. Hükümetler ise bu tüketicileri çokuluslu şirketlerin sunduklarından yalıtmak veya korumak zorunda değillerdir. Tüketiciler kendi tercihlerini kendileri yapabilirler. Ve yapmaktadırlar.
>
> Kenichi Ohmae (1990), *Borderless World: Power and Strategy in the Interlinked Economy*, New York: Harper Business, s. 183.

Ohmae'ye göre, küreselleşmenin temel itici gücü devletlerden ziyade bölgelerdir. Daha önceleri eşi benzeri görülmemiş bir finans ve sermaye akışına dayalı şu andaki dünya ekonomisi büyük nüfuslara sahip yeni bölgeler ve ekonomik alanlardan yararlanmaktadır. Çokuluslu devasa şirketlerin büyük çoğunluğu artık faaliyetlerini tek tek ülkelere değil belirli bölgelere yoğunlaştırmıştır. Örneğin, Nestle, Japon pazarına girerken, Tokyo yerine Kobe ve Osaka çevresindeki Kansai bölgesini seçmiştir.

Küresel dönüşümcüler

Küresel şüpheciler ve radikal küreselleşmecilerin aksine küreselleşme tartışmasının içinde bir üçüncü yol oluşmuştur: Küresel Dönüşümcüler. Dönüşümcüler ekonomi, siyaset ve kişisel yaşam alanları içinde bir silkinmeden söz etmektedirler. Bu tamamen yeni bir dönemi ifade etmese de (radikal küreselcilerin iddia ettiği gibi) daha önceki yapıları dönüştüren bir süreci müjdelemektedir ve bu süreçte dünyada içişleri ve dışişleri gibi kavramlar ile ulusal ve uluslararası sınırlar arasındaki ayrımları altüst etmektedir.

Hem şüpheciler hem de küreselcilik karşıtı eleştirmenlere cepheden hücum eden David Held dönüşümcü pozisyonun en derinlikli savunucularından biridir. London School of Economics profesörlerinden olan Held, küreselleşme konusunda tüm dünyada tanınan bir uzmandır. Neredeyse belli başlı tüm hususlarda yapılan eleştirilerin yanlış olduğunu güçlü bir biçimde savunmaktadır. Küreselleşme Amerikanlaştırmanın itici gücü müdür? Evet, demektedir Held (2004); Amerika, ekonomik pazarların şekillenmesinde temel aktördür ancak küreselleşme yalnızca bir Amerikan olgusu değildir. İşaret ettiği gibi, Amerikan şirketleri dünyadaki toplam ithalatın yalnızca beşte birini, toplam ihracatın ise yaklaşık dörtte birini gerçekleştirmektedir. Eşitsizliklerin artmasından mı söz ediyorsunuz? En zengin ve en fakir ülkelerdeki bireysel gelir farklılıkları her zamankinden daha yüksektir, ancak en kötü koşullar altında yaşayanların oranının tüm dünyada azalma göstermesi belki de en dikkat çekici gelişmedir. Küresel pazarlar ulusal hükümetler karşısında zafer mi kazanmaktadır? Batıda, vergi oranları ve hükümet harcamaları genel olarak artmıştır. Held'e göre (2004: 6) küreselleşme devletlerin gücünü azaltmamış ya da aşındırmamıştır, ama devletleri yeniden şekillendirmiş ve onlara yeni bir ayar vermiştir. İletişimin küreselleşmesi ulusal kültürleri teh-

dit mi etmektedir? Dünyanın büyük bölümünde anlık iletişimin yayıldığı şüphesizdir ancak Held'e göre eldeki veriler yerel ve ulusal kültürlerin değişmeden kaldığını göstermektedir.

Held ve meslektaşları çığır açıcı *Küresel Dönüşümler* (1999) adlı eserlerinde, küreselleşmeye ilişkin tam olarak nelerin küresel olduğunu büyük bir dikkatle incelemişlerdir. Çağdaş küreselleşme yapılarına ve günümüz dünyasının küreselleşmenin daha önceki tarihsel biçimlerinden nasıl farklılık gösterdiğine dair anlamlı birşeyler söyleyebilmek için Held, analizinde dört farklı analitik boyut ortaya koymaktadır:

- küresel ağların yaygınlığı
- küresel karşılıklı bağlılığın yoğunluğu
- küresel akışların hızı
- küresel karşılıklı bağlılığın etki eğilimi

Held, küreselleşmenin, elbette sosyal ilişkilerin *esnemesi*ni içerdiğini düşünmektedir. Bu esnemeden veya yayılmadan kasıt ise dünyanın bir yerinde verilen kararların veya meydana gelen olayların dünyanın diğer ucunda yaşayan insanları etkilemesidir. Küresel işgücünden küresel ısınmaya kadar sosyal faaliyetler ile siyasi güç ağlarının dünya üzerindeki genişleyen etkilerini hissetmeden yaşamak mümkün değildir. Ancak yine de daha fazlası söz konusudur. Küreselleşme sadece sınırlar ötesinde faaliyetlerin esnemesini sağlamakla kalmıyor, aynı zamanda insanlar, kurumlar ve devletler arasında karşılıklı bağlılığın hızla yoğunlaşmasına da neden oluyor. Dünya çapında bir ağ oluşturan yüksek hızdaki telekomünikasyon bunun en açık örneğidir. Bu sebepten dolayı sosyal ilişkilerin esnemesi ve yoğunlaşması Held için anahtar öneme sahiptir ancak küresel konularda işbaşında olan iki güç daha vardır. Bunlardan biri hızdır; Held, bununla, *sosyal yaşamın hızlanmasını* vurgulamayı amaçlamaktadır. Bu boyut ise terörist saldırılardan savaşlara kadar tüm dünyada sanal olarak anında iletilen son dakika haberlerinin yer aldığı 7/24 aktif medya kültürüne işaret etmektedir. Ancak aynı zamanda ulaşımın, seyahatin ve enformasyonun küresel çapta iletilmesinin hızlanmasını da ifade etmektedir. Diğer hususlar ise özellikle yerel olaylar veya kararların küresel önem taşıyan konulara dönüşmesini etkilemektedir.

Küreselleşme yalnızca olumlu ya da yalnızca olumsuz sonuçları olan monolitik bir süreç değildir. Dikkatlice teşrih edilmesi ve incelenmesi gereken çoklu etkilere sahip karmaşık bir süreç ile şekillendirilip inşa edilmektedir. Net olan bir şey vardır ki o da küreselleşme 'siyasetin sonu' ya da düzenleme yetkisinin ortadan kalkmasından ibaret değildir. Küreselleşme, daha çok, siyasi faaliyet koşullarının ve siyasi hayatın içinde yer alan aktörlerin artışı ile ilgilidir. Küreselleşme birçok seviyede işleyen yeni araçlar marifetiyle siyasetin devam etmesine işaret etmektedir.

David Held (2004), *Global Covenant: The Social Democratic Alternative to the Washington Consensus*, Cambridge: Polity Press, s. 10.

Bu tip küresel dönüşümler elbette ki ulus-devletler için temel bazı değişiklikleri getirecektir. Held ve meslektaşları ulusaşırı kurumların büyümesinin hem devlet hem de sivil toplum dinamiklerini değiştirdiğini ispat etmek için bazı çarpıcı istatistikler sunmaktadır. Yirminci yüzyılın başlarında dünyada sadece 37 adet hükümetlerarası örgüt, 176 adet uluslararası sivil toplum kuruluşu bulunuyordu. Bugün ise tüm dünyada sınır ötesi faaliyet gösteren milyonlarca özel şirketin yanı sıra, tahmini olarak 7.000 uluslararası örgüt ve yaklaşık 50 bin kâr amacı gütmeyen sivil kuruluş bulunmaktadır. Uluslararası Af Örgütü, Uluslararası Kızıl Haç ve Uluslararası Şeffaflık Örgütü gibi örgütler küresel sivil toplumun o muazzam çok katmanlı yapısını oluşturmaktadır. Bu yaygın sivil karşılıklı bağlılık yapısına Birleşmiş Milletler, IMF, G8, Dünya Ticaret Örgütü, Avrupa Birliği ve Asya Pasifik Ekonomik İşbirliği dahil olmak üzere küresel politika yapan belli başlı kurumlardan oluşan bir ağ eklenebilir.

Ulus-devlet yok mu oluyor? Held'e göre tam olarak değil ve bu bağlamda Held devletin az ya da çok ortadan kalktığını söyleyen radikal küreselcilerle arasına mesafe koyan oldukça incelikli teorik bir pozisyon almaktadır. Held, devletin faaliyet gösterdiği birçok geleneksel alanın sarsıldığını kesinlikle kabul etmektedir. Bu görüşü şu şekilde geliştirmektedir: 'Artık devletler tek başlarına başlıca politik sorunları çözmek veya oldukça geniş bir dizi politik fonksiyonu etkili biçimde yönetmek için gerekli uygun siyasi birimler olarak düşünülemez' (Held ve McGrew 2002:23). Ancak devletin dünya işleri ile sürekli ilişkili olmasını inkâr etmenin de bir hata olduğunu düşünmektedir – örneğin, görüldüğü üzere, Birleşik Devletler ve Çin gibi devletlerin küresel

siyasette devam eden gücü gibi. Küreselleşme bu bağlamda bir erozyondan ziyade ulus-devletin yeniden şekillendirilmesi ile ilgilidir. 'Modern devlet', der Held ve McGrew, 'ulusötesi, hükümetlerarası ve ulusaşırı güçler ile bölgesel ve küresel karşılıklı bağlılık ağlarının içine gitgide daha fazla gömülmektedir ve kendi kaderini tayin edememektedir' (2002: 23).

Küresel kozmopolitanizm

Küreselleşme tartışmalarındaki karışıklıklardan birisi, sosyal teorisyenlerin küreselleşmenin muhtemel faydalarına ve demokrasi açısından getirilerine inanmamalarıdır. Bu görüştekiler, küreselleşmenin siyasi ve kültürel etkileri konusunda çok kötümserdirler ve demokrasi ile kamusal alana etkilerinin olumsuz olduğunu düşünmektedirler. Bu söylemlerin bazılarını daha sonra daha derinlemesine inceleyeceğiz. Bazı teorisyenler ise küreselleşmenin bir takım siyasi imkânlar da doğurabileceğini öne sürmektedirler ve bu bağlamda *küresel kozmopolitizm heyulası galebe çalmış gibi gözükmektedir.* Bazı analistlerin dediği gibi bu tip sosyal eğilimler, bölgesel polis gücü (Europol) ve adalet sistemi de (Eurojust) olan bir ulus-üstü mekanizma olarak görülen Avrupa Komisyonu'na ilişkin tartışmalarda gözlemlenebilir. Irak, Afrika, İsrail ya da Filistin'deki çocuklara ve sivillere çektirilen acıları protesto eden küresel çaptaki insan hakları hareketlerinde de yansımasını bulabilir. Veya çalışma hayatları küresel ağlara gömülü olan Sidney ya da San Francisco'da yaşayan Çin ve Koreli göçmenlerin ortak kültürel bağları da yine bu kozmopolitanizme örnek oluşturabilir.

Tüm bunları ulusalcılığı, insanlığın kucaklaşması lehine reddeden çok eski bir geleneğin küresel olarak şekil değiştirmesi, yani oldukça önemli yeni bir kozmopolit görüşün dışavurumlarıdır –veya öyle olduğu iddia edilmektedir. Şüphesiz ki Goethe, Kant, Humboldt ya da Marx gibi düşünürlerden bu yana uluslararası siyasetin karşılaştığı sorunlar dar bir milliyetçilik anlayışından evrensel bir yönetişim kavramına doğru dönüşüm ile ilişkilendirilmiştir. Bu anlamda çok taraflılığın başarıları –özellikle 2. Dünya Savaşından beri– Birleşmiş Milletler sisteminin kurulmasından AB'nin gelişimine kadar, oldukça önemli olmuştur. Bu açıdan, 'kozmopolitanizm' geçmişte 'uluslararasıcılık' olarak adlandırılan kelimenin yerine kullanılan yeni bir kelime olmuştur.

Daha önceki bölümlerde riske ilişkin olarak geliştirdiği sosyal teorisini incelediğimiz Ulrich Beck, bugünkü kozmopolitanizmin o eski tarz uluslararasıcılık kavramından farklı olduğunu öne sürmektedir. *Kozmopolit Vizyon* (2006) ve *Küresel Çağda İktidar* (2005) gibi eserlerinde bugünkü kozmopolitanizmin küresel krizlere çözüm olacak şekilde ahlaki bir bakışla, bölgeselciliğin ya da ulusalcılığın yerini alarak dünyayı yeniden şekillendirdiğini söylemektedir. Beck, ayrıca, yeni ve müşterek Avrupa bilinci üzerine ve küresel kozmopolitanizm konusunda araştırmalar yapmaktadır. Bunu yaparken de amacı, kozmopolitanizm tartışmalarını daha geniş bir boyuta taşıyarak onu emperyalizm sonrası/tüketimci Batı toplumundaki neo-liberal tartışmalar bağlamında ele almaktır.

Beck'e göre kozmopolitanizm, bizim ortak insanlık anlayışımızdan dolayı, tanımadığımız kişilere karşı olan borcumuza ilişkin soruya vereceğimiz bir cevaptır. Bu etik anlayış siyasi anlamda küreselleşme olarak düşünülebilir. Beck'e göre ulusal farklılıkların ve kültürel belirsizliklerin silikleştiği bir ortamda yaşamımızı sürdürüyoruz. Dolayısıyla kozmopolitanizm, Beck'in otoriter, neo-liberal rejimlere sempati duyulduğuna inanmadığı kültürel bir karışımın kabul edilmesi anlamına gelmektedir. Beck'in temel inancına göre neo-liberalizm siyasi bir sistem olarak kendisiyle çelişen ve kendisini üreten bir sistemdir. Batı modernitesinin kazançları konumunda olması gereken maddi refah, hukukun üstünlüğü, sivil toplum gibi değerlerin üstüne kurulu olan evrensel özgürlük, uluslar ancak birbirine benzediğinde bir arada yaşayabilirler şeklinde baskıcı bir algıya dönüşmüş durumdadır. Uluslararası ilişkilerde bu görüş, ancak demokratik ve insan haklarına değer veren ülkeler meşru ülkelerdir şeklinde ifadesini bulmaktadır –bu anlayış 2003 yılında Irak'a askeri müdahale için Amerika ve Britanya hükümetlerinin çağrıda bulunmasına yol açan bir görüştür.

Beck neo-liberal görüşe karşı çıkmaktadır. Neo-liberalizmi Amerika'nın küresel diktatörlüğü olarak görmektedir. Amerikan karamsarlığının dünyadaki tüm insanları terör fobisi ile zehirlediğini düşünmektedir (2006: 160). Ancak, Beck'in sosyolojisi aslında anti-Amerikanizmden öte bir bakış açısı sunmaktadır. Beck'in bahsettiği yeni kozmopolitanizm, yabancı düşmanlığını öngören milliyetçilikler, köktendincilik, çokuluslu tekeller gibi yükselişe geçen küresel tehlikelerle baş etmek zorundadır.

Günümüz dünyasının ulusötesi/birbirine bağımlı yapısındaki bu küresel değişimleri geniş bir sosyal teori bağlamında açıklayan Beck, siyaset ve güç arasında temelde iki farklı ilişki olduğunu öne sürmektedir. Bu noktada, 'ulusal bakış açısı' ya da 'yöntembilgisel ulusalcılık' gibi siyasetin temelde egemenlik, yerel ya da bölgesel sınırların kontrolü ve münhasır kimliklerin sürdürülmesi gibi hedefler ile ilgili olan kavramlar ortaya atmaktadır. Beck, ulusal bakış açısının, ulusal ve küresel toplumun kesiştiği çemberi kuşatan ve insanlar arasındaki yaklaşım, inanç, değer ve eğilim farklılıklarını dışlayan katı bir anlayış olduğunu söylemektedir. Beck, bu anlayışın tersine, küresel düzeyde toplumların içsel dönüşümünün altını çizen kozmopolitleşmeyi ya da yöntemsel kozmopolitleşmeyi savunmaktadır. Beck'e göre kozmopolitanizm, ulusal sınırların pozitif anlamda çoğullaşması, hükümranlık alanlarıyla ya da sınırlarla bölünmemiş toplum yapısı, ulus-devletin içinden doğal olarak ortaya çıkan bir küreselleşmeyi ifade etmektedir. Beck gittikçe genişlemekte olan bu kozmopolitanizmin etkisini, uluslararası öğrencilerden sınırlararası göçmenlere, çokuluslu küresel şirketlerden sınırötesi suç ağlarına kadar her yerde görmektedir.

Beck'in yöntembilgisel ulusalcılığa karşı geliştirdiği argümanları ve kozmopolitanizm anlayışının daha programatik yönleri oldukça aydınlatıcıdır. Ancak Beck'in küresel kozmopolitanizm teorisine karşı eleştiriler de geliştirilmiştir. Net olan bir şey var ki o da Beck'in çokça Amerikan karşıtı ideolojik söylemin yükünü taşımak zorunda kalmasıdır. Bu, küresel siyasetin dikkatli ve zekice bir değerlendirmesini bozan bir şeydir. Fakat, onun kozmopolitizmden yana sağlam duruşunu gölgeleyen şey, Amerikan tek yanlılığından hazzetmemesi değildir salt. Kozmopolit siyasetin kültürel çeşitliliğe açık olmasıyla ilgili olarak geliştirdiği bütün içgörülere rağmen, Beck'in eseri iç karartacak derecede (birçok bakımdan) bildik bir eserdir. Beck'in postmodernizm hakkındaki entelektüel çekinceleri ne olursa olsun, yaklaşımının kavramsal mimarisi birçok açıdan postmodern teori ile açık bir paralellik –ve post-ulusal, post-metafiziksel, post-toplumsal, post-uluslararasıcı ve post-teleojik yaklaşımla mükemmel bir paralellik– gösterdiği için modaya son derece uygundur. Beck kendi pozisyonunu teorize ettiği ölçüde bu alanda daha önceleri çeşitli postmodernistlerin gezindiğini kabul etmektedir: belki de 'kişinin reggae müzik dinlediğini, bir Batı filmi izlediğini, öğle yemeği için McDonald's menüsü ve akşam yemeğinde de yerel bir yemek yediği Tokyo'da Paris parfümü kullanıp Hong Kong'da 'geleneksel' kıyafetler giydiğini' söyleyen Jean-François Lyotard'ın *Postmodern Durum*

(*The Postmodern Condition*) (1984) adlı eseri bunlar arasında en iyi bilinenidir. Lyotard'ın bu yaklaşımı bir nevi Beck'in kozmopolitanizm teorisinin yapıcı yönlerini ele alarak, dünyanın post-ulusalcı bir yere doğru gidiyor olmasını yalnızca kültürel sebeplere değil aynı zamanda sosyolojik değişimlere de bağlamaktadır. Bununla birlikte, bazı eleştirmenlere göre Beck'in, eğer kendisi ve postmodernizm arasına bir mesafe koymayı gerçekten istiyor ise, postmodernizm taraftarlarının ısrar ettiklerinden daha tarihsel olmayan bir tarzda tanımlanan ulus, devlet, bölge ve geri kalanının, kendisinin varsaydığının aksine, günümüzün dönüştürülmüş küresel gerçeklikleri ile siyasi açıdan daha ilişkili olduğunu düşünmeyi bırakması gerekmektedir.

Diğer eleştirmenler Beck'in analizinde daima ideolojik safdilliğe düşme tehlikesi taşıyan siyasi derinlik yoksunluğundan şikâyet etmektedirler. Bu yüzyılın cesur yeni kozmopolitizmine methiyeler düzmek için Beck bazen onun daha tehlikeli biçimlerinin farkında değilmiş gibi görünmektedir. Kozmopolitizm kültüre olan açıklığı, mekanın pervasızca göz ardı edilmesiyle birleştiriyorsa bu, onun tartışmasız bir biçimde, üst orta sınıfların zihniyet dünyasının bir tezahürü oluşundan ötürüdür. Bu açıdan bakıldığında kozmopolitizm ileri kapitalizmin bir ideolojisi olarak işlev görmektedir. Beyaz Batılılara dünyayı jetle dolaşma, ulusaşırı yaşam biçimlerini sürdürme, ulusal sınırları aşma ve çokuluslu şirketler arasında kolay para akışı sağlama olanağı tanımaktadır. Bu sözümona evrensel ve sınıfsız doktrin küresel kapitalizmin ayrıcalıkları ile zenginliğinden dışlanmış insanları gözlerden saklamaktadır. Her ne kadar Beck de kozmopolitizmin hiçbir şekilde saf bir pozitif kategoride yer aldığını savunmasa da daha belalı meseleler de vardır: Beck'in küresel kozmopolitanlarından daha yoksul olan milyonlar ne olacaktır? (mülteciler ve göçmenler gibi). Dünya hiç şüphesiz ki gitgide daha fazla ulusaşırı bir yer olmaktadır, özellikle de Batı'nın pahalı kentlerinde yaşayanlar için. Ancak buradaki husus Çinli köylülerden Orta Asya'daki çocuk ve kadınlara kadar insanlığın büyük bir kısmı için ulusaşırı kapitalist sistemin genellikle kozmopolitan sonuçlar doğurmamasıdır.

Bu husus Beck'in yeterince dikkat etmediği diğer politik zorluklar ile bağlantılıdır. Beck'in kozmopolitizmi kavramakta kullandığı dil – 'bireyselleştirme', 'düşünümsellik' ve 'kozmopolit ulusalcılık' gibi bir dizi terminolojik yenilik– kavramsal açıdan çok anlamlıdır. Bununla birlikte teorisyenin bu girişimi, kozmopolitizmin yararından dışlananlar kadar koz-

mopolitan kültüre ucuz yoldan erişim sağlayanlar olduğu gerçeğine de gözünü kapatmamaktadır. Buradaki çatışma, ulusaşırıcılık siyaseti ile kozmopolitizm siyaseti arasındadır. Beck'in sosyolojisi kendi ağır kozmopolit tarafgirliğinde henüz başlamakta olan bir idealizmi açığa vurmaktadır. Yani, ulusaşırılığın ve kozmopolitizmin nasıl birbirine geçtiği sorusuna sessiz kalmakta, bu iki olguyu bir araya getirmekle yetinmektedir. Bununla birlikte ulusaşırı faaliyetlerin daima ve her yerde tam olarak aynı kozmopolitleşme sürecine neden olduğunu düşünme konusunda entelektüel bir el çabukluğu sergilemektedir. Örneğin, uydu TV izlemekte olan birinin aynı zamanda kozmopolitizm kültürü içinde geziniyor olması, kulağa alışılmışın dışında idealist, üstenci veya politik açıdan naif gelebilir.

Beck, düşünümselci bir sosyolojiden yanadır. Bu duruşunu da 'sosyolojinin sosyolojisi' olarak ifade eder. Theodor Adorno'nun sosyal formları avangard bir yaklaşımla incelediği 'dizilimler' kavramında olduğu gibi Beck'in düşünümselci sosyolojisi de öz-eleştirel anlamda tasarımı itibariyle deneyseldir. En iyi ihtimalle, Beck'in yazıları ilkeli ve heyecan uyandırıcıdır; ne var ki, sosyoloji, bazen, kendisini aşıyormuş gibi gözükmektedir, sanki birisi fikirler, kavramlar ve kuramlardan oluşan bir lunapark trenindeymiş gibi. Yükselmekte olan bir küresel kozmopolitizm iddiasındaki fikirleri ne yazık ki Afrika, Doğu ve Güney Asya ya da İslâm diasporası gibi alanlara ilişkin detaylı tartışmalara olanak sağlamamaktadır. Sonuç olarak, Beck özellikle kozmopolitanizmin nasıl yeni bir sosyolojik anlama sahip olduğu hususunda kültürden ziyade toplum ile ilgilenmektedir. Beck'in kozmopolitizmi her ne kadar ulusalcı siyaset ya da çağdaş kapitalizmden ziyade dönüşümler ve ulusaşırı karşılıklı bağımlılıklar ile ilgilense de, bu durum onun siyasi ideolojilerin en ütopiklerinden biri olmasından kaynaklanmakta ve bu nedenle tek başına alternatif siyasi gelecekler için verimli bir zemin sunmaktadır.

11 Eylül sonrası küreselleşme

Çoğu kimseye göre küreselleşme konusundaki tartışmalar, uçakların New York'taki İkiz Kuleleri yıktığı gün, geri dönüşü olmayan bir şekilde yön değiştirmiştir. O gün, dünyayı sonsuza kadar değiştiren gün olmuştur –ya da en azından New York'taki terör saldırısından sonra dünya günler, haftalar, aylar boyunca kitle iletişim araçları tarafından bu şekilde yansıtılmıştır. Şimdi

geçmişe bakıldığında, 11 Eylül'ün yıkıcı sonuçlarına rağmen, o zaman yapılan siyasi tartışmaların çoğunun tarihsel öneminin abartılmış olduğu söylenebilir. 11 Eylül saldırısı Auschwitz, Hiroşima ve Vietnam'daki soykırım ve savaşlarla karşılaştırıldığında, yalnızca çok daha küçük çaplı bir olay olmakla kalmamış, aynı zamanda Afganistan ve Irak'ta yakın geçmişte yaşanılan felaketlerin gölgesinde kalmıştır. Sadece sayılara bakıldığında bile, yakın zamandaki siyasi çatışmalarla kıyaslandığında 11 Eylül saldırılarının yol açtığı can kaybı sayıca oldukça düşüktür (yaklaşık üç bin kişi). Ancak bunlara rağmen, 11 Eylül saldırıları 21. yüzyılın başlarında içinde yaşadığımız dünyanın yalnızca 18. ve 19. yüzyıldan farklı değil, aynı zamanda 20. yüzyılın sonlarından bile çok daha farklı bir dünya olduğunu açık ve şüphesiz bir şekilde ortaya koymuştur. Aradaki farklar elbette ki küresel terör ve yeni savaş yöntemleriyle alakalıdır, ancak bundan çok daha fazlası vardır. 11 Eylül sabahı birinci kulenin çöküşüyle ikinci kulenin çöküşü arasında geçen zamanda iki milyar kişinin bu felaketin gerçekleşmesini gerçek zamanlı olarak izlediği tahmin edilmektedir. Bu bizi, sorunların temelinde yatan iletişimin ve kültürlerin küreselleşmesi konusu ile küresel yönetim ve sivil toplum tartışmalarının merkezine getirmektedir.

11 Eylül'de Dünya Ticaret Merkezi ve Pentagon'a yapılan saldırılar *iletişim ağlarının* yeni küresel gücünü şoke edici ve rahatsızlık verici şekilde ortaya koymuştur (Bölüm 10'da yer alan Castells'in sosyal teorisindeki ağlar tartışmalarına bakınız). Bir açıdan, 11 Eylül, küreselleşme çağında hayatlarımızın birbirlerine bağlılığını ve çatışmalarını göstermiştir. 11 Eylül ve sonrasında terör konusu çok sık gündeme gelmiştir, ancak bu konu aynı zamanda medya, iletişim, bilgi, göstergeler ve gösterilerle de ayrılmaz bir şekilde ilintilidir. Kısacası bu tüm getirdikleriyle birlikte 11 Eylül iletişim ağlarını ilgilendiren bir *küresel bir medya olayıydı*. Douglas Kellner'in yazdığı gibi,

> 11 Eylül ancak tüm dünyanın Marshall McLuhan'ın küresel köy dediği şeyi seyredip ona katıldığı küreselleşmiş bir medya dünyasında, bir gösteri toplumunda böylesine büyük bir olay olabilirdi. 11 Eylül terör gösterisi, terörü yaymak ve dünyaya küresel kapitalizm ve Amerikan gücünün kırılganlıklarını göstermek için bir medya olayı olarak inşa edilmiştir. (2003: 41)

11 Eylül'ün teknolojik terörü havayollarının ve binaların kitle imha aracı olarak yeniden kullanılmasını içermekteydi; ama bu kitle imha teknolojilerinin kullanılması ancak 11 Eylül'ün medyalaştırılmasından sonra gerçekten küresel hale geldi.

Başka bir açıdan, 11 Eylül olaylarında iletişim ağları ve küreselleşme arasında bundan daha da derin bir bağlantı vardı. İletişim ağları dünyanın her yerinden insanların 11 Eylül'ü ve sonrasında gelişen olayları televizyon, radyo ve internetten takip etmek için nasıl hayati bir öneme sahip idiyse, bu araçlar strateji ve yöntemlerinin bir parçası olarak küresel iletişim ağlarını kullanan El-Kaide örgütünün saldırıları planlamasında da önemli role sahipti. Gerçekten de fon sağlamaktan yeni teknoloji ürünü bombaların patlamasına kadar El-Kaide, 'ağların küresel ağı' olarak ortaya çıkmaktadır. Robert J. Holton küreselleşme ve terörist örgütlenmeler arasındaki bu bağlantıları şöyle açıklar:

> El-Kaide gerçek anlamda ulusaşırı bir küresel ağdır. Örgütün liderleri ve kilit üyeleri Suudi Arabistan (Bin Ladin), Mısır (El-Zavahiri) ve Ürdün (El-Zarkavi) gibi çeşitli toplumlardan gelmektedir; ama aynı zamanda farklı topluluklar arasında çarpıcı bir biçimde hareket etmektedirler.... El-Kaide'nin çekiciliği küreseldir ve bağlamlar üstüdür. Bu, ideolojik olarak İslâm'ın yaygınlaşma çabası ve örgütsel olarak ağların merkezsizleştirilmiş bir ağı fikri ile ilgilidir. Bu ağlar planlama veya eğitim gibi kilit işlevlerine göre ayrılırlar ve el-Zavahiri ve el-Zarkavi gibi her biri ağların ağına başka anahtar elemanları getirmiş önemli kişileri içerir. Belirli bölgelerle sınırlı kalmak yerine bölgeler üstü operasyon alanlarını içerecek şekilde merkezsizleştirilmişlerdir. Her ülkedeki El-Kaide varlığı o ülkenin yerli halkıyla sınırlı değildir, başka ülkelerden de üye toplanmaktadır. (2008: 189)

El-Kaide gibi küresel terör örgütlerinin Holton'un tanımladığı sebeplerden ötürü izlerinin sürülmesi oldukça güçtür –örgütsel temeli ulus-aşırıdır, etkinlikleri ülke sınırlarını aşmaktadır ve uyguladıkları terör siviller ile savaşçılar arasında bir ayrım gözetmemektedir. Ve özellikle küresel terörizm daha geleneksel terör türlerinden ulusaşırı olması ve yerel huzursuzluktan daha fazlasını yaratacak hedefler seçmesi yönünden ayrışır. Dünya Ticaret Merkezi Amerika'nın ekonomik gücünün küresel bir temsili olduğu için hedef alınmıştır.

Öyleyse bu gibi terör örgütleri küreselleşmenin hangi siyasi formlarını temsil etmektedir? Ve küreselleşme algımız 11 Eylül saldırılarından beri tam olarak nasıl değişim göstermiştir? Sosyal teorisyenler 11 Eylül'den beri terör örgütleri ve küreselleşmenin değişen çerçevesini oldukça yakından incelemektedir, hatta belli başlı kavramsal referans noktaları bu saldırıların öncesine dayanmaktadır. Bu çalışmalardan biri Samuel Huntington'a ait olan ve zamanında oldukça polemik yaratarak Bush yönetimindeki bazı yeni-muhafazakar Cumhuriyetçilerin dikkatini çeken *Medeniyetler Çatışması ve Dünya*

Düzeninin Yeniden İnşası adlı araştırmadır. Huntington'a göre, Soğuk Savaş sonrası dönemdeki küresel çatışma giderek daha fazla din eksenli olmakta ve 'medeniyetler' arasında gerçekleşmektedir. Huntington'a göre modern siyasi düzen farklı kültür ve dinlerin karşı karşıya gelmesi ve dinin kültürü geride bırakıp yeniden inşa etmesiyle medeniyetler arasındaki olası çatışmaları harekete geçirmesidir. Küreselleşme çağındaki olası çatışmalar çok kutupludur ve İslâm, Çin, Afrika, Rusya, Asya ve Batı medeniyetlerini içerir. Ancak Huntington'a göre asıl sorun İslâmdır ve tartışma konusu kısa süre içerisinde çok kutuplu bir çatışma olmaktan çıkıp, Batı modernitesinin üstünlüğüne ve askeri-endüstriyel yapısının korunmasına kayar. Bu sebepten ötürü, Huntington gelecekteki siyaset ortamında 'Batı ve Diğerleri' arasında süregelen çatışmaların kuvvetle muhtemel olduğunu söyler. Benzer biz analize Benjamin Barber'ın oldukça etki yaratan kitabı *Mc World'e Karşı Cihad*'da da (1996) değinilmiştir. Barber dünyayı sonsuz modernleşmeye doğru çokuluslu şirketler tarafından finanse edilerek ilerleyen küreselleşen bir Batı'ya karşı, yenilikçi gelişim fikrine karşı post-modern kabilecilik ve köktendincilik olacak şekilde ikiye ayrılmış bir yer olarak görmektedir. Bu temel bölünme gerçekten önem arz eden tek küresel çatışmadır.

Gelişmekte olan dünyada, farklı medeniyetlere ait devletler ve gruplar arasındaki ilişki yakın olmayacak ve hatta çoğu zaman düşmanca olacaktır. Ancak bazı medeniyetler arası ilişkiler diğerlerine göre çatışmaya daha yatkındır. Mikro düzeyde, en şiddetli fay hatları İslâm ülkeleri ile bunların Ortodoks, Hindu, Afrikalı ve Batılı Hıristiyan komşuları arasında yer almaktadır. Makro düzeyde temel ayrışma 'Batı ve Diğerleri' arasında yer almakta, en yoğun çatışmalar bir yanda Müslüman ülkeler ve Asyalı toplumlar arasında, diğer yanda ise Müslümanlar ve Batı arasında yaşanmaktadır. Geleceğin tehlikeli çatışmalarının Batı'nın kendini beğenmişliği, İslâma hoşgörüsüzlük ve Asya'nın iddialılığı arasında yaşanması muhtemeldir.

Bütün medeniyetler arasında yalnızca Batı medeniyeti diğer tüm medeniyetler üzerinde büyük ve zaman zaman yıkıcı bir etkiye sahip olmuştur. Batı'nın gücü ve kültürü ile diğer medeniyetlerin kültürlerinin gücü arasındaki ilişki sonuç olarak medeniyetler dünyasının en belirgin özelliğidir. Göreli gücü arttıkça Batı kültürünün çekiciliği zayıflamakta ve Batılı olma-

yan insanların kendi yerel kültürlerine olan inancı ve bağlılığı artmaktadır.

Bu nedenle, Batı ve diğerleri arasındaki ilişkilerdeki temel sorun Batı'nın – özellikle Amerika'nın– evrensel bir Batı kültürünü yaymaya çalışma çabası ve bu iddiasını gerçekleştirebilme becerisinin gitgide azalmasıdır.

Samuel P. Huntington (1996) *Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden İnşası*. Londra: Simon ve Schuster, s. 183.

Küresel terörizmin ortaya çıkmasıyla birlikte küreselleşmenin yarattığı kutuplaşmalara, özellikle de 'destekleyenlerin' ve 'karşı çıkanların', yani 'radikal küreselleşmeciler' ile 'küresel şüpheciler'in birbirleriyle girdikleri tartışmalara bir şekilde gölge düşmüştür. Böyle bir ortamda, yakın zamandaki sosyal teoriler küreselleşmenin demokrasi, kozmopolitizm, sosyal adalet, militarizm ve terörizm gibi alanlardaki sonuçlarını daha eleştirel bir gözle ele almaktadır. Beck'in yakın geçmişteki kozmopolitizm bağlamında bir küreselleşme sosyal teorisi geliştirme çabası bunun göstergesidir –yukarıdaki tartışmaya bakınız. Dennis Smith'in *Küreselleşme: Gizli Gündem* (2006) adlı eseri çağdaş küreselleşmeyi inceleyip eleştirme denemelerinden birisidir. Smith, küreselleşmenin siyasi tehlikelerini Batı ve terörizm çekişmesi bağlamından çıkararak, Batı'nın içerisinde yer alan ülkelerin birbiriyle savaşmasının olası yıkıcı etkileri bağlamında ele almıştır. Smith, içinde bulunduğumuz (ağa dayalı) terörizm çağında, küreselleşmenin, çokuluslu kapitalizmin geleneksel toplumu ortadan kaldıran ve kimlikler ile toplumları baştan aşağı sarsan travmatik, yıkıcı, aşırı ve kontrol edilemez kuvvetlerine verilen bir başka addan ibaret olduğunu yazmıştır. Smith'e göre 11 Eylül saldırısından sonra terör ve kötülük problemi küreselleşmenin arifesinde dünya sahnesinin her alanında yer alsa da, asıl önem taşıyan sorun Batı içerisindeki sosyo-ekonomik çelişkilerin biçimsiz boyutudur. Smith'in yazdığı gibi:

> Bir yanda tüm vatandaşlar için onurlu yaşama hakkı, özgürlük ve adil muamele gibi önemli faydaları olan gerçek bir demokrasinin destekçileri; öte yanda ise devlet tarafından dikte edilen ve birçoklarını söz konusu faydaların dışında tutan kapitalizm savunucuları yer almaktadır. Bu mücadelenin sonucu 21. yüzyılın geri kalanını şekillendirecektir. (2006: 1)

Smith, komünizmin çöküşünden 11 Eylül saldırısına kadar bildiğimiz dünyanın artık değişmekte olduğuna vurgu yapar. Eğer dünya düzeni ger-

çekten bozulmakta ve özellikle Amerika'nın küresel hâkimiyetinin artık sonuna gelinmekteyse, dünyanın yeni siyasi düzeni nasıl olacaktır? Smith küreselleşmenin 'gizli gündemi' konusunda şu noktalara değinir: ABD'nin dünya lideri olarak hükümdarlığının sonuna gelinmesi; Avrupa'nın askeri gücünün arttırılarak etkili ekonomik gücüne eşitlenmesi; 'küresel süper güçler' olarak Çin ve Hindistan'ın yükselişi; toplumsal dışlanma, sefalet ve aşağılanmaya maruz kalan ve sayıları gün geçtikçe artmakta olan milyonların sosyolojik vizyonu. Smith küreselleşmenin açtığı yaraları bu son ana fikir çerçevesinde tartışır. Smith 'aşağılama dinamiklerinin' küreselleşmenin yayılmacı mantığının bir parçası olduğunu söyler.

Eğer Batı gerçekçi bir seçenek olarak gerçek demokrasiyi terk ederse, muhtaç olanlara bakma yükümlülüğünü terk ederse, piyasanın tüm hastalıkları tedavi edeceğini söylerse, işte o zaman ne olacak? O zaman, güçlü küresel-bölgesel çalışma pratikleri ve küresel yönetişim kurumlarına iyi demokrasi ve insan haklarını yerleştirme görevini kim üstlenecek? Muhtemelen hiç kimse.

Bu durumda, küresel kent sakinleri farklı politikacı gruplarının önerdiği kapitalizm ve otoriter devlet arasındaki seçimle baş başa kalacaklardır. Ve büyük ihtimalle ikincisini seçeceklerdir. Bu durum başka bir grubu mağdur ederken kendilerine mağdur olmaktan sakınma fırsatı sunmaktadır[.]

Eğer bu gerçekleşirse, dünyanın, gerçek bir demokrasinin sağlama sözünü verdiği aşağılayıcı olmayan ve aşağılanmayan, makul, gelişen toplumlara sahip olma şansı elinden alınmış olacaktır.

Dennis Smith (2006), *Küreselleşme: Gizli Gündem.* Londra: Polity Press, s. 204-5.

Bu yorum ne kadar kışkırtıcı da görünse, bu gibi uzak hedefli siyasi iddialara karşı temkinli olmakta fayda vardır. Örneğin, AB'nin askeri gücünü arttırarak dünyanın ahlak bekçiliği yapma görevini ABD'den almaya çalışması düşük bir ihtimaldir. Anthony Giddens'ın (2006) yakın zamanda söylediği gibi, AB gelişmekte olan bir süper güç değil, daha ziyade esnek yapıda bir bölgesel topluluktur. Veya Timothy Garton Ash'in (2004) iddia ettiği gibi, Avrupa dünyanın Amerika olmayan kısmıdır. Benzer bir şekilde, Çin dünyanın en büyük ikinci ekonomisi olarak Japonya'yı tahtından indirmiş olabi-

lir, ancak kesinlikle bir sonraki dünya lideri olmaya çalışmayacaktır. Aslında bakılırsa, dünyanın bir hâkim güç tarafından yönetilen bir yapıda olduğu fikri çökmektedir; küresel güçler merkezlerden uzaklaşıp birbiriyle örtüşen bölgelere yayılmaktadır. Çünkü küreselleşme konusundaki tartışmaların gösterdiği şey sosyal ilişki, güç ve kimlik yapılarının gitgide daha geçişken, düzensiz ve hatta akışkan bir hale gelmesidir.

Ben AB'yi [Avrupa Birliği] demokratik bir yarı egemen milletler birliği (ya da topluluğu) olarak tanımlıyorum. 'Yarı egemen' terimini tartışmalı bir terim olarak görmüyorum. Egemenlik bölünmez olmaktan uzakta, hem dahili hem harici olarak daima kısmi bir kavram olmuştur. Avrupa Birliği bir topluluktur, çünkü her üye ülkenin istediği zaman birlikten ayrılma hakkı saklıdır (her ne kadar bu hak yalnızca anayasada resmileştirilmiş olsa bile). AB post-ulusalcı bir birlik değildir, çünkü birliği oluşturan milletler kaybolmamıştır ve bağımsız eylem haklarını büyük ölçüde korurlar. Ancak AB, BM'den farklıdır, çünkü resmi egemenlik birleştirilmiştir, yani her üye ülke AB mahkemelerinde verilen kararları kabul etmek yükümlülüğüne sahiptir. Öncelikle katılımcı demokrasi anlamında demokratik bir yapıya sahiptir.

Anthony Giddens (2006) *Küresel Çağda Avrupa.* Cambridge: Polity Press, s. 217.

Küreselleşme tartışmasına eleştiriler

Gördüğümüz üzere, küreselleşme konusundaki tartışmalar pek çok konuyu kapsamaktadır. Finans ve ekonominin küreselleşmesinden alışveriş merkezleri ve tüketim toplumuna, çevre kirliliği ve küresel ısınmadan sivil toplum ve kozmopolitizmin yeni küresel şekillerine kadar sosyal hayattaki yapıların küreselleşmeden etkilenmeyen bir noktası bulunmamaktadır. Bununla birlikte, küresel şüpheciler entelektüel ve siyasi tabanlarının büyük bir kısmını radikal küreselleşme yanlılarına kaptırmış da olsa, küreselleşme tartışmaları hakkında bazı güçlü eleştiriler de yapılmıştır. Örneğin bu küresel ağ, akış ve süreçlerin nereye kadar gittiği, yani gerçekten 'küresel' mi, yoksa büyük oranda Batılı mı olduğu sorusu sorulmuştur. Sydney ve Singapur gibi şehirlerde küreselleşme bazı sosyo-ekonomik ve teknolojik gelişmelere sebep olsa da, küreselleşmenin Sofya, Üsküp ve Sana'a gibi şehirlerde ne ifade ettiği so-

rusunun ucu daha açıktır. Küreselleşme, Üçüncü Dünya toplumlarında ne derecede geçerli olabilir? Bu terim 21. yüzyıldaki jeopolitik gerçeklerin kültürel olarak tarafsız bir açıklaması mı, yoksa belli bir yaşam tarzının normatif bir görüntüsü müdür?

Küreselleşme, iş ve yeni ekonomi

Küreselleşme tartışmasının yukarıda yer alan eleştirilerine rağmen, hem sosyal bilimlerde hem kamuoyundaki siyasi tartışmalarda, ekonomi, istihdam piyasası ve çalışma hayatlarımızda küreselleşmenin etkilerinden kaynaklanan önemli değişikler olduğu genel olarak kabul edilmiştir. Çokuluslu şirketlerin uluslararası etkinlikleri, sınai ürünlerini dünyanın her yerindeki düşük gelirli noktalara ihraç edebilmesi ve Batıdaki yatırımın üretimden finans, hizmet ve iletişim sektörlerine doğru yeniden yapılandırılması, insanların hayatlarını yaşama şekillerinde, işlerine bakış açılarında ve istihdam piyasasında kendilerini nasıl konumlandırdıklarında büyük değişikliklere yol açmıştır. Küreselleşmenin ivme kazanmasıyla istihdam önceki dönemlere kıyasla çok daha karmaşık hale gelirken, çağdaş koşulları yeniden tanımlayan anahtar bir kurumsal gerçek de yaşam boyu istihdamdaki hızlı azalış olmuştur. Ömür boyu aynı işi yapma ya da tek bir kurum içerisinde kariyer yapma anlayışının sona ermesi bazı eleştirmenler tarafından daha esnek, hareketli ve daha örgülü bir 'yeni ekonomi'nin habercisi olarak görülmektedir.

Eğer küçülme, esneklik ve iş güvensizliği çağımızın simgesi haline geldiyse, bu değişikler insanların iş hayatlarını nasıl etkilemektedir? Bu ekonomik değişiklikler insanların kimlik duygusuna nasıl yansımaktadır? Ve uzun vadeli kişisel hedefler –yani benliğin süregelen bir proje olması– kısa vadeli hedeflere adanmış bir dünyada nasıl başarılabilir? Amerikalı sosyolog Richard Sennett esnekliğin zorunlulukları ve küreselleşen iş dünyasında risk almanın ne kadar zor olabileceğini göstermiştir. Aynı zamanda uzun vadeli taahhütlerde bulunmayan veya pek bir anlamı olmayan bir ekonominin benlik ve öz kimliğe nasıl zarar verebileceğini göstermiştir. Açık bir şekilde ortaya koymak gerekirse, Sennett'in iddiası, öz-disiplinin benliğin dayanıklılığını şekillendirdiği katı, hiyerarşik kurumlardan, kişisel deneyimin parçalanmış veya yanlış yerleşmiş doğasının ön plana taşındığı, kurumsal yeniden yapılanma, yenilik ve risklerin alındığı yeni cesur bir ekonomiye geçiş yapıldığı yolundadır.

Küreselleşme çağında çalışma hayatıyla ilgili tartışmalar üzerinde büyük etkisi olan *Karakter Aşınması* (1998) kitabında Sennett,

> modern kurumsal yapıdaki değişikliğin kısa vadeli, sözleşmeli ve dönemsel çalışmayı beraberinde getirdiğini [yazmıştır]. Şirketler, bürokrasinin katmalarından kurtulmaya ve daha düz ve esnek kuruluşlar haline gelmeye çalışmışlardır. Yönetimler kuruluşların piramit şeklinde değil, bir örgüt ağı şeklinde görülmelerini istemektedir... Bu da terfi veya işten çıkarmaların açık, sabit kurallara göre olmaması ve görev tanımlarının açık bir şekilde belirlenmemiş olması anlamına gelir; bu ağ kendi yapısını sürekli olarak yeniden tanımlamaktadır. (1998: 23)

Sennet'e göre, esnek kapitalizmin ve risk almanın yükselişi bireylere hayatlarının gidişatını belirlemek için daha fazla özgürlük tanısa da, yeni yıkıcı yüklere ve baskılara sebep olmaktadır. Esnek kapitalizm, çalışanların ve tüketicilerin post-hiyerarşik dünyanın kurallarını, daha da esnek olması gerekenlerin yalnızca kendileri olduğunu ve geleneksel çalışma modellerinin ve standart başarı tanımlarının bırakılmasını kabul ettikleri sürece 'esnektir'.

'Bana kimin ihtiyacı var?' Modern kapitalizmde radikal bir meydan okumaya uğrayan bir karakter sorusudur bu. Sistem, kayıtsızlığı teşvik etmektedir. Bunu risk ve ödül arasında çok küçük bir bağlantının olduğu, kazananın tüm pazarları aldığı bir beşeri didişme şeklinde yapmaktadır. İhtiyaç duyulmaya gerek olmayan bir ortamda, devamsızlık ve güvenin düzenlenmesinde, sistem kayıtsızlığı teşvik eder. Bunu, insanların tek kullanımlık olarak muamele gördüğü kurumların yapılandırılmasıyla yapar. Bu gibi uygulamalar bir insan olarak önemli ve başkalarının ihtiyaç duyduğu biri olma hissini bariz bir biçimde ve vahşice yok eder.

Kapitalizmin her zaman böyle olduğu iddia edilebilir. Ama aynı şekilde değil. Eski, sınıfa dayalı kapitalizmin kayıtsızlığı apaçık maddi bir şeydi; esnek kapitalizmin yaydığı kayıtsızlık ise daha kişisel bir sorundur, çünkü sistem, sınırları itibarıyla daha belirsiz bir özellik taşımaktadır ve yapı olarak daha muğlaktır.

Richard Sennett (1998) *Karakter Aşınması: Yeni Kapitalizmde İşin Kişilik Üzerindeki Etkileri* New York: Norton, s. 146.

Sennett'e göre çokuluslu şirketlerin çalışanlarından talep ettiği esneklik bireylerin vazgeçilebilir ve tek kullanımlık olduğu algısını teşvik etmektedir.

Bu sosyolojik ortamda, Sennett, bugün mezun olan ortalama bir Amerikalı üniversite öğrencisinin hayatı boyunca yaklaşık on iki mevki veya iş değiştireceğini ve buna ek olarak temel becerilerini en az üç kere değiştirmesi gerektiğini gösteren istatistiklerden bahseder. Bu bakış açısıyla, geçmişin ömür boyu aynı işi yapma anlayışının yerini bugün kısa dönemli ve sözleşmeli çalışma anlayışı almıştır. Serbest piyasanın sözüm ona faydalarının gitgide daha az görünür olmasıyla birlikte, esnek kapitalizmden şikayetçi olmaya başlayanlar da tabii ki vardır. Devam niteliğinde olan *Yeni Kapitalizm Kültürü* (2006) adlı kitabında Sennett, bu gibi büyük kurumsal değişiklerin daha derin duygusal sonuçlarına da değinir: 'İnsanlar yerlerine başkalarının getirilmelerinden, gözden düşmekten ve yeteneklerini kullanamamaktan korkuyor. Geleceğin kurumsal modeli onlara işyerinde bir yaşam modeli sunmuyor veya kamusal alanda fazla güven vermiyor' (s. 132). Bugünün kısa vadelilik bazlı kurumsal kültürü çalışanların işyerlerine duyduğu sadakat ve güveni temellerinden sarsmaktadır. Sennett 'çalışma kimliklerinin, kurumların kendilerini sürekli yeniden tanımladığı bir ortamda sonuna kadar kullanılıp, tüketildiğini' söyler (s. 141). Bireylerin sürekli olarak bir sonraki kariyer adımlarını planladığı veya büyük bir değişim için hazırlandığı bir kurumsal dünyada herhangi bir şirket veya kuruma sadık kalmak çok zordur.

Sennett'ın sosyolojisi küresel olarak birbirine bağlı bir dünyada yaşamanın uygulamadaki zorlukları ile doğrudan ilişkilidir. Yazar, küresel değişimin kişisel boyutlarıyla özel olarak ilgilenir ve küreselleşmenin çalışan insanların hayatları üzerindeki etkilerini göstermek için çoğunlukla biyografik malzemeler kullanır. Örneğin *Karakter Aşınması* kitabının ana teması yüksek gelire sahip oldukça başarılı bir işadamı olan, ancak çok stresli yaşam tarzından hiç de hoşnut olmayan Rico'nun hikâyesi etrafında şekillenir. Rico'ya dair Bennett'i en çok şaşırtan şey, Rico'nun kişisel kimlik anlayışının büyük bir kısmının iş dayatmaları tarafından şekillendirilmiş olmasıdır. Üniversitede mezun olup bir sınıf arkadaşıyla evlenen Rico, kariyerinin zirvesine ulaşana dek dört kere iş değiştirmiş ve kariyer hamlesi hem kendisi hem ailesi için karmaşık duygusal problemleri beraberinde getirmiştir. Rico, yüksek teknoloji ürünü elektronik sanayiinde çalışmaktadır; bu onu sürekli ilişki ağı kurmaya, kısa çevrimiçi iletişimlere, esnek sözleşme ve benzeri şeylere iten bir hayattır. Sennett ile konuşmalarında Rico, kendisini duygusal olarak başıboş ve savunmasız hissettiğini itiraf eder; son derece zorlu işi onu eşini ve çocuklarını ihmal etmek zorunda bırakmaktadır; yeni arkadaşlıklarını tanımlayan

zayıf bağlardan endişe duymaktadır; ama en çok da ahlaki disiplin eksikliğinden ve hayatını tanımlayan yüzeysel ahlak anlayışından endişe duymaktadır. Rico ne kadar refah içinde yaşasasa da, hayatı para piyasasının dayatmaları tarafından yönetilmektedir; küresel piyasanın dinamik baskılarına ne kadar uyum sağlamaya çalışsa da, gitgide yaşam amacının kontrolünü ve benlik duygusunu daha fazla kaybediyor gibi hissetmektedir.

İnsanlar birbirinden uzaklaştıkça ve yüzeysel işbirliği, zayıf bağlar ve değiştirilebilir ilişkiler dünyasına itildikçe ve tüm bunlar risk alma ve kendini yeniden keşfetme gayesiyle şekillendirildikçe, geleneksel toplumsal normların gücü ve kültürel gelenekler yok olmaya yüz tutar. Bu, özgürleştirici olabilir; kişi, kendini yeniden tanımlama ve akışkan ve yenilikçi sosyal ilişkiler kurma yetisi kazanır. Ama aynı zamanda derinden rahatsız edici bir şey de vardır. Tamamen epizotlardan ve parçalardan oluşan bir benliğin duygusal anlamda kendini bir arada tutabilmesi çok zordur; bu karakter kayması, benliğin aşınması Sennett'in üzerinde önemle durduğu konudur. Sennett'e göre, tutarlı yaşam öyküsü çözüldükçe, benliğin sembolik dokusu da çözülmektedir. Günümüzün sosyal koşullarında, dayanıklı bir benlik algısının yerini bir çeşit süpermarket kimliği almıştır –sağdan soldan toplanan parçalar bütünü, rastgele arzular, şans eseri, kazara ve kısa süreli karşılaşmalar. Dahası Sennett (1998: 133), bu durumun dinamik küresel kapitalizmin gerekliliklerine de uyduğunu söyler: 'Yumuşak bir kişilik, sonu olmayan parçaların bir kolajı, yeni deneyimlere her an açık olma: bunlar kısa vadeli iş deneyimleri, esnek kurumlar ve sürekli risk almak için tam da gereken psikolojik niteliklerdir.' Sennett'e göre, anlık küresel para transferleriyle yeni kapitalizmin esnek rejimi, yüksek teknoloji kültürel üretimi ve işgücü piyasasını radikal bir biçimde yeniden şekillendirmesi yüzeysel, kısa zamanlı ve parçalanmış bir karakter yapısını doğurur. Sennett (1998: 135) şöyle der: 'Esnek, parçalanmış bir şimdiki zamanda, yalnızca geçmişte olanlara dair tutarlı anlatılar oluşturmak mümkün görünür; ne olabileceğine dair tahminsel bir anlatı oluşturmak artık mümkün değildir.'

Küresel elektronik ekonomide belirsiz yaşamlar

Küreselleşme konusu, onu daha da ileri götürmek isteyen neoliberaller ile onun açtığı zararların altını çizen küreselleşme karşıtları tarafından, özellikle yerel topluluklar üzerindeki etkileri bağlamında sürekli tartışılmıştır. Kimilerine göre küreselleşme yerel topluluklara zarar vermektedir. Nasıl ki 19. yüzyılda sanayileşmenin başlaması aile ve toplum için bir tehdit olarak görüldüyse, günümüzde de pek çok eleştirmen küresel ekonominin sonucu olarak ortak kültür ve toplumsal işbirliğinin hasar gördüğünü savunmaktadır.

Bununla birlikte, değerlere önem veren iyicil bir toplum dünyasından topluluk hissinin toptan aşınmaya uğradığı bir dünyaya geçtiğimiz fikri tartışmaya açıktır. Geçmiş bir çağa duyulan özlemle körelmiş bu bakış açısı küresel ölçekte topluluk içi bağlılıkların ortaya çıkıp yaygınlaştığı yönündeki güçlü kanıtları görmezden gelmektedir. Bunlar, birkaçına örnek vermek gerekirse, küresel protesto toplulukları (Make Poverty History), insan haklarını korumak için bir araya gelmiş uluslararası örgütler (Uluslararası Af Örgütü) ve çevre koruma örgütleri (Greenpeace) gibi yapılardır.

Küreselleşmenin yaşamlarımız üzerindeki artan etkisine bakılacak olursa, çoğumuz ya da en azından Batı'nın pahalı şehirlerinde yaşayanlarımız açısından, birden fazla toplumsal değere bağlılık şaşırtıcı bir durum değildir. Küreselleşme aynı şekilde milli sınırları bulanıklaştırıp küresel bir yurttaşlık anlayışını teşvik ettiği gibi, yerel, bölgesel ve ulusal toplulukların deneyimlerini de dönüştürebilir. Günümüzdeki insan hareketliliğindeki artış, özellikle de işleri sebebiyle yer değiştiren insan sayısındaki büyük artış, buna örnektir. Ulusal toplulukların geleceği düşünüldüğünde, bu gibi sosyolojik ve demografik değişimler önemli sonuçlar doğurabilir.

Günümüzdeki topluluk tartışmalarına derinlik kazandırmak adına, karşılaştırmalı bir yaklaşımın benimsenmesi hayati önem taşır. Bu dünya çapında ülkelerin küreselleşmenin yarattığı sorunlara nasıl yanıt verdiklerine bakmak anlamına gelir. Örneğin, günümüzde günlük hayat küresel süreçlerden giderek daha fazla etkileniyorsa, ilerleci siyasetin topluluk alanı, kamu malları, haklar ve yükümlülükleri koruyabilmesi için şimdiye kadar başarılandan daha sağlam bir mekanizmaya ihtiyaç duyduğu anlamına gelir. Özellikle çağdaş toplumların 'kırılgan topluluklar', yani politik inisiyatiflere

açık ve aynı zamanda bunların alıcı konumundaki birey ve ailelerin tanımlarını genişletmesi hayati önem taşır. Küresel elektronik ekonominin yarattığı etkinin bir sonucu olarak, küresel yönden birbirine bağlı bir dünyanın ortaya çıkması, siyaseti, kırılgan grupların geleneksel sosyal uyumsuzluk temelinde tanımlandığı ulusal tabanlı topluluk politikaları çerçevesinden çıkarıp hükümet yardımına ilişkin olarak daha kapsayıcı tanımlar haline getirir. Topluluk ihtiyaçlarının ve yoksulluk yardımı alacak olanların belirlenmesi artık yalnızca dezavantajlı veya ötekileştirilmiş gruplarla sınırlı olamaz.

Bu bağlamda, küresel elektronik ekonominin önayak olduğu değişimin hızı –ve özellikle iş ve özel hayatlarımızdaki kurumsal değişikliklerin etkisi– çok önemlidir. 2006 yılında Princeton'lı ekonomist Gene Grossman, hizmet işlerinin düşük ücretli ekonomilere neredeyse anında transfer edilmesi bağlamında, kurulu yeni bir küreselleşme aşamasının gelişmekte ve evrenselleşmekte olduğunu söylemiştir. Grossman'ın iddiası 1980'lerin sonları ve 1990'larda Batı'nın üretimde giderek artan dış kaynak kullanımına yönelmesini temel alır; ona göre bu dış kaynak kullanımı günümüzde görünürde durdurulamaz bir toplumsal dinamiğe dönüşmüştür. Grossman'a göre geçmiş yıllardaki sınai üretimde dış kaynak kullanımının günümüzdeki karşılığı bilgi açısından yoğun işlerde dış kaynak kullanımıdır. Grossman buna 'küresel elektronik sınır ötesi üretim' adını verir ve bunun yaşam ve çalışma tarzlarımızı hızla değiştirdiğini ve önümüzdeki yıllarda da ciddi boyutlarda değiştirmeye devam edeceğini söyler. Grossman'a göre elektronik sınır ötesi üretim, yalnızca Hindistan gibi ülkelerdeki çağrı merkezlerinin artması demek değildir. Bilişim teknolojilerine dayanan ve yüz yüze etkileşim gerektirmeyen her hizmet işi, elektronik olarak başka ülkelere kaydırılabilir. Grossman'ın araştırmasının en çarpıcı kısmı da budur: yakın gelecekte ABD'deki hizmet işlerinin 30 ila 40 milyonu elektronik olarak sınır ötesinde üretilebilir hale gelecektir –30 ila 40 milyon iş!

Açıkça görüldüğü üzere, Grossman haklı ise, bu, yalnızca ABD için değil, küresel Kuzey'in tamamı için büyük bir değişim anlamına gelecektir. Batı'daki pahalı şehirlerin hizmet sektörlerinde çalışanlar, önceki yıllarda üretim sektöründe olduğu gibi daha önce karşılaşmadıkları kadar yoğun bir denizaşırı rekabete maruz kalacaklardır. Ve risk altında olanlar yalnızca vasıfsız veya yarı vasıflı elemanlar değildir. Finans, hukuk, tıp ve yüksek teknoloji sektörlerinde çalışan yüksek vasıflı ve eğitimli çalışanlar da denizaşırı elemanlarla gitgide daha fazla rekabet etmek zorunda kalacaktır. Gross-

man'a göre bunun bireysel kimlikler ve yerel topluluklar üzerinde, özellikle de geçim kaynakları tehdit altında olan çalışanların ekonomik ve duygusal destek temini konularında son derece yıkıcı etkileri olacaktır. Peki bu durum insanları, işleri açısından nasıl etkileyecek? Onları kendilerini faydasız hissetmeye mahkûm mu edecek? Neyse ki, bu böyle olmak zorunda değildir. Bir kere, artık yeniden eğitme ve yeniden konuşlandırma, kurumsal ölçekli daralma hamleleri açısından kilit hamle olmuştur. Dahası, dış kaynak kullanımı gelişmiş ekonomilerde şimdiye kadar işlerin yalnızca küçük bir kısmını etkilemiştir; yani gelecekte küresel istihdam piyasasının nasıl şekilleneceğini kesin olarak tahmin etmek mümkün değildir. Bu durum bir anlamda güven verici olsa da, başka bir açıdan pek de öyle değildir. Grossman'ı okuduktan sonra, şirketlerin veya kuruluşların uzun vadeli yönetimine veya uzun vadeli kariyer hedeflerine kim nasıl inanabilir? İkilemler ve çıkmazlar bir işten diğerine, bir sözleşmeden diğerine, bir ağdan diğerine geçerken güvenli bir psikolojik platform oluşturmak isteyen günümüz kadın ve erkeklerinin baş ağrısı olmuştur. Ancak günümüzün hızla küreselleşen elektronik ekonomisinde daha fazla öngörü sahibi olanlar kısa dönemli işler, sözleşmeler ve iletişim ağlarının çağımızın gerçekleri olduğunu kabul etmektedirler. Asıl önemli olan şey, bu yeni küresel ekonominin kurumsal formlarının ürettiği ve talep ettiği esneklik, yani plastik/yeniden şekillendirilmiş benlik anlayışıdır. Yani, tipik modern ikilem şudur: yüksek düzeylerde kişisel ve kültürel belirsizlikte kimliğini kaybetmeden hayatta kalacak kadar esnek nasıl olunabilir?

Küreselleşme, iletişim ve kültür

Günümüzün büyük küresel enformasyon, görüntü ve kimlik akışı sayesinde popüler kültür simgeleri devleşmiştir. McDonald's, Coke, Nokia, Apple, Gucci, Nike: Bunlar bireylerin kimliklerinin kapsamlı bir tüketim kültürü bağlamında yeniden şekillendirildiği ve dönüştürüldüğü küresel ürün ve markaları üreten ulusaşırı şirketlerden yalnızca birkaçıdır. Sosyolojik çalışmalar, tüketim malları ve diğer kültürel ürünlerin reklamı ve enformasyonun difüzyonundaki büyük genişleme bağlamında, elektronik medya küreselleşmesinin yükselişini yoğun bir biçimde ele almaktadır. Bu çeşitli çalışmalarda, kişilerin kimliklerinin ve günlük hayattaki deneyimlerinin küresel iletişim ağlarının ve yeni bilgi teknolojilerinin gelişimiyle geri dönülmez bir şekilde değiştiği düşünülür. Kitle iletişim ve medya teknolojisinin devasa boyutu, yo-

günlüğü ve hızı küresel toplumun benzeri görülmemiş bir özelliği olarak ortaya çıkar. Tarihsel süreçte, insanlar hayatlarının çoğunu yerel kültür ağlarının içerisinde, belli bir rutin ile ve milli ve bölgesel sınırların belirlediği yerel etkileşimlerde bulunarak geçirmişlerdir. Ancak küresel kitle kültürü çağında, bu çeşit bir kültürel değişmezlik tam anlamıyla çözünmeye başlamıştır; iletişim ağları ve telekomünikasyon sistemlerinin küresel olarak yayılımı arttıkça, kültürel hayatın dokusu ve kimliğin katmanları daha yoğun ve karmaşık hale gelmektedir. Ya da göreceğimiz gibi, bazı sosyoloji yazarları bunun böyle olduğunu savunmaktadır.

Geçtiğimiz yıllarda medya sektörlerinde büyük dönüşümler meydana geldi. Radyo, televizyon, internet, uydu ve dijital teknolojiler gibi iletişim altyapılarının yaygınlaşması dünya çapında pek çokları için anlık iletişimi günlük hayatın bir parçası haline getirdi. İletişimdeki bu dönüşümler ilk telekomünikasyon uydularının dünyayla senkronize yörüngelere yerleştirilip, kişiler, kurumlar, toplumlar ve kültürler arasında neredeyse anında elektronik iletişimi mümkün kıldığı 1970'lere dayanır. Bunlar ve ilgili yeni teknolojiler medya enformasyonu üzerindeki ulusal denetimlerin kalkması ve enformasyonun jeopolitik sınırları aştığı bir küresel piyasanın doğması anlamına gelmiştir. Günümüzün küreselleşen medyasının çarpıcı bir yönü ise bu sektörün şirket çıkarları tarafından yönlendirilmesidir: çağdaş küresel medya üreticileri ve dağıtıcıları, Time Warner'dan Rupert Murdoch'un News International'ına kadar, yaklaşık yirmi adet çokuluslu şirketten oluşmaktadır.

Çoğu eleştirmene göre, küresel iletişim sistemlerinin yükselişi ulusal kültürün tahribatıyla el ele gerçekleşmiştir. Bu açıdan, küreselleşen elektronik medyanın devasa kültürel akımları, ulusal kimliğin gücünü ve daha genel olarak kimliğin bölgesel eksenlerini kırmaktadır. Burada çeşitli siyasi kaygılar vardır. Bazı eleştirmenler sınırsız küresel medyanın demokrasinin işleyişini tehdit ettiğinden endişe duymaktadır. Örneğin Edward Herman ve Robert McChesney (1997), eğlencenin siyasi tartışma ve sivil katılımın önüne geçtiği küresel şirketler tarafından yönetilen bir ticari medyanın tehlikelerine işaret eder. Diğer eleştirmenler, ticarileşme ve ulusaşırı şirketlerin gücünden kaygılanırken, aynı zamanda medyanın küreselleşmesiyle birlikte gelen yapısal değişiklikler konusunda da tedirginlik duymaktadırlar. Bu eleştirmenlere göre küresel medya yeni kültürel tekdüzeliğin müteahhitlerinden yalnızca biridir. Bu, kısaca, medyanın Amerika'nın kendi değerlerini ve ideolojilerini daha az gelişmiş toplumlara empoze etmek için medyayı kullandığı *küresel kültürel emperyalizm* tezidir.

Medyanın küreselleşmesinin yarattığı etkileri (bunları birbirinden ayırmak güç olsa da) güdümleyen şey, ticarileşme ve onun kamusal alana yaptığı tesirdir. Daha küçük ve ekonomik olarak daha az gelişmiş ülkelerde, büyük güçlerin medya ve kültürel nüfuzunu büyük anlamda kullanan ve teknik ve reklam alanında gelişmişliğe dayalı olan ekonomilerin gücü daha etkilidir.

Küreselleşme sürecinde, reklam verenlerin ucuz eğlenceliklerin hüküm sürmesi yönündeki tercihlerini destekleyen güçlü bir eğilim vardır: Bu anlayış doğrultusunda, kamusal hizmet programcılığının olumlu dışsallıklarına hiç önem vermezken, meydan tamamen cinsellik ve şiddet içeren programlara bırakılır; bunların hepsi de piyasanın mantığıyla uyumlu olan şeylerdir. Diğer bir deyişle, küreselleşen medya izleyiciyi vatandaş olarak değil, müşteri olarak görmektedir ve öncelikle en çok dikkati daha yüksek gelir grubundakilere vermektedir.

Edward Herman ve Robert McChesney (2004 [1997]) *Küresel Medya: Kurumsal Kapitalizmin Yeni Misyonerleri.* Londra: Continuum, s. 188.

Ancak bu kitap boyunca gördüğümüz gibi, toplumun gelecekteki yönü ile ilgili bu kadar kapsamlı tahminlerde bulunurken dikkatli olunmalıdır. Günümüzde iletişim ağlarının Batılılaşması veya Amerikanlaşmasından pek çok kişi endişe duyarken, büyük resmin bundan çok daha karmaşık ve hatta şaşırtıcı olduğunu gösteren pek çok sosyolojik kanıt bulunmaktadır. Örneğin, kültürel emperyalizm tezini eleştirenlere göre, iletişimin küreselleşmesi aslında kültürün de küreselleşmesi anlamına gelmeyebilir. Küreselleşmenin tek bir sonucu olmadığı iddia edilmektedir. Sosyal kuramcı John B. Thompson'ın *Medya ve Modernite* (1995) kitabında ileri sürdüğü üzere, günümüzde iletişim ağlarının büyüyen kurumsal kontrolüne karşın, medya mesajları, ulusal izleyiciler tarafından sürekli yeni biçimlerde yorumlanmaktadır. İster *The Sopranos* veya *Six Feet Under in Asia* gibi Amerikan dizilerini izlerken olsun, ister Çin'de hip-hop müzik dinlerken, isterse de Lagos'ta internette gezinirken olsun, insanların medya mesaj ve ürünlerinin anlamlarını kavramalarına yol açan çeşitli arka plan varsayımları, söylemler, normlar, değerler ve ideolojiler temelinde bir çeşitlilik mevcuttur. Thompson'a göre bu durum, küreselleşmenin gelmesiyle kültürel çeşitliliğin hemen hemen hiç tükenmiyor olduğu

izlenimini uyandırmaktadır. Medya kuramcısı John Tomlinson (1991) tarafından yapılan bir başka çalışmaya göre, ithal medya ürünleri bu tür yerel okumalar sürecinde hep yerel olarak yorumlanıyor ve dönüşüme uğratılıyor. Bu, kültürel emperyalizmin çeşitli yerel kültürler için önemli riskler doğurduğunu inkâr etmek değildir. Bilakis, yeni küresel iletişim sistemlerinin 'karma kültürler' yarattığını öne sürmektir; Stuart Hall'un ileri sürdüğü gibi, elektronik medya küreselleşmesinin kimlikler üzerinde yarattığı bir 'çoğullaştırma etkisi' olabilir. Burada yapılan vurgu, 'olabilir' kelimesi üzerinedir; gelecekte sosyal teorinin görevi, toplumsal koşulları (küresel medya bu koşullar sayesinde ulusal kültürleri ve ulusal kimlikleri hem güçlendirebilir hem de baltalayabilir) eleştirel bir biçimde mercek altına almak ve sorgulamaktır.

> İnsanların diğer kültürel kaynakları kendileri için kullandığına dair kanıtlara karşı, medyanın çağdaş kültürel pratiklerdeki o yadsınamaz yüksek profilinin öne çıkarılması, medya ile kültür arasındaki ilişkiyi *dolayımların ince bir etkileşimi* olarak görebileceğimizi anlatır. Böylelikle medyayı modern kültürün baskın *temsili* yönü olarak düşünebiliriz. Ancak kültürün 'yaşanmış tecrübesi' aileler ile arkadaşların ve rutin yaşamın maddi varoluşunun, yani yemek yemenin, çalışmanın, kişinin sağlığının iyi ya da kötü olmasının, cinselliğin, zamanın akıp gittiği duygusunun vs.'nin tutarsız etkileşimini de içerebilir.
>
> John Tomlinson (1991) *Kültür Emperyalizmi: Eleştirel Bir Giriş*, Londra: Pinter, s. 61.

Küreselleşme ve yeni bireyselcilik

Bu bölümde öne sürülen savı tekrarlamak gerekirse, küreselleşme sadece kurum ve kuruluşları değil, aynı zamanda kimlik ve kişisel yaşamın dokusunu da yeniden şekillendirir. Amerikalı sosyolog Charles Lemert ile birlikte yazdığım son kitaplarda (özellikle de *The New Individualism: The Emotional Costs of Globalization*'da [2006]), bireylerin, öz-kimlik düzeyinde korporatif basınçlara ve ağlardan kaynaklanan basınçlara nasıl tepki verdiğini ve onlarla nasıl başa çıktığını inceleyerek, küreselleşme konusundaki tartışmayı ileri boyutlara taşımayı amaçladık. Kabaca söylemek gerekirse, küreselleşme ko-

nusundaki iddiamız, Batının ışıltılı, pahalı şehirlerinin her tarafında ardı arkası kesilmeyen kendini-gerçekleştirme ve anında kendini-yeniden icat etme noktasına odaklanmış, gelişmekte olan bir 'yeni bireycilik' olduğu yönündedir. Günümüzde sadece evlerimizi ve bahçelerimizi değil, aynı zamanda kariyerimizi, gıdamızı, kıyafetlerimizi, cinsel hayatımızı, yüzlerimizi, zihinlerimizi ve bedenlerimizi de 'dönüştürmek' ve 'geliştirmek' için tüketimciliğin bize uyguladığı baskıdan daha açık bir baskı hiçbir yerde yoktur. Bu yeniden icat etme eğilimi, sadece plastik cerrahinin yükselişinde ve *reality* TV'nin anında kimlik yaratıcılarında değil, aynı zamanda zorunlu tüketimcilikte, hızlı birlikteliklerde ve terapi kültüründe de olmak üzere dört bir yanımızda cereyan etmektedir. Anında memnuniyete çok önem atfeden bir dünyada, acil sonuçlar elde etme isteği hiç bu kadar yaygın ve güçlü olmamıştı. Gezegenin bir ucundaki diğer kişilere saniyeler içinde e-posta göndermeye, fareyi bir kez tıklatarak gösterişli tüketim malları satın almaya, uzun vadeli taahhütler olmadan başkalarıyla ilişki kurmaya ve o ilişkilerimizi koparmaya alışık hale geldik. Günümüzde yaşamın değişim imkân ve potansiyeline dair farklı beklentilere sahip olmak şaşılacak bir şey olmaktan çıkmıştır.

Bu yeni bireyciliği ayakta tutan daha büyük sosyal güçler nelerdir? İnsanların küreselleşmeye dair duygusal tecrübelerini etkileyen üç temel kurumsal özellik olduğunu düşünüyoruz: tüketimcilik, neo-liberalizm ve özelleştirme. Gelişmiş küreselleşme koşullarında bireyciliği ifade etmek için kullandığımız dil; sahipliğin, mülkiyetin, kontrolün ve piyasa değerinin sözdizimine çok daha fazla hapsolmuş haldedir. Bizim ileri sürdüğümüz şey ise, bugün insanların neo-liberalizmin duygusal olarak patolojik bir hâl alan versiyonundan gün geçtikçe daha fazla muzdarip olduğudur. Patolojik olan şey, ister bedende ister bireysellikte ister toplumda anında değişim hakkındaki bağnaz saplantıdır. Lemert ile benim savımız, benliğin anında yeniden icat edilmesi arzusunun, dünya düzeninin çok daha kapsamlı kurumsal dönüşümleri ile bağlantılı olduğu yönündedir. Richard Sennett, küreselleşme kültürünün güçlü kısa-vadeciliğin mantığı tarafından yönetildiğine haklı olarak işaret eder. Sennett gibi yazarlar, çokuluslu şirketlerin işçilerden talep ettiği esnekliği, bireylerin vazgeçilebilir ve bir kenara atılabilir unsurlar olarak alınmasını destekleyen, küreselleşme gerçekliğinin tanıtlaması olarak görürler. Ama biz, kısa-vadeciliğe ait küresel değerler sisteminin benliğin duygusal manzarasına ne kadar nüfuz ettiğini ciddi derecede derinlemesine incelemede Sennett'ın başarısız olduğunu ileri sürüyoruz. Bu, kesinlikle, 'yeni bireyciliğin' ortaya

çıkışını körükleyen, kişisel ve özel hayatta, ailede ve işte yeniden icat etmeye duyulan arzuyu karşılamanın değil, bir kenara atılabilme korkusunun her yerde ortaya çıkmasıdır. Bu, insanların gelişigüzel olarak değil, her gün, eskisine nazaran daha verimli, daha hızlı, daha ince, daha yaratıcı ve daha kendini-gerçekleştirebilen bireyler olmaları için yeni bir kültürel zorunluluğun ilk ve en önemli sonucu olduğu için, bu tür duygusal problemler sadece özel sorunlar değildir. Bu tarz bir zorunluluk yeni bireyselciliğin heyecan ve taşkınlıkları ile birlikte toplumsal yaşama radikal bir deneysel özellik getirmektedir. Ancak duygusal maliyet oldukça yüksektir ve aslında *Yeni Bireyselcilik*'te karşılaştığımız çağdaş kadın ve erkek hikâyelerinin birçoğu kişisel karmaşa, yoğun anksiyete ve endişe verici depresyon ile ilgilidir. Bununla birlikte, yeni bireyselcilik yoğun küreselleşme dünyasının ilk ve en önemli neticesi olduğu için bu tarz duygusal problemler sadece özel sorunlar değildir. Geleneksel ulusal sınırları tarumar etmede küreselleşme, ironik bir biçimde, insanlara istedikleri şeyi yapmada bir çeşit 'mutlak özgürlük' sağlar. Tercih kaygısı, neyin peşinde koşmaya değer olduğuna ilişkin hem uygulamalı, hem de etik konularda kararsızlık içinde dalgalandığı içindir ki, 'her şey uyar' dünyasının felç edici bir hale gelmiş olması ironiktir. Yeni bireycilik tarafından baştan çıkarılıp ayartılanlar açısından kendini-yeniden icat etme tehlikesi, değişikliğin o kadar hızlı ve eksiksiz bir şeklidir ki kimlik bir kenara atılabilir hale gelir. Böylece kendimizi bulmak yerine kendimizi kaybederiz.

Hareketli yaşam: Elliott ve Urry

Hareketli Yaşamlar'da (2010) Anthony Elliott ve John Urry, yirmi birinci yüzyılın başında 'hareketli bir yaşam' sürmenin ne anlama geldiğini araştırmışlardır. Araştırmaları, 'hareketlilik' prizması üzerinden, çağdaş sosyal dünyaya dair nelerin benzersiz olduğunu derinlemesine inceleyen alana katkıda bulunmaktadır. Elliott ve Urry'nin asıl amacı, çeşitli hareket sistemlerinin geliştirilmesinin, benliğin oluşturulduğu ve dönüştürüldüğü yöntem ile ilgisi olduğunu göstermektir. Bu çok daha yakın ve kişisel seviyedeki hareketliliklerin analizini yürüterek yazarlar, hareketliliği, bireyden çok uzaklaştırılmış bir 'orada' olgusu olarak tanımlamaktan kaçınırlar –ki bu, Anthony Giddens'ın küreselleşmeye dair görüşünü hatırlatan bir yaklaşımdır (1999: 12).

Karmaşık hareketlilik süreçlerinin, insanların sıradan hayatlarını nasıl derinlemesine yapılandırdığını –ve bu sıradan hayatlar tarafından nasıl yeniden yapılandırıldığını– kavramak için Elliott ve Urry, birbiriyle ilişkili bir dizi önerme ortaya koydular. İlk olarak, bir bireyin son derece karmaşık, tartışmalı hareket sistemleri ile (otomobillerden uçaklara kadar) meşgul oluşu yalnızca, hareketin belirli biçimlerinin 'kullanılması' ile ilgili değildir. Daha ziyade, yoğun hareketli bir toplumun yükselişi, benliği –benliğin daha geniş dünya ile bağlantılarının yanı sıra, günlük faaliyetlerini, kişiler arası ilişkilerini yeniden şekillendirir. Bu gelişmiş küreselleşme çağında, gezgin bir birey olma durumuna tanıklık ediyoruz. Kimlik yalnızca, ulaşım ve seyahatin orijinal biçimlerine doğru 'bükülmüş' hale gelmemekte, aynı zamanda temelde hareket yetenekleri bakımından yeniden biçimlenmektedir. Başka bir deyişle, hareketliliğin küreselleşmesi benliğin merkezine doğru genişler. Benliğin hareketliliği, küresel elektronik ekonomisinde giderek daha fazla değer verilen bir kıymettir. Buna karşılık benliğin hareketsizliği, bir tür sembolik ölümü temsil etmektedir.

İkincisi, bireyselleşmiş hareketliliğe doğru olan yönelim rutin bir biçimde yerküreyi ya da en azından yerkürenin bazı bölümlerindeki belirli ağları kapsayan sosyal, kültürel ve ekonomik ağlardan oluşan karmaşık bir ağdaki kişisel yaşamı kapsamaktadır. İnsanların sahip olduğu, müştereken mesleki veya kişisel 'bağlantıları' bulmaya dair tanıdık tecrübesinde bu olgu için bir başlangıç noktası bulabiliriz. Bu, 'dünya küçük tezi'dir yani kısa bir eş-dost zinciri sayesinde insanların ağlarının aslında gerçekten de kesiştiği fikridir. Pek çok iş uzmanının da dikkat çektiği üzere, ağ kurma uygulamaları, benliğe ilişkin örgütsel yeniden tanımlamalar açısından büyük önem taşır. Ne var ki, kendi internet, dijital medya ve kablosuz iletişim zamanımızda, dünya nüfusunun ayrışma derecelerinde çok daha fazla bir 'daralma' olmuştur. Bu görüşte benlik, küresel olarak bağlı olan bilgi ve iletişim ağları aracılığıyla sürekli olarak yeniden tanımlanmakta ve yeniden düzenlenmektedir.

Üçüncü olarak, 'hareket halindeki' yaşam, diğerlerinden farklı bir zamanda 'herhangi bir yerde' bulunma yeteneğinin başat olduğu yaşam türüdür. Çeşitli hızlı 'hareket sistemlerinin' sınırları aşan yayılışı nedeniyle (özel araba sisteminden uçak yolculuğuna, ağa bağlı bilgisayarlardan cep telefonlarına), insanlar benlik ve yaşam stratejileri programlarının yanı sıra, senkronizasyonu bozulmuş, geleneksel-sonrası veya 'gelenekselleştirilmesi-bozulmuş' sosyal ayarlara başvurma yoluyla kendi öz-kimliklerinin boyut-

larını tanımlıyor gibi görünmektedir (bu programlar nadiren paylaşılır). Tek bir kişi için bile önemli olan diğerleri, farklı zamanlarda farklı şeyler yapıyor olduğundan, bu tür hareketli yaşamlar, beklenmeyene hazır olmak, orijinaliteye kucak açmak için esneklik, adapte olabilirlik, düşünümsellik ister. Bu tür hareketli yaşamlar seçenekler içinden ve arasından kendi kendine seçme biçimlerine dayanır. Ancak kendi kendine seçme, hareketli yaşamların yükselişinin merkezinde olsa da, hareketliliğin kendileri açısından zoraki bir şey olduğu milyonlarca insan vardır. Bunu demekle, yirmi birinci yüzyılda, bölgesel ve uluslararası siyasi çatışmalardan dolayı ortaya çıkan mültecilere, sığınmacılara ve zorunlu göç patlamasına atıfta bulunuyorum.

Dördüncü olarak, yeni hareketliliklerin başlangıcının rahatsız edici sorunların yanı sıra cazip fırsatlar sağladığı öne sürülmüştür. Bir yandan, kimi mobil teknolojilere ve sistemlere erişim insanların önceden mümkün olmayan yollarla bir yerden başka yere, bir ağdan başka ağa hareket etmesine olanak sağlar. Ama öte yandan bu hareket, gecikmeli ve öngörülemeyen yolculukların belirsizliklerini ve de aile ile komşulardan devamlı ayrılmayı içerebilir. Yolculukları telafi etmek veya iletişimi koparmamak için elbette ki çeşitli sanal hareketlilikler (cep telefonu, e-posta vb.) vardır ama bunlar işe yaradıkları sürece iyidir, çünkü çoğu zaman işe yaramazlar.

Beşinci olarak, mobil yaşamlara damgasını vuran şey, belli oranda bir toplumsal bölünmedir çünkü mobiliteler genelde bazı yaşam tarzlarının hareketsiz kalmasını önvarsayar. Çok seyahat eden ünlü ve zengin kişilere hizmet eden, örneğin bagaj idaresi çalışanları, uçuş öncesi kontrol memurları, uçak ve otel odası temizlikçileri ve transit güvenlik görevlileri vardır. Diğer bir deyişle, bazılarının hareketi, diğerlerinin 'hareketsizleştirilmesi' ile kolaylaştırılır; hareketli yaşamlar, hareketsizleştirme rejimi ile karışık olarak iç içe geçmiş haldedir.

Altıncı olarak, benlik, minyatürize hareketlilikler olarak adlandırdığımız cep telefonlarına, dizüstü bilgisayarlara, kablosuz bağlantılara giderek daha fazla dahil edilmiş ve bu minyatürize hareketliliklerin yayılması yoluyla ortaya çıkmıştır. Minyatürize hareketlilikler kavramı bir yandan 'hareket halindeki' iletişimin temel unsurlarını, öte yandan ve bilhassa hareketli yaşamların üretilmesinde dijital teknolojilerin benlik ile somut bir biçimde nasıl iç içe geçtiğini anlatır. Genellikle doğrudan beden üzerinde taşınan ve benliğin doğrudan bütününde ve böylece gitgide benliğin organizasyonel merkezinde başat bir yer edinen minyatürize sistemler yazılım tabanlıdır

ve benliğin kendisiyle, diğerleriyle ve daha geniş dünya ile olan iletişiminin çeşitli boyutlarını etkilemeye hizmet eder. Elektronik adres defterleri, iPhoto el kitaplıkları, iTunes müzik koleksiyonları ve dijital video kitaplıkları gibi tekno-sistemler, önemli ölçüde duyusal ve işitsel karmaşıklığın ait olduğu ve kolay taşınabilir olan, enformasyon açısından zengin dünyaları müjdeler.

Yedinci olarak, 'minyatürize hareketliliklerin', insanların bu bilgi teknolojilerini daha ziyade göndericiden alıcıya bilgi iletmek, yani 'girdiler' ve 'çıktılar' iletişim modeli için kullandığı yönündeki geleneksel görüşten ayrılan bir resmini sunuyoruz. Çeşitli minyatürize hareketliliklerin öz-deneyimindeki dönüşümleri nasıl içerdiğini görebildiğimiz takdirde ancak, bu mobil teknolojileri tam anlamıyla anlayabiliriz. İnsanlar minyatürize edilmiş mobil cihazlar kullandığında iletişim sadece bilişsel olmaz, o aynı zamanda duygusal bir düzlemde gerçekleşir ve insanlar tam da bu nesnelerde etkileri, ruh hallerini ve yatkınlıkları depolar ve geri kazanır. Etkilerin ve ruh hallerinin bu depolanması ve geri kazanımı, kimliğin sabit mekanlara, düzenli kalıplara veya oturmuş kültürel geleneklere daha az bağlı yeni durumlarını oluşturan şeydir.

Son olarak, 'hareket halinde' bir yaşam sürmekle ilgili bazı izler bulunduğu ileri sürülür. Bir kişi havayolu veya internet gibi bir hareketlilik sisteminin bir yanından öbür yanına geçtiğinde, bu izler genellikle boşlukta ve zamanda tortulaşır. Hareket halindeki benlik hakkında rutin olarak bilgi toplayan ve raporlayan bir dizi kurum bulunduğu için, bu izler gözden geçirme veya düzenleme veya kontrol altında tutma amacıyla prensip olarak anında geri kazanılır. Böylece, 'hareket halindeki' bir yaşam için gizliliği kazanmak gitgide daha zor olabilir. Hareket halindeki benlik böylece çeşitli gözetim ve güvenlik uygulamalarına bağlanmaktadır.

Bu sekiz önerme ile Urry ve Elliott, insanların yaşamlarının hareketliliğin kendisi olarak nasıl yeniden organize edildiğini göstermeye çalışmışlardır. Bu bakış açısına göre hareketlilik, sadece sosyal bilimcilerin sosyal dünyayı –ve onun kurumlarını, süreçlerini ve sosyalliğini– anlama çabasının değil, aynı zamanda insanların günlük yaşamlarının dokusu ve bileşimi ile sıkı bağlar kurmayı öngören o zorlu görevinin de merkezinde yer alır.

Özet

1. Küreselleşme, etkileşim faaliyeti ile ağlarının uluslararası veya bölgeler arası akışlarını oluşturarak (diğer kişiler arasındaki ekonomik, teknolojik, organizasyonel, yönetimsel), karşılıklı bağlılık kalıplarının sürekli kuvvetlendirilmesine işaret eder.
2. Küreselleşme, çokuluslu şirketlerden küresel ısınmaya kadar, günümüzde sosyal hayatın bütün yönlerini etkiler.
3. Bazı eleştirmenler küreselleşmeyi Amerikanlaşma ya da Batılılaşma ile özdeşleştirir. Diğerleri ise 'keşifler çağına' dek onun koşullarını izleyerek küreselleşmenin tarihsel boyutlarına odaklanır.
4. Küreselleşmenin üç temel sosyal teorisi vardır. Küresel şüpheciler, dünya entegrasyonuna yönelik baştan sona bir değişimi sorgular. Radikal küreselciler küreselleşmeyi, serbest ticarete ve açık pazara dayalı yeni sosyal yaşam biçimlerinin müjdecisi olarak görür. Küresel dönüşümcüler önceki yapıların bir dönüşümünden ziyade tamamen yeni bir dönemin başlangıcına ramak kaldığını kabul eder.
5. Ulusüstü, hükümetlerarası ve ulusaşırı güçler ile nüfuz eden, günümüzün karşılıklı küresel bağlılığı, kozmopolitliğin ve küresel yönetişimin yayılması açısından yeni olasılıklara kapı açar.
6. Küresel ağlar, aynı zamanda, yüksek-teknoloji terörizm gibi yeni politik tehditlerin ve risklerin ortaya çıkışı ile iç içe geçmiş haldedir. Bazı eleştirmenler El-Kaide gibi uluslararası terör ağlarını, dünyanın bizim bildiğimiz dokusunu tehdit edici nitelikte görmektedir.
7. Küresel elektronik ekonomisi ile ilişkili rutin kurumsal küçülmenin ve bununla ilişkili iş güvensizliğinin, insanların çalışma hayatı açısından çok önemli sonuçları vardır. Sosyolog Richard Sennett'ın bakış açısına göre küreselleşme bir 'karakter aşınması' meydana getirir.
8. Kültür ve günlük yaşama ilişkin olarak küreselleşmenin yarattığı etkiler hakkında pek çok sosyolojik tartışma mevcuttur. Bazı eleştirmenler küreselleşmeyi ulusal kültürün erozyona uğraması ile özdeşleştirir. Sosyal tekbiçimliliğin bu yeni kalıpları, küresel kültür emperyalizminin sonuçlarıdır. Ancak diğer eleştirmenler küreselleşmenin tek bir sonuç bile üretmediği düşüncesindedirler. Oysa, küresel medyanın 'karma

kültürler' ve çoğullaştırılmış sosyal kimlikler ürettiğini gösteren dikkate değer sosyolojik kanıtlar mevcuttur.

9. Küreselleşmenin, yeni bireysellik biçimlerinin ortaya çıkışı ile bağlantılı olduğu söylenmektedir. Yeni bireycilik, anında değişime ve kısa-süreli yaşama sabitlenmiştir.

Ek sorular

1. Dünya ne ölçüde küreselleşmiş durumdadır? 'Küresel çığır' sadece Batı'nın lehine mi işlemektedir, yoksa artık tüm toplumlar arasında duvardan-duvara mıdır?
2. Küreselleşmenin ekonomik güçlerini kavramak kolaydır, ama kültürün ve kişisel yaşamın küreselleşmesini anlamak daha zordur. Tartışınız.
3. Küreselleşme ne zaman ortaya çıktı?
4. Küreselleşme, çalışma hayatında ne gibi güvencesizliklere yol açmaktadır?
5. Küresel bir kozmopolit toplum ihtimalinden bahsedebilir miyiz?

Ek okuma

David Held ve diğer.
Global Transformations (Cambridge: Polity Press, 1999).

Anthony Giddens
Runaway World: How Globalization is Reshaping Our Lives (Londra: Profile Books, 2002).

Robert Holton
Global Networks (Londra: Palgrave, 2008)

İnternet bağlantıları

The Centre for The Study of Global Governance
www.lse.ac.uk/Depts/global/

Economic Policy İnstitute: Trade and Globalization
www.epinet.org/

The Globalist
www.theglobalist.com

Globalization Index
http://foreignpolicy.com/story/cms. php?story_id=2493

The Globalization Website
www.sociology.emory.edu/globalization/

International Forum on Globalization
www.ifg.org/

♦ ♦ ♦

Çeviri: Gökhan Savaş

SONSÖZ

BUGÜNÜN SOSYAL TEORİSİ VE 2025'E DOĞRU

Giorgio Agamben'den Manuel DeLanda'ya

Bu kitapta, çağdaş sosyal teorinin bir dizi anahtar bakış açısını eleştirel bir bakışla inceledik. Frankfurt Okulu'ndan küreselleşme teorilerine bütün dil ve modernite kültüründe ortaya çıkan derin sorunlara baktık. Gördüğümüz şey, sosyal teorinin eşitsiz toplumsal ilişkilerin onur kırıcı niteliğiyle ve de baskı ve zulümle meşgul olduğudur: bu tamamen politik, bazen melankolik bir şeydir ama kesinlikle çağdaş toplumların öz-yıkıma yol açan patolojilerinin altında yatan yapısal güçlerin insani bir bakış açısından derinlemesine eleştirisidir. Nitekim bugün insan yaşamına verilen zarar o kadar ciddidir ki, sosyal teorinin büyük bölümü sadece mevcut küresel gerçekliklerin en kötü ve en acı yönleri ile yüzleşerek makul alternatif sosyal ve kurumsal imkânları geliştirmeyi umut edebileceğimizi savunur. Son yılların, modernitenin dünya nüfusunun neden bu kadar büyük bir bölümünü hoşnutsuz, yersiz yurtsuz ve dışlanmış bıraktığı meselesine yeniden değinen şaşırtıcı yeniliklerinin – postfeminist, queer, postmodern, risk ve akışkanlık teorileri– sebebi budur.

Sosyal teori, kültürel yanılsamaların ardını kazıdığı zaman, doğrudan kamusal alanla ve politik toplumun gelecekteki istikametine dair meselelerle meşgul olur. Bununla birlikte bazı eleştirmenler sosyal teorinin sadece bilmesinlerci bir jargon olduğunu iddia etmektedir. Kısaca özetlemek gerekirse yapılan eleştiri, sosyal teorinin, politikanın somut gerçeklikleriyle alakası olmayan kuru soyutlamaları devreye soktuğu yolundadır. Dahası sosyal teorinin politika ve sosyal konular hakkında nasıl düşündüğümüzü değiştirmede elinden neredeyse hiçbir şey gelmediği suçlaması da yapılmaktadır.

Son olarak bu tarz eleştiriler bağlamında sosyal teorisyenlerin son zamanlardaki bazı kamusal müdahalelerini kısaca ele alalım – hem sosyal teorinin

politik doğası hem de dünyalarımızı etkileme kapasitesi hakkında söyleyebilecekleri için. Son yıllarda *International Herald Tribune* ve *The Guardian* gibi gazetelerin sütunlarında yayımlanan bir dizi makalede Anthony Giddens, bir taraftan küreselleşmenin ağır sonuçlar doğuran riskleri ile diğer taraftan dünya çapındaki bu risklerle mücadele için gerekli olan yaşam tarzı değişiklikleri arasındaki muazzam kopuşa değindi. Giddens, kışkırtıcı ve polemikçi bir üslupla, zamanımızın büyük meselelerinin, siyasetteki sağ ve sol arasındaki geleneksel bölünmelere indirgenemeyeceğini öne sürmüştür. İklim değişikliğinden enerji güvenliği ve uluslararası suçla mücadeleye kadar bugünün başlıca politik sorunları, ulus-devlet sınırları kadar, uzun yıllar boyunca ulus-devlet siyasetini bir çerçeveye oturtmada kullanılan geleneksel düşünce kategorilerini de aşmaktadır. Giddens, küresel elektronik ekonomisinden kaynaklanan ana değişimlerin –en azından politika düşüncesi açısından– yeni bir siyaset gündemi yaratılmasına yardımcı olduğunu söyler. Bugünün – küresel ekonomik krizler, ulusaşırı terörizm, küresel ısınma hakkındaki – önümüze koyduğu siyasi zorluklar uluslar için birlikte çalışmanın yeni yollarının bulunması, ulusaşırı forumlar ve süreçler vasıtasıyla işbirliğinde bulunulması, hükümetlerarasıcılık için yeni 'küresel yönetişim' modelleri geliştirilmesine dairdir. Aslında bu, erken yirmi birinci yüzyılda siyaset için önemli bir atılımdır: ulus-devlet siyasetinden küresel kozmopolit siyasete geçiş.

Giddens'ın küreselleşme çağında siyasete daha kozmopolit bir yaklaşım için yaptığı çağrı kısmen onun düşünümsellik ve yapılaşmaya dayalı –6. Bölümde ayrıntılı olarak tartışılan– sosyal teorisinden kaynaklanmaktadır. Bunu ayırt etmek veya doğrulamak şüphesiz kolay değildir. Örneğin, gazete yazılarının büyük bir kısmında Giddens, 'yapılaşma', 'zaman-uzam ıraksaması' veya 'düşünümsellik' gibi daha zor sosyal teori terminolojisini kullanmaz. Bu tür uzmanlaşmış söylemden imtina ettiği ölçüde politik müdahaleleri, araştırma yetkinliklerinin bir yönü üzerine sade bir dille yorum yapan bir pediatrist veya bilgisayar uzmanına benzetilebilir. Bu nedenle Giddens'ın son zamanlardaki politik katkılarını besleyen kavramsal analizle bu katkıları çerçeveleyen araçları arasında bir tür ayrım söz konusudur. Fakat buradaki mesele, sosyal teorinin, en azından bakmayı umursayanlar için, bu analizin merkezinde olmasıdır. Giddens'ın örneğin 'olumlu refah' lehine argümanları –küreselleşmenin giderek düşünümsel bir hale gelen bir vatandaşlığa meydan verdiğini söyleyen– sosyal teorisinden türer. Geleneksel-sonrası veya sanayi-sonrası topluma geçişte eski sosyal tabakalaşmanın yerini yavaş yavaş –

insanların yaşam tarzlarının tasarımına daha fazla müdahil olduğu– yeni bir 'bireyselleşme' örüntüsü almıştır. Giddens için bu, destek ve bağımlılığa dayalı geleneksel refah devletinden yeni sağlayıcı refah biçimlerine doğru bir dönüşüm gerektirmektedir.

Fikir yazıları yazmakla çağdaş politikaların şekline gerçek anlamda etki etmek ayrı şeylerdir. Ama Giddens'ın süreç içinde sosyal teorinin somut siyasetle ayrıştığı suçlamasından yakasını kurtararak yaptığı tam da budur. Çünkü Giddens, 6. Bölüm'de belirtildiği üzere, ilk olarak İngiltere Başbakanı Tony Blair'ın danışmanı olarak (ki 1997'den itibaren Blair'ın Amerikan Başkanı Bill Clinton'la olan diyaloğunda da rol oynamıştır), ikinci olarak da İngiliz Parlamentosu Lordlar Kamarası'nın bir üyesi olarak, politik düşüncede 'üçüncü yol' mefhumunu geliştirmiştir. Giddens'ın İngiltere siyasi çevrelerinde yükseldiği seviye sivil ve kamusal hayata olağanüstü bir katkıyı temsil etmektedir. Gelgelelim hem 'üçüncü yol' siyasetiyle ilgili açıklamasının hem de daha geniş sosyal teorisinin Birleşik Krallık ve Birleşik Devletler'i aşıp Avrupa, Asya, Latin Amerika ve Avustralya'yı kapsayacak şekilde nüfuz etmesinden görüldüğü üzere, Giddens'ın sosyal ve siyasal teorisinin gücü burada son bulmaz. Bir taraftan Avrupa toplumsal modelinin geleceği, diğer taraftan obezite salgını ve bununla bağlantılı yaşam tarzı meseleleriyle ilgili oldukça geniş bir yelpazeyi kapsayan projeleriyle Giddens, bugün dünyada –siyasi liderler, düşünce kuruluşları ve üniversitelerce– en çok rağbet gören sosyal bilimci haline gelmiştir.

Bir sosyal bilimci olarak Giddens'ın politik müdahalelerini Manuel Castells'inkilerle karşılaştıralım. Castells, 2008'de Yahoo! Research sponsorluğunda düzenlenen 'Büyük Düşünür' konferans serisi kapsamında boy gösterdi. Sosyal bilimlerin çok uzun bir süredir iletişim teknolojilerinin toplumsal içerimlerini göz ardı ettiğini kabul eden Castells, internet ile toplum arasındaki ilişkiyi ele aldı. Sosyal teori, yeni bilgi teknolojilerinin toplumsal açıdan faydalı yönleri hakkında sessiz kalmış olabilir, ama bu sessizlik neredeyse herkeste vardır. Bu hususta medya da bilhassa suçludur. Castells, 'medya sansasyonalizmi sorumludur, çünkü her zaman kötü haberleri alıp kullanır,' der (2008). Bununla birlikte internet pek çok açıdan toplumsal ilişkileri genişletip yeniden şekillendirir ve Castells, bu türden bir teknolojinin daha özerk bir toplum yaratmada nasıl kullanılabileceği konusuna bilhassa dikkat gösterir. 'İnternet,' der Castells, 'kullanıcıları ne tecrit eder, ne keyiflerini kaçırır ne de yabancılaştırır. İnterneti ne kadar çok kullanırsanız internette çevrimdışı

olduğunuz zamanlarda da o kadar sosyal olursunuz. İnternet, sosyalliği azaltmaktan ziyade artırır.' Castells başka bir yerde de blog ve internet istatistiklerinin ayrıntılarını verir: dünya genelindeki 60 milyon bloğa her saniyede bir yeni bir tanesi eklenmekte ve yeni blog yazarlarının %55'i iki aylık internet kullanımının ardından faal olmayı sürdürmektedir. Bu blogların yalnızca %9'u doğrudan politik bir kapsama sahipken, Castells bunun 'yine de hatırı sayılır bir derecede blog yazımı' olduğunu belirtir. En nihayetinde, der Castells, internet politik merakı ve faaliyetleri artırır.

Gelgelelim, aslında Giddens ve Castells'in istisnai katkılarını sosyal teorinin kamusal politik tartışmalara ithali açısından benzersiz bir şey olarak sayıp dökmeye gerek yok. Gerçekte bu kitap boyunca incelenen aydın sosyal bilimcilerin büyük çoğunluğu kamusal alana ve siyasete sadece katkı sağlamakla kalmayıp aynı zamanda bu alanı genişletme ve zenginleştirmenin de yollarını bulmuştur. Herbert Marcuse, Theodor Adorno, Roland Barthes, Michel Foucault ve Jacques Derrida'nın öncü katkıları çağdaş siyasette baskı ve özgürlük tartışmalarına kalıcı bir değer katmıştır. Jürgen Habermas, Zygmunt Bauman, Ulrich Beck, Judith Butler, Slavoj Žižek, Fredric Jameson, Homi Bhabha, Julia Kristeva da hayatlarını yalnızca toplumsal dünyayı ve mücadelelerini inceleyerek değil, aynı zamanda siyaseten angaje kamusal aydınlar olarak geçirmişlerdir. Bu düşünürlerin katkıları, diğer şeylerin yanı sıra, çağdaş toplumsal süreçlerdeki iktidar, tahakküm, baskı, kimlik, cinsellik ve mahremiyete dair temel sorularla meşguliyet şeklinde olmuştur. Ve bu yazarlar –kuşkusuz kimi zaman yoğun veya zor olan, ama çoğunlukla dikkat çekecek kadar özgün sosyal teorileri anahatlarıyla çizerken– bu meseleleri ele almaları dolayısıyla çağdaş siyaset, kültür ve toplum hakkında bu kadar çok şey söyleyebilecek hale gelmişlerdir.

Geriye henüz dile getirilmemiş bazı kilit sorular kalmıştır. Sosyal teorinin geleceği nasıldır? Toplum, kültür ve siyasetteki son gelişmeler, örneğin önümüzdeki beş ila on yılda sosyal teorinin nereye gittiğine dair bize bir emare sunmakta mıdır? Ve sosyal teori, toplumun genel iyiliğini teşvik etmeye devam edecek midir? Sosyal teori 2025'te de gene hatırı sayılır ölçekteki topluluklarla meşgul olmayı sürdürecek midir? Bu sorular, kısmen disiplinlerarası bir girişim olarak sosyal teorinin karmaşıklığı sebebiyle, kısmen de sosyal teorinin gerçekte geleceği tahmin etmekle ilgilenmemesi sebebiyle, basitçe cevaplanamaz. Ancak sosyal teorinin geleceğine dair tahminlerde bulunmanın kolay olmamasının başka bir sebebi daha vardır. Bu kitap boyunca sosyal te-

orideki çağdaş gelişmelerin incelenmesi, gezegenin karşı karşıya kaldığı şiddet, risk ve tehlikelerin modern hayatın yerleşik toplumsal yapılarını yerle bir etmeye giderek daha çok yaklaştığını öne sürmektedir. Bu belki de bildiğimiz anlamda dünyanın sonuyla karşı karşıya olabileceğimizi söylemenin başka bir şeklidir –her ne kadar yeni, daha dinamik toplum ve uzam tiplerinin ortaya çıkıp çıkmaması bazı post-yapısalcıların söylemeye bayıldığı gibi 'karar verilemez' olmaya devam etse bile. Ne var ki –hem profesyonel hem de uygulamalı sosyal teori düzeyinde– kendinden menkul olan şey, aydınların, siyasal aktivistlerin ve politika yapıcıların yanı sıra sıradan insanların epeydir etkileşim içinde olduğu toplumsal kurumlardaki köklü dönüşümlerle ilgilidir. Kimlik ve cinsellikten aile, iş, ulus ve siyasete kadar toplumun kurumsal birimlerindeki asli dönüşümlerden bahsediyorum. Bu kurumsal birimler, yirmi birinci yüzyılın bu ilk yıllarında, tam da gözümüzün önünde, hem aşınıyor hem de yeniden şekilleniyor. Geriye kalan kısımda sosyal teorideki, tam olarak birer cevap sayılmasa da, en azından muhtemel küresel geleceklerimiz hakkında dikkat çekici bazı sorular geliştirmeye yönelik kimi daha ilginç girişimleri kısaca irdeleyeceğim.

Çağdaş sosyal teori, daha önce söylediğim gibi, Alman Frankfurt eleştiri okuluyla başlamıştı. Adorno, Marcuse ve Fromm'un çalışmalarında, Hitler rejiminde hem duygusal hem de tarihsel açıdan zulmedilenlerin –ayrıca 'sevk ve idare toplumu' şartları altında yaşayan daha geniş toplumsal kesimin– acısını anlamaya yönelik güçlü bir girişim vardı. Sosyal teori, bugüne kadar Frankfurt Okulu'nun izinden giderek, çağdaş toplumlarda meydana gelen siyasi ve ideolojik çalkantı biçimleri tarafından şekillendirilmeye devam etmektedir. Daha yakın zamanların sosyal teorisinde, örneğin Zygmunt Bauman şiddet, acı ve ölüm gibi politik temaları ve bunların giderek küreselleşen dünyamıza etkilerini tartışmıştır. Bauman'a göre, altı milyon Yahudi'nin Nazilerce öldürülmesi uygar moderniteden Aydınlanma-öncesi barbarlığa basit bir geri dönüş olarak açıklanamaz. Holokost, der Bauman, yalnızca modernitenin bürokrasi ve teknoloji bileşimiyle mümkün olabilirdi. Kitlesel ölümleri kolaylaştıran gaz odaları ve diğer modern teknolojilerin yanı sıra Hitler Almanyası'nda bürokratik akılcılığın hükmü, ahlaki sorumlulukların buhar olup uçtuğu toplumsal koşulları yarattı. Benzer şekilde, günümüzün sözümona küresel kozmopolit toplumunda yaşanan hayatın temel düşüncesi, en azından önde gelen birtakım Avrupalı teorisyenlere göre, *toplama kampı*yla aynıdır. İtalyan sosyal teorisyen Giorgio Agamben, Auschwitz'den Guanta-

namo'ya görece kısa tarihsel yürüyüşte bir 'olağanüstü hal'in Batı demokrasilerindeki anayasal siyasal iktidarın normu haline geldiğini söyler. Hukuki sistemler çeşitli ara dönemlere ilişkin hükümlerde bulunurken, dünya genelinde –Agamben'e göre– hukukun üstünlüğünün yerini, vatandaşların hukukdışı devlet şiddetine uğradığı platform olarak anlaşılan 'olağanüstü hal' alır.

Agamben, kalıcı olağanüstü hallerin siyaseten ortaya çıkışını büyük ölçüde Foucault'nun biyopolitika eleştirisi üzerinden anlar (Bush'un başkanlığı döneminde 11 Eylül 2001 terör saldırılarına Birleşik Devletler'in verdiği yanıt buna dikkat çekici bir örnektir). Agamben gibi bir eleştirmene göre, 11 Eylül sonrası biyoiktidar siyasetinin politik ironisi, 'terörle savaş' şeklindeki olağanüstü hal, nüfusun genelini terörizmden korumak için– oysa ki bu yöndeki girişimler hiç tartışmasız demokratik toplumun özgürlüklerinin zayıflamasıyla sonuçlanmıştır– olmasıydı. Agamben'in 'çıplak hayat' dediği şey, kamp mahpuslarından terör rehinelerine kadar günümüzde insanların bedenlerine uygulanan şiddet, aşağılama ve hukuk-dışı şiddetin eziyeti hakkında düşünmeye yönelik bir girişimdir. Malcolm Bull'un deyişiyle, Agamben'in 'çıplak hayatı' 'Ebu Gureyp'te çırılçıplak soyundurulup aşağılanan mahkûmlar göz önüne alındığında bize kusursuz bir metafor sunar' –Irak'ta, savaş bittikten sonra, ABD'li askerler bu hapishanede Iraklı mahkûmlara gaddarca davranmışlardı.

Kapsamlı bir şekilde kavranılan sosyal teorinin yeni ortaya çıkan bir vazifesi de gezegenin paylaşıldığı toplumsal koşulların açımlanması; kitlesel ölüm, hastalıklar ve kötü beslenme ve sürekli artan yoksulluk düzeylerine dayanak oluşturan yapısal şiddetin irdelenmesidir. Bu bakış açısından, dünya nüfusunun yarısından fazlasının 'çıplak hayat' cehennemini yaşadığı söylenebilir. David Held'in, çağımızın en acil küresel sorunlarından birini özetlediği gibi,

> [h]er yıl yaklaşık 18 milyon kişi yoksullukla ilintili sebepler yüzünden erken yaşta ölmektedir. Bu rakam, tüm insan ölümlerinin üçte birine tekabül eder –beş yaş altı 29.000 çocuk da dahil olmak üzere her gün 50.000. Öte yandan, zengin ve fakir ülkeler arasındaki uçurum büyümeye devam etmekte ve 1990'ların başından beri dünya nüfusunun en alt seviyedeki %10'unun daha da fakirleştiğini gösteren kanıtlar bulunmaktadır (2008).

Held'in karşı karşıya kalacağımız küresel meydan okumalara ilişkin sunduğu bu özet sadece günümüzdeki 'çıplak hayatın' kapsamlı ve yoğun menzilini değil, aynı zamanda belki de günün birinde bu tür gerçekten sarsıcı bir

gerçekliğin siyaset sahnesinde beklenmedik bir şekilde patlak vererek modernitenin kendi kendine zarar verişini sürdüren yapısal şiddeti dönüştürme ihtimalini de yansıtır. Bu türden olası herhangi bir patlak, önde gelen Fransız filozof Alan Badiou'yu (2007) statüko veya siyasi uzlaşıda istisnai bir kırılma anlamındaki 'Olay'dan bahsetmeye sevk eden şeydir. Çalışmaları Agamben'i etkilemiş olan Badiou'ya göre, bir Olay, toplumsal gerçekliğin koordinatlarının kıyılarında, anlamın anlam-dışına çözünme tehdidine sahip olduğu o noktada ya da boşlukta patlak verebilir. Bunun sonucunda yeni hakikatler, bireyler ya da grupların bu türden bir Olayın radikal içerimlerine gerçekten bağlandığı ölçüde genişleyebilir. Kuşkusuz bu düşünce bir hayli Fransız felsefi idealizmi barındırsa da, Badiou'nun düşünüşünün çağımızın en acil küresel meselelerden bazılarıyla yüzleşmek için sosyal teoride yeni yönelimlere esin kaynağı olduğunu kaydetmeye değer.

Badiou'nun çalışmaları alımlanan siyasi anlamların parçalanması, sembolik çöküşü ve kapsamlı dönüşümü için felsefi olasılıkların peşine düşmüş, buna karşılık diğer sosyal teorisyenler de toplumsal gerçekliğin koordinatlarının yeniden yapılanmasının haritasını çıkarmakla ilgilenmişlerdir. Topluma yön veren güdü Marksistler ve post-Marksistler tarafından ekonomik ya da maddi olarak, Freudcu ve Lacancılar tarafındansa bilinçdışı ya da duyuşsal olarak yorumlanırken, bugünün toplumsal koordinatlarının hayatta kalma siyaseti etrafında yeniden yazıldığına dair bir fikir birliği ortaya çıkmaktadır. *High Noon: Twenty Global Problems, Twenty Years to Solve Them* (2002) adlı çalışmasında Jean-Francois Rischard, su ve enerji açığından küresel ısınmaya, zehirli atık salımından kitle imha silahlarının yaygınlaşmasına kadar temel küresel meydan okumaları gösterir. Gelgelelim, küresel toplumsal süreçlerin karmaşıklığı göz önünde bulundurulduğunda, bugün karşı karşıya kaldığımız politik sorunların çeşitliliğiyle yüzleşmek için hâlâ bir 'biz'den bahsetmenin mümkün olup olmadığını henüz kesin olarak bilmek mümkün değildir. *Le sens du monde*'da (1997) Jean-Luc Nancy 'dünyada' yaşadığımızı söylemenin ne anlama geldiği hakkında düşünür. Nancy'ye göre dünyadansa dünyalar, –zaman ve mekân olarak bizden ayrı olan, hiçbir zaman karşılaşma ihtimalimizin olmadığı, ama kendilerine karşı 'radikal bir sorumluluğumuz'un olduğu tüm herkesi içeren– başkalarıyla 'birlikte-oluş'umuzu kavramanın daha iyi bir yoludur. Nancy'nin 'çıplak varoluş' adını verdiği şey, günümüzde –anlamın ve yaşamın gidişatının kesin ve kestirilebilir ya da önceden belirlenmiş olmadığı– geleneksel-sonrası bir dünyaya giderek daha

fazla maruz kalışımızı anlatır. Nancy'ye göre küresel meydan okuma, hiçbir güvence olmaksızın bir dünyalar çoğulluğu içinde yaşamamızdır. Buradaki meydan okuma, insan olumsallığını kucaklamakta yatar.

Kimi zaman postmodernizme dönüşen belirli bir post-yapısalcılık versiyonunun, bütün bir olumsallık mefhumunun, 1980'lerin sonu ve 1990'ların tamamında radikal siyaset alanına girdiği asıl devre olduğunu gördük. Günümüzde radikal sosyal teoride 'olumsal'ın değerinde daha da bir artış olmuştur. Karmaşıklık teorisiyle Deleuzcü felsefe arasında köprü kuran pek çok çalışmada Manuel DeLanda, klasik fiziğin –geçmişi verili kabul edip geleceğe önceden belirlenmiş olarak yaklaşan– belirlenimciliğini kesinkes reddeder ve bunun yerine belirsizlik toplumu, çok-yönlülük ve 'oluş siyaseti' bakımından sahip olduğu radikal içerimlerle doğrudan yüzleşir. *New Philosophy of Society*'de (2006) DeLanda, özneyle nesne, geçmişle gelecek arasındaki kötürümleştirici uçurumu ele alarak, aslında toplumsal gerçeklikte verili hiçbir düzenin olmadığına işaret eder. Toplumsal zamanı ve uzamı teorileştirmeye bu Nietzscheci yaklaşımın ardında, DeLanda'nın tarihi katı bir başlangıç ya da son olmaksızın kavramsallaştırma girişimi yatar. DeLanda, olumsal, belirsiz ve kararsız lehinde söz söyleyerek, çoklu zamanlar, çoğul mekânlar ve farklı toplumsal ihtimalleri kavramaya çalışır. Nedenselliğin bu denli sert bir biçimde merkezsizleşmesi, 'dilediğimiz kişiye dönüşebiliriz' demekten daha fazla hayatı olumlayan hiçbir şeyin olmaması açısından, inkâr edilmesi zor/belirli bir öforik niteliğe de sahiptir. (Burası, DeLanda'nın Meksika'da doğmakla birlikte hâlihazırda Amerika'da yaşadığını kaydetmek için doğru yer olabilir.) Gelgelelim, şayet bu yapabilirsin felsefesi, olası alternatif dünyaların hesaba katılması düzeyinde canlandırıcıysa, kredi kartı ekstremin neden her ay başında hiç sekmeden geldiğini ya da kiranın neden her ay sonu ödenmesi gerektiğini kavramak açısından pek kullanışlı değildir. Bir başka deyişle bu, kanıksadığımız kültürel meselelere uygulanan toplumsal kontrolü yeterince teorileştirmekten ziyade, dünyanın gelecekteki ihtimallerine daha fazla zaman ayıran bir sosyal teoridir.

Bu politik kısıtlamalardan ne anlam çıkarırsak çıkaralım, DeLanda *yaratım*la daha fazla meşgul olur, ama konuyu biyoloji ve 'madde'den türetilen belirli atıf çerçevelerine atfeder. DeLanda'nın 'morfojenez' adını verdiği şey, yoğun bir biçimde örgütlenen –farklılaşma, bolluk, aşırılık içeren– (hem kimlik hem de toplum düzeylerinde) hususi 'oluş' hallerine atıfta bulunur. DeLanda'ya göre toplumun yaratıcılığı plastiktir, gelecek de kökten bir şekilde

açık uçludur; benlik ve toplumun şekillenmesi çoklu zamansallıklar ve uzamların ve bir değerler çoğulluğunun biçimlendirilmesini içerir. Tahmin edilemez, ama yine de düzenlenmiş ya da tahdit edilmiş olana ilişkin benzer bir hissiyat, fiziksel ve sosyal dünyalar arasındaki çapraşık ilişkilerle uğraşan karmaşıklık teorisi için de asli önemdedir (örneğin bkz. Fritjof Capra'nın *The Web of Life*, 1996).

Son olarak 'yaratım' mefhumu, artık aramızda olmayan Avrupalı sosyal teorisyen Cornelius Castoriadis'in yazılarını akla getirir. Castoriadis'in çalışmalarından önceki bölümlerde bahsetmemiş olsam da, bu kitabın argümanının büyük bir bölümünün onun katkısı olmadan mümkün olamayacağı açıkça ortadadır. Çünkü küresel kapitalizmin sonraki gelişimiyle ortaya çıkan şey, diye öne sürer Castoriadis, bireylerin, toplumsal ilişkilerin ve kültürel geleneğin kaynaklarının radikal bir imgeleminin ilerici bir şekilde kazılmasıdır. Benlik ve Freudyen bilinçdışıyla ilişkili bu türden radikal bir imgelem, tam olarak *insan yaratımının* kalbinde yer alır. Castoriadis'in yazılarının büyük bir bölümü, hem kimlik hem de toplumun bu yaratıcı boyutuna hasredilmiştir. Sosyal teorinin ele geçirmesini arzuladığı şey, radikal bir şekilde yeni, çok boyutlu ve kelimenin tam anlamıyla hiçten var edilmiş bir imgelemin yaratımıdır. Kelimenin en geniş anlamıyla, imgelemden bilinçdışı bir patlama, '*ex nihilo*' –yani 'yoktan'– bir yaratım olarak bahseder. Bu türden imgesel bir yaratıcılığın öbür yüzünde, –her ikisi de insan yaratıcılığının derinliği ve gücünü zayıflatan– bürokratik bilgi ve kapitalist açgözlülüğe dayalı sosyo-kültürel bir sistemden kaynaklanan kişisel ve duygusal deli gömlekleri vardır.

The Imaginary Institution of Society'de (1987) Castoriadis, psişenin yaratıcılığının bireyin benliğe, diğer insanlara ve topluma ve tarihe istinaden çoklu, parçalı ve çelişkili *temsillerinin* bir alanı olduğunu öne sürer. Psişenin temsilleri, fantezileri, duygulanımları devamlı olarak ayrıntılandırdığını savunur; temsil akışları üretildikçe yeni benlik ve öteki konumlamaları tanımlanır ve bu da yeni fantezi, özdeşleşim ve kültürel süreç biçimlerine yol açar. Castoriadis'a göre, Freudyen bilinçdışının kalbinde hoş bir belirsizlik vardır, öyle ki benlik, cinsellik, toplumsal cinsiyet ve iktidarın düzenleyici hiyerarşileri sürekli olarak yeniden düzenlenir ve hatta bazen de, en azından bu bitimsiz psişik akışın bir sonucu olarak kısmen dönüşüme uğrar.

En basit haliyle Castoriadis'in imgelemin yaratıcı doğasına yaptığı vurgu, benliklerin toplum ve tarihe istinaden durmak bilmeden ürettiği fanteziler ve özdeşimlerin permütasyonu üstünde durur. İmgelemin psişik akışı vasıtasıy-

la kendimizi aynı anda hem yaratıcı hem de yaratılan, hem benlik hem de öteki, hem kimlik hem de farklılık olarak yerleştiririz; yeni benlik ve toplum imgeleri oluşturmak için var olan toplumsal kurumlardan ve kültürel geleneklerden yararlanırız ve bunlar da sıraları geldiğinde geri bildirimde bulunur. Bunların tamamında Castoriadis'in ana teması –bireysel benliğin ve toplumun– yaratıcılığıdır. Yaratıcılığın altını çizen teorik pozisyonu, popüler kültürdeki ticari olarak imal edilmiş, o yavan 'her zaman yeni' anlayışının çok uzağındadır. Castoriadis'in pozisyonunu yaratıcılığın popüler kavranışından ayıran şey, psişik temsiliyetin ve kültürel üretimin açık uçlu ve ikircikli doğasına yaptığı vurgudur ve çağdaş kültürde şiddet, öfke ve yıkımın daha acı veren tarafları hakkında düşünmeyi zorunlu olarak gerektiren de bu vurgudur. Castoriadis (1991: 3-4), 'Yaratım zorunlu olarak –ya da genel olarak bile– "iyi" yaratımı ya da "pozitif değerlerin" yaratımını ifade etmez. Auschwitz ve Gulag da, tıpkı Parthenon ve *Principia Mathematica* gibi birer yaratımdır,' diye yazar. Castoriadis, ilerici siyasetten fanatizme ve faşizme kadar uzanan imgelemin sosyopolitik izlekleri ya da alanlarını kavramanın güç, anlamarınsa daha güç olduğunu söyler. Gelgelelim, alternatif gelecekler, özerklik ve adalet arayışı, Batı tarihinin insanların çok değer verdiği ve hakkında olumlu yargılara sahip olduğu yaratımları arasındadır; eleştiri ve sorgulama pratiği, alımlanan toplumsal ve politik anlamlara yönelik radikal bir meydan okuma için ortak bir çıkış noktası teşkil eder.

Agamben, Badiou, Nancy, DeLanda, Castoriadis: bunlar, son yılların çığır açan sosyal teorisyenlerden sadece birkaçıdır. Özgün düşünceleri ve politik ihtirasları 2025'te de tartışılmaya devam edecek mi? Muhtemelen. Ama asıl mesele, kimsenin sosyal teoriyi nasıl bir geleceğin beklediğini kendinden emin bir şekilde söylemesinin mümkün olmamasıdır. Sosyal teoriler, kadın ve erkeklerin hayatı yaralayan, kısıtlayan, baskılayan veya örseleyen akla hayale gelmez toplumsal şeylere anlam verme teşebbüslerinden türer; sosyal teoriler, kendilerini dünyaya getiren siyasi ve ideolojik çalkantılarla doğrudan meşgul olduğunda ve bunları dönüştürmeye çalıştığında ve bu sırada kişisel ve toplumsal hayatlarımızın nasıl yaşanabileceğine dair alternatif vizyonlar sunduğunda değerli hale gelir. Burada tartıştığım önemli yazarlar bakımından, insan yaratımı, imgelem, ötekilerle 'birlikte-oluş' temaları ve özerklik sorusunun sosyal teorinin karşısına taze meydan okumalar çıkardığı açıktır. Başka bir deyişle, sosyal teorinin gereksinim duyduğu şey, bir yandan insan yaşamının belirli toplumsal koşullar altında serpilememesini eleştirir-

ken, öte yandan da haz, yaratıcılık ve özerklikle ilgili alternatif yaşam biçimlerine yönelik insani ihtiyaç ve arzuları savunabileceği çok-bakış açılı yaklaşımlardır. Karşı karşıya kaldığımız küresel meydan okumaların hem gözünü geleceğe diken hem de ötekilerin fiili ihtiyaç ve arzularını gözeten küresel çözümler talep ettiği inkâr edilemez bir gerçektir.

Ek okuma

Sosyal teorisyenlerin politik katkısı ve etkisi hakkında, nitelikli yayınlara şöyle bir bakmak buradaki zenginliği gözler önüne serecektir. Sonsöz'de belirtildiği üzere, medya alanına düzenli olarak katkı sağlayan modern sosyal teorisyenlere Anthony Giddens, Ulrich Beck, Jürgen Habermas, Manuel Castells, Slavoj Žižek, David Held, Julia Kristeva ve diğer pek çokları örnek gösterilebilir.

Giddens'ın son katkıları için, 'This Time It's Personal,' *The Guardian*, 2 Ocak 2008 tarihli son makalesine bakabilirsiniz. Castells'in Yahoo! Research konferansına şu linkten ulaşabilirsiniz: www.research. yahoo.com/node/2189.

Agamben okumaya başlamak için en iyi tercih *State of Exception*, Chicago University Press, 2005'tir. Ayrıca bkz. Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford University Press, 1998. Alain Badiou'ya başlamak için bkz. *Being and Event*, Londra: Continuum, 2007. Jean-Luc Nancy için bkz. *Corpus*, Londra: Continuum, 2008. Manuel DeLanda için, bkz. *A Thousand Years of Nonlinear History*, Zone Books, 2000. Ve son olarak Cornelius Castoriadis için bkz. *The Imaginary Institution of Society*, Cambridge: Polity Press, 1987.

◆◆◆

Çeviri: Çağlar Özbek

KAYNAKÇA

Adorno, T. (1950) *The Authoritarian Personality*, New York: Harper.

Adorno, T. (1973) *Negative Dialectics*, Londra: Routledge.

Adorno, T. (1974) *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*, Londra: New Left Books.

Adorno, T. (1991 [1951]) 'Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda', Bernstein, J. M. (ed.) *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture* içinde, Londra: Routledge.

Adorno, T. (1994) *The Stars Down to Earth: And Other Essays on the Irrational Culture*, Londra: Routledge.

Adorno, T. (2001) *The Culture Industry*, Londra: Routledge.

Agamben, G. (1998) *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford: Stanford University Press.

Agamben, C. (2005) *State of Exception*, Chicago (IL): University of Chicago Press.

Alexander, J. C. (1996) 'Critical Reflections on "Reflexive Modernization"', *Theory, Culture and Society*, c. 13, No. 4, s. 133-8.

Alford, C. F. (1985) *Science and the Revenge of Nature: Marcuse and Habermas*, Gainesville (FL): University of Florida Press.

Althusser, L. (1971) 'Ideology and Ideological State Apparatuses', *Lenin and Philosophy and Other Essays*, Londra: New Left Books.

Anderson, P. (1998) *The Origins of Postmodernity*, Londra: Verso Press.

Arato, A. ve Gebhardt, E. (ed.) (1985) *Essential Frankfurt School Reader*, New York, Continuum.

Archer, M. (1982) 'Morphogenesis Versus Structuration: On Combining Structure and Action', *The British Journal of Sociology*, c. 33, No. 4, s. 455-83.

Archer, M. (1990) 'Human Agency and Social Structure: A Critique of Giddens', Clark, J., Modgil, C. ve Modgil, S. (ed.) *Anthony Giddens: Consensus el Controversy* içinde, Londra: Falmer Press.

Badoiu, A. (2007) *Being and Event*, Londra: Continuum.

Barber, B. (1996) *Jihad vs. McWorld*, New York.

Barthes, R. (1967 [1964]) *Elements of Semiology*, Londra: J. Cape.

Barthes, R. (1972 [1957]) *Mythologies*, Londra: J. Cape.

Barthes, R. (1983 [1967]) *The Fashion System*, New York: Hill and Wang.

Baudrillard, J. (1975 [1973]) *The Mirror of Production*, St. Louis (MO): Telos Press.

Baudrillard, J. (1981 [1972]) *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, St. Louis (MO): Telos Press.

Baudrillard, J. (1988) *America*, Londra: Verso.

Baudrillard, J. (1990a) *Fatal Strategies*, New York: Semiotext(e).

Baudrillard, J. (1990b) *Seduction*, Basingstoke: Macmillan Education.

Baudrillard, J. (1994 [1981]) *Simulacra and Simulation*, Ann Arbor (MI): University of Michigan Press.

Baudrillard, J. (1995) *The Gulf War Did Not Take Place*, Sydney: Power Publications.

Baudrillard, J. (1996 [1968]) *The System of Objects*, New York: Verso Press.

Baudrillard, J. (1998 [1972]) *The Consumer Society: Myths and Structures*, Londra: Sage Publications.

Baudry, J.-L. (1970) 'The Ideological Effects of the Cinematographic Apparatus', Rosen, P. (ed.) *Narrative, Apparatus, Ideology: A Film Reader* içinde, New York: Columbia University Press.

Bauman, Z. (1972) *Between Class and Elite*, Manchester: Manchester University Press.

Bauman, Z. (1973) *Culture as Praxis*, Londra: Routledge.

Bauman, Z. (1976) *Socialism: The Active Utopia*, Londra: Allen & Unwin.

Bauman, Z. (1982) *Memories of Class*, Londra: Routledge.

Bauman, Z. (1987) *Legislators and Interpreters: On Modernity, Post-modernity, and Intellectuals*, Ithaca (NY): Cornell University Press.

Bauman, Z. (1989) *Modernity and the Holocaust*, Cambridge: Polity Press.

Bauman, Z. (1991) *Modernity and Ambivalence*, Ithaca (NY): Cornell University Press.

Bauman, Z. (1993) *Postmodern Ethics*, Oxford: Blackwell.

Bauman, Z. (1995) *Life in Fragments: Essays in Postmodern Morality*, Oxford: Blackwell.

Bauman, Z. (1997) *Postmodernity and Its Discontents*, Cambridge: Polity Press.

Bauman, Z. (2000) *Liquid Modernity*, Cambridge: Polity Press.

Bauman, Z. (2001a) *Community: Seeking Safety in an Insecure World*, Cambridge: Polity Press.

Bauman, Z. (2001b) *The Individualized Society*, Cambridge: Polity Press.

Bauman, Z. (2001c) 'Quality and Inequality', *The Guardian*, UK.

Bauman, Z. (2002) *Society Under Siege*, Cambridge: Polity Press.

Bauman, Z. (2003) *Liquid Love: On the Frailty of Human Bonds*, Cambridge: Polity Press.

Bauman, Z. (2004) *Wasted Lives: Modernity and Its Outcasts*, Oxford: Polity Press.

Bauman, Z. (2005) *Liquid Life*, Cambridge: Polity Press.

Bauman, Z. (2011) *Collateral Damage: Social Inequalities in a Global Age*, Cambridge: Polity Press.

Bauman, Z. ve Beilharz, P. (2001) 'The Journey Never Ends: Zygmunt Bauman talks with Peter Beilharz', Beilharz, P. (ed.) *The Bauman Reader* içinde, Oxford: Blackwell.

Bauman, Z. ve Gane, N. (2004) 'Zygmunt Bauman: Liquid Sociality', Gane, N. (ed.) *The Future of Social Theory* içinde, Londra: Continuum.

Bauman, Z. ve Vecchi, B. (2004) *Identity: Conversations with Benedetto Vecchi*, Cambridge: Polity Press.

Bauman, Z., Cantell, T. ve Pederson, P. P. (2001) 'The Telos interview', Beilharz, P. (ed.) *The Bauman Reader* içinde, Oxford: Blackwell.

Beauvoir, S. de (1988 [1949]) *The Second Sex*, Londra: Picador Classics.

Beck, U. (1991) *Ecological Enlightenment: Essays on the Politics of the Risk Society*, Amherst (NY): Prometheus Books.

Beck, U. (1992) *Risk Society: Towards a New Modernity*, Londra: Sage Publishing.

Beck, U. (1996) 'Risk Society and the Provident State', Lash, S., Szersynski, B. ve Wynne, B. (ed.) *Risk, Environment and Modernity: Towards a New Ecology* içinde, Londra: Sage Publishing.

Beck, U. (1997) *The Reinvention of Politics: Rethinking Modernity in the Global Social Order*, Cambridge: Polity Press.

Beck, U. (1998) *Democracy and Its Enemies*, Cambridge: Polity Press.

Beck, U. (1999) *World Risk Society*, Cambridge: Polity Press.

Beck, U. (2005) *Power in the Global Age: A New Global Political Economy*, Cambridge: Polity Press.

Beck, U. (2006) *The Cosmopolitan Vision*, Cambridge: Polity Press.

Beck, U. ve Beck-Gernsheim, E. (1995) *The Normal Chaos of Love*, Cambridge (MA): Blackwell.

Beck, U., Giddens, A. ve Lash, S. (1994) *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Stanford: Stanford University Press.

Benhabib, S. (ed.) (1996) *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton (NJ), Princeton University Press.

Benjamin, J. (1988) *The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism, and the Problem of Domination*, New York: Pantheon Books.

Benjamin, J. (1995) *Like Subjects, Love Objects: Essays on Recognition and Sexual Difference*, New Haven (CT): Yale University Press.

Benjamin, J. (1998) *Shadow of the Other: Intersubjectivity and Cenderin Psychoanalysis*, New York: Routledge.

Benveniste, E. (1971) *Problems in General Linguistics*, Coral Gables (FL): University of Miami Press.

Berman, M. (1983) *All That is Solid Melts Into Air: The Experience of Modernity*, Londra: Verso.

Bhabha, H. (1994) *The Location of Culture*, Londra: Routledge.

Bokina, J. and Lukes, T. J. (ed.) (1994) *Marcuse: From the New Left to the Next Left*, Lawrence (KS), University Press of Kansas.

Bottomore, T. (1984) *The Frankfurt School*, New York: Tavistock.

Bourdieu, P. (1977 [1972]) *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press.

Bourdieu, P. (1984) *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

Bourdieu, P. (1988 [1984]) *Homo Academicus*, Cambridge: Polity Press.

Bourdieu, P. (1990) *The Logic of Practice*, Stanford (CA): Stanford University Press.

Bourdieu, P. (1991) *Language and Symbolic Power*, Cambridge: Polity Press.

Bourdieu, P. (1993) *The Field of Cultural Production*, Cambridge: Polity Press.

Bourdieu, P. (1995) *The Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary Field*, Stanford: Stanford University Press.

Bourdieu, P. (1996a) *On Television and Journalism*, Londra: Pluto Press.

Bourdieu, P. (1996b) *The State Nobility: Elite Schools in the Field of Power*, Cambridge: Polity Press.

Bourdieu, P. (2000) *Weight of the World: Social Suffering in Contemporary Society*, Stanford: Stanford University Press.

Bourdieu, P. (2003) *Firing Back*, Londra: Verso.

Bowie, M. (1991) *Lacan*, Londra: Fontana.

Braaten, J. (1991) *Habermas's Critical Theory of Society*, Albany (NY): State University of New York Press.

Branaman, A. (2000) *Self and Society*, Cambridge (MA): Blackwell.

Branaman, A. ve Lemert, C. (ed.) (1997) *The Goffman Reader*, Cambridge (MA), Blackwell.

Braun, D. (1991) *The Rich Get Richer*, Chicago (IL): Nelson Hall.

Brooks, A. (1997) *Postfeminisms: Feminism, Cultural Theory, and Cultural Forms*, Londra: Routledge.

Bryant, C. ve Jary, D. (ed.) (1991) *Giddens' Theory of Structuration: A Critical Appreciation*, Londra, Routledge.

Bryant, C. ve Jary, D. (ed.) (2001) *The Contemporary Giddens*, New York, Palgrave.

Burston, D. (1991) *The Legacy of Erich Fromm*, Cambridge (MA): Harvard University Press.

Butler, J. (1990) *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Londra: Routledge.

Butler, J. (1993) *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex*, Londra: Routledge.

Butler, J. (1997) *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford: Stanford University Press.

Calhoun, C, Lipuma, E. and Postone, M. (ed.) (1993) *Pierre Bourdieu: Critical Perspectives*, Chicago: University of Chicago Press.

Capra, F. (1996) *The Web of Life: A New Synthesis of Mind and Matter*, Londra: HarperCollins.

Castells, M. (2000a) *The End of the Millennium, The Information Age: Economy, Society and Culture*, Cambridge (MA): Blackwell.

Castells, M. (2000b) *The Rise of the Network Society, The Information Age: Economy, Society and Culture*, Cambridge (MA): Blackwell.

Castells, M. (ed.) (2004) *The Network Society: A Cross Cultural Perspective*, Londra: Edward Elgar.

Castells, M. (2004) *The Power of Identity, The Information Age: Economy, Society and Culture*, Cambridge (MA): Blackwell.

Castells, M. (2007) 'Communication, Power and Counter-power in the Network Society', *International Journal of Communication*, c. 1, No. 1, s. 238-66.

Castells, M. (2008) 'Big Thinker Manuel Castells Discusses Internet and Society', *Yahoo! Research.*

Castells, M. ve Ince, M. (2003) *Conversations with Manuel Castells*, Cambridge (UK): Polity Press.

Castoriadis, C. (1987) *The Imaginary Institution of Society*, Cambridge: Polity Press.

Castoriadis, C. (1991) *Philosophy, Politics, Autonomy*, New York: Oxford University Press.

Castoriadis, C. (1997a) 'Done and to be Done', Curtis, D. A. (ed.) *The Castoriadis Reader* içinde, Oxford: Blackwell.

Castoriadis, C. (1997b) *World in Fragments: Writings on Politics, Society, Psychoanalysis and the Imagination*, Stanford: Stanford University Press.

Chesneaux, J. (1992) *Brave Modern World: The Prospects for Survival*, Londra: Thames and Hudson.

Chodorow, N. (1978) *The Reproduction of Mothering*, Berkeley: University of California Press.

Chodorow, N. (1989) *Feminism and Psychoanalytic Theory*, Londra: Polity Press.

Chodorow, N. (1994) *Femininities, Masculinities, Sexualities: Freud and Beyond*, Lexington (KY): University Press of Kentucky.

Clarke, S. and Moran, A. (2003) 'The Uncanny Stranger: Haunting the Australian Settler Imagination', *Free Associations*, c. 10B, s. 165-89.

Claussen, D. (2008) *Theodor W. Adorno: One Last Genius*, Cambridge (MA): Belknap Press.

Cohen, G. A. (1978) *Karl Marx's Theory of History: A Defence*, Princeton (Nj): Princeton University Press.

Cohen, I. (1989) *Structuration Theory: Anthony Giddens and the Constitution of Social Life*, Londra: Macmillan.

Cohen, S. (2001) *States of Denial: Knowing About Atrocities and Suffering*, Cambridge, UK: Polity Press.

Cooley, J. (1902) *Human Nature and the Social Order*, New York: C. Scribner's Sons.

Cornell, D. (1993) *Transformations: Recollective Imagination and Sexual Difference*, New York: Routledge.

Craib, I. (1992) *Anthony Giddens*, Londra: Routledge.

Critchley, S. (1992) *The Ethics of Deconstruction*, Oxford: Blackwell.

Crompton, R. (1996) 'The Fragmentation of Class Analysis', *The British Journal of Sociology*, c. 47, No. 1, s. 56-67.

Culler, J. (1975) *Structuralist Poetics*, Londra: Routledge and Kegan Paul.

Culler, J. (1976) *Saussure*, Londra: Fontana.

Culler, J. (1983) *Barthes*, Londra: Fontana.

Culler, J. (1983) *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*, Londra: Routledge and Kegan Paul.

DeLanda, M. (2000) *A Thousand Years of Nonlinear History*, New York: Zone Books.

DeLanda, M. (2006) *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity*, Londra: Continuum.

Deleuze, G. ve Guattari, F. (1983 [1977]) *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, Minneapolis (MN): University of Minnesota Press.

Deleuze, C. ve Guattari, F. (1987) *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, Minneapolis (MN): University of Minnesota Press.

Derrida, J. (1973) *Speech and Phenomena, and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, Evanston (IL): Northwestern University Press.

Derrida, J. (1976) *Of Grammatology*, Baltimore (MD): Johns Hopkins University Press.

Derrida, J. (1978) *Writing and Difference*, Londra: Routledge.

Derrida, J. (1981a [1972]) *Positions*, Chicago: University of Chicago Press.

Derrida, J. (1981b) *Dissemination*, Londra: Athlone Press.

Derrida, J. (1982) *Margins of Philosophy*, Brighton: Harvester Wheatsheaf.

Derrida, J. (1998) *Resistances of Psychoanalysis*, Stanford: Stanford University Press.

Dinnerstein, D. (1976) *Mermaid and the Minotaur: Sexual Arrangements and Human Malaise*, New York: Harper & Row.

Douglas, M. (1986) *Risk Acceptability According to the Social Sciences*, Londra: Routledge.

Douglas, M. (1992) *Risk and Blame: Essays in Cultural Theory*, Londra: Routledge.

Dreyfus, H. ve Rabinow, P. (1982) *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago: University of Chicago Press.

Du Cay, P. (2002) *In Praise of Bureaucracy*, Londra: Sage Publishing.

Du Gay, P. and Hall, S. (ed.) (1996) *Questions of Cultural Identity*, Londra, Sage Publishing.

Durkheim, E. (1965 [1912]) *The Elementary Forms of the Religious Life*, New York: The Free Press.

Eagleton, T. (1990) *The Ideology of the Aesthetic*, Cambridge: Basil Blackwell.

Eagleton, T. (1996) *The Illusions of Postmodernism*, Oxford: Blackwell.

Eagleton, T. (2003a) *After Theory*, Londra: Allen Lane.

Eagleton, T. (2003b) *Sweet Violence: The Idea of the Tragic*, Oxford: Blackwell.

Eagleton, T. (2008) *Literary Theory: An Introduction*, Minneapolis (MN): University of Minnesota Press.

Elliott, A. (1992) *Social Theory and Psychoanalysis in Transition: Self and Society from Freud to Kristeva*, Oxford: Blackwell.

Elliott, A. (2002) 'Beck's Sociology of Risk: A Critical Assessment', *Sociology*, c. 36, No. 2.

Elliott, A. (2003) *Critical Visions: New Directions in Social Theory*, Oxford: Rowman & Littlefield.

Elliott, A. (2004) *Subject To Ourselves*, 2. baskı, Boulder (CO): Paradigm Publishers.

Elliott, A. (2007a) *Concepts of the Self*, 2. baskı, Cambridge: Polity Press.

Elliott, A. (2007b) 'The Theory of Liquid Modernity: A Critique of Bauman's Recent Sociology', Elliott, A. (ed.) *The Contemporary Bauman* içinde, Londra: Routledge.

Elliott, A. ve Lemert, C. (2006) *The New Individualism: The Emotional Costs of Globalization*, Londra: Routledge.

Elliott, A. ve Urry, J. (2010) *Mobile Lives*, Londra: Routledge.

Ellis, J. M. (1989) *Deconstruction*, Princeton (NJ): Princeton University Press.

Evans, R. (1981) *Dialogue with Erich Fromm*, New York: Praeger.

Ewald, F. (1986) *L'Etat Providence*, Paris: B. Grasset.

Ewald, F. (1993) 'Two Infinities of Risk', Massumi, B. (ed.) *The Politics of Everyday Fear* içinde, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Felman, S. (1987) *Jacques Lacan and the Adventures of Insight: Psychoanalysis in Contemporary Culture*, Cambridge (MA): Harvard University Press.

Fishkin, J. S. (1991) *Democracy and Deliberation: New Directions for Democratic Reform*, New Haven (CT): Yale University Press.

Forrester, J. (1990) *The Seductions of Psychoanalysis: On Freud, Lacan and Derrida*, Cambridge: Cambridge University Press.

Foucault, M. (1970 [1966]) *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, Londra: Tavistock Publications.

Foucault, M. (1972 [1969]) *The Archaeology of Knowledge*, Londra: Tavistock Publications.

Foucault, M. (1973 [1963]) *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*, Londra: Tavistock Publications.

Foucault, M. (1978) *The History of Sexuality*, Londra: Allen Lane. Foucault, M. (1979) *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, New York: Vintage Books.

Foucault, M. (1980) 'Two Lectures', in Gordin, C. (ed.) *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*. New York: Pantheon Books.

Foucault, M. (1982) 'The Social Triumph of the Sexual Will', *Christopher Street*, c. 64, Mayıs, s. 36-41.

Foucault, M. (1985) *The Use of Pleasure: The History of Sexuality, Vol. II*, New York: Pantheon Books.

Foucault, M. (1986) *The Care of the Self: The History of Sexuality, Vol. III*, New York: Pantheon Books.

Foucault, M. (1988) 'Technologies of the Self, Martin, L. ve Cutman, H. (ed.) *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault* içinde, Amherst (MA): University of Massachusetts Press.

Foucault, M. (1991) 'Governmentality', Burchell, G., Gordon, C. ve Miller, P. (ed.) *The Foucault Effect* içinde, Chicago (IL): University of Chicago Press.

Fowler, B. (1997) *Pierre Bourdieu and Cultural Theory: Critical Investigations*, Londra: Sage Publications.

Fräser, N. (1985) 'What's Critical about Critical Theory? The Case of Habermas and Gender', *New German Critique*, c. 35, s. 97-131.

Fräser, N. (1989) *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*, Minneapolis (MN): University of Minnesota Press.

Freud, S. (1961 [1900]) 'The Interpretation of Dreams', Strachey, J. (ed.) *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, c. 4* içinde, Londra: Hogarth Press.

Freud, S. (1973 [1930]) *'Civilization and Its Discontents'*, Londra: Hogarth Press.

Fromm, E. (1941) *Escape from Freedom*, New York: Farrar& Rinehart.

Fromm, E. (1955) *The Sane Society*, New York: Holt, Rinehart and Winston.

Fromm, E. (1957) *The Art of Loving*, Londra: Allen & Unwin.

Fromm, E. (1973) *The Anatomy of Human Destructiveness*, New York: Holt, Rinehart and Winston.

Fromm, E. (1985 [1932]) 'The Method and Function of an Analytical Social Psychology', Arato, A. ve Gebhardt, E. (ed.) *The Essential Frankfurt School Reader* içinde, New York: Continuum.

Funk, R. (1982) *Erich Fromm: The Courage to be Human*, New York: Continuum.

Funk, R. (2000) *Erich Fromm: His Life and Ideas*, New York: Continuum.

Fuss, D. (1989) *Essentially Speaking: Feminism, Nature al Difference*, New York: Routledge.

Gamble, S. (ed.) (2001) *The Routledge Companion to Feminism and Postfeminism*, Londra, Routledge.

Garton-Ash, T. (2004) *Free World: America, Europe, and the Surprising Future of the West*, New York: Random House.

Giddens, A. (1971) *Capitalism and Modern Social Theory: An Analysis of the Writings of Marx, Weber and Durkheim*, Cambridge: Cambridge University Press.

Giddens, A. (1979) *Central Problems in Social Theory: Action, Structure, and Contradiction in Social Analysis*, Londra: Macmillan.

Giddens, A. (1984) *The Constitution of Society*, Cambridge: Polity Press.

Giddens, A. (1990) *The Consequences of Modernity*, Stanford: Stanford University Press.

Giddens, A. (1991) *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford: Stanford University Press.

Giddens, A. (1992) *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love, and Eroticism in Modern Societies*, Stanford: Stanford University Press.

Giddens, A. (1994) *Beyond Left and Right: The Future of Radical Politics*, Cambridge:
Polity Press.

Giddens, A. (1999a) *Runaway World: How Globalisation is Reshaping Our Lives*, Londra: Profile.

Giddens, A. (1999b) *The Third Way: The Renewal of Social Democracy*, Cambridge: Polity Press.

Giddens, A. (2006) *Europe in the Global Age*, Cambridge: Polity Press.

Giddens, A. (2008) 'This Time It's Personal', *The Guardian* (UK).

Giddens, A. (2009) *The Politics of Climate Change*, Cambridge: Polity Press.

Giddens, A. ve Pierson, C. (1998) *Conversations with Anthony Giddens*, Stanford: Stanford University Press.

Gore, A. (2006) *The Planetary Emergency of Global Warming and What We Can Do About It*, Stroud: Bloomsbury Publishing.

Grenfell, M. (2008) *Pierre Bourdieu: Key Concepts*, Londra: Acumen Press.

Gross, N. (2005) 'The Detraditionalization of Intimacy Reconsidered', *Sociological Theory*, c. 23, No. 3, s. 286-311.

Grosz, E. (1990) *Jacques Lacan: A Feminist Introduction*, Londra: Routledge.

Gutmann, A. ve Thompson, D. (2004) *Why Deliberative Democracy?*, Princeton (NJ): Princeton University Press.

Habermas, J. (1987 [1981]) *The Theory of Communicative Action, Vol 1*, Boston: Beacon Press.

Habermas, J. (1987 [1981]) *The Theory of Communicative Action, Vol 2*, Boston: Beacon Press.

Habermas, J. (1989 [1962]) *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, Cambridge (MA): MIT Press.

Habermas, J. (1995) 'Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism', *Journal of Philosophy*, c. 92, No. 3, s. 109-31.

Habermas, J. (1996) *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Cambridge: Polity Press.

Habermas, J. (2001a) *The Liberating Power of Symbols: Philosophical Essays*, Cambridge: Polity Press.

Habermas, J. (2001b) *Moral Consciousness and Communicative Action*, Cambridge (MA): MIT Press.

Habermas, J. (2001c) *The Postnational Constellation: Political Essays*, Cambridge: Polity Press.

Harker, R., Maher, C. ve Wilkes, C. (1990) *Introduction to the Work of Pierre Bourdieu*, Londra: Macmillan.

Held, D. (1991) 'Democracy, the Nation-State and the Global system', Held, D. (ed.) *Political Theory Today* içinde, Cambridge: Polity Press.

Held, D. (2004) *Global Covenant: The Social Democratic Alternative to the Washington Consensus*, Cambridge: Polity Press.

Held, D. (2008) 'Global Challenges: Accountability and Effectiveness'. Open Democracy. www.opendemocracy.net/article/global_challenges_accountability_and_effectiveness.

Held, D. ve McGrew, A. (2002) *Globalization/Anti-Globalization*, Cambridge: Polity Press.

Held, D. ve Thompson, J. B. (ed.) (1989) *Social Theory of Modern Societies: Anthony Giddens and his Critics*, Cambridge: Cambridge University Press.

Held, D., McGrew, A., Goldblatt, D. ve Perraton, J. (1999) *Global Transformations: Politics, Economics and Culture*, Cambridge: Polity Press.

Herman, E. ve McChesney, R. (2004 [1997]) *The Global Media: The Missionaries of Global Capitalism*, Londra: Continuum.

Hirst, P. ve Thompson, G. (1999) *Globalization in Question: The International Economy and the Possibilities of Governance*, Cambridge: Polity Press.

Hobson, M. (1998) *Jacques Derrida: Opening Lines*, Londra: Routledge.

Hochschild, A. (2003) 'Love and Gold', Hochschild, A. ve Ehrenreich, B. (ed.) *Global Woman: Nannies, Maids and Sex Workers in the New Economy* içinde, New York: Metropolitan Books.

Hollway, W. ve Jefferson, T. (1997) 'The Risk Society in an Age of Anxiety: Situating Fear and Crime', *The British Journal of Sociology*, c. 48, No. 2, s. 254-66.

Holton, R. J. (2008) *Global Networks*, New York: Palgrave Macmillan.

Honneth, A. (1995) *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, Cambridge: Polity Press.

Honneth, A. (2007) *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory*, Cambridge: Polity Press.

hooks, b. (1984) *Feminist Theory from Margin to Center*, Boston (MA): South End Press.

Horkheimer, M. ve Adorno, T. (2002 [1944]) *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, Stanford: Stanford University Press.

Howells, C. (1998) *Derrida: Deconstruction from Phenomenology to Ethics*, Cambridge: Polity Press.

Huhn, T. (ed.) (2004) *The Cambridge Companion to Adorno*, Cambridge: Cambridge University Press.

Huntington, S. P. (1996) *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, Londra: Simon and Schuster.

Irigaray, L. (1985) *This Sex Which Is Not One*, Ithaca (NY): Cornell University Press.

Irigaray, L. (1993) *An Ethics of Sexual Difference*, Ithaca (NY): Cornell University Press.

Irigaray, L. (2000) *To Be Two*, Londra: Athlone.

Jameson, F. (1981) *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*, Londra: Methuen.

Jameson, F. (1991) *Postmodernism: or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham (NC): Duke University Press.

Jarvis, S. (1998) *Adorno: A Critical Introduction*, Cambridge: Polity Press.

Jay, M. (1984) *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukacs to Habermas*, Cambridge: Polity Press.

Jay, M. (1996) *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School 1923-1950*, Berkeley: University of California Press.

Johnson, C. (1993) *System and Writing in the Philosophy of Jacques Derrida*, Cambridge: Cambridge University Press.

Kaspersen, L. B. (2000) *Anthony Giddens: An Introduction to a Social Theorist*, Oxford: Blackwell.

Kellner, D. (1984) *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, Berkeley (CA): University of California Press.

Kellner, D. (1989) *Critical Theory, Marxism and Modernity*, Cambridge: Polity Press.

Kellner, D. (2003) *From 9/11 to Terror War: The Dangers of the Bush Legacy*, New York: Rowman & Littlefield Publishers.

Knapp, G. (1 989) *The Art of Living: Erich Fromm's Life and Works*, New York: P. Lang.

Kristeva, J. (1980a) *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*, New York: Columbia University Press.

Kristeva, J. (1980b) 'Motherhood According to Giovanni Bellini', Leon, R. (ed.) *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art* içinde, New York: Columbia University Press.

Kristeva, J. (1982) *Powers of Horror: An Essay on Abjection*, New York: Columbia University Press.

Kristeva, J. (1984 [1974]) *Revolution in Poetic Language*, New York: Columbia University Press.

Kristeva, J. (1986) 'Stabat Mater', Moi, T. (ed.) *The Kristeva Reader* içinde, Oxford: Basil Blackwell.

Kristeva, J. (1987) *Tales of Love*, New York: Columbia University Press.

Kristeva, J. (1989) *Black Sun: Depression and Melancholia*, New York: Columbia University Press.

Kristeva, J. (1991) *Strangers to Ourselves*, New York: Columbia University Press.

Kristeva, J. ((1996)) 'A Conversation with Julia Kristeva', Guberman, R. M. (ed.) *Interviews* içinde, New York: Columbia University Press.

Lacan, J. (1977 [1949]) 'The Mirror Stage as Formative of the Function of the I', Miller, J.-A. (ed.) *Ecrits: A Selection* içinde, Londra: Tavistock Press.

Lacan, J. (1977 [1953]) 'The field and function of speech and language in psychoanalysis', Miller, J.-A. (ed.) *Ecrits: A Selection* içinde, Londra: Tavistock Press.

Lacan, J. (1977 [1957]) 'The Agency of the Letter in the Unconscious or Reason since Freud', Miller, J.-A. (ed.) *Ecrits: A Selection* içinde, Londra: Tavistock Press.

Lacan, J. (1979) *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, Harmondsworth: Penguin.

Lacan, J. (1988) *The Seminar of Jacques Lacan, Vol. v. Freud's Paper on Technique 1953-54*, Cambridge: Cambridge University Press.

Lacan, J. (1992) *The Ethics of Psychoanalysis 1959-60: The Seminar of Jacques Lacan*, Londra: Routledge.

Lacan, J. (1998a) *The Seminar of Jacques Lacan, Vol. 2: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis 1954-5*, Cambridge: Cambridge University Press.

Lacan, J. (1998b) *The Seminar, Book XX: Encore, On Feminine Sexuality, The Limits of Love and Knowledge*, Londra: Tavistock Press.

Landis, B. and Tauber, E. S. (ed.) (1971) *In the Name of Life: Essays in Honor of Erich Fromm*, New York: Holt, Rinehart and Winston.

Lane, J. (2000) *Pierre Bourdieu: A Critical Introduction*, Londra: Pluto Press.

Lash, S. ve Urry, J. (1994) *Economies of Signs and Space*, Londra: Sage Publishing.

Leach, E. (1970) *Claude Lévi-Strauss*, Londra: Fontana.

Lemert, C. (1995) *Sociology after the Crisis*, Boulder (CO): Westview Press.

Lemert, C. (2005a) *Social Things: An Introduction to the Sociological Life*, 3. baskı, Lanham (MD): Rowman & Littlefield Publishers.

Lemert, C. (2005b) *Postmodernism Is Not what You Think: Why Globalization Threatens Modernity*, Boulder (CO): Paradigm Publishers.

Lemert, C. (2007) *Thinking the Unthinkable: The Riddles of Classical Social Theories*, Boulder (CO): Paradigm Publishers.

Lemert, C. and Gillan, G. (1982) *Michel Foucault: Social Theory and Transgression*, New York: Columbia University Press.

Lévi-Strauss, C. (1969) *The Elementary Structures of Kinship*, Boston: Beacon Press.

Lévi-Strauss, C. (1970 [1964]) *The Raw and The Cooked: Introduction to a Science of Mythology*, Londra: J. Cape.

Lyotard, J. F. O. (1984 [1979]) *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Lyotard, J. F. O. (1993 [1974]) *Libidinal Economy*, Bloomington: Indiana University Press.

Macey, D. (1989) *Lacan in Context*, Londra: Verso.

Mandel, E. (1975) *Late Capitalism*, Londra: Humanities Press.

Marcuse, H. (1955 [1941]) *Reason and Revolution*, Londra: Routledge.

Marcuse, H. (1956) *Eros and Civilization*, New York: Vintage Books.

Marcuse, H. (1964) *One-Dimensional Man*, Boston (MA): Beacon Press.

Marcuse, H. (1978) *The Aesthetic Dimensions*, Boston: Beacon Press.

Marx, K. (1911) *A Contribution to the Critique of Political Economy*, Chicago: Charles H. Kerr & Co.

Marx, K. ve Engels, F. (2008) *The Manifesto of the Communist Party*, Londra: Pluto Press.

McCann, C. R. ve Kim, S.-K. (ed.) (2002) *Feminist Theory Reader: Local and Global Perspectives*, Londra: Routledge.

McCarthy, T. (1978) *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Londra: Hutchinson.

McNay, L. (1994) *Foucault: A Critical Introduction*, Cambridge: Polity Press.

McNay, L. (2000) *Gender and Agency*, Cambridge: Polity Press.

McRobbie, A. (2005) *The Uses of Cultural Studies: A Textbook*, Londra: Sage.

Metz, C. (1982) *Psychoanalysis and Cinema*, Londra: Macmillan.

Mitchell, J. (1974) *Psychoanalysis and Feminism*, Londra: Penguin Books.

Mitchell, J. (1984) *Women: The Longest Revolution*, New York Pantheon Books.

Mitchell, J. (2001) *Mad Men and Medusas*, New York: Basic Books.

Modelski, T. (1991) *Feminism Without Women: Culture and Criticism in a Postfeminist Age*, New York: Routledge.

Mouzelis, N. (1989) 'Restructuring Structuration Theory', *Sociological Review*, c. 37, s. 613-35.

Nancy, J.-L. (1997) *The Sense of the World*, Minneapolis (MN): University of Minnesota Press.

Nancy, J.-L. (2008) *Corpus*, Londra: Continuum.

Oakley, A. (1972) *Sex, Gender and Society*, Melbourne: Sun Books.

Ohmae, K. (1990) *The Borderless World: Power and Strategy in the Interlinked Economy*, New York: Harper Business.

Ohmae, K. (1995) *The End of the Nation State: The Rise of Regional Economies*, New York: Free Press.

Outhwaite, W. (1994) *Habermas: A Critical Introduction*, Cambridge: Polity Press.

Paolini, A. (1999) *Navigating Modernity: Postcolonialism, Identity, and International Relations*, Boulder (CO): L. Rienner Publishers.

Paterson, M. (2006) *Consumption and Everyday Life*, New York: Routledge. Pittin,

R., Seenderg, A. ve Webel, C. (ed.) (1988) *Marcuse: Critical Theory and the Promise of Utopia*, Londra: Macmillan.

Poster, M. (1990) *The Mode of Information: Poststructuralism and Social Context*, Chicago: University of Chicago Press.

Putnam, R. (2000) *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*,

New York: Simon & Schuster. Ragland-Sullivan, E. (1986) *Jacques Lacan and the Philosophy of Psychoanalysis*, Urbana (IL): University of Illinois Press.

Ray, L. (2007) 'Bauman's Irony', Elliott, A. (ed.) *The Contemporary Bauman* içinde, Londra: Routledge.

Reich, W. (1972 [1933]) *Character Analysis*, New York: Farrar, Straus and Giroux.

Ricoeur, P. (1970) *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, New Haven: Yale University Press.

Rischard, J.-F. (2002) *High Noon: Twenty Global Problems, Twenty Years to Solve Them*, New York: Basic Books.

Ritzer, G. (1993) *The McDonaldization of Society: An Investigation into the Changing Character of Contemporary Social Life*, Thousand Oaks: Pine Forge Press.

Rose, N. S. (1996) *Inventing Our Selves: Psychology, Power, and Personhood*, Cambridge: Cambridge University Press.

Rose, N. S. (1999a) *Powers of Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press.

Rose, N. S. (1999b) *Governing the Soul: The Shaping of the Private Self*, 2. baskı, Londra: Free Association Books.

Roudinesco, E. (1997) *Jacques Lacan*, Oxford: Polity Press.

Rylance, R. (1994) *Roland Barthes*, New York: Harvester Wheatsheaf.

Saussure, F. D. (1974 [1916]) *Course in General Linguistics*, Londra: Fontana.

Sayers, J. (2007) 'Liquid Love: Psychoanalysing Maria', Elliott, A. (ed.) *The Contemporary Bauman* içinde, Londra: Routledge.

Sedgwick, E. K. (1985) *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire*, New York: Columbia University Press.

Sedgwick, E. K. (1990) *The Epistemology of the Closet*, Berkeley: University of California Press.

Sedgwick, E. K. (1993) *Tendencies*, Durham (NC): Duke University Press.

Segal, L. (1987) *Is the Future Female? Troubled Thoughts on Contemporary Feminism*, Londra: Virago.

Segal, L. (1999) *Why Feminism?*, New York: Columbia University Press.

Sennett, R. (1998) *The Corrosion of Character: the Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, New York: Norton.

Sennett, R. (2006) *The Culture of the New Capitalism*, New Haven (CT): Yale University Press.

Smart, B. (1985) *Michel Foucault*, Londra: Tavistock Publications.

Smart, C. ve Shipman, B. (2004) 'Visions in monochrome: families, marriage and the individualization thesis', *British Journal of Sociology*, c. 55, No. 4, s. 491-509.

Smith, D. (2006) *Globalization: The Hidden Agenda*, Cambridge: Polity Press.

Sturrock, J. (1993) *Structuralism*, Londra: Fontana.

Swartz, D. (1998) *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*, Chicago: University of Chicago Press.

Thompson, E. P. (1978) *The Poverty of Theory and Other Essays*, Londra: Merlin Press.

Thompson, J. B. (1984) *Studies in the Theory of Ideology*, Cambridge: Polity Press.

Thompson, J. B. (1989) *Social Theory of Modern Societies: Anthony Giddens and His Critics*, Cambridge: Cambridge University Press.

Thompson, J. B. (1995) *The Media and Modernity: A Social Theory of the Media*, Cambridge: Polity Press.

Thompson, S. (2006) *The Political Theory of Recognition*, Cambridge (UK): Polity Press.

Tomlinson, J. (1991) *Cultural Imperialism: A Critical Introduction*, Londra: Pinter.

Tonnies, F. (1963) *Community and Society*, New York: Harper and Row.

Turner, B. S. (1982) 'The Government of the Body: Medical Regimes and the Rationalization of Diet', *British Journal of Sociology*, c. 33, s. 254-69.

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

Turner, B. S. (1992) *Regulating Bodies: Essays in Medical Sociology*, Londra: Routledge.

Turner, B. S. (1994) *Orientalism, Postmodernism and Globalism*, Londra: Routledge.

Urry, J. (2003) *Global Complexity*, Cambridge: Polity Press.

Urry, J. (2007) *Mobilities*, Cambridge: Polity Press.

Wacquant, L. (2005) *Pierre Bourdieu and Democratic Politics*, Cambridge: Polity Press.

Weber, M. (1976) *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Londra: George Allen & Unwin Ltd.

Weber, M. (1978) *Economy and Society; An Outline of Interpretive Sociology*, Berkeley (CA): University of California Press.

Weeks, J. (1977) *Coming Out: Homosexual Politics in Britain from the Nineteenth Century to the Present*, Londra: Quartet Books.

Weeks, J. (1995) *Invented Moralities: Sexual Values in an Age of Uncertainty*, Cambridge: Polity Press.

Westergaard, J. (1995) *Who Gets What?*, Cambridge: Polity Press.

White, H. (1992) *Identity and Control: A Structural Theory of Social Action*, Princeton (NJ): Princeton University Press.

White, S. K. (ed.) (1995) *The Cambridge Companion to Habermas*, Cambridge: Cambridge University Press.

Wiggerhaus, R. (1994) *The Frankfurt School: Its History, Theories, and Political Significance*, Cambridge (MA): MIT Press.

Wilde, L. (1994) *Erich Fromm and the Quest for Solidarity*, Londra: Palgrave Macmillan.

Winnicott, D. W. (1976 [1960]) 'Ego Distortion in Terms of True and False Self', *The Maturational Process and the Facilitating Environment: Studies in the Theory of Emotional Development*, Londra: Hogarth and the Institute of Psycho-analysis.

Žižek, S. (1989) *The Sublime Object of Ideology*, Londra: Verso.

Anthony Elliott

ÇAĞDAŞ SOSYAL TEORİYE GİRİŞ

Anthony Elliott bu kapsamlı, biçem sahibi ve rahat okunur çalışmasında sosyal teori bağlamındaki belli başlı gelenekler ile en yakın tarihli gelişmeleri inceliyor. Adorno, Marcuse, Foucault, Lacan, Derrida, Giddens, Bourdieu, Kristeva, Habermas, Butler, Žižek, Castels, Beck, Bauman, Chodorow, Agamben ve DeLanda gibi büyük etki yaratmış sosyal teorisyenlerin düşüncelerini Frankfurt Okulu'ndan küreselleşmeye, feminizmden ağ toplumuna, yapısalcılıktan postmodernizme, elektronik ekonomisinden iklim değişikliğinin sonuçlarına dek uzanan konu başlıkları altında çözümlerken, klasik sosyal teoriyi modern tartışmalarla ilintilendirmeyi de ihmal etmiyor.

Çağdaş sosyal teori bir yandan sosyal bilimler ile beşeri bilimlerin çözüm üreten, oldukça güçlü ve disiplinlerarası bir projesi, bir yandan da ideoloji, akıl, özgürlük, hakikat, öznellik, kültür ve siyasete ilişkin düşüncelerin derinlikli eleştirisidir.
Bu iki açıdan da büyük bir yetkinlik sergileyen ve uluslararası akademik toplulukta büyük ilgi uyandıran bu eser dünyanın pek çok üniversitesinde ders kitabı olarak okutulmaktadır.

"Muhteşem! Elliott, çağdaş sosyal teorisyenlerin düşüncelerinin gündelik sosyal yaşamın o güzel karmaşıklığını anlamada nasıl yardımcı olabileceğini gösteriyor, sosyal teoriyi aydınlatıcı, anlamlı, yalın ve heyecan verici bir etkinlik haline getirerek."
Tom Inglis, *Sosyoloji Profesörü, University College Dublin, İrlanda*

"Çağdaş sosyal teorinin olağanüstü derecede akıcı bir çözümlemesi. Dikkatli ve içgörülü bir yaklaşımla alandaki teorileri didik didik eden bu eser dünyanın her yerinde mutlaka okunmalı/okutulmalı."
John Urry, *Sosyoloji Profesörü, Lancaster University, Birleşik Krallık*

dipnot yayınları
Selanik Caddesi 82/24 Kızılay - Ankara
Tel: (0 312) 419 29 32 • Faks: (0 312) 419 25 32
dipnotkitabevi@yahoo.com • www.dipnotkitap.com