21. YÜZYIL
SOSYOLOJİ

KÜLTÜREL KURAM

Philip Smith

Althusser
Frankfurt Oku
Walter Benjar
Marx
Georg Simme
Sınıf ve Statü
Kültür Çalışm
Adorno
Georg Luk
Postmodernizm
Max Weber
Habermas
Emile Durkhe

Babil®

KÜLTÜREL KURAM

PHILIP SMITH

Babil® Yayınları: 54
Toplumbilim: 5

Kültürel Kuram
Philip Smith

Çevirenler
Selime Güzelsan
İbrahim Gündoğdu

Yayın Koordinatörü
ve
Dizi Editörü
Mehmet Altun

Kapak Tasarımı
Özlem Halıcı

Birinci Basım: 2005 (1000 adet)
İkinci Baskı: 2007 (1000 adet)

© Blackwell Publishing, 2001
© Babil Yayınları

Teknik Hazırlık
Rabia Yılmaz

Baskı ve Cilt
Ege Matbaası

ISBN: 975-8480-50-7

1. Kültür, 2. Postyapısalcılık, 3. Kültürel Çalışmalar

Bu kitabın Türkçe yayın hakları Seyhan Müzik Prod. Ltd. Şti.'ye aittir.

Babil®
Muvakkithane Cad. No: 9 Kadıköy-İstanbul Tel: 0216 414 12 53-414 73 64

Babil® Yayınları Seyhan Müzik Prodüksiyon San. Tic. Ltd. Şti. Tescilli markasıdır.

KÜLTÜREL KURAM

PHILIP SMITH

Babil Yayınları

İçindekiler

Önsöz: Kitap Hakkında 7

Teşekkür 11

Giriş: Kültür Nedir? Kültürel Kuram Nedir? 13

1 Klasik Sosyal Kuramda Kültür 19

2 Talcott Parsons'ın Çalışmalarında Kültür ve Toplumsal Bütünleşme 40

3 Batı Marksizmi'nde İdeoloji Olarak Kültür 59

4 Sembolik Etkileşimcilik, Fenomonoloji ve Etnometodolojide Eylem Olarak Kültür 85

5 Durkheimcılar: Ritüel, Sınıflandırma ve Kutsal Olan 105

6 Yapısalcılık ve Semiyotik Kültür Analizi 135

7 Postyapısal Dönüş 163

8 Kültür, Yapı ve Faillik: Üç Sentez Girişimi 184

9 Britanya Kültürel Çalışmaları 208

10 Kültürün Üretimi ve Alımlanması 228

11 Metin Olarak Kültür: Anlatı ve Hermeneutik 249

12 Kültür ve Benliğe Psikanalitik Yaklaşımlar 274

13 Postmodernizmin ve Postmodernitenin Kültürel Analizi 289

14 Postmodern ve Postyapısal Eleştirel Kuram 313

Kaynakça 333

Dizin 345

Önsöz: Kitap Hakkında

Yeni bir binyıla girerken, "kültür"ün akademinin gerek içinde gerekse dışında herkesin hakkında konuştuğu şeylerden biri olduğu görülüyor. İşaretlerin, sembollerin ve medyanın ekonomi için merkezi hale geldiği bir dünyada yaşadığımız, kimliklerimizin gittikçe bir imajın peşinde biçimlendiği, eşitsizlik ve toplumsal katılımın içerme ve dışlama söylemleri ile tanımlandığı büyük ölçüde kabul edilmektedir. Anekdot tarzındaki kanıtların bu görüşü desteklediği görülüyor. Örneğin, O.J. Simpson duruşması sadece hukuki bir olay değil, ayrıca sembolizmin, anlatının ve inancın ırkçı politikalarla kesiştiği kültürel bir olay idi. 1990'lı yıllar ve sonrasında Balkanlar'daki çatışma, her biri karmaşık tarihsel geçmişlerde temellenmiş fazlasıyla-yerleşik milliyetçilikler ile yürütülmüştü. Sony ve Nike gibi şirketlerin büyüyen gücü, hem işlevsel verimlilikleri hem de ürünlerini çevreleyen ikonografi ve mitoloji ile bağlantılıdır. Bugün feministler, gey/lezbiyen eylemleri, yerliler ve ırkçı azınlıklar tarafından yükseltilen siyasal hareketler, ekonomik eşitsizliklere karşı ve yasal haklar için olduğu kadar, fazlasıyla kimlik ve kültürel tanınma amacını da taşır. Kendi günlük yaşamlarımız üzerine derinlemesine düşündüğümüzde kültürün her yerde olduğunu görebiliriz. Kültür bir alışveriş merkezindeki satın alma kararlarımızı, izlemek için seçtiğimiz televizyon programlarını (ve onları nasıl izleyeceğimizi), küresel olaylara tepkilerimizi, yüz yüze etkileşimlerimizi ve hatta kim olduğumuza ilişkin düşüncelerimizi biçimlendirir.

Böylesi bir bağlamda kültürü anlama yetisi, ehil ve etkin vatandaşlığın yaşamsal bir parçasıdır. Kültürel kuram bu iş için önemli bir kaynak sağlar. Kişisel, kamusal ve entelektüel yaşamlarımızda karşılaştığımız farklı ortamlara uygulanabilen paradigmaları, modelleri ve kavramları sunar. Kültürel kuram, sadece gizemli bir akademik literatür değil, aksine etrafımızdaki dünyayı zekice düşünüp değerlendirebilme ve belki de bilgiye dayalı seçenekler oluştura-

bilme ve daha yüksek bir kontrol düzeyi varsayabilmede kullanılan bir kaynaktır. Bu kitap alana kısa bir giriş sunmaktadır. Elbette, kütüphane ve kitapçı raflarında sosyal kurama giriş yapan birçok çalışma bulmak mümkündür. Yine de bunlar kültürel kuramı, ona çok az yer tanıyarak ve en önemli kuramcıları kültürel alanda çalışanlarla doğrudan ilgili olmayanların bakış açısından tartışarak marjinalleştirme eğilimindedir. Bu tür metinler tipik olarak sınıf ya da devletin ayrı modelleri, çeşitli ağ kuramları arasındaki ayrımlar vb. gibi başka konularla ilgilenirler. Bunlar, anlamı insan deneyiminin bir unsuru olarak araştıranlar için çoğunlukla temel ilgi konuları değildir. Ayrıca, belirli kültürel kuramlar, kuramcılar ya da kuramsal meseleler –postmodernizm, Marksizm, Foucault vb.– hakkında kitaplar vardır. Bunlar odaklanma bakımından dar olma ve yetkin bilgiyi varsayma eğilimindedir. Yazarın genelde sorunlar ve tartışmalar üzerinde tek yanlı bir yoruma yol açan özel bir amacı vardır.

Bu kitap farklıdır. Kitap anlaşılmasını umduğum çağdaş kültürel kuramın dengeli ve geniş yelpazeli bir girişini ve genel kavrayışını sunar. Herhangi bir uzman bilgisini varsaymaz, ama aynı zamanda çağdaş toplumsal düşünüşün daha sofistike ve karmaşık konularının bazılarıyla ilgilenir. Kitap öncelikle sosyoloji alanında çalışanların ilgi alanına girecektir; antropoloji ve kültürel çalışmalar alanındaki öğrencilere de önemli fayda sağlayacaktır. Ayrıca, kültürel coğrafya, kentsel çalışmalar ve tarih ile ilgili malzeme içerir. Kısacası, kuramsal olarak donanımlı bir kültür ve toplum araştırmasını üstlenen biri, bu kitabı yararlı bir kaynak olarak bulacaktır.

İçerilmesi gereken çok sayıda çalışma alanı bulunduğundan kitap oldukça hızlı akmakta. Tarzı dağınık olmaktan çok, doğrudandır. Amaç, azami düzeyde temel bilgiyi ve sınırlı bir alanda en fazla sayıda kavramsal aracı sunmaktır. Okuyucuların alana temel bir yakınlık kazanmasına yardımcı olma amacı yanında, kitap birtakım özellikler içerir.

- Öncelik başlıca düşünürlerin, bakış açılarının ve kavramların tanıtımına verilmiştir. Pek çok kilit kavram ilk kullanım anlarında **koyu** olarak belirtilmiştir. Bunlar okuyucunun kuramsal sözcük hazinesini güçlendirecektir. Alanda çalışan herkesin bildiği ve hakkında konuştuğu düşünürler ve konular üzerine bir vurgu söz konusudur, fakat bu düşünürlerin kendi kişisel araş-

tırma yönelimleri dışarıda bırakılmıştır. Standart bibliyografik bilginin yanı sıra, birçok durumda klasik kitapların ilk yayım tarihi ve başlıkları da metinde içerilmiştir. Bu, alanın kronolojisini kavramada okuyuculara yardım edecektir. Bununla birlikte, bazı durumlarda kesin olmaktan çok tipik örnek incelemelere başvurdum. Bu, özellikle, hâkim figürlerin ya da kurucu metinlerin olmadığı belirli bir alanda devam eden çalışma türüne yakınlık gösterildiğinde olan bir durumdur (örneğin 10. bölüm). Ayrıca, bir ya da iki alandaki araştırmalarımın bazılarından bahsettim. Bunun nedeni, kendimi genişletilmiş tartışma için değerli, önde gelen bir düşünür olarak görmem değil, aksine okuyucuya ilgilerim ve dolayısıyla önyargılarım hakkında bir fikir vermektir. Postyapısalcılıktan öğrendiğimiz derslerden biri tarafsız, her şeyi bilen bir metnin imkânsız olduğudur. Dolayısıyla amacım, bu kitabın olası sınırlılıkları dahilinde okuyucu biçimli (readerly) dönüşlülük için kaynak sunmaktır.

- Materyal, ampirik başlıklardan çok, kuramsal geleneklere göre düzenlenir. Bu şekilde farklı okullar arasındaki kavramsal bağlantılar ve etki hatları açıklanabilir. Bu perspektifi kullanarak daha çağdaş araştırma, entelektüel kökün ürünü olarak kavranabilir.
- Şu anda okuduğumuz materyalden de görülebileceği gibi, belirli bilgi yüklerini özlerine indirgemek, ana noktaları özetlemek ve konu dışı yorucu sözleri çıkarmak için zaman zaman vurucu ifadeler kullanılmıştır.
- Kitap boyunca süren eleştirel yorumlar ve değerlendirmeler okuyucunun her bir kuramın sınırlılıklarını düşünmesini mümkün kılacak ve denge sağlayacaktır.
- Seçilmiş belli başlı düşünürlerin yardımına önem vermek, metnin bütünlüğü içinde tartışılan kuramları anlamada daha geniş bir biyografik, entelektüel ve coğrafi bağlam sunar.
- Herhangi belirli bir alana ilgi duyanlara doğrudan yardım edecek ek okuma önerileri verilmiştir. Önde gelen figürlerin tarzlarına ve düşünüşlerine aşina okuyucuyu desteklemek için, mümkün olan yerde orijinal metinler önerilmiştir.
- Kitabın, kuramsal bir bakış açısına ya da alana değinen her bir

bölümü kendi kendine yeterlidir. Kitap herhangi bir düzende okunabilecek şekilde yazılmıştır. Kitaptaki göndermeler buna yardım edecektir. Bu, kitabın herhangi bir çalışma ya da araştırma tarzına uyarlanmasını mümkün kılacaktır.

İmkân dahilinde, bugünkü tartışmaları ve araştırmayı etkileyen kuramlara ve kuramcılara önem verilmiştir. Genel olarak bugün yalnız tarihsel ya da skolastik ilginin figürleri olanların (örneğin, Comte, Spencer, Ruskin) fazlasıyla uzun tartışmalarından kaçınmaya çalıştım. Aksine, çağdaş yayınlarda, tezlerde ve proje çalışmalarında defalarca ortaya çıkmış kavramlara ve düşünürlere daha fazla ilgi gösterdim.

Teşekkür

Steven Seidman, kitap taslağı üzerine yararlı eleştiriler sunmanın yanı sıra, proje boyunca coşku ve desteğini esirgemedi. Ayrıca, Blackwell'den Susan Rabinowitz ve Ken Provencher Boston'ı anımsatan mekânda destekleyici öğle yemeği davetleri ile sürekli cesaret verdiler. Yayım grubunun bir diğer üyesi Juanita Bullough profesyonelliği, sabrı ve ayrıntılara inen incelemesi ile metni basıma hazırladı. Surrey Üniversitesi Sosyoloji Bölümü, yazının son aşamalarında benim için konuksever bir sığınak oldu. Kitabın ilk taslaklarını titizlikle okumak için kendi çalışmalarını bir kenara koyarak istenilenden fazlasını yapan ve hatta ötesine geçen Brad West ve Ron Jacobs'a özellikle teşekkür etmem gerekir. Victoria Alexander 10. bölüm üzerine yerinde yorumlarda bulundu. Jeffry Alexander, Mike Emmison, Frank Jones, Jim McKay, Tim Phillips ve Steve Sherwood ile son yıllarda birlikte çalışmak kültür kavrayışımı geliştirdi. Kendilerinden uzaklaştığım ve yazdığım zamanlarda insafsızca ihmal ettiğim meslektaşlarım, arkadaşlarım, öğrencilerim ve ailem son teşekkürleri hak ediyor. Toleranslı ya da anlayışlı olduğum konusunda şüpheliyim. Kitap, hocam Thelma Worthington'ın (1921-2000) anısına adanmıştır.

Giriş

Kültür Nedir?
Kültürel Kuram Nedir?

Herhangi bir metne başlarken temel kavramı tanımlamak yararlı olabilir. "Kültür" örneğinde, şaşırtıcı, hatta dile düşmüş bir şekilde bunun zor olduğu doğrulandı. Bir uzman olan Raymond Williams'a göre, "kültür, İngiliz dilinin en karmaşık iki ya da üç kelimesinden biridir ... çünkü artık farklı entelektüel disiplinlerdeki ve düşünce sistemlerindeki önemli kavramlar için kullanılır hale geldi" (1976: 76-7). Bu çeşitliliğin bir göstergesi, uzun zaman önce, 1950'lerde yazan Alfred Kroeber ve Clyde Kluckhohn'ın (1952) insanı hayrette bırakan sayıda kültür tanımını, popüler ve akademik kaynaklardan zaten toplayabilmiş olmalarıdır. Bu farklı kavrayışların izini sürmek, incelememizin alanını sınırlandırmak için önemli bir yol sağlar.

İngilizce'deki ilk kullanımlarında kültür, hayvanların ve ekinlerin "yetiştirilmesi" (cultivation) ve dinsel tapınma ile ilişkili idi (bundan sonra, "kült" –cult– kelimesi). On altıncı yüzyıldan on dokuzuncu yüzyıla kadar terim, geniş bir şekilde öğrenmeyle bireysel insan aklının ve kişisel görgünün geliştirilmesine uygulandı. Bu, toprak ve ziraat pratiklerini geliştirme fikrinin metaforik bir yayılımı idi. Bu nedenle, hâlâ birilerinin "kültürlü" olduğundan ya da, kaba iseler, "kültürsüz" olduklarından söz edebiliyoruz. Bu dönemde kültürün "uygarlık" sözcüğünün değer yüklü eşanlamlısı olarak kullanılmasıyla birlikte, terim bir bütün olarak toplumun gelişmesini de anlatmaya başladı. Dönemin tipik kullanımı, "kültürlü" Avrupa uluslarını Afrika "barbarlığı" ile karşılaştırabilirdi. Böyle bir ifade ahlaki ve usule ilişkin farklılıklar kadar teknolojik farklılıkları da

içerebilirdi. Bununla birlikte, Sanayi Devrimi'nde Romantizmin yükselişiyle kültür tek başına ruhani gelişimi adlandırmak; ve bunu maddi ve altyapısal değişimle karşılaştırmak amacıyla kullanılmaya başlanmıştır. On dokuzuncu yüzyılın sonlarında Romantik milliyetçilik ile beraber kültürün boyutları olarak günlük yaşamı ve geleneği vurgulayan tonlamalar (inflections) ortaya çıkmıştır. Bunlar, bu dönemde ortaya çıkan "halk kültürü" ve "ulusal kültür" fikirleri içinde toplanmıştır.

Williams'a göre (1976: 80), bu tür tarihsel kaymalar "kültür" teriminin bugünkü üç kullanımına belli belirsiz yansıtılır.

- Bir birey, grup ya da toplumun entelektüel, ruhsal ve estetik gelişimini ifade etmek.
- Bir dizi entelektüel ve sanatsal faaliyeti ve bunların ürünlerini (film, resim, tiyatro) saptamak. Bu kullanımda kültür, az çok "Güzel Sanatlar" ile eşanlamlıdır; bu nedenle, "Kültür Bakanlığı"ndan söz edebiliyoruz.
- Bir insanın, grubun ya da toplumun yaşam biçiminin tümünü, faaliyetlerini, inançlarını ve görenceklerini belirtmek.

Son zamanlara kadar bu kullanımlardan ilki ve ikincisi daha yaygındı; ve çoğu kez entelektüel çalışmalarda sentezlenmişti. Matthew Arnold, John Ruskin ve F.R. Leavis gibi estetikçiler ve literatür eleştirmenleri kavramı kendileriyle ilişkiye geçenleri eğitebilecek, ahlaki açıdan yükseltecek ve geliştirebilecek yüksek sanat (high art) çalışmalarını ifade etmek için kullanmışlardır. Örneğin, Arnold'a göre, kültür, "dünyada düşünülen ve söylenilenin en iyisini ... bilme aracılığıyla eksiksiz bir mükemmelliğin peşinde olma idi ... kültür, mükemmelliği araştırma ya da mükemmelliğin izinde olma ... tatlı ve hafif ... akıl ve ruhun bir manevi durumudur ya da öyle olmalıdır" (aktaran Kroeber ve Kluckhohn, 1952: 29). Almanca **Kultur** kavramı da kültürü uygarlık ve bireysel ya da kolektif ilerleme ile kabaca eşitleyerek bu temadan yararlanır. Bu tür kullanımlar, uzmanların ve hâkim sosyal sınıfların önemli ya da ilginç buldukları sanatsal ürünleri geçerli kılma çabası içinde çoğu kez fazla değer-

yüklü ve seçkincidir. Kültürün üçüncü kullanımı, yüzyılın ilk yarısında birçok antropolog tarafından savunulmuştur; bugün de söz konusu disiplin için önemini korumaktadır. Bu, fazla değer-tarafsız (value-neutral) ve analitik bir yorumdur. "Kültür"ün sadece yüksek sanatlarda ya da Batı "uygarlığı"nda değil, her yerde bulunduğunu öne sürer.

Antropolog Kroeber ve Kluckhohn (1952), "kültür"ün anlamlarına ilişkin çalışmalarında ilgilerini bu son alan üzerinde yoğunlaştırmıştır. Başka birçok antropolog tarafından yapılmış inanılmaz sayıda kuramsal kültür tanımını bir araya toplarlar. Çeşitli tanımlar arasında birçok çakışma olsa da, altı temel kavrayışı tanımlamayı başarırlar.

1 *Betimleyici tanımlar* kültürü sosyal hayatın toplamını oluşturan kapsamlı bir bütün olarak görme ve kültürü oluşturan çeşitli alanları listeleme eğilimindedir. Bu kavrayış için etkili bir başlangıç noktası Tylor'ın 1871 yılında yaptığı bir tanımdır. Ona göre, "kültür ya da uygarlık ... bir toplumun üyesi olarak insanın edindiği bilgi, inanç, sanat, yasalar, ahlak, gelenekler; ve diğer yetenekleri ve alışkanlıkları içeren karmaşık bir bütündür" (aktaran a.g.e.: 43). Bu tanımlamanın hem fikirleri (sanat, ahlak, yasalar) hem de etkinlikleri (gelenekler, alışkanlıklar) nasıl içerdiğine dikkat edilmelidir.

2 *Tarihsel tanımlar* kültürü kuşaklar yoluyla zaman içinde aktarılan bir miras olarak görme eğilimindedir. Örneğin, 1921 yılında Park ve Burgess şunu yazmıştır: "Bir grubun kültürü, grubun ırksal yaradılışı ve tarihsel yaşamından dolayı toplumsal bir anlam kazanan, toplumsal mirasların örgütlenmesi ve toplam bütünlüğüdür" (aktaran a.g.e.: 47).

3 *Normatif tanımlar.* Bunlar iki biçim alabilir. İlki, kültürün somut davranış ve eylem yapılarını biçimlendiren bir kural ya da yaşam biçimi olduğunu ileri sürer. Örneğin, "bir topluluk ya da kabilenin sürdürdüğü yaşam biçimi bir kültür olarak görülür ... kabilenin izlediği standartlaşmış inançlar ve usuller toplamı" (Wissler, aktaran a.g.e.: 50). İkinci biçim, davranışa başvurmaksızın değerlerin rolüne vurgu yapar. Örneğin, W.I. Thomas 1937'de kültürün "ilkel ya da medeni her insan gru-

bunun maddi ve toplumsal değerleri" olduğunu ileri sürer (a.g.e.: 52).

4 *Psikolojik tanımlarda* kültürün insanların iletişim kurmasına, öğrenmesine ya da maddi ve duygusal ihtiyaçlarını karşılamasına imkân veren bir sorun-çözücü araç olarak rolü vurgulanır.

5 *Yapısal tanımlar* "kültürün ayrışabilen yönlerinin kurulu karşılıklı ilişkilerine" (a.g.e.: 61) işaret eder ve kültürün somut davranıştan farklı bir soyutlama olduğu gerçeğinin altını çizer. Dolayısıyla bu tür tanımlar, kültür olan şeyleri basitçe listeleyenler ve ideal olan ile davranışsal olan arasında hiçbir ayrım gözetmeyenler ile karşılaştırılabilir (örneğin, yukarıda verilen Tylor'ın tanımı ile).

6 *Genetik tanımlar* kültürü, nasıl var olduğu ya da varoluşunu nasıl sürdürdüğü bakımından tanımlar. Bunların biyoloji ile çok az ilgisi vardır, aksine kültürü insani etkileşimden meydana gelen ya da kuşaklararası aktarımın bir ürünü olarak varlığını sürdüren bir şeymiş gibi açıklar.

Kroeber ve Kluckhohn'ın yapıtlarından bu yana yarım yüzyıldır bu tanımlamaların hepsi güncelliğini korurken, kültür kavrayışları da göze çarpmayan yollarla kültürel kuram alanına kaymıştır. Kültür, bugünkü temel kullanımını ayrıştırmak mümkün olduğu sürece aşağıdaki temalar etrafında yoğunlaşır.

- *Kültür, maddi, teknolojik ve sosyal yapısal olana karşı olma eğilimindedir.* Bunların arasında karmaşık ampirik ilişkilerin olabileceği kabul edilirken, kültürü bir bütün olarak "yaşam tarzı"ndan farklı ve ondan daha soyut bir şey olarak da kavramaya ihtiyacımız olduğu iddia edilir.
- *Kültür, ideal olanın, ruhani olanın ve maddi olmayanın gerçekliği olarak görülür.* İnanışların, değerlerin, sembollerin, işaretlerin ve söylemlerin biçimlenmiş bir alanı olarak kavranır.
- *"Kültürün özerkliği"ne önem verilir.* Bu, kültürün, altta yatan ekonomik güçlerin, güç dağılımlarının ya da toplumsal yapı-

sal ihtiyaçların basit bir yansıması olarak açıklanamayacağı gerçeğidir.

Çabalar değer-tarafsızlığını sürdürmek içindir. Kültür incelemesi Güzel Sanatlar ile sınırlanmaz, aksine toplumsal yaşamın tüm yönlerine ve düzeylerine yayılmış olarak kavranır. Kültürel üstünlük ya da aşağılık fikirleri çağdaş akademik çalışmada hemen hemen hiç yer almaz.

Williams'ın tartışmasına karşılık bu hâkim kavrayış, anti-elitizmi, değer-tarafsızlığını ve kültüre yönelik antropolojik yaklaşımın relativizmini, on dokuzuncu yüzyılın idealistlerinden ve Romantik felsefesinden edinilen maddi olmayan kültür konusundaki bakış açıları ile kaynaştırır. Bu, ayrıca, kültürel kuramın kendi içindeki gelişmelerin bir ürünü olarak görülebilir; özellikle kültürün toplumsal yaşamın diğer yönlerinden özerkliğini vurgulayan Parsons'ın yapıtı ve ardından yapısalcılık, postyapısalcılık ve hermeneutikten (bu metinde bunlara daha sonra değineceğiz) gelen yeniliklerde olduğu gibi. Fakat başka bir noktadan bu tanım, Kroeber ve Kluckhohn'ın kendi beklentilerini yönlendirdiği dönemde gelişmeye başlayan eğilimlerden yararlanıyor gözükebilir. Bu tanım, özellikle ikinci "normatif" tanımlamadan oluşur ve "yapısal" tanımlama üzerinde yükselir. Bunlar birlikte, kültürün nasıl ampirik davranış ve alışkanlıktan ayırt edilmesi gereken soyut, kurulu ideal bir sistem olduğunu vurgular. "Psikolojik" ve "genetik" kültür kavrayışları, bugünkü eğilim tarafından marjinalleştirildikleri halde insan aktörlerin yaratıcı rolüne dikkat çekmeyi isteyen sembolik etkileşimcilik gibi kuramsal akımlar içinde yer alanlar için önemini korumaktadır.

"Kuram", belki de "kültür" kadar tanımlaması zor bir kelimedir. Bu durumda bir sözlüğe bağlı kalabilir ve kuramı, "bir şeyi açıklayan, özellikle gerçeklerden bağımsız genel ilkelere dayanan bir varsayım ya da fikirler sistemi" olarak tanımlayabiliriz (Concise Oxford English Dictionary, 1980: 1201). Dolayısıyla kuram, ampirik dünyanın tanımlanmasından ya da onun hakkında genelleme yapmaktan daha fazlasıdır. Daha doğrusu, kuram, dünyada gerçekten nelerin olup bittiğinin açıklanmasında kullanılabilen soyut ve sistematik olarak düzenlenmiş kavrayışlardan ve modellerden oluşur. Bu kitabın

konusu olan "kültürel kuram", kültürün doğasını ve toplumsal yaşam üzerindeki anlamlarını açıklayan özgül bir ilgi alanı içinde bu tür araçlar geliştirmeyi amaçlayan bir literatür olarak düşünülebilir. İleride göreceğimiz gibi, geniş ve şaşırtıcı derecede çeşitli bir literatür söz konusudur. Bununla birlikte, alanın içindeki tartışmalar için kesinlikle çok önemli olan ve altta yatan tematik bir süreklilik sağlayan üç temel meselenin tanımlanması mümkündür.

- *İçerik.* Kuramlar kültür oluşumunu anlamak için araçlar sunar. İleride göreceğimiz gibi, çeşitli gelenekler kültürü çok başka biçimlerde olduğu kadar değerler, kodlar, anlatılar, ideolojiler, patolojiler, söylemler ve sağduyu olarak da kavrarlar. Bu kavrayışların her biri, kültürün nasıl işlediği ve onu nasıl incelememiz gerektiği konusunda yorumlamada kendi yansımalarına sahiptir.
- *Toplumsal anlamlar.* Burada kuram, kültürün toplumsal yapı ve toplumsal yaşam üzerinde uyguladığı etkiye ilişkin modellerin sunumu ile ilgilenir. Kuramcılar kültürün denge, dayanışma ve fırsat sağlanmasında ya da çatışma, güç ve eşitsizliğin sürmesinde rolünü açıklamaya çalışırlar. Kültürel kuram, ayrıca, bireysel düzeydeki toplumsallaşmadan makro-düzeydeki kurumlara ve toplumsal sistemlere uzanan ve söz konusu etkiyi aktaran çeşitli mekanizmalar önerir.
- *Eylem, fail ve benlik (self).* Burada söz konusu olan, kültür ve bireysel olan arasındaki ilişkidir. En kritik sorun, kültürün insan eylemini biçimlendirme yolları ile ilgilidir. Bazı düşünürler kültürün sınırlandırıcı doğasını vurgularken, bazıları da kültürün eylemi mümkün kılma yeteneğine işaret eder. Benliğin, güdünün ve kimliğin kültürel kuruluşu ile ilgili konular her iki tartışma grubu için de önemlidir.

Bu metin boyunca kuramlar tanımlanırken ve değerlendirilirken, bunları birbiriyle çakışır fakat merkezi bir role sahip, analitik açıdan farklı temalar olarak bulacağız. Birinci bölüm bu araştırmayı, klasik sosyal kuram olarak bilinen alanda kültürün rolünün kısa bir incelemesi ile başlatıyor.

BİRİNCİ BÖLÜM

Klasik Sosyal Kuramda Kültür

Bilimadamı Isaac Newton 1675 tarihli bir mektupta şöyle yazmıştı: "Eğer daha uzağı görebiliyorsam, bu, devlerin omuzları üstünde durmakla gerçekleşmekte." Newton'ın anlatmaya çalıştığı şey, kendisinin entelektüel öncellerinin katkıları olmadan bilime katkısının mümkün olmayacağı idi. Aynı biçimde çağdaş kültür kuramı, daha önceki kayda değer çalışmalar ile mümkün kılınmıştır. Dolayısıyla, bu temeli kavramak önemli bir adımdır. Bu sürece Aydınlanma'dan başlayarak Antik Yunan'a kadar uzanan düşünürlerin bir tartışması ile başlayabilecekken, belki de başlangıç için daha uygun yer, genel olarak klasik sosyal kuram olarak düşünülen ve daha özelde Marx, Durkheim, Weber ve Simmel'in çalışmalarından oluşan bir literatür öbeğidir. Şimdiki tartışmaların çoğu, onların çalışmalarından çıkan temel konulara, problemlere ve bakış açılarına zaman zaman yer verir. Güçlü zihinlere sahip düşünürler olarak bu bilginler, geliştirildikten sonra yaklaşık yüz yıldır hâlâ kullanılabilen bir temel kavram ve araç seti sağlamıştır. Bugünkü yazarlar onlardan doğrudan yararlanmadıkları zaman yaklaşık bir yüzyıl ya da daha da öncesinde ortaya çıkan düşünce çizgilerini de muhtemelen gözden geçirmez, inceltmez ya da eleştirmezler. Gözümüz yiyorsa tarihi unuturuz ve böylece bütün kültürel kuramcılar için temel bir başlangıç noktası ve ortak zemin sağlayan bu kaynakların bilgisini unuturuz. "Kurucu babalar" olarak anılanlar üzerine birçok mükemmel metin zaten var. Dolayısıyla, bu bölüm onların çalışmasına kapsamlı bir giriş önerme iddiasında bulunmaz, aksine kültüre yaklaşımlarındaki kilit kavramların ve konuların bazılarına kısaca ışık tutmayı amaçlar.

Karl Marx

Victoria çağının en büyük düşünürlerinden Karl Marx, genelde anti-kültürel bir kuramcı olarak düşünülür. Marx'ın **tarihsel materyalizmine** odaklandığımızda durum kesinlikle böyledir. Böyle bir duruş en açık şekliyle, ilk cildi 1867 yılında yayımlanan (Marx, 1956) son başyapıtı *Capital*'de *[Kapital]* desteklenir. Marx, burada, toplumun **temel/üstyapı** modeli olarak bilinen şeyi savunur. Bu bakış açısına göre, kapitalist toplumda gerçek itki gücü, maddi gereksinimlerin sağlanmasıyla ilgili **üretim tarzı** (çok kabaca ekonomi) idi. Marx, **üretim araçlarının** (örneğin, fabrika, makine teknolojisi) özel mülkiyetini ve üretken emeğin sömürüsü etrafında dönen bir **üretim ilişkileri** sistemini, bu alanın en önemli yönleri olarak tanımlar. Bunlardan çıkan, bir sınıf sistemi etrafında düzenlenmiş geniş bir toplumsal yapı idi. Bu, toplumu mülkiyet sahiplerine ve işçilere bölmüştür. Sanayi toplumunun bu materyalist kavrayışı altında kültür (politika ve hukuk ile birlikte), belirleyici ekonomik temel üzerinde inşa edilmiş bir gölgegörüngüsel (epiphenomenal) üstyapı olarak görülmüştür. Marx'a göre, sanayi toplumunda kültür bir **egemen ideoloji** olarak işler. Bunun birkaç ayırt edici özelliği vardır:

- **Burjuvazinin** (yönetici, mülkiyet sahibi kapitalist sınıf) çıkarlarını ve görüşlerini yansıtır ve onların otoritesini meşrulaştırmaya hizmet eder.
- Temel üretim ilişkilerinden çıkar ve onu ifade eder. Marx ve Engels'in *Communist Manifesto [Komünist Manifesto]* adlı yapıtlarında da yazdıkları gibi: "Kendi düşünceleriniz kendi burjuva üretim ve burjuva mülkiyetinizin koşullarının ürününden başka bir şey değildir" (1978: 487).
- Gelenekseli ve toplumsal olarak kurulanı (örneğin, ücretli emek, meta formu) doğal ve kaçınılmaz kılar. Bu, "mevcut üretim tarzından ve mülkiyet biçiminden ... çıkan toplumsal biçimlere, doğanın ve aklın sonsuz yasalarına" (1978: 487) dönüşmüştür.
- Yanlışlanmış ya da çarpıtılmış bir gerçeklik algısını ortaya çıkarır. Bazen **yanlış bilinç** olarak bilinen bu durum insanların

kendi kötü kaderleri ile birlikte mutlu olmalarına izin verir. Örneğin, din, **proletarya** (işçiler) arasında **sınıf bilinci** (bir ortak sınıf kimliğinin ve çıkarlarının farkında olma) oluşumunu engelleyen bir "afyon"dur.

Kapital'de ve Marx'ın diğer eserlerinde sınırları çizilen geniş bakış açısı, yönelimde belirgin olarak Marksist olsun ya da olmasın, eleştirel kültürel çalışmalar geleneği içindeki yazarlar için temel olmayı sürdürür. Böylesi bir konumlanıştan yazan günümüz düşünürleri, kültürel biçimleri gizli çıkarların ve toplumsal güçlerin yansımaları olarak okumamızı önerirler. İdeolojinin sinsi gücüne karşılık yorumcunun görevi, çarpıtmaları göstermek ve dünyanın daha rasyonel ve gerçek bir resmini açığa çıkarmaktır –**demistifikasyon** olarak bilinen süreç.

KARL MARX (1818-1883)

Marx, Prusya'da doğdu ve üniversitede felsefe, dil, hukuk ve tarih okudu. Daha sonra gazeteci olarak çalıştı ve Genç Hegelci –filozof Hegel'in fikirlerinden etkilenen bir grup idealist entelektüel– çevrenin bir üyesi oldu. Radikal düşünceleri Prusya otoritelerinden olumsuz tepki aldı; ve ihanetle suçlandı, sürgüne gönderildi. 1840'lı yıllarda Marx, Hegelci idealizmden materyalist bir konumlanışa yöneldi. Temel çalışmalarını yayımlamaya başladı ve daha sonra kendisini mali açıdan desteklevecek olan Friedrich Engels ile yaşam boyu bir dostluk geliştirdi. Marx Paris'te, Brüksel'de ve son olarak Londra'da yaşadı. Burada zamanının büyük bir kısmını, Britanya Müzesi'nin kütüphanesinde okuyarak ve tarih ile politik felsefe alanında yazarak geçirdi. Akademik çalışmalarının dışına çıktığında, Komünist hareketin oluşumuna yardım etti. Mart 1883'te öldü.

Kaynak: Tucker, 1978.

Kapital'de bulduğumuz "bilimsel sosyalizm"in materyalist Marx'ı, belki de en iyi bilinenidir. Bununla beraber, erken post-Hegelci yazılarında Marx, toplumsal yaşam imgesinin kültürel olarak

daha duyarlı belirtilerini sunar. Marx (1978a) *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844* [*1844 İktisadi ve Felsefi Elyazmaları*] (aynı zamanda Paris elyazmaları olarak bilinen) adlı yapıtında öznenin zihinsel yaşamına vurgu yapan daha hümanist bir görüş geliştirir. İnsanların amaç edindiği bir dayanışma biçimi olarak **türsel varlıktan** (species being) söz eder. Marx, **yabancılaşma** hakkında da yazmıştır. Bu karmaşık terim birçok anlama sahipti. Bunlardan emek gücünün nesnel sömürüsüne (örneğin, adil bir ücret ödememe) ve metanın yükselişine değinen bazıları, ekonomi ile ilgilidir. Başka bağlamlarda, yurttaş insandan (fellow human) ayrılmayı, yalıtılma hissini ve doyurucu bir topluluk içinde yaşama eksikliğini anlatır. Marx, organik ve zanaat ortamlarında (craft settings) mümkün olan otantik yaşam ile sanayi kapitalizmi altında deneyimlenen öznel yabancılaşma arasında bir karşıtlık çizer. Komünizmin gelişi ve özel mülkiyetin sonu ile birlikte yabancılaşmanın yeniden sona ereceğini ileri sürer. *Economic and Philosophical Manuscripts*'teki fikirler, çoğu zaman oldukça metafiziksel ve ampirik araştırmaya uygulanması güç olduğu halde, eleştirel kültürel kuram üzerinde önemli bir etki bırakmıştır (bkz. 3. bölüm).

Marx'ın düşüncesinin büyük gücü, onun kültürü iktidar ve ekonomik yaşam ile sistematik biçimlerde ilişkilendirme becerisidir. Bunun bedelinin, kültürün özerkliğini kuramlaştırmada yetersizlik ve özellikle son çalışmalarında insan eylemini deterministik bir çerçevede görme eğilimi olduğu genel olarak kabul edilir. Marksist görüşte ekonomi bir saat düzeneği dakikliği ile hem kolektif ideolojiyi hem de insan davranışını zorluyormuş gibi görünür. Yirminci yüzyılda Marksist düşünce, Marx'ın başlattığı gündemlerin ayrıntılarına etkili bir biçimde girerken, aynı zamanda dar mekanistik belirleyiciliğin ötesine geçmeye çalışıyordu. Kültür, sınıf ve egemenlik arasındaki bağlantıları daha fazla açıklamaya dönük çabalar gösterilmiş; fakat bunlar, kapitalizmin devamlılığında maddi olan kadar, ideal olanın da merkeziliğini vurgulayacak biçimlerde olmuştur. Üçüncü bölümde göreceğimiz gibi, yabancılaşma ve metalaşma kavramları bu araştırmada, kapitalizm, insan öznelliği ve ideolojik güçler arasındaki karşılıkları düşünmek için yararlı araçları doğrular. Son dönemde post-Marksist eleştirel kuram, geleneksel Marksizm'in sınıf yönelimli odağına meydan okumuş ve cins, ırk, cinsiyet etrafında yoğunlaşan toplumsal bölünmelerin eşit dere-

cede önemli olduğunu öne sürmüştür. Bu tür alternatifleri 7., 9., ve 14. bölümlerde araştıracağız.

Emile Durkheim

Yirminci yüzyılın büyük bir bölümünde Emile Durkheim, en çok pozitivizm ve işlevselciliğin bir savunucusu olarak biliniyordu. "Toplumsal olgular"ı, toplumun sistemli bütünleşmesini ve yasaları ve hipotezleri sınayan nesnel verilere gereksinimi savunan Durkheim'dır. Yine de onun hakkında giderek belirginleşen bir düşünüş tarzı, onu kültürel analizin bir destekçisi olarak görmektedir. Bu okumanın merkezinde Durkheim'ın, **dayanışma** (solidarity) duygularıyla bir arada tutulan, toplumun fazlasıyla ahlaki bir olgu olduğuna ilişkin ısrarı yer alır. Dayanışma duyguları, her bir parçanın kendi rolüne sahip olduğu iyi bütünleşmiş, sorunsuz işleyen bir toplumun varlığını sürdürmesini sağlamada kendilerine düşen rolü oynarlar.

The Division of Labor in Society [*Toplumda İşbölümü*] başlıklı doktora tezinde Durkheim (1984 [1893]), basit toplumlar ile sanayi toplumlarının farklı dayanışma türleri ile nitelendirildiklerini savunur. İlkinde, insanlar fazlasıyla birbirine benziyordu ve aynı işleri yapıyordu. Sonuç **mekanik dayanışma** oldu. Buna karşılık sanayi toplumlarında, işbölümü ve **organik dayanışma** vardı. Durkheim, mekanik dayanışma altında insanların, aynı işi yaptıkları sürece benzer düşünme eğilimi içinde olduklarını ileri sürer. Sapmaya tahammül azdır; uygun (conformity) olan normdur. Organik dayanışmada, artan işbölümünden kaynaklanan rol farklılıkları nedeniyle farklılığa karşı daha fazla hoşgörü vardır. Durkheim, bir toplumda ortak ahlaki bilinç ve duygusal yaşamdan söz ederken, kolektif bilinç (collective conscience) terimini kullanır. Durkheim'a göre, **kolektif bilinç**, sapkınların cezalandırılması sırasında en açık haliyle görülebilir. Böyle olaylar, kolektif öfkeyi belgelerler ve yönelimde gerçekçi oldukları kadar anlamlıdırlar da. Durkheim, organik dayanışmada cezanın bireyi grupla yeniden bütünleştirmeyi amaçladığı halde, mekanik dayanışmanın olduğu toplumlarda cezaların sert ve şiddetli olma eğiliminde bulunduğunu ileri sürer.

EMILE DURKHEIM (1858-1917)

Durkheim, Doğu Fransa'da Yahudi geleneklerine sıkı sıkıya bağlı bir topluluğun içinde doğdu. Bir hahamın oğluydu ve okul hayatı boyunca İbranice ve kutsal yazılar üzerine okudu. Bu geçmiş, seküler modernite ve yurttaş etiğini (civic morality) benimsemesiyle reddedilirken, daha sonraki din sosyolojisini etkilemiş olabilir. Akademik kariyerinin başında felsefe öğretti ve Bordeaux Üniversitesi'nde görev aldı. 1890'larda *The Division of Labor in Society*, *The Rules of Sociological Method* [*Sosyolojik Yöntemin Kuralları*] ve *Suicide*'ın [*İntihar*] yayımlanması, onu Fransız entelektüel sahnesinin önüne taşıdı. Fransa'da akademik bir disiplin olarak sosyolojiyi kurdu. 1902'de Paris'e geçti ve *L'Année Sociologique* dergisi etrafında bir okul kurdu. Durkheim'ın oğlu ve geleceği parlak öğrencilerinin çoğu Birinci Dünya Savaşı sırasında öldü. Bu kayıpların bir sonucu olarak sağlığı kötü bir şekilde etkilendi ve 1917 yılında öldü.

Kaynak: Coser, 1971.

Durkheim tarihin akışına bakarak, artan işbölümünün daha fazla bireysel özgürlük ve mutluluğa olanak açmış olduğu halde, bu geçişi iyi bir şekilde kullanamadığımızı öne sürer. Bunun **anomi** (anomie) (düzenleme yokluğu) ile sonuçlandığını savunur. Bu, eylem üzerinde geleneksel ve kültürel denetimlerin çok güçlü olmadığı bir toplumsal bozulma (dislocation) durumudur. Durkheim (1966 [1897]) *Suicide* adlı kitabında anomi deneyimini yaşayacak olan bir bireyin içinde bulunduğu toplumsal koşulları belgelemek için intihar verilerine bakar. Toplumsal bütünleşme yokluğunun ve hızlı toplumsal değişimin, bu sürecin kilit unsurları olabileceğini ileri sürer.

The Division of Labor in Society ve *Suicide* yapıtları yaklaşım bakımından benzerdir, çünkü Durkheim her ikisinde de **toplumsal olguların** bireysel irade üzerindeki merkeziliğinin lehinde yazar. Bunlar doğasında kolektif ya da "toplumsal"dır, bireye dışsal ve onun üzerinde sınırlayıcıdır. Durkheim duyguların, ahlaki değer yargılarının ve davranışların toplumsal örgütlenme, toplumsal farklı-

laşma ve toplumsal değişim gibi, toplumun diğer nesnel yönleri ile birleşmiş toplumsal gerçeklikler gibi makul gösterilebileceğini ileri sürer. Burada, onun toplumsal yaşamın ahlaki ve normatif görünümleri üzerindeki vurgusunu zayıflatan, indirgemecilik yönünde bir eğilim söz konusudur. Başka bir deyişle, duygular ve inanışlar, toplumsal olanın diğer boyutları gibi toplumsal yapısal formlara ve gereksinimlere bir yanıt olarak açıklanır. Bunlar özellikle toplumsal düzeni ve bütünleşmeyi oluşturmak için çalışırlar. Karşılıklı olarak destekleyici kurumlardan, duygulardan ve rollerden meydana gelen sağlam bir toplum imgesi, **işlevselcilik** (functionalism) olarak bilinir.

Durkheim (1968 [1915]), *The Elementary Forms of Religious Life* [*Dinsel Yaşamın Temel Biçimleri*] adlı yapıtında, toplumsal bütünleşme süreçlerini açıklamak için din incelemesine dönmüştür. Bazı düşünürler, onun bu son kitabının, ilk çalışmalarına göre daha az indirgemeci olduğunu savunur. Durkheim dini kendi terimleri ile açıklanması gereken *sui generis* [kendine özgü] bir olgu olarak görür. Dolayısıyla, örgütlenmeye ve uyuma yönelik toplumsal gereksinimlere verilen basitçe bir yanıttan çok, toplum içindeki dinamik ve itki gücü olarak bir kültür resmi sunar.

Durkheim, bütün dinlerin **kutsal olan** (sacred) ile **kutsal olmayan** (profane) arasındaki bir ayrım etrafında döndüğünü iddia etmiştir. Kutsal olan, korkuyla karışık saygı ve korku duygularını gerektirir ve günlük olandan ya da kutsal olmayandan ayrılır. Kutsal olan, gücü özel dinsel törenler (örneğin, ritüel, dua, kurban etme) ile düzenlenirken, faydalı olduğu kadar tehlikeli de olabilir; ve çoğu kez özel tabular aracılığıyla kutsal olmayandan ayrılır. Durkheim, "bir toplum, aynı zamanda bir ideal yaratmadan kendini ne yaratabilir ne de yeniden yaratabilir" (1968: 422) der. Burada söylenen, dinsel sistemler içindeki sembol ve inanç dizilerinin, toplumlara dağılmış ahlaki duygular ve ortak kimlik hisleri hakkında bir düşünme ve yoğunlaşma yolu sağladığıdır.

Durkheim'a göre, sembol sistemlerinin ideal gücü salt somut ayin yasaları (acts of observance) ile tamamlanır. Durkheim, toplumların, kutsal olana tapınma gereksinimini yerine getirmek için düzenli olarak **ritüelde** bir araya geldiklerine dikkat çeker. Bu olaylar bedenlerin ve sembollerin kullanılmasını gerektirir; ayrıca, in-

sanları birbirleriyle yakınlaştırarak bir araya getirdiğinden, toplumu bütünleştirmeye yardım eder. Müziğin, şarkıların ve büyülerin yardımıyla bunlar kolektif duygusal heyecan ya da **kolektif coşku** (collective effervescence) ortaya çıkarır. Bu, güçlü bir grup aidiyeti duygusu sağlar. Sonuçta Durkheim, toplumsal bağların yeniden kurulmasının Tanrı'ya tapınma için değil, dinin ve ritüelin varoluşu için gerçek bir neden olduğunu savunur. Ona göre, "onaylama ihtiyacını ve topluma birlik ve kimlik kazandıran kolektif duyguların ve düşüncelerin düzenli aralıklarla yeniden doğrulanması ihtiyacını hissetmeyen bir toplum olamaz. Artık, bu ahlaki yeniden kuruluş, bireylerin ... kendi ortak hislerini birlikte yeniden onayladıkları, yeni birlikler, toplantılar ve mitingler olmadan başarılamaz" (1968: 427).

Durkheim'ın çalışması, büyük ölçüde, Avustralya Yerlilerinden toplanan etnografik verilere dayanır. Bununla birlikte, çalışmasının çağdaş yerleşimlere geniş ölçüde uygulanabilir olduğunu savunmaya çok istekliydi. Bu yerleşimler, küçük ölçekli toplumlardan daha karmaşık olabilirlerdi, ama dinin temel rolü aynıydı. Durkheim, seküler olanın bile, doğasında özsel olarak dinsel olan etik bir temele sahip olduğunu vurgular ve şunu sorar: "İsa'nın hayatındaki belli tarihleri kutlayan Hıristiyanların ya da Mısır'dan çıkışı veya decalogue'ın [on emir] ilanını anan Yahudilerin toplantısı ile yeni bir etik veya yasal sistemin ilanını ya da ulusal yaşamın kimi büyük olaylarını anan vatandaşların bir araya gelmeleri arasındaki temel fark nedir?" (1968: 427). Şüphesiz, Durkheim için çok az fark vardı. Elbette, geliştirmiş olduğu dinsel toplum imgesinin evrensel bir ilgiye sahip olduğuna inanmıştı.

Durkheim'ın kültürel sosyolojisi hakkındaki başlıca eleştiriler, genellikle aşağıdaki noktalardan birinin ayrıntılarına girer.

- Durkheim, kültürün toplumsal uzlaşma ve toplumsal bütünlük getirdiğini varsayar; bu nedenle, kültürün çatışma yaratmadaki ya da toplumsal dışlanmayı sürdürmedeki rolünü açıklayamaz. David Lockwood'ın (1996: 23) belirttiği gibi, Durkheim'ın "uzlaşmaya yönelik ilgisi, kolektif inanışlara yönelik yaptırım gücünün güç eşitsizlikleri ve statüler ile ilişkili olup olmadığı sorusuna uzanmaz."

- Bakış açısı, idealist bir yönde tek yanlıdır. Kültürün toplumsal istikrarın ve toplumsal etkileşim biçimlerinin oluşmasındaki rolüne ayrıcalık tanır. Toplumsal yaşamı etkileyen temel değişkenler olarak güç, iktidar, çıkar ya da zorunluluğun rolüne ilişkin çok az şey söyler (bkz. Tilly, 1981).
- Onun evrimci bakış açısı ampirik olarak çoğunlukla yanlıştır; ve geleneksel toplumların sanayi yerleşimlerine göre daha "basit" ya da "ilkel" olduklarını varsayarak, onların karmaşıklığını ve inançlarını yadsır.
- Çalışmasında, işlevselciliğin etkisinden dolayı, mekanistik bir eğilim vardır. Bu eğilim, eylem, inanç ve duygu biçimlerinin (kültür) failin seçiminden ya da toplumsal dünyayı yorumlamasından çok, ihtiyaçlardan ve toplumsal yapının örgütlenmesinden çıktığını düşünür. Gördüğümüz gibi, Durkheim yaratıcılığı ve faili mümkün kılmaktan çok, bireylere dışsal ve onlar üzerinde sınırlayıcılığı olan toplumsal olgulardan söz eder.

Olumlu tarafından savunucuları, Durkheim'ın daha sonraki görüşlerinin, kültürü toplumsal yapı ile materyalist indirgemeciliğe karşı koyan bir şekilde ilişkilendirmede önemli bir kaynak sağladığını ileri sürerler. Durkheim'a göre, toplum, bireylerin ve eylemlerin somut toplamı olduğu kadar, ayrıca bir fikir ve inanış idi. Örneğin, din hakkında yazarken dinin, "sadece bir pratikler sistemi değil, ayrıca, amacı dünyayı açıklamak olan düşünceler sistemi" (1968: 428) olduğunu vurgulamıştır. Pratiklere ilişkin incelemesine ek olarak, böylesi düşünce sistemleri incelemesini de analizinin merkezine koyması nedeniyle, Durkheim'ın çalışması, toplumsal araştırmanın kültürel olarak daha duyarlı bir biçimine önemli ve erken bir çağrıya işaret eder.

Yirminci yüzyılda Durkheimci kültürel çalışmalar, bu çağrıyı dikkate almış ve birçok örnekte onun düşüncesinde görülen hataları da karşılamaya çalışarak, çalışmasındaki bir dizi konuyu ayrıntılandırmıştır. Bu literatüre daha sonraki bölümlerde döneceğiz ve Durkheimci geleneğin canlılığını sürdürdüğünü göstereceğiz. İkinci bölümde, kültür ve toplumun karşılıklı ilişkisi ile ilgili, Durkheim'ın işlevselci kavrayışını ayrıntılı bir şekilde ele alan Talcott Parsons'ın

çalışmalarını inceleyeceğiz. Buna karşılık, beşinci bölüm, genellikle *The Elementary Forms of Religious Life* yapıtının mirası üzerinde yükselen ritüel, sınıflandırma, ahlakilik ve sembolizm araştırmalarını merkezine alıyor.

Max Weber

Çalışmaları geniş bir tarihsel ve kuramsal alanı kucaklayan Max Weber, karmaşık bir yazardır. Weber'in çalışmalarının (*oeuvre*) sistematik bir sosyal kurama eşdeğer olmadığı, aksine dağınık ve parlak görüşlerden oluştuğu tartışmalı bir konudur. Toplumsal düzenin sürdürülmesinde iktidar, askeri güç ve örgütlenme biçimlerinin rolüne işaret eden çalışmalarının çoğu oldukça materyalisttir. Bununla birlikte, bazı yazılarında güçlü bir idealist yön de bulunur ve biz burada bu yöne odaklanacağız.

Weber'in kültürel kurama ilgisinin merkezinde, insan eylemini kavrayışı yatar. Weber'in bu konudaki düşüncesi, din sosyolojisindeki gibi (aşağıya bakınız), kesin olarak Alman hermeneutik geleneğinden etkilenmiştir (bkz. Coser, 1971: 244). Bu, sırasıyla Kant ve Hegel'in Alman idealist geleneğinin bir özelliğiydi. Kant, akıl ve beden arasında köklü bir ayrım yapmaya ihtiyacımız olduğunu savunmuştu. Beden engellenirken, akıl belirlenimden kurtulmuştu. Dolayısıyla, insan yaşamı fazlasıyla özgürlük içindi. İdeal olanın gücü üzerine bu vurgu, tarihin gelişimini *Geist*'in ya da "ruh"un kendiliğinden açığa çıkışı olarak gören Hegel gibi düşünürleri etkilemiştir. Genç Marx, bu görüşü paylaşmıştı. Gördüğümüz gibi, Marx daha sonra kültürel ve zihinsel yaşamın sıkı bir materyalist açıklamasını geliştirerek, bu tür bir idealizme karşı tepki göstermiştir. Buna karşılık, Weber iktidar, ekonomik gelişme vb. gerçeklikleri kabul ederken, aynı zamanda da idealist felsefeden yararlanmaya çalışmıştır. Bu konu üzerine düşünen Weber, on dokuzuncu yüzyıl Alman hermeneutik geleneğinin en güçlü figürlerinden olan Wilhelm Dilthey'in (1833-1911) yazılarından etkilenir. Dilthey, insanlar ile ilgili bilginin, eylemin anlamlı doğasını göz önünde bulundurmak zorunda olduğunu savunur. Gerekli olan şey, **Verstehen** ya da kavrayıştır. Bu, belli bir eylem hattını etkileyen öznel anlamları yeniden kurmaya çalışacak gözlemciyi; ve bireysel

psikolojileri ve yaşam tarihlerini duygu sezgisiyle anlamak kadar, paylaşılan kültürel değerlerin yeniden yaratılmasını içerebilecek bir eylemi gerektirir. Dilthey, insan yaşamının incelenmesinin, doğa bilimlerinden daha çok, **Geisteswissenschaften**'a (harfi harfine: "ruh bilimi" – science of the spirit) ait olduğunu savunur.

Weber, Dilthey'den yararlanarak toplumsal analize Verstehen yaklaşımını savunmuş ve insan faillerinin (agent), aktif ve anlam-yönelimli (meaning-driven) olarak düşünülmesi gerektiğini öne sürmüştür. Bu düşünceler, anıtsal *Economy and Society* [*Ekonomi ve Toplum*] adlı yapıtında oldukça açık bir biçimde ifade edilir (Weber, 1968). Weber, yorumcunun işinin, bir eylemin gerisindeki güdü ya da öznel niyeti ortaya çıkarmaya çalışmak olduğunu vurgular: "Eylemin öznel anlamı ile ilgilenen bir bilim için, açıklama, içinde kavranabilir eylemin gerçek bir akışının aidiyetleri yorumladığı, anlamın karmaşıklığının bir kavrayışını gerektirir" (1968: 9).

Bu yönde bir başlangıç olarak Weber, karşıt iki eylem tarzına dikkat çeker. **Wertrational**, ya da değer rasyonel eylem, dinsel kurtuluş arayışı gibi kültürel inanışlar ve amaçlar ile yürütülür. Burada "kimi etik, estetik, dinsel ve öteki davranış biçimi adına değere bilinçli bir inanış" (Weber, 1968: 25) söz konusudur. Buna karşılık, **Zweckrational**, ya da amaç yönelimli eylem (kültürel kuramda amaçlı rasyonalite, araç-amaç rasyonalitesi ve araçsal eylem olarak da bilinen), verimlilik normları ile yürütülür. Bunlar, belirlenen amaçlara ulaşmanın kesin araçlarını hesaplama ihtiyacını vurgular, fakat birleştirici ahlaki yönelimleri ve kültürel olarak belirlenmiş amaçları tanımlama yeteneğinden yoksundur. Weber, modernliğe geçerken, *zweckrational* eylemin daha yaygın hale geldiğini ileri sürer (aşağıya bakınız). Weber'in *Verstehen* ve toplumsal eylemin biçimleri üzerine tartışmaları yorumcu sosyolojinin savunucuları için önemli bir felsefi destek sağlamıştır. Bunların birçoğu "mikro" yönelimliyken, daha geniş kültürel sosyologlar topluluğu, Weber'in kavramsal büyük çatısından faydalanmış ve toplumsal dünyayı pozitivist, "bilimsel" incelemeye tâbi kılmaktan çok, yorumlamamız gerektiğini savunmuştur.

Kültürel çevrelerde Weber, belki de en çok *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* [*Protestan Etiği ve Kapitalizmin Ruhu*]

(1958 [1904]) adlı yapıtından dolayı bilinir. Burada dinsel inançların da rol oynadığını ileri sürerek kapitalizmin kökenine ilişkin materyalist görüşlere karşı çıkar. Weber, ilk Protestanlar tarafından inanılan kader (predestination) doktrininin rolüne bakmıştır. Bu doktrin, cennet ve cehennem ile ilgili olarak kaderin doğumdan önce belirlendiğini ileri sürer. **Kurtuluş** (salvation) iyi eylemler vasıtasıyla alınamaz, satılamaz ve kazanılamazdı. Weber'e göre, bu, huzursuzluğa yol açtı. Protestanlar, kendilerinin Tanrı tarafından kurtarılmak üzere seçilmiş olduklarının işaretlerini aradılar. Ekonomik başarı böyle bir işaretti. Kader doktrininin amaçlanmamış sonucu disiplinli ve sistemli sıkı çalışma gereksinimi ile ilgili birleşik bir **protestan etiğine** (protestant ethic) sahip, rasyonel ve planlı bir zenginlik edinimi idi. Zamanla kapitalist birikimin dinsel temelleri sığ, tatmin etmeyen ve sınırlayıcı *zweckrational* bir eylem tarzı ile; ve tasarruf, kazanç ve baskı etrafında düzenlenmiş "tam faydacılık"ın iktisadi düzeni ile nitelenen bir alanı geride bırakarak gözden düşmüştür. Weber'in ifadesiyle: "Bir Püriten bir çağrı ile çalışmak istemiştir; böyle yapmaya zorlanırız ... [Modern ekonomik düzen] artık makine üretiminin teknik ve ekonomik koşullarına bağlanır; öyle ki, bu koşullar günümüzde bu mekanizma içine doğan bütün bireylerin yaşamını belirlemektedir" (1958 [1904]: 181).

Protestan etiği kitabı çoğu zaman, idealist bir tezmiş gibi, yanlış anlaşılmaktadır. Gerçekte Weber, Alman idealizminin olduğu kadar, Marx'ın da hayranıydı. Weber'in çalışmalarının (*oeuvre*) toplamına baktığımızda, kapitalizmin yükselişinin karmaşık ve çokboyutlu bir açıklamasını buluruz. Weber, dinsel motivasyonların önemi kadar, ekonomik ve örgütsel etmenlerin de önemini savunur; ve doğasında ister maddi ister ideal olsun, tek yanlı açıklamalara karşı çıkar (bkz. Weber, 1958: 183). Bu anlamda bakıldığında, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, açıklamaya ilişkin daha geniş bir yapbozun parçasıdır.

Protestan etiği tezi, Weber'in belki de en iyi bilinen çalışmasıdır. Fakat bu durum yanıltıcı da olabilir. Büyük dünya dinlerini incelediği çalışmasında yer alan diğer metinleri büyük olasılıkla daha iyi araştırılmıştır ve daha kapsayıcıdır. Elbette Weber'in kendisi, protestan etiği çalışmasını, daha geniş ve daha sistematik bir araştırma gündeminin küçük bir parçası olarak görmüştü. Anıtsal karşılaştırmalı araştırmasında Weber, bilinen bütün dinlerdeki kurtuluş soru-

nunun evrenselliğine vurgu yapar. Yahudi-Hıristiyan geleneğinin, İncil'in mesajına uyan eylemciliği (evangelical activism) ve dünyayı dönüştürme etkinliğini destekleyen bir "bu-dünyacı çilecilik" (this-worldly ascetism) ile nitelendiğini ileri sürer. Buna karşılık, Konfüçyüsizm, Taoizm ve Hinduizm gibi Doğu dinleri, kurtuluşun inzivaya çekilme, geleneğe uyma ve düşünme (contemplation) sonucunda gerçekleşeceğini öne sürmekteydi. Weber, Batı'da endüstriyel modernliğin yükselişine katkıda bulunurken bu farkı görmüştür. Çin, ortaçağda teknolojik olarak ilerlemiş olmasına karşın, sahip olduğu dinsel değerler, aynı dönemde Avrupa'da bulunun girişimci yeniliklerin ve toplumsal dinamizmin ortaya çıkmasını engellemiştir.

Weber ve Durkheim arasında, kültürün temel bir boyutu olarak dinin merkeziliğine işaret etmelerinden dolayı açık benzerlikler bulunur. Bununla beraber, Durkheim sezgisel duyguları önceden temellendirirken, Weber'in yaklaşımı soyut inanç sistemlerinin entelektüel içeriğine daha çok önem verir. Aralarındaki en önemli fark, çağdaş toplumlarda dinin rolüne yönelik tutumlarıdır. Görmüş olduğumuz gibi, Durkheim ahlaki bağların ve kutsal amaçların bugünün dünyası için hayati önemde olduğu konusunda oldukça nettir. Buna karşılık Weber, **büyü yitimi** (disenchantment) tezini geliştirmiştir. Bu tez, anlamın, modernliğin başlaması ile birlikte dünyanın dışına çıkarılmakta olduğunu savunur. Aşkınlığın bazı biçimlerine ulaşmaktan ya da sonsuz anlamların peşinde olmaktan çok, odağını etkinlik ve rasyonalite üzerine kuran bir bürokrasi çağında yaşıyoruz. Weber'in terimleriyle *Zweckrational, Wertrational* ile yer değiştirmekte idi. Yaşam, kendi amaç duygusunu kaybetmiş ve insanlar, Weber'in, anlamsız bürokrasinin ve rasyonalizmin demir kafesi olarak adlandırdığı tuzağa düşürülmüştü.

MAX WEBER (1864-1920)

Weber, zengin fakat oldukça baskıcı bir Protestan ailede büyüdü. Heidelberg Üniversitesi'ne öğrenci olarak devam etti ve üniversitenin eril (masculine) içki ve düello kültürüne katıldı. Daha sonra Berlin Üniversitesi'nde öğrenim gördü. Burada daha çileci (ascetic) bir yaşam tarzını benimsedi ve saplantılı bir biçimde okudu. İlgi ve okuma alanları çeşitliydi; ve tarih, hukuk ve felsefeyi içeriyordu. Simmel'den farklı olarak (aşağıya bakınız), onun yeteneği erken fark edildi ve genç yaşta Heidelberg'de prestijli bir konum elde etti. Weber'in zihinsel ve kişisel hayatı oldukça karmaşıktı. Evliliğini hiçbir zaman tamamlamadı (consummate) ve 1897 yılında otoriter babası ile bir tartışmasından sonra ruh sağlığını kaybetti. 1903'te sağlığına yeniden kavuştuğunda tekrar yazmaya ve kamusal sorunlar üzerine çekinmeden konuşmaya başladı. Weber, Almanya'nın muhafazakâr elitlerine karşı oldukça eleştireldi, yine de hiçbir zaman radikal politikalara tamamıyla kucak açmadı. 1920 yılında öldüğü zaman, ülkesinde önde gelen bir entelektüel olarak tanınmıştı.

Kaynak: Coser, 1971.

Weber'in kültürel kurama katkısına ilişkin bu kısa incelemede belirtilmesi gereken iki konu daha var. İlki, **otorite** ya da **meşru egemenlik** (*Herrschaft*) biçimleri ile ilgili tartışmadır. Weber (1968: 215), yönetimin (rule) daha geniş anlam yapılarına referansla meşrulaştırıldığını vurgulamış ve bu süreci anlamak için üç **ideal tip** (gerçeklik modelleri ya da gerçekliğin basitleştirilmiş versiyonları) ileri sürmüştür. **Geleneksel otorite**, şeylerin her zaman oldukları gibi olmaları gerektiği düşüncesine dayanıyordu. Bu konuda çok az şey söyleyen Weber'e göre, bu, küçük ölçekli ve sanayi öncesi toplumlarda öne çıkar. Hükümdar için buradaki sorun, değişimi başlatmaktır. **Karizmatik otorite**, bir hükümdarın olağanüstü güçlere ya da bazı ilahi yeteneklere sahip olduğu inancı etrafında kurulur. Weber, bu otorite biçiminin toplumsal yerinden oluş (dislocation) ve toplumsal değişim ile ilişkili; iktisadi düşüncelere zıt olduğunu savunur. Karizmatik otoritenin en temel özelliği, istikrarsız oluşu-

dur. Weber'e göre, karizmatik lider, kendi gücünün işaretlerini üretmek için sürekli baskı altındadır. Eğer sonuç üretmekte başarısız olursa, karizmatik güçleri de ortadan kalkabilir. Daha ileri sorunlar bir dizi sorun etrafında döner. Karizmatik figür öldüğü zaman iktidar boşluğu ortaya çıkabilir. Söz konusu nedenlerden dolayı, Weber, uzun vadeli karizmanın kaçınılmaz olarak rutinleşeceğini ve yerini bürokratik egemenlik biçimine bırakacağını ileri sürmüştür. Karizma, genel olarak psikolojik ve kişiler arası bir olgu olarak görülmesine karşın, daha kültürel kavramlar içinde de kavranabilir. Weber'in yazıları din, kehanet, kurtuluş ve kurtarılmak kadar, grup psikolojisini de tartışır; dolayısıyla, bu kavramın, siyasal yaşamda sembolik biçimlerin rolü ile ilgilenenlere önerecek çok şeyi vardır (daha ileri tartışmalar için bkz. Smith, 2000). **Yasal-ussal otorite**, önemli derecede bürokratikleşmiş çağdaş toplumları niteler. İdari etkinlikleri yargılayan standartlar olarak yasa, prosedür ve verimliliğin rolünü vurgular. Weber'e göre, bu otorite biçimi gelenek ve karizma ile birleşmiş daha dinsel ve sembolik olarak anlamlı biçimlerin yerini aldıkça büyü yitimi ortaya çıkar.

Weber'in ele alınması gereken son kavramı statüdür (status). Marx'ın sınıf-yönelimli toplumsal örgütlenme modelinin aksine, Weber, **sınıf** ve **statü** arasında ayrım yapar. Sınıf, ekonomik düzen içindeki konumlanışı anlatır. Weber girişimciler, işçiler ve rantiyeciler gibi örnekler sunar. Burada en ilginç kavram olan statü, ortak bir "yaşam tarzı"na ve paylaşılan bir toplumsal prestij düzeyine sahip grupları ifade eder. Weber, elitlerin otoritesinin çoğunlukla onların özgün kültür ve değer sistemlerine bağlı olduğu biçimlere işaret eder. Onlar gelenekleri, âdetleri ve eğitimsel yetiştirimleri paylaşabilir. Bunlar, saygınlık ya da tekeller ve arpalıklar gibi diğer özel ayrıcalık türlerini elde etmenin temeli olarak kullanılabilir. Weber'e göre, sınıf ve statü karmaşık biçimlerde birbirini etkileyebilir. Marx'ın ileri sürmüş olduğu gibi, o da, ekonomik güce sahip bir grubun diğer güç biçimlerini de kullanmasının zorunlu bir nedeninin olmadığını iddia eder. Ona göre, bir öğrenci, bir memur ve bir ordu görevlisi oldukça farklı sınıf konumlarına sahip olabilecek ve buna rağmen ortak bir statüyü paylaşacaklardır, "çünkü yetişme ve eğitim, ortak bir yaşam tarzı yaratır" (Weber, 1968: 306).

Weber'in çalışmasının bir dizi çekici özelliği vardır. Sosyolojik açıklamada insan failliğinin (human agency) merkeziliği için zorla-

yıcı bir tez sunar. Dinsel inançların insan yaşamındaki merkeziliğini ve evrensele yakın önemini ortaya çıkararak, kültürün özerkliğine alan açar. Weber'in kuramları, ayrıca iktidar ve egemenlik sorunlarını önceden temellendirir ve bunları belirli biçimlerde kültürle ilişkilendirir. Fakat bu çekici özellikler, modern dünyanın bozulması ve insan sosyalliğinin eşit bir araçsal (normatiften daha çok) düzenlenişine sahip rutinleşmiş ve rasyonelleşmiş çağdaş yaşam özellikleri üzerindeki ısrar nedeniyle sarsılabilir. Weber, sanki önce kültürün önemli olduğunu, fakat artık toplumsal analizden çıkarılması gerektiğini iddia ediyor gibidir. Belki de bu nedenle, çağdaş kültür kuramı içinde Weberci bir okulu ya da bir kampı tanımlamak oldukça zordur. Weber'i harfi harfine izlemek demek, çağdaş toplumda anlamın zayıfladığında ve eylem içinde dinsel ve normatif güdülerin düştüğünde ısrar etmektir.

Öz-tanımlayıcı ve karşılaştırmalı olarak sınırlı gelenekleri kuran Durkheim ve Marx'tan farklı olarak, Weber'in çalışmaları birçok alan içinde yayılmacı bir etkiye sahip olmuştur. Bu, Weber'in kendi bilimsel farklılığını yansıtır. Weber'den etkilenen çalışmalar, aşağıda izlenen yollardan bazılarını kabul eder.

- Araştırma, siyasal meşruiyet ve siyasal kültür ile ilişkili olanları da içeren dinsel inanışların toplumsal etkileri üzerinde yürür. Örneğin, Edward Shils gibi Durkheimcılar, Weber'in bu alandaki düşüncelerini kullanmıştır (bkz. 5. bölüm).
- Weber'in *Verstehen* ve toplumsal eylem biçimleri üzerine yazıları niteliksel, özellikle toplumsal eylem meselelerinin düşünüldüğü araştırmalar için son derece yararlı bir çerçeve sunmaktadır. Ayrıca, Parsons'ın *The Structure of Social Action* [*Toplumsal Eylemin Yapısı*] adlı yapıtında yer alan, failin temellerine ilişkin tartışmaları etkilemiştir (bkz. 2. bölüm).
- Sınıf kuramının deli gömleğinden sıyrılmak isteyen katmanlaşma çalışmaları, yardım için çoğunlukla Weber'e yöneldi. Kültürel sermaye ve toplumsal statü araştırmalarının çoğu, Weber'i önemli bir entelektüel mirasçı olarak görür. Örneğin, Bourdieu'da "alanlar" (fields) ve habitus ile ilgili tartışmalar özgün Weberci paralellikler taşır (bkz. 8. bölüm).
- Modernite ve modern kültürün bir unsuru olarak toplumsal

rasyonelleşmeye ilişkin araştırmalar, Weber'i bir mihenk taşı olarak alır. Bu alanda çalışan birçok akademisyen, yabancılaşma ve bürokratik denetimin modern yaşam üzerindeki etkilerini daha fazla incelemek için Weber'i kullanan Marksistlerden oluşur. Bu kuramların bazılarını 3. bölümde gözden geçireceğiz.

Georg Simmel

Ateşli tutkunlarına göre, Georg Simmel, kurucu babalar tapınağı içinde Marx, Weber ve Durkheim'ın yanında sıralanmayı hak eder. Simmel'in, sistematik kuramdan kaçınan eğilimi yüzünden, statüsünü yükseltmeye yönelik çabalar sekteye uğramıştır. Şaşırtıcı çeşitlilikteki konular üzerine deneme tarzında yazılar yazmıştır. Yazılarının parlak ve kavrayışlı olduğu evrensel olarak kabul edildiği halde, onların gerçekten temel bir figürün gerektirdiği ısrarcı entelektüel bir odaktan yoksun oldukları düşünülmüştür. 1980'lerden bu yana bu algılayış yavaş yavaş değişmektedir; ve Simmel, artık birçok değişik çevrenin gözünde, çalışmaları ciddiye alınması gereken bir düşünürdür.

GEORG SIMMEL (1858-1918)

Simmel 1858'de Berlin'de doğdu ve hayatının çoğunu bu kentte geçirdi. Sosyolojiden psikolojiye, felsefeden estetiğe bir dizi alan içinde yaklaşık yirmi beş kitap yazdı. Buna rağmen, akademik ilerleme sağlamakta zorlandı. Bu, anti-semitizm, sosyalist sempatizanlığının onaylanmaması ve derslerini izleyen büyük kalabalıkların kıskançlıklarından dolayı böyle olmuş gözüküyor. Akademik ilerleme sağlayamaması, büyük ihtimalle onun üniversite sistemi içinde diğer azınlık öğrencilerinin ve kadınların davasının savunucusu olmasına engel olamadı. Berlin ve Heidelberg'de kıdemli pozisyonlar elde etmedeki başarısızlığının ardından, en sonunda taşrada Strasbourg Üniversitesi'nde bir kürsü aldı.

Kaynak: Frisby, 1984.

Simmel'in toplum modeli, Durkheim'ın önerdiği daha kolektivistik modelden köklü bir biçimde ayrılır. Simmel'e göre, toplum, esas olarak bireylerin kesintisiz etkileşimlerinin bir ürünü idi. Sosyolojinin görevinin, insanların bir araya gelme yollarını, gruplar oluşturma biçimlerini ve bunların birbirleriyle nasıl etkileşime girdiklerini betimlemek olduğunu ileri sürer. Onun genel duruşu, *a priori* [önsel olarak] modellerin kurulması üzerinde ampirik gözlemi olumlamaya ve kavramsal kategorileri geliştirmeye yönelikti. Simmel'e göre, soyut toplum modelleri geliştirmektense, somut etkileşim modellerine bakmalıyız. Bu ayırt edici görüş bir yana, Simmel'in kültürel kurama ilgisi, modern yaşam üzerine farklı görüşler sunan bir dizi çalışmada bulunur. Çeşitli biçimlerde bunlar, benlik ve toplumsallık için etkileşim modellerini ve modernitenin önemini önceden temellendirir. Simmel, toplumsal (societal) modernleşme yöneliminde eylem üzerindeki bildik sınırlamaların kaldırılması nedeniyle, benliğin daha fazla özgürleştiğini savunur. Fakat aynı zamanda ilişkilerimiz daha fazla anonimleşmiş; hayatlarımız bilim, teknoloji, metalar ve bize yabancı görünen diğer toplumsal olgular ile dolayımlanmıştır.

Bu konuların derinlemesine ele alındığı *The Philosophy of Money* [*Para Felsefesi*] (1978 [1900]) adlı yapıt, Simmel'in belki de en önemli çalışmasıdır. Burada Simmel paranın, insan etkileşimlerinin kişisel olmamasını mümkün kılarak, onları nasıl dönüştürdüğünü araştırır. Simmel, ekonominin gerçekte üretimden çok, değiş tokuşa (exchange) odaklanan etkileşimler ile ilgili olduğunu iddia eder; dolayısıyla, Marksçı kavrayışlara farklı bir alternatif sunar. Fakat aynı zamanda, çağdaş yaşamın yabancılaşma gibi bir şeyle nitelendiğini kabul eder. Paranın, etkileşimlerimizi nitelik bakımından daha araçsal ve hesaplanabilir kıldığını ve kazanılan paranın kendinde bir amaç olabileceğini belirtir. Sonuç, insan toplumsallığının göze çarpmayan bir dönüşümü olmaktadır. Bireysellik ve özen (care) etkileşimlerden çıkartılır ve yerini, acımasızlık ve "pratik yaşamın hesapçı kesinliği" (Simmel, 1997: 177) alır.

Çağdaş yaşamın daha insani duygulardan yoksunlaşmış olduğu fikri, ilk basımı 1903'te yapılan ünlü *The Metropolis and Mental Life* [*Metropol ve Zihinsel Yaşam*] denemesinde geliştirilmiştir. Burada Simmel, çağdaş kentte (1900'lerdeki Berlin deneyiminden yararlanır) sürekli bilgi bombardımanına tutulduğumuzu ve bir

"sinirsel uyarım yoğunlaşması" yaşandığını vurgular. Her şey yeni, hızlı ve gelip geçicidir; ve yurttaşlar yabancılarla kuşatılmıştır. Simmel, kent yaşamının bu çeşitli yönlerini, metropoliten çevrede özerk özneler olarak işleyen yeteneğimizi ve benlik algımızı (sense of self) tehdit eden şeyler olarak görür. Ona göre, "modern yaşamın en derin sorunları, bireyin, ezici toplumsal güçler karşısında özerkliğini ve varoluşunun bireyselliğini koruma iddiasından türer" (1997: 174-5).

Bu durumla baş etmek için bazı duygusal tepkilerimize son vermek ve Simmel'in bezgin bir davranış (blasé attitude) dediği şeyi geliştirmek zorundayız. Bu, soğuk ve mesafeli kalmayı; ve başka insanlardan ve etrafımızdaki cadde görünümünden (streetscape) uzak durmayı gerektirir. Her şeye aynı biçimde tepki verme ve kentsel çevrede herhangi bir şeye ilgi duymama eğilimi söz konusudur. Simmel'e göre, böyle ortamlarda göze batmamayı sürdürme gereksinimimiz ile kimliğimizi öne çıkarma (sadece kendimiz için) ya da fark edilme gereksinimimiz arasında bir gerilimle karşılaşırız.

Simmel, 1905'te yayınlanan *Philosophy of Fashion*'da [*Moda Felsefesi*] modernlik ve kimlik konularına yoğunlaşan benzer bir analiz çizgisini sürdürür. Ona göre, modanın genel kuralları geçicidir ve bunlar, gerçekçi gereksinimlerden çok, kültürel gereksinimlere yanıt verir. Etek boyları ve renkler, hayatta kalma olasılıklarımızda çok az fark yaratır –birincil işlevleri maddi değil toplumsaldır. Simmel, modanın, bireysel benliğin ifadesi ile daha geniş bir topluluğa ait olma arasındaki gerilimi azaltma arzumuza verilen bir yanıt olduğunu savunur. Bir kurum olarak modanın başarısı, her ikisini de aynı anda yerine getirmedeki benzersiz yetisinden kaynaklanır. İnsanlar, bir yandan, başkalarını taklit edebilir ve böylece bir topluluğun üyesi olmanın psikolojik güvencesine sahip olabilirler. Diğer yandan, modayı, verili bir tarzda belki de sadece ince ayarlamalar yaparak kendi bireyselliklerini açıklamak amacıyla kullanabilirler.

Simmel, modanın katmanlaşma sisteminde rol oynadığını ve sadece önemli derecede katmanlaşmış toplumlarda var olma eğiliminde olduğunu da belirtir. "Moda ... sınıfsal bölünmenin bir ürünüdür ve ... belirli bir çevreyi bir arada tutma ve aynı zamanda bunu diğerlerine kapatma ikili işlevini yerine getirir" (1997: 189). Moda, yüksek-statülü grupların, alt-statülü gruplarla olan farklılıklarını sembolize etme ihtiyaçlarına yanıt verir ve bu, alt-statülü grup-

ların daha yüksek-statüye yönelmesine olanak sağlar. Sonuç, asla son bulmayan bir yakalamaca (catch-up) oyunudur. Modalar alt gruplara doğru uzandığı zaman, yüksek-statülü gruplar yeni tarzlara olan istekle onları terk edecektir. Simmel'in burada sunduğu imge, üstünlüğün bir işareti olarak kullanılan tüketim maddeleri ve kültürel beğenilerin imgesidir. Bu, Bourdieu'nun sonraki çalışmasını öngören bir konudur (bkz. 8. bölüm).

Simmel'in, kendinden sonra gelen kültürel kuram üzerindeki etkisi çeşitlidir. Para üzerine çalışması, Max Weber'de derin bir hayranlık bırakmış ve onun, protestan etiği hakkındaki düşüncesini etkilemiştir (yukarıya bakınız). Georg Lukács, bir dönem Simmel'in öğrencisi idi. Bu nedenle, Simmel'in çalışması ve Lukács'nın modern yaşamın rasyonelleşmesi ile ilgili incelemeleri arasında paralelliklerin olması sürpriz değildir. Simmel şeyleşmiş, görkemli toplum imgelerini reddettiğinden ve ilgisini somut etkileşimler üzerinde topladığından, kültürc yönelik etkileşimci (interactionist) yaklaşımlar üzerinde önemli bir etki bırakmıştır. *American Journal of Sociology*'deki yazılarının ilk çevirileri, Chicago Okulu'nun kentsel yerleşimlerde mekânsal ve topluluk araştırmalarına yaklaşımının biçimlenmesine yardımcı olmuştur. Onun metropol yaşamının niteliklerine ilgisi, Walter Benjamin gibi daha eleştirel kuramcıları da etkileyecektir. Simmel'in değiş tokuşa, tüketime ve benliğe ilgisi, onu son zamanlarda bu alanın öncüsü haline getirmiş görünüyor. Simmel, etkileşimciliğin kurucu babası (1960'lı ve 1970'li yıllarda olduğu gibi) ya da eleştirel bir modernite kuramcısı olarak değil, aksine kültürel tüketim analizinde bir öncü olarak giderek daha çok yeniden okunmaktadır.

Ek Okuma Önerileri

İlk yayımından yaklaşık otuz yıl sonra, Lewis Coser'in *Masters of Sociological Thought* [*Sosyolojik Düşüncenin Ustaları*] (1971) adlı yapıtı Marx, Durkheim, Weber ve Simmel'in hayatları ve çalışmalarına ilişkin kısa, emsalsiz bir giriş sunar. Daha fazla bilgi edinmek isteyenler, Coser'i okuduktan sonra bu düşünürlerin her biri adına sunulan uzman ciltlerin yerini saptamada zorluk çekmeyecektir. Bu yazarların her birinin daha ulaşılabilir orijinal çalışmaları arasında Weber'in (1958) protestan etik çalışması, Simmel'in (1997) kent ve zihinsel yaşam üzerine denemesi; ve Marx ve Engels'in *Komünist Manifesto*'su bulunur. *The Elementary Forms of Religious Life* kitabının gözden geçirilmesi, Durkheim'ın toplumun ruhani boyutları ile ilgili özgün görüşlerini kısaca görmenin belki de en iyi fırsatını sunar.

İKİNCİ BÖLÜM

Talcott Parsons'ın Çalışmalarında Kültür ve Toplumsal Bütünleşme

Talcott Parsons, geniş çevrelerce yirminci yüzyıl sosyoloji kuramının önemli bir figürü olarak tanınır. Bu bölümün odağında, onun kültürel kurama olan ve çok sık kabul görmeyen özel katkısı yer almaktadır. Parsons'ın çalışmalarının çeşitli nedenlerden dolayı önemli olduğu ileri sürülebilir.

- Parsons, soyut ve evrensel olarak uygulanabilir modeller geliştirerek kültür, kişilik ve toplumsal yapı arasındaki ilişkiyi sistematik olarak kuramlaştırmak için önceki yüzyılın kuramcılarından daha fazla çaba harcamıştır.
- Parsons, Durkheimci ve Weberci kültürel sosyolojinin önemli bir savunucusu idi. Onların kuramdaki önemini çağdaşlarından yıllar önce fark etti ve onların fikirlerini masaya yatıran ve sentezleyen ilk büyük düşünür oldu.
- Entelektüel bir paradigma olarak işlevselciliğin baş figürü idi.
- Onun çalışmalarına yönelik eleştirel değerlendirmeler, kültüre ilişkin düşünüşte önemli yenilikler için aynı derecede temel sağlamıştır. Dolayısıyla, Parsons'm çalışmalarını bilmek, daha çağdaş kültürel kuramı anlamada önemli bir adımdır.

Bir düşünür olarak Parsons, birçok yönden felsefeye sosyolojiden daha yakındı. Bu, onun okunmasını oldukça güçleştiren bir özellik-

tir. Ampirik araştırmaya yönelmemişti; ampirik konular üzerine yazdığında ise, çoğu zaman ya başka yazarların yardımına başvurdu ya da bir alandaki yerleşik literatürden yararlandı. Bir keresinde kendini "ıslah olmaz bir kuramcı" olarak tanımlamıştı. Çalışma tarzı da, bir felsefecinin çalışma tarzına oldukça yakındı. Parsons, bir şeyin meydana gelmesi ya da var olması için neyin gerektiği konusunda mantıksal çıkarımlar yaparak, bir problemi ya da konuyu soyut yollarla düşünme eğiliminde idi. Örneğin, Parsons, toplumun göreceli olarak düzenli ve toplumsal davranışın rastlantısal olmaktan çok örüntülü olduğunu ileri sürer. Bu nasıl meydana gelebilir? Parsons, bu sonuca ulaşmak için bir dizi etkenin iş başında olmak zorunda olduğunu düşünür: davranışa ilişkin normlar, rollere ilişkin toplumsallaşma, sapmaya karşı yaptırımlar vb. Bunlar, tahmin edilebilir davranış ve istikrarlı kurumları içerir.

Parsons'ın çalışmaları, her biri önemli bir metin ile özetlenmiş aşamalara uygun bir şekilde bölünebilir. Aşağıda bu kronoloji, düzenleyici bir araç olarak kullanıldı.

Toplumsal Eylem Üzerine İlk Çalışma

1937'de *The Structure of Social Action* [*Toplumsal Eylemin Yapısı*] adlı yapıtın yayımlanması ile birlikte, Parsons (1968), Amerikan sosyolojisi içinde önde gelen bir figür olmuştur. Bu yapıt, kültürel sosyoloji için temel önemdedir, çünkü insan failinin **rasyonel aktör modelleri** üzerine uzun süreli bir saldırıya işaret eder. Bunlar, kültürel yaklaşımların hepsi için ortak bir "düşman" olduğu sürece, Parsons'ın kitabı bu tür kavrayışların önünü kesmek için önemli bir kaynak sağlayacaktır. İnsan aktörünün rasyonel modelleri zamanla birçok kılığa bürünmüştür.

- *Psikolojide uyarım ve ödül vurgusu yapan davranışçı modeller.* Bu modeller yirminci yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkmış; ve Pavlov ve Skinner gibileri tarafından, hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalar ile ilişkilendirilmiştir.
- *Homans ve Blau'nın, 1950'li ve 1960'lı yıllarda geliştirilen*

sosyolojik değişim (exchange) kuramı. Bu kuram, insanların belli şeyleri (örneğin, toplumsal kabul) artırma arayışında olduklarını; ve böyle yapmakta açık bir fayda olduğu zaman etkileşime geçeceklerini savunur.

- *1970'li ve 1980'li yıllarda sosyolojide oldukça yaygın olan oyun kuramı.* Bu kuram, toplumsal yaşamın, stratejileri, ödülleri ve cezaları ile bir oyun olduğunu savunur. İnsanlar, birbirlerini tartmak ve ödüllerini çeşitli senaryolar içinde en üst düzeye çıkarmak isteyen oyuncular gibidir.
- *Aydınlanma zamanına dönen neo-klasik iktisatçıların ileri sürdüğü "ekonomik insan" modeli.* Buna göre, insanlar kendi çıkarlarının rasyonel hesaplamalarını yapar ve bunlar üzerinden eyleme geçerler. Toplumsal yaşam, insanların kâr ve zarar hesabı yaptıkları bir piyasayı andırır.

Bu yaklaşımlar değişkenlik gösterebilir, fakat insanların rasyonel, hesapçı, bencil ve bireyci oldukları varsayımında hemfikirdirler. Parsons'ın eleştirisinin özel hedefi, neo-klasik iktisatçıların kuramları ve onlarla bütünleşmiş **insan eyleminin faydacı modelidir.** Hâlâ gözden kaçırılan bir belgede Parsons, "ekonomik insan" modellerinin son derece sorunlu olduğunu gösterir. Bu modeller insan özgürlüğünün önemini bildirirler, fakat sonunda **faydacı ikileme** (utilitarian dilemma) yakalanırlar (1968: 64). Eğer insanlar gerçekten özgür ise, o zaman eylemin amacı rastlantısal olacaktır (ve toplumsal hayat son derece kaotik olacaktır). Faydacı kuramcılar, bir alternatif olarak eylem üzerindeki dışsal sınırlamaların varlığını kabul edebilirler (örneğin, kalıtım, çevre, güç ya da seks amaçlı ilkel ihtiyaçlar). Bunlar, rastlantısal olmayan amaçlar sunar, fakat buna deterministik eylem modeli pahasına ulaşılır. Artık, eylem "durumun koşulları, yani öznel olmayan kategorilere göre analiz edilebilir unsurlar" bakımından ele alınır (1968: 64). Parsons, özgürlük ve rastlantısal olmamanın, ancak kültürün rolü benimsenerek bir araya getirilebileceğini savunur.

Parsons, insan eyleminin daima normatif ya da gayri rasyonel bir boyuta sahip olduğunu iddia etmiştir. Başka bir ifadeyle, insan eylemini idealler ve ortak kavrayışların yönlendirdiğini görmüştür. Bunlar, bireye içkin oldukları ve bireyi güdüledikleri için, determi-

nistik bir eylem modelinden çok, **iradeci eylem modeline** (voluntaristic model of action) temel sağlar. Parsons, bu tezi oluştururken, kendinden önceki dört kuramcının –Marshall, Pareto, Durkheim ve Weber– detaylı bir sentezini yapar. Onların çalışmalarından, tam bir insan eylemi için gereken unsurları çıkarabileceğimizi iddia eder. Bu dört figürden Durkheim ve Weber, bizim kendi amaçlarımız açısından çok büyük önem taşır. Parsons, Durkheim'ın ahlaki bir güç olarak toplum kavrayışından etkilenmiştir. Özellikle onun din kuramından ve bireysel davranışı biçimlendiren kolektif bilinç hakkındaki fikirlerinden yararlanır. Weber'den ise din sosyolojisi ile ilgili belirli unsurları ve değer rasyonel eylem kavramını alır (bu fikirleri birinci bölümde tartıştık). Parsons'a göre, bu daha kültürel kavrayışlar, insan eyleminin ve öznelliğin açıklanmasında özgürlük ve sınırlamanın nasıl uzlaştırılabileceğini kuramlaştırmamıza olanak sağlar. İnsanları ortak belirli bir amaç yönünde iradi olarak çalışmaya yönelten güdü, içsel ve örüntülüdür.

The Structure of Social Action'ın merkezinde **birim edim** (unit act) modeli yer alır. Bu, bir varsayımsal özgün insan eyleminin ideal tipik bir modelidir. Parsons, birim edimin beş özelliğe sahip olması gerektiğini savunur:

Amaçlar = Eylemin amacı
Araçlar = Aktörün eylemi tamamlamasını mümkün kılan şeyler
Şartlar = Eylemin içinde yer aldığı koşullar ve sınırlamalar.
Normlar = Uygun ve kabul edilebilir amaçlar ve araçlar ile ilgili kavrayışlar
Çaba = Eylemi tamamlamak için aktörün ortaya koyduğu çalışma

Birim edime ilişkin belirtilmesi gereken şey, onun maddi ve ideal, nesnel ve öznel unsurları birleştirmiş olduğudur. Genel olarak araçlar ve şartlar aktöre dışsaldır. Bunlar, içinde bulunduğumuz maddi sınırlamalardır. Buna karşılık, normlar ve çaba öznel süreçleri gerektirir. Parsons, burada **çokboyutlu bir insan eylemi modeli** (multidimentional model of human action) geliştirmeye çalışıyordu.

Çeşitli çekişmeli, tek yanlı eylem açıklamalarının (idealizm, materyalizm, rasyonalizm vb.) yerine, daha karmaşık, önceden gördüğümüz, iradeye dayalı bir kavrayışla bu açıklamaların her birinin niteliklerini birleştirebilecek bir model koymayı istemiştir. Bunu söylemesinin ardından kitabın genel amacı, insan eylemi örüntülerine yönelik normatif düzenlemenin merkeziliğini önc sürmek idi. Çokboyutluluğa yönelik belli tezler ile gizil idealizm savunusu arasındaki bu gerilim, Parsons'ın kariyeri boyunca izini sürebileceğimiz bir motiftir.

TALCOTT PARSONS (1902-1979)

Parsons, 1902'de Birleşik Devletler'de –Midwest'te– doğdu ve sağlam bir Protestan ailede yetişti. Amherst'te ve sonra da işlevselci düşünür Malinowski ile karşılaştığı London School of Economics'te (LSE) çalıştı. Ardından Almanya'ya –Heidelberg– göç etti. Burada Max Weber'in çalışmalarını iyice öğrendi ve Weber'in eski öğrencileri ve meslektaşları ile çalıştı. Birleşik Devletler'e dönerek Harvard'da bir kürsü aldı. Harvard'daki ilk yıllarında *The Structure of Social Action* yapıtında Avrupa'ya özgü bilgisini sentezledi ve Weber'in bazı önemli çevirilerini üstlendi. Bu başarılar, onun ününün yerleşmesine yardım etti. Mezun birçok yetenekli ve önemli öğrenciyi eğitmeyi sürdürdü ve kendi sistemler kuramını geliştirdi. 1950'ye gelindiğinde Parsons, Birleşik Devletler'deki en etkileyici sosyolog olmuştu. Yaşamının geri kalanında işlevselci kuramı önemini sürdürecekken, aynı zamanda artan saldırılara uğrayacaktı. Üretken bir yazar olmayı sürdürdüğü halde, 1979 yılında Almanya'da öldüğünde, birçokları onu eski bir figür olarak görmekteydi.

Kaynak: Hamilton, 1983: 31-55.

Parsons, *The Structure of Social Action* yapıtından sonra sistemler kuramına yönelmiştir. Bu, toplum yapısına, kültürün bu yapının sürdürülmesindeki rolüne ve toplumsal sistemin çeşitli parçaları arasındaki örüntülü karşılıklı ilişkilere yoğunlaşıyordu. Son çalışmasını roller ve kişiliğe ilişkin konular belirlerken, bireysel aktörleri

ve onların karşılaştıkları durumları ayrıntılı olarak düşünmeye gerçek anlamda hiçbir zaman geri dönmemiştir. Yine de, insan eyleminin iradi doğası üzerine yazdığı bir kitapla otorite katına çıkan bir düşünüre, fail sorununu boşlamasından dolayı sonradan saldırılması ironik bir şeydir (aşağıya ve ayrıca 4. bölüme bakınız).

Orta-Dönem Sistemler Kuramı

Parsons, ilgisini toplumsal sistemler analizine yönelttiği dönemde, çalışmalarında işlevselci mantığı daha yaygın bir biçimde kullanmaya başlar. Özellikle, parçaların bütünlerle olan ilişkisine göre açıklanması gerektiğini ve toplumun, çeşitli parçaları sorunsuz bir biçimde birbirine geçen görece düzenli bir bütün olduğunu ileri süren Durkheim'ın 1890'lardaki çalışmasından yararlanır. Parsons ve meslektaşları, 1930'ların sonlarından başlayarak her şeyi kapsayan bir eylem ve toplum modeli geliştirmek amacıyla birlikte çalışırlar. Bu, hayranlarının **genel kuram** (general theory), çekemeyenlerinin ise **büyük kuram** (grand theory) ("grandiose theory" [yaldızlı kuram] olan bu etiketin açığa vurulmamış altmetni) olarak adlandırdığı bir şeydir.

The Social System [*Toplumsal Sistem*] (1970 [1951]) adlı kitapta ve *Toward a General Theory of Action* [*Genel Eylem Kuramına Doğru*] (Parsons ve Shils, 1962 [1951]) başlıklı derlemede, bu modelin kilit unsurları ayrıntılarıyla açıklanmıştır. Parsons, toplumdaki temel sorunu, her biri toplumun etkili işleyişi için gerekli olan **bütünleşme** (integration) ve **tahsis** (allocation) sorunları olarak görür. Tahsis, kıt kaynakların insanlar arasında dağıtılması ve insanların toplum içinde belli pozisyonlara dağılımı anlamına gelir. Bütünleşme ise, tahsisin neden olduğu gerilimlerin idare edilmesiyle ilgilenir. Parsons ve meslektaşları, bu konuları incelerken üç sistemden oluşan bir toplum modeli geliştirdiler.

Toplumsal sistem, insanlar arasındaki etkileşimlerden oluşur. Bu sistem, kıt kaynaklar ve hedefler nedeniyle aktörler arasında potansiyel çatışmanın olduğu bir alandır. Parsons, olası gerilim kaynaklarının üstesinden gelmek ve istikrar ve öngörülebilirlik sağlamak için toplumsal sisteme olan gereksinimi vurgular. Toplum bunu roller aracılığıyla yerine getirir. Bu roller meşru eylem örüntülerini ta-

nımlar ve belirli değer örüntülerini cisimleştiren kurumların işleyişini bildirir. Daha da önemlisi, roller kendileriyle birlikte somut etkileşim örüntülerini dengelemeye yardım eden beklentileri de taşırlar. Parsons'a göre, "toplumsal yapıların en önemli birimi birey değil, roldür ... Bu, bireyin [ifade yazarına ait] kendisinin ve etkileşime girdiği diğerlerinin eylemlerine ilişkin bir dizi tamamlayıcı beklentiyi gerektirir" (1962: 23).

Bu tamamlayıcı beklentiler varsayımı, Parsons'ın ünlü "hasta rolü" (sick role) tartışmasında (1970: 428) en iyi şekilde örneklendirilir. Parsons, hasta olmanın, zorunlulukları ve beklentileri beraberinde taşıdığını gösterir. Bunlar yardım aramayı, doktorun talimatlarını izlemeyi, doktora güvenmeyi, iyi olmaya çalışmayı vb. gerektirir. Sırası geldiğinde doktorlardan tarafsız kalmaları ve en iyi tavsiyeyi sunmaları beklenir. Tamamlayıcı roller ve ortak beklentiler nedeniyle, doktor ve hasta arasındaki etkileşimler oldukça etkili bir biçimde sürebilir.

Parsons, Freud'dan yararlanarak **kişilik sisteminin**, "ihtiyaç eğilimleri"nden (need dispositions) oluştuğunu öne sürmüştür. Bunlar tercihler, arzular ve isteklerdir. Parsons, bunların ve bunlara ulaşmanın uygun yollarına ilişkin fikirlerin, toplumsallaşma süreci ve toplumun değer sistemi aracılığıyla nasıl şekillendiğini vurgular. İhtiyaç eğilimlerinin bu şekilde sıralanması, toplumsal düzenin sürdürülmesine yardım eder.

Bu kitapta bizi en çok ilgilendiren, **kültürel sistemdir**. Parsons'a göre, kültürel sistem kısmen rol beklentilerini belirleyerek insanlara birbirleriyle iletişime geçme ve kendi eylemlerini eşgüdümleme olanağı sunar. Kültürel sisteme yönelik başlıca üç etkinlik alanından söz eder.

- Bilişsel semboller dünyası (örneğin, matematiksel denklemler, finansal raporlar), dünyaya ilişkin fikirler ve inançlarla ilgilidir. Bunlar çoğunlukla gerçekle bağlantılı normatif standartlara göre değerlendirilir ve sıklıkla araçsal etkinlik ile birleştirilir.
- Anlatımla ilgili semboller (örneğin, sanat, müzik) çoğunlukla duygu iletir. Bunların değerlendirilmesi estetik ölçüt gerektirir. Bunlar, yaratıcı eylemler ve zevk ile bağlantılıdır.

- Ahlaki standartlar ve normlar, bir şeyin doğru ya da yanlış olup olmadığı ile ilgilidir. Burada değerler önemli bir rol oynar. Somut eylemler, soyut idealler ile uygunluklarına göre değerlendirilir.

Parsons, bütünleşme sorunu ile ilgilenirken sonuncu etkinlik alanına fazla önem verir; çünkü değerler, kıt kaynakların dağıtılması ile ilgili rollerin ve beklentilerin tanımlanmasına yardımcı olur. Şöyle yazar: "Değer-yönelimli örüntüler, eylemin örgütlenme sistemlerinde alışılmışın üzerinde kesin önem taşır; çünkü onların bir sınıfı, rol-beklentilerinin ve yaptırımların oluşturucusu olan, karşılıklı haklar ve yükümlülükler ile ilgili örüntüleri tanımlar" (1970: 21).

Parsons, ortak değerlere yönelik fikir birliğinin, toplumsal düzenin kalbinde yer aldığını ileri sürmüştür. Adalet ve eşitsizlik hakkındaki normların içselleştirilmesiyle ve ortak amaçların (örneğin, başarı) paylaşılmasıyla, insanlar kendi eylemlerini başkalarının eylemleriyle birleştirebilirler. Ayrıca, ortak standartlar üzerinde anlaşmaya varabilir ve bunlarla somut davranışları ve kaynak dağıtım örüntülerini değerlendirebilirler.

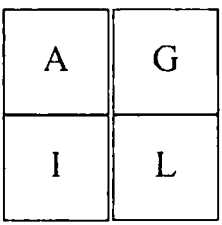
Toplumsal, kültürel ve kişilik sisteminin analitik ayrımını ve bağımsızlığını belirtmesine karşın, bunların, Parsons'ın kendi modelinde eşit güce sahip görünmediklerinin belirtilmesi gerekir. Kültürel sistem, uygulamada daha önemli görünür. Kültürel sistem, ihtiyaç eğilimlerini biçimlendirerek kişiliği kuşatır ve roller üzerinden toplumsal sistem içinde kurumsallaşır. Modelde, kişilik sisteminin ve toplumsal sistemin kültürel sistem üzerinde karşılıklı bir etkisine yer yok gibi görünüyor. Bunun, kısmen kültürel sistemin *Toward a General Theory of Action* kitabındaki kavramsallaştırılma biçiminden kaynaklandığı görülüyor. Burada kültürel sistem oldukça soyut biçimlerde ele alınır ve toplumsal belirlenimin dışında daha çok yüzergezer (free-floating) olarak görünür.

Geç Sistemler Kuramı: AGIL Modeli

AGIL Modeli, *The Social System* ve *Toward a General Theory of Action*'da geliştirilen sistemler kuramının daha karmaşık bir bi-

çimini temsil eder. Geliştirilen model, ilk kez Parsons'ın, öğrencisi Neil Smelser ile birlikte yazdığı *Economy and Society* (Parsons ve Smelser, 1966 [1956]) adlı kitapta yayımlanmıştır. Bu kitap o denli genel ve soyuttur ki, Parsons, bunun sadece bilinen tüm toplumlara değil, ayrıca toplum içindeki herhangi bir alt-sisteme de uygulanabileceğine inanmıştır. Parsons ve Smelser'e göre, toplum, farklılaşmış dört alt-sistemden oluşur ve belli bir sorunu çözme noktasında bunların her birinin kendi işlevi vardır. Bunlar, farklı kurumsal biçimleri alabilir ya da daha biçimsiz eylemler ve prosedürler olabilirler. Parsons ve Smelser şöyle yazar: "Bizim en genel önerimiz şudur: Bütün toplumlar alt-sistemlere (toplumsal yapılar) ayrışma eğilimindedir ve bu alt-sistemler başlıca dört işlevden birinde uzmanlaşır. Somut yapıların tanımlanamadığı yerde, çoğu durumda olduğu gibi, sonuçta uzmanlaşan süreç tiplerini ayrıştırmak hâlâ mümkündür" (Parsons ve Smelser, 1966: 47).

Parsons, AGIL modelini kullanarak işleyen herhangi bir toplumun alt-sistem unsurlarını belirleyebileceğine inanır. Parsons'a göre, eğer bir toplum ya da alt-sistem devam edegelen herhangi bir dönemde varlığını sürdürecekse, bunların dördünün de hazır olması gerekir. Modelin kitaplarda çoğu zaman figür 2.1'de gösterildiği gibi şematik olarak belirtildiğini görürüz.



Şekil 2.1 AGIL Modeli

- A, "adaptasyon"u (adaptation) temsil eder ve sistemin maddi dünyaya adapte olması ve varlığını sürdürmesi için (örneğin, yemek, barınak) maddi ihtiyaçları karşılama biçimini anlatır. Parsons, ekonominin özellikle burada önemli olduğu görüşündedir.

- G, "amaca ulaşma"yı (goal attainment) temsil eder. Bu alt-sistem, sistem çıktılarının ve liderliğin gerçekleşmesi ile ilgilenir. Bu alanın merkezinde siyaset yer alır.
- I, "bütünleşme"yi (integration) temsil eder ve düzenin devamı ile ilgilenir. Toplumsal düzeni geliştiren yasal sistem ve kamu kurumları bununla birleşir.
- L, "gizil örüntü sürekliliği ve gerilim yönetimi"ni (latent pattern maintenance and tension management) temsil eder; yönlendirici yönelimlere ve amaçlı eylemlere sahip olmak için topluma olan gereksinimi imler. Kültürel değerlerin üretimi, dayanışmanın sürdürülmesi ve toplumsallaşma ile ilgili kurumlar burada bulunur. Bunlar kilise, okul ve aileyi içerir.

Modelin önemli bir özelliği, analizin değişen düzeylerinde uygulanabilir olmasıdır. Örneğin, toplum bir bütün olarak görüldüğü sürece, kilise "L" alt-sistemine yerleştirilir. Kilise, normatif olarak toplumsal eylemi düzenleyen ahlaki ve sembolik amaçları sağlar. Bununla beraber, eğer kiliseyi bir analiz birimi olarak alırsak, aynı zamanda onun AGIL alt-sistemlerine sahip olduğunu görürüz. Örneğin, teolojik kurullar ve ibadet grupları (L), disiplin kurulları (I), siyasayı yönlendiren komiteler (G) ve, süreklilik kurma, para toplama ve kiraların toplanması ile ilgilenen yapılar (A) olabilir. Resmin bütünü, daha çok Rus bebekleri gibi birbiri içine uygun bir biçimde yerleşen, her biri dört hücreli, yuva yuva yapılmış "kutular" serisi olarak bir toplumu anlatır.

Modelin en ünlü uygulaması, Smelser'in (1959) Sanayi Devrimi sürecinde toplumsal yerinden ediliş ve toplumsal değişimi ele alan çalışması olsa da, AGIL projesi statik ve betimleyici olmakla eleştirilmiştir. Gerçekte Parsons ve Smelser, hücrelerin farklılaşması kadar, onlar arasındaki aktif karşılıklı değişimlerin önemini de vurgular. Onlar, alt-sistemlerin, ihtiyaç duydukları şeyleri takas ettiklerini görürler. Her biri, bu işlemleri kolaylaştıracak kendi **genellenmiş değiş tokuş aracına** sahipti. Bunlar para (A), güç/iktidar (G), etki (I) ve değer inancıdır (L). Örneğin, bir kilise, kendi varlığını sürdürmesini mümkün kılan siyasal kararların karşılığında, bir konu üzerinde ahlaki liderlik sağlayabilir.

Burada yorumlamaya değer mesele, Parsons'ın özellikle iktidar

araçlarına yaklaşımıdır. Parsons'a göre, iktidar, ne bireylerin mülküydü ne de egemenlik ile birleşmişti. Aksine, sistemlerin bir mülküydü ve topluma çeşitli görevleri yaptırttığı için, iyi bir şeydi. Bu görüş, eleştirel kuramın görüşleriyle çelişir; ve iktidarı, toplumun içine yayılmış ve sadece baskıcı olmaktan daha çok, üretken gören Foucault'nun görüşleriyle (bkz. 7. bölüm) önemli bir benzerlik taşır. Parsons'ın ilk çalışması gibi, AGIL modelinin de, hem maddi hem de kültürel gereksinimlere ilişkin bir ilgiyi nasıl birleştirdiğine ve nasıl çokboyutlu düşünülebildiğine dikkat çekmek ayrıca önemlidir. Fakat bir kez daha kültüre birincil önem verilir (L alt-sistemi); çünkü kültür, toplumun yönlendiği nihai amaçları belirler ve sistem istikrarını sağlar. Parsons, bunu biyolojiden ödünç alınan bir kavrayışa dayanan sistem düzeninin **sibernetik modeline** göre düşünür. Burada kültürün bir kontrol sistemi olarak işlediği düşünülür. Parsons, beynin küçük bir çıktısının, insan vücudunun hareketlerini yönlendirebilmesi gibi, kültürden sağlanan küçük sembolik ve tanıtıcı bilginin de, toplumsal sistemin genel yönelimi üzerinde geniş bir etkisi olabileceğini ileri sürer. Daha önce görmüş olduğumuz gibi, kültürün böyle ayrıcalıklı kılınması, baskıcı yaptırımlar, güç ve zorunluluktan çok, toplumsal düzeni sürdürme işini sergileyen normlar, değerler ve sembolik süreçler ile birlikte tipik olarak Parsonsçı bir yaklaşımdır.

Modernliğin Zaferi

Parsons'ın, sistemler kuramı üzerine yazdıkları bir yana, 1950'li ve 1960'lı yıllar boyunca yaptığı çalışmaların çoğu, toplumsal değişim ve kültürün bu değişimdeki rolüne ilişkindir. *The Social System* ve *Toward a General Theory of Action*'da zaten bir **"örüntü değişkenleri"** (pattern variables) modeli geliştirmiş (örneğin, 1962: 77) ve bunları, rolleri ve rollerin bütünleşik etkileşim normlarını açıklamak için kullanmıştı. Bu konuyu ele alırken Toennies ve Durkheim'ın çalışmalarından yararlandı. Yaklaşık olarak yüzyılın dönümünde yazan Toennies, geleneksel toplumlar **(Gemeinschaft)** ve karmaşık modern toplumlar **(Gesellschaft)** arasındaki analitik ayrımlara dikkat çeker. Durkheim, daha önce de gördüğümüz gibi, mekanik ve organik dayanışma arasında bir dizi önemli karşıtlık geliş-

tirir. Bir o kadar da önemli olan, Weber'in, geleneksel otorite ile nitelenen toplumdan, tarafsız bürokratik topluma geçiş üzerine çalışması idi. Parsons, bu literatüre dayanarak, belirli değer örüntülerine bağlılıkları temelinde, toplumlar arasında ayrım yapabileceğimizi savunur. Başka bir ifadeyle, toplumlar, mantıksal olarak zıt kategoriler temelinde kendi kendilerini nasıl düzenlemeleri gerektiğine ilişkin "seçimler" yapar görülebilirler.

- *Tikellik-Evrensellik Karşıtlığı.* İnsanlar ile, soyut genel ilkelere (adalet, doğruluk) göre mi, yoksa onların bizimle kurdukları ilişkiye (arkadaş, akraba vb.) göre mi ilişki kurarız?
- *Duygusallık (Affectivity)-Duygusal Tarafsızlık (Affective Neutrality) Karşıtlığı.* Bu, eyleme yönelimlerimize ilişkindir. Hisler ve duygulardan mı etkilenmeliyiz; ya da birbirimizi soğukkanlı, daha rasyonel ve hesaplanmış bir biçimde mi etkilemeliyiz?
- *Kolektivizm-Bireyselcilik Karşıtlığı.* Toplum ve bireysel eylem, grup gereksinimleri ve grup aidiyetliği etrafında mı düzenlenmiştir; ya da bireyin haklarını ve fırsatlarını öncelikli kılar mı?
- *Yaygınlık-Özgünlük Karşıtlığı.* Burada söz konusu olan, sorunların ve insanların tamamen kapsayıcı bir mantığa göre mi değerlendirildiği, yoksa bir örnek temelinde detaylı bir biçimde mi incelendiğidir?
- *Atfetme-Başarı Karşıtlığı.* Buradaki mesele, insanların kendi konumlarını nasıl elde ettikleri ile ilgilidir. Bu, atfetme altında doğumla düşünülür. Başarıya değer veren bir toplumsal düzende ise erdeme göre düşünülür.

Bununla birlikte, bu değer örüntüleri arasındaki "seçim" rastlantısal değildir. Parsons, toplumların modernleşme döneminde her bir çiftte birinci dönemden ikinci döneme doğru geçme eğiliminde olduklarını ileri sürmüştür. Bu süreci, kabaca **değer genellenmesi** (value generalization) düşüncesi ile özetler ve onun toplumsal evrime uygun bir yanıt olduğunu savunur. Toplumlar daha karmaşık hale geldikçe ve farklılaştıkça, toplumsal bütünleşmeyi ve toplum-

sal örgütlenmenin maksimum verimliliğini sağlamak için kültürel sistemlerin daha soyut, esnek ve evrensel olması gerekmektedir. Örneğin, modern öncesi toplumlarda insanlar kendi akraba gruplarına ya da geleneksel hükümdara bağlı olabilmekte ve sadece kendi Tanrılarının meşruluğuna inanmaktaydılar. Parsons, bugün soyut hukuk devletine (rule of law) karşı ortak temel bir görevi paylaştığımızı savunur. Benzer şekilde, Haçlı Seferleri'ni ve engizisyonları doktrinsel farka bir çözüm olarak destekleyen eski kavrayışların yerini, başka dinlere saygı ve tolerans ve seküler ahlaki bir topluluğa inanma almıştır. Parsons, ayrıca, modern toplumlarda değer genellenmesinin bir unsuru olarak **kurumsallaşmış bireyciliğe** (institutionalized individualism) yönelik inancın büyüdüğünü söyler. Kurumsallaşmış bireycilik, insanların, kastlarından, sınıflarından ya da klanlarından çok, başarılarına ve erdemlerine göre eşit olarak değerlendirildiğini düşünür. Adalet, hakkaniyet ve barışçıl bir arada varoluş gereksinimlerinin, söz konusu daha kapsayıcı değerlerle daha iyi karşılandığına inanan Parsons, bu gelişmeleri olumlar. Parsons, genel kaymaları kabul etmekle birlikte, ayrıca yaşamımızın farklı yönlerinde bu örüntülerin farklı uygulamalarını bulabileceğimizi vurgular. Örneğin, ailede "modern öncesi" değerlerin hâkim olduğunu görebiliriz. Ailelerin üyeleri, birbirleriyle çoğunlukla duygusal ve kan bağı temelinde ilişki kurarlar. Birçok bağlamda, akrabaya özellikli davranmanın ve ayrıcalıklı muamele göstermenin meşru olduğu düşünülür. Benzer şekilde, Parsons da, modern değer örüntülerine yönelik farklı inanışlara göre, çağdaş toplumlar arasında ayrım yapabileceğimizi ileri sürer. Örneğin, Birleşik Devletler'in özgün yönü, diğer gelişmiş uluslardan daha güçlü bir bireyselcilik inancına sahip olmasıdır.

Parsons, *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives* (1966) [*Toplumlar: Evrimci ve Karşılaştırmalı Yaklaşımlar*] ve *The System of Modern Societies* (1971 [1966]) [*Modern Toplumlar Sistemi*] gibi 1960'lı ve 1970'li yıllara ait çalışmalarında, modernitenin niteliklerine ilgisini sürdürür. Weber, Marx (önceki bölüme bakınız) ve eleştirel kuramın (sonraki bölüme bakınız) aksine, Parsons, modernliği yararlı görmüş ve farklılaşma sürecinin daha fazla zenginlik ve özgürlük getirdiğini iddia etmiştir. Parsons, bireye daha fazla saygı, daha çok kapsama ve daha fazla demokrasi gibi yararları ortaya çıkarır. Onun resmettiği engin tual, gittikçe daha iyiye giden bir

modern toplumu (ve özellikle Birleşik Devletler) anlatır. Onun ifadesiyle:

> Amerikan toplumu, önceki herhangi bir toplumun sahip olduğundan çok daha geniş bir özgürlükler alanını kurumsallaştırmaktadır... geç yirminci yüzyılın daha ayrıcalıklı toplumları, zamanın daha liberal ve ilerici değerlerini başarılı bir biçimde kurumsallaştırarak, bir yüzyıl öncesinde tahmini mümkün olmayan etkileyici bir dereceye sahip oldular... Toplum, her şeyi göz önüne alarak iktidar ve otorite bakımından merkezileşmekten çok, daha fazla merkezsizleşmekte ve kurumsallaşmaktadır. (Parsons, 1971: 114-16)

Bu tür kayıtsız bir tutumun, Parsonsçı kuramsal hegemonyanın 1960'lı yıllarda sona ermesine nasıl katkıda bulunduğunu görmek oldukça kolaydır. Vietnam Savaşı, kentsel ayaklanma, ırk eşitsizliğinin sürmesi ve yoksulluk gibi derin kaygıların olduğu bir devirde onun duruşu saçma görünmüştü; dolayısıyla, toplumsal bir bilince sahip kültürel kuramcılar, kendilerini işlevselcilikten uzaklaştırdılar. Üstelik, Parsons, kariyerindeki bu aşama ile kültürel kuramın keskin ucu olmaktan çıktı. Genel olarak, 1930'lu yıllarda geliştirilmesine yardım ettiği "değerler" ve "normlar" gibi kavramları kullanarak hâlâ kültürel içeriğe ulaşmaya çalışmaktaydı. İlerleyen bölümlerde de göreceğimiz gibi, 1960'ların sonlarıyla birlikte çok sayıda ilginç yaklaşıma ve araca erişilebilir. Tam da Parsons'ın, kariyerinin başında Avrupa'ya bakmış olduğu gibi, kültür çalışmaları ile ilgilenenler de, bir kez daha Eski Dünya'ya yönelmekteydiler. Özellikle Fransa'da 1950'lerden sonra yapısalcılığın gelmesiyle birlikte (bkz. 6. bölüm), heyecan verici yeni düşünceler ve yöntemler ortaya konmuştu. Parsons'ın, *The Structure of Social Action* [*Toplumsal Eylemin Yapısı*] adlı kitabında, toplumsal kuramın on dokuzuncu yüzyılın evrimci kuramcısı Herbert Spencer'a dar geldiğini ileri sürmesi gibi, kültürel kuramın da artık Parsons'a dar geldiği anlaşıldı.

Parsons – Bir Değerlendirme

Parsons'ı eleştirmek bir süredir moda olmakla birlikte, onun kültürü ele alış biçiminin birçok olumlu özellik taşıdığının kavranması önemlidir.

- Klasiklerin okumasına dayanır.
- Sistematiktir ve genel bir toplum kuramına katılır.
- Parsons, modernliğin anlamı aşındırdığı görüşüne karşı en sağlam tezlerini sunar. Bunlar, Weberci ve neo-Marksçı kuramcılarda ortaktır; ve kapitalizmin ve bürokrasinin, gerçek kültürel girdinin dışarıda bırakıldığı yabancılaştırıcı bir dünya kurduğunu vurgular (bunları 3. bölümde tartışıyoruz). Parsons değerlerin, kurumların ve rollerin içine nasıl gömülü olduğunu kuramlaştırarak, kültürün, modernliğin toplumsal sistemlerinin kaçınılmaz bir parçası olduğunu ileri sürmüştür –bunlar, yüzeysel olarak anlam bilgisinden yoksun görünseler dahi.
- Parsons'ın çokboyutlu bir kurama ulaşma girişimleri, çoğu zaman kültürel analizi engelleyebilen idealist önyargıları aşmada önemli bir çabaya işaret eder. Bu girişimler, kültürün hem toplumsal yapılardan özerkliğine hem de bunlarla zorunlu ilişkilerine vurgu yapan bir kültür kavrayışı sağlar.
- Parsonsçı kuram, hem birim edim hem de rol kuramında insan eylemine yönelik kültürel bilgilerin merkeziliğini vurgulayarak, fail ve kültür arasındaki bağın sağlam bir modelini sunar. Bu, davranışsalcı ve rasyonalist insan eylemi modellerine karşı çok iyi tasarlanmış bir alternatif sunan bir modeldir.

Bu tür farklı olumlu özelliklere sahip olsa da, Parsonsçı kültür kavrayışına ve kültürün toplumsal yaşamdaki rolüne ilişkin birçok sorun varlığını sürdürmektedir.

- Parsons, bütün toplumun ortak değer örüntülerine inancını göstermektense, bunu önvarsayar. Alvin Gouldner (1970) ve C. Wright Mills (1959) gibi eleştirmenlerin işaret ettikleri gibi, bu, onun kuramını, son derece muhafazakâr olduğu ve gruplar arasındaki çatışma ve rekabetin dinamiklerini açıklayamadığı suçlamaları karşısında zayıf kılar. Bu konu, David Lockwood (1996) tarafından da ayrıntıyla incelenmiştir. Lockwood, Parsons'ın "normatif işlevselcilik" olarak adlandırdığı şeyin, değişim ve çatışmayı yalnız maddi ve toplum-

sal güçlere referansla açıklamak zorunda olduğunu vurgular. Bu, onun kültüre tamamen bütünleştirici ve sistemi sürekli kılıcı bir işlev tanımasından kaynaklanır. Daha iyi bir kuram, kültürün hem mücadeleyi hem de uzlaşmayı tetiklemedeki rolünü açıklayabilmelidir. Parsonsçı yaklaşımların bunu başarabileceği –en azından ortodoks biçimlerinde– şüphelidir.

- Parsonsçı kültür modeli oldukça soyuttur; dolayısıyla, bu modelin kanlı canlı gerçek bir açıklamadan yoksun olduğu ileri sürülebilir. Daha önce sözünü ettiğimiz gibi, Parsons'ın değerler, normlar vb. kavramları, bugün bizim için elde edilebilir olan kültürel analiz için gerekli araçlar repertuvarı ile karşılaştırıldığında, artık oldukça demode ve genel görünmektedir. Bu kitabın sonraki bölümlerinde göreceğimiz gibi, Fransız yapısalcılığı ve postyapısalcılığı içindeki konuların, kültürel verilerin somut parçalarının analizine gelindiğinde özellikle fazla çaba harcadığı görülmektedir.
- Bazı eleştiriler, Parsons'ın kuramının, insan yaratıcılığını ve failliğini (agency) yadsıdığını iddia etmektedir. Kültür, "aşırı toplumsallaşmış" insan aktörünün ya da; değerleri ve normları içselleştirmiş ve toplumsal rollerini robotik bir biçimde sergileyen bir "yargılayıcı ahmak"ın kuruluşuna içerilir. Bu eleştiri, etkileşimciler, olgusalcılar ve etnometodolojistler arasında daha yaygındır (bkz. 4. bölüm). Parsons'ın, *The Structure of Social Action*'da ve başka yerlerde determinizme karşı çıkmış olması ironiktir.
- Postmodern ve eleştirel kültürel kuramın bakış açısına göre, Parsons'ın moderniteye şevkle sarılması da sorunludur. Eleştirel kuramcılar için en önemli sorun ampiriktir. Parsons'ın modeli, evrensel değerleri (örneğin, Birleşik Devletler'de ırkçılık, eşitlik normlarına rağmen sürmektedir) eksik bir şekilde kavradığı sürece işlevsizleşir. Postmodernistler için, mesele bundan daha farklıdır. Onlar, Parsons'ın övdüğü modernist, evrensel değerlerin hâkimiyet, kontrol ve farklılık erozyonu sistemlerine nasıl içerildiğine işaret ederler. Bu konuyu 14. bölümde ele alacağız.

Parsons'a Yanıt

Sosyoloji, bu sorunlara farklı biçimlerde yanıt vermiştir (bkz. Alexander, 1987; Smith, 1998). En önemli tepki, 1960'lı yıllarda Rex, Dahrendorf ve Lockwood gibi yazarların etkisi altında "çatışma kuramı"nın yükselişi idi. Onların çalışmaları, iktidar ve hâkimiyeti vurgulamakta ve kültürün, normların ve uzlaşmanın rolünü geri plana atmakta idi. Bu kuramlar, daha sonra karşılaştırmalı ve tarihsel sosyolojinin önemli bir alan olarak gelişimine yol açar. Bu alan ilk dönemlerinde oldukça anti-kültürel idi. Barrington Moore, Charles Tilly ve Theda Skocpol gibi yazarlar, devrimler gibi tarihsel süreçlerin biçimlenmesinde ideolojilerin ve inançların rolünden çok, sınıf ilişkileri, maddi kaynaklar ve devletin askeri gücü gibi konulara eğildiler. Son zamanlarda, William Sewel ve Leah Greenfeld gibi ampirik çalışmaları zorlayan yazarlar ve Tilly'nin kültürün yine de önemli olabileceğine ilişkin gecikmiş itirafı sayesinde, alanda daha fazla kültürel bakış yer almıştır. Henüz tamamlanmamış olsa da, bu süreç, kültürün anti-Parsonsçı sembolik dışlanmasının sonunun geldiğini ve makrotarihsel sosyoloji içinde daha olgun ve çokboyutlu bir kuramlaştırma tarzının yükselişini görebileceğimizi anlatır.

Parsons'a ikinci bir yanıt, aktörün rolünü kuramlaştırmaya ve ona daha fazla faillik tanımaya yönelik bir girişim idi. Bu gelenek içindeki bazı yaklaşımlar da anti-kültürel idi. Örneğin, değişim ve rasyonel seçim kuramları, normları ve değerleri analitik çerçevenin dışına oturtmaya çalıştılar. Buna karşılık, sembolik etkileşimciliğin ve etnometodolojinin kültürle daha belirsiz bir ilişkisi vardı. Sosyolojik analizin *Verstehen* geleneğinden gelerek, anlam incelemesinden vazgeçemezlerdi. Fakat yapısal işlevselcilik ve onun eylem üzerinde bir sınırlama olarak kültür fikrinden uzaklaşmayı istediler. Sonuçta ortaya, kültürel sistemlerin insan eylemi üzerindeki etkisini vurgulamaya çalışmaktan çok, anlamların kullanıcıları ve yaratıcıları olarak aktörlerin rolüne vurgu yapmaya çalışan bir kuram kütlesi çıkmıştır. 4. bölümde bu kuramların daha yararlı kimi yönlerine bakacağız.

Parsons'a yönelik son ve benim de desteklediğim yanıt, kültürün rolünü yeniden düşünmek amacındaydı (Alexander ve Smith, 1993; Smith 1998). Sosyoloji alanının büyük bir bölümü (Birleşik Dev-

letler'de ve İngiltere'de), Parsons ile ilgili sorunu, onun fazlasıyla kültürel olması ve kültürel analizi reddetmesi etrafında düşünüyor gibiydi. Bununla birlikte, alternatif bir yanıt, ne Parsons'ın ne de onun eleştirilerinin yeterince kültürel olmadığı yönündedir. Parsons, toplumsal hayatın düzenlenmesinde kültüre öncelik verirken, onun kültürün nasıl çalıştığına ilişkin soyut açıklamaları, dikkate değer ölçüde ayrıntılardan ve belirli bir nitelikten yoksundur. Gerçek sembolik yapıları ve pratikleri daha derinlemesine ve daha iyi kuramlarla inceleyerek kültürün merkezi rolünü sürdürecek bir kültür ve toplum kavrayışının geliştirilmesi mümkündür; bu, aynı zamanda daha gerçekçi ve inandırıcıdır. Bu, Parsons'ın, aralarında Clifford Geertz, Robert Bellah ve Edward Shils'in de bulunduğu birkaç öğrencisi tarafından seçilen bir yoldur. Onların çalışmalarını 5. ve 11. bölümlerde tartışacağız.

Yeni İşlevselcilik ve Parsons'ın Yeniden Canlanması

1980'li yıllarda, o zamana dek pek rağbet görmeyen Parsons'ı yeniden canlandırmak üzere girişimler yapılmıştır. **Yeni işlevselcilik** (neofunctionalism) olarak bilinen hareket, Parsons'taki kimi sorunları kabul ederken, Parsonsçı yaklaşımın en iyi taraflarını koruyan bir sosyoloji geliştirmeye girişir (Alexander ve Colomy, 1990). Yeni işlevselciler, bizim de göstermiş olduğumuz gibi, Parsons'a yönelik saldırıların bazı faydaları olduğunu kabul ederler. Bununla beraber, bu düzenlemelerin aşırıya kaçtığını ileri sürerler. Hareketin önde gelen af dileyeni Jeffrey Alexander'a göre (1987), anti-Parsonsçı kuramlar, saldırdıkları modelin çokboyutlu niteliklerinden yoksundurlar ve toplumsal yaşamı tek düzeyli bir açıklama düzeyine indirgeme eğilimindedirler (materyalizm, idealizm ya da bireyselcilik). Ona göre, gelişmiş çokboyutlu bir kuramı ortaya koyabilmek için gerekli olan, Parsons'a yönelik eleştirilerin yapıcı bir şekilde kullanılmasıdır. Özellikle bir senteze ihtiyaç vardır. Eleştiriler *ya* fail *ya* iktidar *ya da* kültür üzerine odaklanma eğilimindedir. Alexander, bu farklı literatürlerin daha da çokboyutlu analitik bir çerçeve içinde toplanması gerektiğini söyler. Ayrıca, sistem istikrarı, denge ve uzlaşıya ilişkin Parsonsçı fikirlerin büyük bir özenle ele alınması gerekir.

Yeni işlevselcilik geleneği içindeki çağdaş araştırma gündemi, bir konu çeşitliliği içerir (bkz. Alexander ve Colomy, 1990: 44). Bununla beraber, genel olarak, iki önemli akımı ortaya çıkarabiliriz. Bunlardan ilki, sistemler kuramına ilişkindir. Buradaki fikir, Parsons'ın 1950'ler ve 1960'lardaki modellerini geliştirmek, benimsemek ve ilerletmektir. Bu alan için en temel itki, Jürgen Habermas'ın (sonraki bölüme bakınız), Parsons'ın toplumsal sistemler, toplumsal bütünleşme ve değiş tokuş araçları konusundaki çalışmalarına gösterdiği ilgiden gelmektedir. İkinci akım, kültür, fail ve somut tarihsel olayların çokboyutlu açıklamalarının geliştirilmesi gereksinimi ile daha fazla ilişkilidir (bkz. Alexander ve Smith, 1993). Bu alana yönelik önemli girdiler, bu kitapta daha sonra tartışılacak olan çeşitli kültür modellerinden gelmektedir (hermeneutik, yapısalcılık, Durkheimci kuram, vb.). Vurgu, Parsons'ın zayıf kültür modelinin ve kültürün bütünleştirici etkileri üzerindeki ısrarının ötesine geçilmesi gerektiği üzerindedir.

Ek Okuma Önerileri

Parsons'ın kendisinin okunması çok güç olabilir. *The Social System* içindeki bazı denemeler ve özellikle hasta rolü tartışması, faydalanılabilir olma bakımından yeterince ampiriktir. *Toward a General Theory of Action*'ın açılış ifadesi, ondaki orta-dönem sistem kuramlarına aşina olmak için nefis ve verimli bir yoldur. Parsons'ın olağanüstü açıklıkta ve geniş ölçüde sempatik bir okuması için, Jeffrey Alexander'ın *Twenty Lectures* adlı kitabının 2., 3., 4., 5. ve 6. bölümlerine bakınız. Parsons'ın en keskin eleştirisi, C. Wright Mills'in *The Sociological Imagination*'daki "Büyük Kuram" (Grand Theory) eleştirisidir. Kültürel teorinin, Parsonsçı değer analizi modeline yanıtının ulaşılabilir ve kısa bir betimlemesi için Alexander ve Smith'in (1993) giriş sayfalarına bakınız.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Batı Marksizmi'nde İdeoloji Olarak Kültür

Birinci bölümde gördüğümüz gibi, Marx'ın düşüncesi materyalist bir eğilim ile nitelenir. Sonuç, kültürün genelde önemsiz ve altta yatan bir ekonomik temelin bağımlı ürünü olarak ele alınışı idi. Yirminci yüzyılda Marksçı düşüncenin önemli bir kısmı, Marx'ın düşüncesinin bu boyutuna tepki duymuştur. **Batı Marksizmi** geleneği olarak, kimi zaman ne düşünüldüğüne bakıldığında, birkaç ortak özelliği ortaya koyabiliriz.

- *Kültürel açıklamaları Marksçı bir çerçevede kavrama girişimi vardır.* Amaç, kültüre toplumsal hayatın düzenlenmesi ve kapitalist ekonomik düzenin sürdürülmesinde aktif ve bağımsız bir rol tanımak idi.
- *Başlıca mesele, Marx'ın kaçınılmaz gördüğü devrime varılamayışını açıklamaktır.* Başka Marksçı kuramcılar, sömürgecilik ve onu açıklamaya yönelik devlet kuramlarını ayrıntılı bir biçimde geliştirirken, burada bizi ilgilendiren yazarlar, işçi sınıfı radikalizminin ortaya çıkışının önlenmesinde ideolojinin merkeziliğine işaret ederler.
- *Bu gelenekteki çalışmalar güçlü bir hümanistik unsur taşır.* Marx'ın *Economic and Philosophical Manuscripts* yapıtından yararlanılarak insan deneyimleri, bilinç, özgürlük, kolektif birlik, yabancılaşma, yaratıcılık ve öznel mutluluk konularına bir ilgi söz konusudur. Bu yönelim, tarihsel materyalizm "bilimi"ne, yapısal toplum modellerine ve toplumsal gelişmenin "demir kanunları" imgelemlerine sahip *Das Kapital*'den esinlenen daha kaba, daha yapısal Marksizm ile çelişir.

Georg Lukács

Macaristan'da doğan Georg Lukács (1885-1971), Simmel ve Weber'le çalışan, diğerleri arasında parlak bir öğrenciydi. Marksçı çerçevelerin hem içinde hem de dışında kalarak yazan Lukács, geniş bir entelektüel ilgi alanına sahipti. Marksizm'i merkezine alışı, yüzyılın ilk on yılında gerçekleşmiştir. Bu yönelim, hem Marx'ın meta fetişizmi ve yabancılaşma tartışmalarından hem de Weber, Simmel, Hegel ve Dilthey okumalarından yararlanır; ve daha sonra, Batı Marksizmi'nde merkezi bir yere sahip olacak konuların çoğunu kapsar. Hepsinden önemlisi, Lukács, hemen hemen unutulmaya yüz tutan *Economic and Philosophical Manuscripts* (Marx, 1978a [1844]) adlı yapıtın "yeniden keşfi" ve duyurulmasında önemli bir rol oynamış, böylelikle daha kültürel bir Marksizm için meşru bir çerçeve sağlamıştır. Dolayısıyla, Lukács, çoğu zaman Batı Marksizmi geleneğinin çok önemli bir figürü olarak görülür.

Lukács'nın (1971) en önemli yapıtı olan *History and Class Consciousness* [*Tarih ve Sınıf Bilinci*], 1918-1930 yılları arasında yazılan denemelerin bir toplamıdır. Lukács, bu eserinde kapitalizmin, toplumsal yaşamın boyutlarını nasıl giderek daha fazla sömürgeleştirdiğini betimler. Meta ilişkilerinin dünyayı yoksullaştırdığını ve onu gerçek anlamından ayırdığını savunur. Lukács'ya göre, toplumsal ilişkiler, etkinlikler ve insan değeri, yabancılaştırıcı ve nesnelleştirici parasal değişim değerine –**metalaşma** olarak bilinen süreç– göre tanımlanmaktadır. Marx'ın ücretli emek analizinden yararlanan Lukács, çağdaş yaşamın kasvetli bir resmini çizer: "[İşçilerin kaderi], bir bütün olarak toplum tipine özgüdür; çünkü bu öz-nesneleştirme, insan eyleminin bir metaya dönüşümü bütün çıplaklığıyla meta ilişkisinin insanlıkdışı ve insancıllığı dışlayıcı etkinliğinde açığa vurur" (1971: 92).

Lukács'nın bu doğrultuda yazdıkları ve kapitalist sanayi üretimi mantığından çıkardıkları, Weber'in bürokrasi analizinde sözünü ettiği rasyonelleşme ve tür standartlaşması süreçleridir. Sonuç olarak, "rasyonel otomatikleşme ve hesaplanabilirlik ilkesi, yaşamın her yönünü kapsamalıdır" (1971: 91). Lukács'ya göre, toplumsal dünyanın metalaşması bir şeyleşme (reification) süreciyle ilişkilidir. Bu, insanın kontrolünün ötesinde nesnel güçler tarafından yürütülen ve insan

faili ve yaratıcılık girdilerinden ayrışmış toplumsal dünyanın yanlış bir algısına yol açar. Birleşik bir **meta fetişizmi** süreci, piyasa değişimi (exchange) etrafında yapılanmış bir ekonominin kurulmasına; ve malların ve emek gücünün satılmasına yönelik eleştirel olmayan bir duruşa katkıda bulunur. Şeyleşmenin ve meta fetişizminin bir sonucu olarak, insanlar, kapitalist sistemin **bütünlüğünü** (totality) ve onun kendileri üzerindeki etkilerini (Lukács, bunu, insanların Marksizm'i kavradıklarında yapabilecekleri bir şey olarak anlatır) kavrayamazlar. Sonuç olarak, insanların toplumsal yaşamı kavrayışları **parçalı** (fragmented) ya da eksiktir. Deterministik Marksizm'e tepki gösteren Lukács (kendinden sonraki pek çok Batı Marksisti gibi), insan failliğinin önemini vurgulamıştır. Ona göre, "proletaryanın bilinci söz konusu olduğunda, tarih en az otomatiktir" (1971: 208). Lukács, proletarya arasında, bir sınıf kimliği ve politik eylemcilik duygusuna ya da **sınıf bilincine** gereksinim olduğunu ileri sürer. Bu, sadece kapitalizmin ideolojik etkilerine ilişkin eleştirel kendini bilme ve dönüşlülük ile meydana gelebilir.

Antonio Gramsci

Lukács'dan kısa bir süre sonra yazan Gramsci de, Marksist analizde daha fazla yorumlayıcı duyarlılığın gerektiğini görmüştü. Kendi çalışması, Marx'ın düşüncesindeki iki boşluğa eşzamanlı olarak işaret eder: politikanın ihmali ve kültürün ihmali. Marx (1978b [1852]), *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte* [*Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire*] gibi deneme türündeki yazıları hariç, komünizm inancını geliştirmede siyasal strateji gereksinimini gerçekte hiçbir zaman kabullenmez. Ne de toplumsal hayatın düzenlenmesinde ve kapitalizmin sürdürülmesi için zorunlu koşulların devam ettirilmesinde devletin rolü üzerine düşünür. Marx'ın deterministik çerçevesi, devrimin kaçınılmazlığını ilan eder gibi görünmekteydi –gereksinim duyulan şey, doğru ekonomik koşullar yerini alana kadar beklemekti. Lenin ve Gramsci gibi Marksist siyasal stratejistlerin, kültürün ve politikanın "kaçınılmaz" bir devrimci değişimi nasıl sağlayabileceğine ya da geriletebileceğine ilişkin soruları, yirminci yüzyıla kadar sorulmamıştı.

Gramsci'nin çalışması kesinlikle önemlidir; çünkü siyaset, kül-

tür ve sosyalist strateji arasındaki bağlantılara işaret eder. *Prison Notebooks* [*Hapishane Defterleri*] (Gramsci, 1992 [1929-33]) adlı yapıtında, egemenliğin basitçe ekonomik alana dayanmadığını, ayrıca önemli siyasal ve kültürel unsurlarının da olduğunu savunur. İtalya'da devrimin nesnel koşullarının belirli bir süredir var olduğunu – gelişmiş bir kapitalist ekonominin krize girmesi, büyük bir proletarya, vb.–, fakat yine de devrimin gerçekleşmediğini iddia eder. Bu çelişkiyi açıklama çabası içinde, devletin, aydınların ve fikirlerin rolüne işaret eder. Ona göre, devlet, iktidarda hızla büyüyor ve sivil toplumu kuşatıyordu. Gramsci, kilise, sendikalar gibi daha önce bağımsız olan kuruluşların yönetiminin idari aktörler tarafından ele geçirildiğini ve düzenlendiğini görmüştü. Gramsci'ye göre, devlet, tarafsız ve tümüyle tüketici bir bürokrasi değildi (Weber); aksine, sınıf egemenliğinin bir aracı idi. Devlet, özellikle sermayenin ve burjuvazinin çıkarlarını temsil ediyordu.

Devlet iktidarının önemli bir unsurunun, fiziksel güç kullanımı (örneğin, polis tarafından) kadar, fikirlerin denetimi de olduğu kavrandığında, kültür resme dahil olur. Burada kilit kavram **hegemonyadır**. Hegemonya, devletin ve yönetici sınıfın, sivil toplum içinde inançları düzenleme yetisidir. Hegemonik inançlar, eşitsizliği güçlendiren ve eleştirel düşünce girişimlerinin önünü kesen hâkim kültürel motiflerdir. Bunlar, toplumsal düzenin devamı için gereken güç seviyesinde bir azalmaya olanak tanırken, hâkim gruplar için daha da etkili yönetmenin yolunu açarlar.

Gramsci, **organik aydınların** faaliyetlerinin, hegemonik inançların yayılması açısından merkezi bir rol oynadığını savunur. Bunlar, papazlar ve gazeteciler gibi karmaşık felsefi ve siyasal meseleleri günlük dile çeviren ve kitlelere nasıl hareket etmeleri konusunda rehberlik eden insanlardır. Aydınlar, ayrıca bir **hegemonik blok** oluşumunun mümkün kılınmasında rol oynar. Bu, toplumdaki hâkim güçlerin (örneğin, sanayiciler, aristokrasi, küçük burjuvazi) birliği idi. Gramsci, tipik olarak bu grupların, milliyetçi ve ortak düşünüşün görünümlerini birleştiren ve bunu farklı çıkarların ve sınıfsal konumlanışların üzerini örtmek için kullanan, hegemonik bir ideoloji ile bir arada tutulduklarını öne sürer.

ANTONIO GRAMSCI (1891-1937)

Gramsci, İtalya'nın Sardinya kentinde orta-sınıf bir ailede doğdu. Üniversitede iyi olduğu halde, mezun olmadan üniversiteyi bıraktı ve sol-kanat gazeteciliğe katıldı. Aydın olmanın yanında, eylemci bir kişiydi. İtalyan Komünist Partisi içinde önde gelen bir figür olması, Mussolini'nin Faşistleri tarafından hedef alınmasına yol açtı. Haziran 1928'de yapılan göstermelik bir duruşmanın ardından, yirmi yıl hapse mahkûm edildi. Hapishanede olduğu halde çalıştı ve ünlü *Hapishane Defterleri* (kimi zaman İtalyanca başlığıyla anılır, *the Quaderni del carcere*) kitabını yazdı. Bunlar, farklı konular üzerine, tek bir cümleden, karmaşık denemelere kadar uzanan elyazması kayıtlardan oluşur. Gramsci, hapishane koşullarının ağırlaştırdığı sağlıksız yılların ardından beyin kanamasından öldü.

Kaynak: Gramsci, 1992: 65-94.

Gramsci'ye göre, hegemonyayı çözmek gizil toplumcu (socialist) eğilimleri mobilize etmenin ve devrimci bir bilinci harekete geçirmenin temel önkoşuludur. Organik aydınların dönüştürülmesi ya da sosyalist aydınların oluşturulması bu işte ilk adımdır. Diğer önemli görevler, bağımlı sınıflar içinde (örneğin, köylüler ve sanayi işçileri arasında) ve ayrıca sınıflar arasında (örneğin, aydınlar ve proletarya arasında) ittifakların kurulmasıdır. Onun umudu, bu yolda, hâkim olana karşı bir **dayanışmacı blokun** ortaya çıkarılabileceği idi. Sivil toplum içerisinde kurumların özerkliğini yeniden kurmak da etkili bir direniş hareketinin oluşumuna katkıda bulunabilirdi. Gramsci'ye göre, kendi zamanının İtalya'sında proletarya arasındaki ahlaki otoritesi sayesinde temel hegemonik gücü sağlayan, kilise idi. Gramsci, kilisenin ve öğretilerinin değiştirilmesi durumunda önemli bir siyasal kazanımın elde edilebileceğine; ve böylece, kilisenin, burjuvazinin bir aracı olarak işlemekten ziyade, madun sınıflara (subaltern classes) ahlaki ve entelektüel liderlik sağlayabileceğine inanır. Gramsci'nin betimlediği siyasal yaşamın bütün resmi, bir **mevzi savaşına** (war of position) ilişkin idi. Sol, bu savaşta dolaysız bir devrimci saldırı ile uğraşmaktan çok, kültürel ve politik cephelerde hegemonik güçlerden daha fazla manevra yapmaya çalışmalı idi.

GRAMSCI – BİR DEĞERLENDİRME

Gramsci'nin fikirlerinin çoğu, kendi yaşam deneyimlerinden izler taşır. İtalyan faşizminin yükselişine tanıklık etti –İtalyan faşizmi, korporatist fikirleri ile devlet ve sivil toplum arasındaki ayrımlara saldıran ve başarısı büyük ölçüde ideolojilerinin popülist cazibesine dayanan bir siyasal güçtür. Bu duruma rağmen, Gramsci'nin düşüncesi, İtalya'da erken yirminci yüzyılın ötesine geçen, daha geniş bir uygulanabilirliğe sahipti. Gramsci'nin temel katkısı, Marksist siyasal praksis alanında tartışmalı bir şekilde ortaya çıkar. Stratejik ittifakların ve devletin –kapitalist sistemin sürdürülmesinde ve ona meydan okunmasında– öncmine işaret ederek deterministik materyalist düşünüşten önemli bir kopuşa katkıda bulunmuştur. Çalışması, çeşitli ortamlarda ittifakların kurulduğu ve bozulduğu olumsal, tarihsel ve ulusal olarak belirli biçimleri açıklamak için sınıf ilişkilerinin ve devrimci sürecin pasta kalıbı (cookie-cutter) modelinden öteye geçmemiz gerektiğini ileri sürer. Düşüncesi, fırsatları değerlendirebilen ve yeni siyasal stratejiler oluşturabilen yaratıcı siyasal eylemcilere önemli bir rol yükler. Böyle yaparak Marksist kaderciliğe karşı umut verici bir panzehir sunar.

Gramsci'nin kültür anlayışı, eleştirel düşünürler ve bu metnin okuyucuları için eşit derecede önemlidir; hatta okuyucular için daha ilginçtir. Onun temel başarısı, kültürün içeriğinden çok, rolü ve işleyişi üzerine düşünmesinde yatar. Hegemonya kavramı tarafından tanımlanan esnek ve etkin olarak oluşturulmuş siyasal ideolojilerin doğası üzerine vurgu, otomatik olarak ortaya çıkan ve otomatik olarak yerini sosyalizme ilişkin görüşlere bırakacak olan monolitik egemen ideolojiler görüşüne alternatif sunar. Gramsci'nin çalışması, ayrıca, kapitalist ideolojilere ilişkin genel suçlamalardan çok, belirli bağlamların ve ideolojik kümelenmelerin detaylı ve konumlu, karşılaştırmalı ve tarihsel analizlerini talep eder. Gramsci'nin devlet, sivil toplum, aydınlar ve kurumsal yaşam konularına ilgisi, hegemonik ideallerin örgütsel ve altyapısal destek olmadan var olmayacağını ileri sürmesi bakımından da önemlidir. Bu, kültürün somut yapılara ve somut aktörlerin çalışmalarına yerleşmesine yardım eder.

Bu değişik nitelikler, yirminci yüzyıl sürerken Gramsci'yi en önemli Marksçı düşünürler katına yükseltti. 1960'ların Yeni Sol entelektüelleri, onda, katıldıkları politik ve kültürel etkinlik türü için meşrulaştırma ve bir ilkörnek bulmuşlardı. Gramsci'nin hegemonyaya ilişkin fikirleri, 1970'li yıllar boyunca Britanya kültürel çalışmalarının daha güçlü yorumlayıcı araçları ile birleştirilmiş ve onların kitle iletişim araçları ve günlük yaşamı kavrama çabalarının temelini oluşturmuştur (bkz. 9. bölüm). 1990'larda sol-kanat kültürel kuramcılar arasındaki eleştirel kitle, Marksist kültür ve toplum kavrayışından postyapısalcı kavrayışlara kaymaya başladığında, belki de Gramsci'nin yıldızı da sönmeye başladı.

Frankfurt Okulu

"Frankfurt Okulu," Frankfurt'taki Toplumsal Araştırma Enstitüsü –1920'lerin başlarında kuruldu– ile kurumsal bir temel edinen, Almanca konuşan bir grup entelektüele verilen isimdir. Bununla beraber, grup, ilgi alanları bakımından oldukça çeşitliydi; bu nedenle, onları bir "okul" olarak düşünmenin ne faydasının olduğu pek açık değildir. Üstelik, grubun üyeleri Nazi Almanya'sının yükselişi ile birlikte dağıldılar ve birçoğu, soluğu Birleşik Devletler'de aldı. Dolayısıyla, ismi de çok az bir coğrafi ima taşır. Bununla beraber, daha yakından baktığımızda, rasyonaliteye yönelik yöntemsel duruşlarında ve kapitalist modernite eleştirilerinde ortak bir temayı ortaya çıkarabiliriz. Hem Weber'in yazılarından hem de Marx'ın kültüre yönelik eleştirilerinden yararlanarak (Lukács gibi), biçimsel rasyonalitenin (*Zweckrationalität*) toplumda sinsi bir güç olduğunu öne sürdüler. Biçimsel rasyonalite, nihai hedefler ve amaçlardan çok, araçlara odaklanır. Sonuçta gerekli olan şey, özgürlük gibi insani değerlere dayanan ve toplumu bu amacın ilerlemesini sağlama ya da onu engelleme yetisi bakımından değerlendiren entelektüel bir yaklaşım idi. Okulun üyeleri, değerden bağımsız (value-free) toplumsal araştırma fikrine güçlü bir şekilde saldırmış ve "eleştirel akıl"dan yoksun amaçsız uygulamalar olarak gördükleri pozitivistik analizleri eleştirmişlerdir. *Zweckrationalität*'a yönelik bu saldırı, aşağıda tartışılan bürokratik girişim, tüketimcilik ve kültür endüstrisi ile ilgili eleştirileri de içerir. Biçimsel rasyonaliteye yönelik saldırı bir yana,

Frankfurt Okulu içindeki yakın benzerliklere ilişkin diğer boyutları ayırt edebiliriz.

- Teknolojinin toplumsal yaşam üzerindeki etkisine ilgi; özellikle popüler kültürün yeniden üretiminde.
- Popüler kültürün halk yığınları üzerindeki etkisine ilgi.
- Freud tarafından etkili bir şekilde açıklanan (bu çalışma 12. bölümde ele alınmaktadır), insan cinselliğine ve kişilik oluşumuna ilgi.
- İnsan bilincinin ya "parçalı" olduğu ya da "bütünlük"ü kavrayabildiği (yani, dünyanın neo-Marksçı bir kavrayışını ve bununla gerçek özgürlüğü elde edebilme) koşulların tanımlanmasına ilgi.

Frankfurt Okulu ile özdeşleşen pek çok figür vardır. Bunlar arasında Adorno, Benjamin, Fromm, Horkheimer, Lowenthal, Mannheim ve Marcuse yer alır. Her birinin ünü, kariyerleri süresince büyük ölçüde değişmektedir. Theodor Adorno, Max Horkheimer ve Walter Benjamin'in yazdığı dönem, grup içinde en fazla yaratıcı aklın ve başarının göze çarptığı görülüyor. İzleyen tartışmalarda, Frankfurt mirasının bugünkü varisi Jürgen Habermas'ın önemli çalışmasını incelemeye geçmeden önce, onların fikirlerine odaklanacağız. Fromm ve Marcuse ise 12. bölümde gözden geçirilecektir.

Walter Benjamin

Walter Benjamin, toplumsal kurama katkıları kadar, kültür eleştirmeni ve estet olarak da oldukça saygı görür. Onun ünü, esasen sistematik bir kültür ve toplum görüşüne eşdeğer olmadığı söylenebilecek bir dizi denemede yatar. Daha doğrusu, bu denemeler farklı konulara yönelik bakış açılarını sunar. Benjamin'in çalışmalarının en büyük cazibesi, Frankfurt Okulu'ndaki meslektaşlarının en iyi çabalarını oldukça geride bırakan bir "müzikallik"i (musicality) ya da kültüre duyarlılığı sergilemesidir. Benjamin, ince ruhlu bir yorumcu ve yazardır ve denemeleri, entelektüel olduğu kadar eğlendirici estetik bir deneyim de sunar.

Benjamin'in belki de en etkileyici denemesi, "The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction" üzerine seminer çalışmasıdır. Bu metinde Benjamin (1973 [1936]), Marx'ın yabancılaşma ve praksis kuramı üzerine yazdıklarından açıkça etkilenir. Bu metin, insan yaratıcılığını, insan emeğinin ürünlerine içerilmiş olarak kavrar. Benjamin, sanayi kapitalizminin yükselişiyle birlikte kültürel ürünlerin –ve özellikle sanatsal olanların– radikal bir dönüşüme uğradıklarını savunur. Kapitalizm öncesi toplumlarda kültürel ürünlerin üretimi zengin anlam dokularında yer yer bulunur. Onlar, toplumsal ilişkilerin organik ürünleridir; ve kutsal ve ruhani bir nitelikle yüklenirler. Bir kültün nesnesi (bir ortaçağ dinsel ikonunda olduğu gibi) olabilir ya da dehalık, otantiklik ve yaratıcılık ile bazı biçimlerde birleşmiş olarak kavranabilirler. Benjamin'e göre, el yapımı sanatsal ürünler gerçek olup, bir **öz** (aura) dışavururken, yeniden üretimlerin bir biçimde değeri düşer. Şöyle yazar: "Orijinalin varlığı, otantiklik kavramı için öngerekliliktir. Mekanik yeniden üretimler çağında ortadan kaldırılan şey sanat çalışmasının ruhudur" (1973: 214-15).

O halde, teknoloji, özsel (auratic) niteliği çağdaş kültürel ürünlerden uzaklaştırmaktadır. Bu ürünler, rutinleşerek ve standartlaşarak kendilerine özgü değeri kaybederler (burada, Weber'in büyü yitimi tezleri ile güçlü benzerlikler vardır). Benjamin'e göre, bütünleşmiş izleyici tepkileri, mekanik çağın sanatsal ürünleri ile dışavurulmaktadır. Orijinal bir resim tasarımı, özel ve bireysel bir etkinliktir. Aksine, film gibi bir ürünle birlikte, tüketiminin eşanlı kolektif deneyimi nedeniyle, "bireysel tepkiler, izleyici kitlesinin tepkisi ile önceden belirlenmektedir" (1973: 227-8). Sonuç, eleştirel ve entelektüel duyumların genel bir zayıflamasıdır. Benjamin'in yazdığına göre, "halk bir denetçidir, fakat bellek-yoksunu bir denetçi" (1973: 234).

WALTER BENJAMIN (1892-1940)

Benjamin, Berlin'de zengin bir Yahudi ailede doğdu. Erken yaşlarında iflah olmaz bir kumarbaz ve kitaplara ve sanat eserlerine tutkun zevk sahibi biri gibi görünüyordu. Birinci Dünya Savaşı'nda askerlikten kaçmak ve üniversite çalışmalarına devam etmek için sahte bir hastalık uydurdu. Üniversitede bir görev edinmedeki başarısızlığının ardından, 1920 yılında oldukça nitelikli denemeler yazmaya ve gazeteciliğe başladı. Yazdıklarından uzak yaşayarak ve seyahat ederek Bohemyan varoluşunu sürdürdü ve sol-kanat Alman öncülüğünün önemli bir üyesi oldu. Nazi iktidarının ardından ülkeden kaçtı ve Avrupa içinde amaçsızca dolaştı. Dostu Theodor Adorno'nun ayarlamasıyla, Toplumsal Araştırma Enstitüsü'nün (Frankfurt Okulu) fonlarından kısmen destek aldı. Fransa'nın Alman saldırısına uğramasının ardından, İspanya'ya kaçmaya çalıştı. Bir Yahudi ve sol-kanat bir entelektüel olarak, Nazi işgali altındaki Avrupa'da yaşama şansı çok fazla değildi. Sınırların kapalı olduğunu görünce intihar etti. Bu deneyimin yarattığı sarsıntıyla, İspanyol sınır muhafızları, onun yoldaşlarının sınırdan geçmesine izin verdi.

Kaynak: Roberts, 1982.

Benjamin'in çalışmalarının bundan daha öte ve gittikçe önem kazanan yönü, daha sonradan tüketici konumları, tüketici davranışı ve kentsel yapı çalışmaları olarak yeniden tanımlanan şeydi. Benjamin (1997 [1935-8]), Fransız şair Charles Baudelaire'in çalışmalarına büyük ilgi duymuştu. Onun yazılarını çevirmiş ve savunmuştu. Benjamin, Baudelaire'in şiirlerini on dokuzuncu yüzyıl Paris'inin kültürel ortamını kavrayan bir pencere olarak kullanır. Bu gayretin belki de en yakın benzeri, Bakhtin'in, ortaçağa özgü karnaval estetiğini yeniden kurmak için Rabelais'yi kullanmasıdır (bkz. 11. bölüm).

Benjamin, Baudelaire'in birçok şiirinin nasıl, kişilerarası geçici ilişkiler, çökmüş şehvet, komplonun ve yoksulluğun karanlık yeraltı dünyaları, göz alıcı metalar ve onların sergilenişi, ve caddeler ve köprü altları boyunca insanların ve kalabalığın gelgitli hareketine ilişkin yeni bir kentsel deneyimi yansıttığını gösterir. Benja-

min'in temel savı, kapitalist kent dünyasının, yabancıların, malların ve görünümlerin yeni ve şaşırtıcı yollarla insan eyleminin ve öznelliğinin temelini oluşturduğu bir dünya olduğudur. Bu görüşün en önemli kavramı, **flâneur** [gündelik yaşamın serbestçe devinen edimcisi]'dir. Bu kişi kentsel mekânlarla, kalabalıklarla, mağaza vitrinleriyle ilgisiz, dolaşan röntgenci biri gibi ilgilenen, amaçsızca gezinen bir kentsel izleyici idi. Benjamin'in (1997: 36) belirttiği gibi, o, "asfaltta bitki örnekleri toplamaya gider." *Flâneur* aktif olarak caddelerin yaşamını araştırıp ortaya koyar; kalabalıklara karışarak ve ilk bakışta ironik ve kadirşinas olan sabit bir bakışla tüketim mekânlarına yönelerek kent içinde gezinir. Bu süreçte, "etrafı müşterilerin akınıyla dolu meta sarhoşluğu"na teslim olur (1997: 55). Benjamin, burada karmaşık bir imge sunar. *Flâneur*, bir yandan daha çok bir dedektif gibi davranan ve insan doğası hakkında soğukkanlı bir çalışmaya angaje olan aktif bir faildir. Diğer yandan, (kadın/erkek), belirsiz bir kalabalıkta, meta fetişizmi ve yeniliğin amansız takipçiliği içinde yapay teselli arayan yabancılaşmış bir bireydir.

Benjamin, *flâneurie* ve kapitalizmin kurulu biçimleri arasındaki yakın bağlara vurgu yapar. Onun tamamlanmamış "kemerli yapı projesi" (arcades project), on dokuzuncu yüzyıl Paris'inin ideolojisi ve kentsel dokusunun nasıl iç içe geçtiğini araştırmayı amaçlamıştı. Bu çalışma tamamlanamasa da, fikir verici taslakları, tüketimcilik ve kentsel biçim üzerine çalışanlar için etkili olmaya devam etmektedir. Benjamin, meta fetişizminin çekici güçlerinin, yeni mimari biçimler tarafından geliştirildiğini ileri sürer. Kemerli yapı, 1820'li ve 1830'lu yıllarda ortaya çıkmıştır. Bunlar, cam ve demirden inşa edilen ve gazla aydınlatılan kapalı mekânlar idi; ve lüks malları göstermek için kullanılıyordu. Bunlar, bozuk caddelerden farklı olarak, metaların sergilenmesi ile uyarılan sabit bakışlara sahip gezgin *flâneur* için güvenli bir yer sağlamıştır. Benjamin'e göre, öznellik, mekân ve meta arasındaki bu ilişki, "malları satmak için *flâneurie*'den yararlanan" (1997: 170) alışveriş merkezleri ile devam edecekti. Bu tür fikirler, sonradan boş zaman ve tüketim alanındaki araştırmalar ve özellikle alışveriş merkezi ile ilgili yeni literatür üzerinde önemli ölçüde etki yaratmıştır.

Theodor Adorno ve Max Horkheimer

Benjamin gibi, Theodor Adorno da, Alman kültürel elitlerinin saygı duyduğu farklı bir yazardır. Önemli bir müzik eleştirmeniydi ve Alban Berg gibi önde gelen bestecilerin arkadaşıydı. Adorno, felsefe çevrelerinin dışında, en çok "kültür endüstrisi" tartışması ve kitle kültürü eleştirisi ile tanınır. Buradaki temel metin, *Dialectic of the Enlightenment* [*Aydınlanmanın Diyalektiği*], Frankfurt Okulu'nun üyesi Max Horkheimer ile birlikte yazılmıştır (Horkheimer ve Adorno, 1972 [1947]). Bu metin, tüketici kapitalizmin kitle eğlence kültürüne ilişkin set çekici bir eleştiri sunar. Adorno'nun 1940'larda Los Angeles'taki (Hollywood'un evi) sürgün yaşamının, onun bu konulara yönelik görüşlerini etkilemiş olabileceği genelde söylenir. Nazi döneminde Almanya'da Goebbels'in propaganda bakanlığının gözetimi altında üretilen popülist kitle kültürünün de önemli ölçüde farkındaydı. Genel olarak, bu sonuç, siyasal zorlamada değil, daha ziyade yüzeysel eğlence içinde amaçlanmıştır.

Adorno ve Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde Aydınlanma projesinin çıkmaza girdiğini savunur. Aydınlanmanın, insan özgürlüğünü getireceği ve eleştirel düşünceyi destekleyeceği öngörülüyordu. Fakat rasyonalite, akıl ve bilimsel bilgi, kendileriyle birlikte toplumsal yaşamın araçsal denetimini getirmiştir. Aydınlanma, akıllı ve dikkatli bir toplum yerine, dar, pragmatik bir rasyonalite biçimi ile belirlenen bir dünyaya yol açmıştır. Bürokratik, teknolojik ve ideolojik güçler insan özgürlüğünü kısıtlamış ve pasif, tek tip tüketicilerden oluşan bir **kitle toplumu** (mass society) yaratmıştır. Buna karşılık, toplumsal elitler, bu değişimler sayesinde kendi güçlerini sağlamlaştırmıştır.

Horkheimer ve Adorno, **kültür endüstrisi** içinde Weberyan bir *Zweckrationalität*'ın, kapitalizm ile birleştiğini savunur. Bunlar, önde gelen eğlence ve medya şirketleridir. Birleşik Devletler'de yazdığı dönemde bunlar, Metro-Goldwyn-Mayer (MGM), Twentieth Century-Fox ve Radio Corporation of America (RCA) gibi kuruluşlar idi. Adorno bugün yaşıyor olsaydı, büyük ihtimalle Disney, Sony Pictures, Time Warner ve Rupert Murdoch'ın News Corporation'ı gibi eğlence ürünlerinin üretiminde ve dağıtımında çıkarları olan şirketlere işaret ederdi. Adorno ve Horkheimer'e göre, bu tür kuruluşlar, eleştirel düşünceyi ve insan özgürlüğünü güçlendirmekten çok,

kârı azamileştirmek amacıyla mal üretirler. Bunu yaparken dar bir araç-amaç rasyonalitesi ile yönlendirilirler ve gerçek sanatsal yaratıcılığa olanak tanımaktan çok, bürokratik ve endüstriyel kartellerin niteliklerini benimserler. "Aydınlanmanın tipik ifadesini sinema ve radyoda bulan ideolojiye doğru gerileyişi" söz konusudur. "Burada aydınlanma, özellikle verimlilik hesabına dayanır; ve üretim ve dağıtım tekniklerinden oluşur" (1972: xvi).

Bu sürecin sonunda, kültüre yönelik bir üretim hattı oluşur. Sinema, müzik vb., diğer imalat ürünleri gibi işçiler arasında paylaştırılan standart görevler ile bir araya getirilir. Muhasebeciler ve bilançolar, hangi kültürün nasıl üretileceğinin belirlenmesinde büyük bir rol oynar. Son ürün basmakalıp ve planlıdır; ve nihayetinde, otantik anlamdan yoksundur. Bu ürün, basit deneme hatlarını ve karton karakterleri gerektirecek ve en düşük ortak paydayı cezbetmek için tasarlanacaktır.

Adorno ve Horkheimer'e göre, kültür endüstrisi kapitalizmin yeniden üretiminde büyük bir rol oynar. Bu, herhangi bir eleştirel duyumdan yoksun, kendi inisiyatifini yavaş yavaş kaybeden ve memnun tüketiciler üretir. Onların da belirttiği gibi: "İzleyicilerden, bağımsız hiçbir düşünce beklenmemelidir" (1972: 137). Bu sürecin temelinde yüzeysel zevkin ve eğlencenin üretimi bulunur –Adorno ve Horkheimer'e göre, izleyicilerin "lanet gerçeklikten kaçışı"na (1972: 144) izin veren ve direnişi engelleyen şey.

THEODOR ADORNO (1903-1969)

Adorno, varlıklı bir Yahudi-Katolik çevreden gelir. Çocukluğunda müzikal ve entelektüel yeteneklerini göstermiştir. Üniversiteye girdiğinde iki makalesi zaten yayımlanmıştı. Yirmi bir yaşında Felsefe Doktoru derecesi kazandı. 1920'li yıllarda besteci Arnold Schoenberg ile çalıştı ve Frankfurt'ta Toplumsal Araştırma Enstitüsü'ne girdi. Nazi iktidarının yükselişini izleyen dönemde Paris, Oxford ve daha sonra da Birleşik Devletler'e kaçtı. Savaş sonrasında Almanya'ya döndü. Her zaman aktif siyasetten uzak duran Adorno, 1969'daki ölümüne kadar, sol-kanat bakış açısından kültür, sosyoloji ve estetik meselelerine uzanan kapsamlı bir alanda yazmayı sürdürdü.

Kaynak: Jay, 1984.

Kültür endüstrisi, ne yaptığını bilmeyen ve durmaksızın eğlenen bir kitle toplumu yaratmanın yanı sıra, kapitalizm yanlısı ideolojileri de aktif olarak yayar. Uyum sağlama, tüketme, sıkı çalışma ve bireysel olarak başarma gereksinimleri ile ilgili mesajlar, kültür endüstrisi ürünlerinin tipik bir özelliğidir. Bunlar, işgücünün motivasyonuna yardımcı olur ve kolektif eylemi engeller.

Bir bütün olarak alındığında, Adorno'nun popüler kültüre yönelimi reddedicidir. Popüler kültürü yüzeysel, bayağı, çıkarcı ve tehlikeli bulur. Özellikle caz müziği ve popüler filmleri suçlar. Buna karşın, "yüksek sanata," özellikle de avant-garde modernizme yaklaşımı genel olarak takdirkârdır. Adorno, "yüksek sanat"ın, entelektüel değerler bakımından üstün olduğuna; ve tepkisellik ve eleştirel düşünüşü destekleyebileceğine inanmıştır. Bu yönelim daha sonra rağbet görmedi. Örneğin, Britanya kültürel çalışmalar okulu, popüler olanın politik geçerliliğini savunur. İzleyicilerin kitle kültürü alımlamasına yönelik ampirik araştırma, ayrıca sıradan insanların Adorno'nun düşündüğünden daha eleştirel ve zeki olduğunu ileri sürer (bu noktalara ilişkin tartışmalar için bkz. 9. ve 10. bölümler). Genel olarak, Adorno'nun bu alandaki yaklaşımı, günümüzde var olan bir tür kültürel kuramdan ziyade, estetik kurama uygun düşer. Onun kuramının daha faydalı yönü, iş ve paranın pek çok kültürel üretime esaslı bir şekilde içerildiğine ilişkin genel vurgusudur. Dolayısıyla, bu gerçeğin sonuçları karşısında uyanık olmalıyız.

Jürgen Habermas

Jürgen Habermas, genellikle Frankfurt Okulu'nun en son üyesi olarak düşünülür. Diğerlerinden daha genç bir kuşak içerisinde yer alan Habermas, gençliğinde bu çevrenin önde gelen figürlerinin öğrencisi oldu. Dolayısıyla, onların fikirleri, Habermas'ın düşünüşü üzerinde belirgin bir etki yaratmıştır. Çalışmaları pek çok aşama geçirmiş ve dönüşüme uğramış olsa da, kapitalizmin ve araçsal aklın eleştirisi, onun çalışmalarının ortak temasıdır. Adorno ve Horkheimer gibi hocalarına benzer şekilde, bunları, insan birliğinin özgürleştirici, etik ve demokratik biçimlerini önleyen aşındırıcı güçler olarak görür. Gördüğümüz gibi, Horkheimer ve Adorno, Aydınlanmayı, denetim ve baskının çıkmaz sokağına yol açan bir unsur ola-

rak görmüşlerdi. Habermas da bu elcştiriyi sürdürür, fakat "akıl"ı yeni biçimlerle tanımlayarak Aydınlanma projesini kurtarma çabasına da girer.

KAMUSAL ALAN

Bu tür temalar onun ilk çalışmalarında da belirgindir. Habermas'ın (1989) *The Structural Transformation of the Public Sphere* [*Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*] adlı doktora tezi 1960'lı yıllarda yazılmıştır. 1970'li ve 1980'li yıllar boyunca büyük ölçüde unutulan bu metin, 1990'larda güçlü bir entelektüel çevre tarafından yeniden keşfedildi. Bu yeni ilgi, itici gücünü Doğu Avrupa'daki kadife devrimlerden almıştı. Bunlar, komünist rejimlere karşı yürütülen halk gösterilerinin, otoriter devlet iktidarının çöküşüne ve demokrasinin yükselişine yol açtığını gördüler. Sosyal bilimciler, bunu, **sivil toplumun** (yurttaşlık ve devlet-dışı toplumsal yaşam alanı), tartışma ve yurttaş etkinliğinden oluşan **kamusal alanın** aktif kuruluşu yoluyla, devlete karşı koyabileceğinin bir işareti olarak okudular.

Habermas, on sekizinci yüzyıl boyunca felsefe, iktisat, politika ve toplumsal örgütlenmeye ilişkin temel sorunlar hakkındaki tartışmalardan ve entelektüel fikir paylaşımından oluşan aktif bir kamusal alanın var olduğunu ileri sürer. Bu etkinlik, biçimsel politika üzerinde etkisi olan bir potansiyele sahipti. Kafeleri, kamusal alan oluşumunda merkezi yerler olarak görür. İnsanlar buralarda buluşur ve hem arkadaşları hem de yabancılarla temel konuları tartışırlardı. Basım araçlarının ortaya çıkışı da önemliydi. Sıradan topluluk üyeleri, ilk gazete ve broşürler sayesinde, kendi görüşlerini ilan edebiliyor ve paylaşabiliyorlardı.

Habermas, on dokuzuncu yüzyılda sanayi kapitalizminin yükselişiyle birlikte, bazı şeylerin yanlış gittiğini görür. Kamusal alanın yerini bir *bürgerliche Gesellschaft*'ın aldığını ileri sürer. Marx tarafından da kullanılan bu terim, kabaca söylemek gerekirse, bir "burjuva birliği"ni ifade eden olumsuzlayıcı bir anlama sahiptir. Bunun anlamı, kamusal alanın belli bir sınıfın çıkarı için gasp edilmesidir. Habermas, kitle iletişim araçlarının etkisi ve siyasetin geniş toplumsal hayattan kurumsal farklılaşması nedeniyle, çağdaş döneme geçişle birlikte kamusal alanın tamamıyla ortadan kaybolduğunu be-

lirtir. İnsanlar, yaşadıkları toplumu etkin bir şekilde oluşturan konuşmacılardan ziyade, konuşulan unsurlara dönüştüler.

Kamusal alan, önemli bir kavramdır. Bu kavram, çok sayıda toplumsal araştırmayı, biçimsel politik yaşamın dışındaki alanlarda söylemin rolüne yeniden odaklamıştır. Eleştiriler, Habermas'ın savı ile ilgili sorunlara işaret ederken, onun yararlarını da benimser (genel bir görüş için bkz. Calhoun, 1992). Bu sorunların içinde belki de en önemlisi, kamusal alanın bir şekilde idealleştirilmesidir (onun "yaşam dünyası" –lifeworld– kavramını da etkileyen bir şey). Habermas, on dokuzuncu yüzyıl kamusal alanını övme eğilimindedir, ancak meydana gelen dışlama biçimlerine karşı nispeten ilgisizdir. Gerçekte, kahvehanelere en çok eğitimli ve zengin erkekler giderdi. Resmi ya da gayri resmi, ne şekilde olursa olsun, işçi sınıfı, kadınlar ve azınlıklar katılımdan büyük ölçüde dışlanmıştı. Dolayısıyla, Habermas'ın sorunlu yanı, tek ve birleşik bir kamusal alan betimleme eğiliminde olmasıdır. Karmaşık ve farklılaşmış toplumlarda ırk, cins, cinsiyet ve din ile tanımlanan topluluklar etrafında örgütlü çoğul kamusal alanlar üzerine düşünmek daha yararlı olabilir. Bunlar birbirleriyle bazen çakışır bazen de ayrılır.

BİLGİ VE İNSANA AİT ÇIKARLAR

Habermas (1978), olgunluk dönemi çalışması olan *Knowledge and Human Interests* [*Bilgi ve İnsana Ait Çıkarlar*] yapıtında, Frankfurt Okulu'nun pozitivizme ve doğal bilimlere yönelik bildik saldırılarını genişletir. Habermas, onların sadece dar teknik sorunların çözümüne olanak tanıdıklarını; ve toplumsal ilişkilerin radikal bir şekilde yeniden düşünülmesine ve iyi bir toplumun doğasına ilişkin fikirlere yol açabilecek daha önemli soruların sorulmasında başarısız olduklarını savunur. Güzel sanatların yorumlayıcı söylemlerinin eşit derecede yetersiz olduğu düşünülür; çünkü onların başlıca ilgisi, insanın özgürleşmesinin koşullarını ortaya çıkarmaktan çok, artan karşılıklı anlayıştır. Habermas, yalnızca eleştirel toplum bilimlerinin bilgi arayışını, insana ait çıkarların özgürlüğü uygulama ya da köklü toplumsal değişim aracılığıyla azamileştirmekte yattığını gören derin bir kavrayışla birleştirebileceğini savunur.

İLETİŞİMSEL EYLEM KURAMI

Knowledge and Human Interests, Frankfurt Okulu'nun bilinen alanında gezinirken, Habermas, sonraki çalışmasında daha yenilikçi bir yaklaşım sergiler. Özellikle iletişimin insan özgürlüğünü geliştirmeye yönelik potansiyeline bakarak, kamusal alan araştırması içinde yeni yeni gelişmeye başlayan konulara ayrıntılarıyla geri döner. 1980'lerdeki başlıca kitabı *The Theory of Communicative Action* [*İletişimsel Eylem Kuramı*], saçmalama riskini göze almaksızın özetlemesi güç, uzun ve çok tartışılan bir çalışmadır. Habermas (1984), kendi duruşunu oluştururken Marx, Weber, Durkheim, Parsons ve Mead gibi farklı yazarlardan yararlanır. Bununla birlikte, belki de en iyi başlangıç noktası, Habermas'ın, Frankfurt Okulu geleneği içinde çalıştığını ve Horkheimer ve Adorno'nun *Aydınlanmanın Diyalektiği* yapıtının mirası üzerinde yükseldiğini baştan fark etmektir (bkz. McCarthy, 1984). Gördüğümüz gibi, onlar, bu çalışmada aklın, toplumun bürokratik rasyonelleşmesi içinde bir çıkmaza girmiş olduğunu ileri sürmüşlerdi. Kaderci bir karamsarlık onların düşünüşüne öyle bir noktaya kadar nüfuz eder ki, aklın, kurtuluş için bir temel sağlayabileceğini göremezler.

Habermas, şayet akıl yeni bir biçimde yeniden tanımlanırsa, Aydınlanma projesinin (aklı, özgürlüğe yol açan bir unsur olarak gören) kurtarılabileceğini ileri sürer. Samimi bir biçimde açık ve karşılıklı anlayışa ulaşmak için girişimde bulunan insanların çarpıtılmamış eylemlerinden oluşan bir **iletişimsel akıl** (communicative reason) kavramı ile çalışmamız gerektiğini savunur. Ona göre, sorun, modernliğin yükselişinin yanlış bir dönemece girmesi idi. Bu, bir yandan geleneğin sıradan sınırlamaları ortadan kalktığı için, daha açık iletişim olasılığını mümkün kılmakta idi. Bunun temelinde, Durkheim ve Parsons tarafından betimlenen farklılaşma süreci vardı. Bu, değer genellenmesini, toplumsal yaşamın çeşitli alanlarının artan bir özerkliğini ve yansımalı bir şekilde kendi kendini düzenlemede onlar için potansiyel bir yeteneği gerektirir. Diğer yandan, bürokratikleşme ve metalaşma süreçleri çok güçlenmekteydi. Bu süreçler, kurumsal yaşamı topluluk girdilerinden ayırır –özellikle temel değerler (örneğin, eşitlik, demokrasi, insani dayanışma) ile ilgili olanları. Sonuç, gayri şahsi ve yabancılaştırıcı, özellikle sermaye ve Weber-

yan *Zweckrationalität* güçleri tarafından yönlendirilen bir toplumdur. Bunlar, kendi mantıklarına boyun eğer ve artık insani faillerden değer-girdileri talep etmezler.

Habermas'ın analizi, yaklaşık altmış yıl önce bu konu üzerine yazan Lukács'nın analizine pek çok bakımdan benzer. Habermas'ın bu tür yaklaşımların ötesine geçmesini mümkün kılan önemli bir kavramsal irdeleme, sistemler kuramını ve özellikle de **sistem dünyası** (system world) ve **yaşam dünyası** (lifeworld) kavramlarını kapsamlı olarak kullanmasıdır. Bunlar, onun kuramsal modelinde kavramsal bir kısa biçim olarak işe yarar. Sistem dünyası devlet, kapitalizm ve büyük bürokratik ya da kapitalist örgütlenmelerden oluşur. Yaşam dünyası ise dayanışma, yüz yüze iletişim, aile, topluluk ve temel değere bağlılıklardan meydana gelir. Habermas, modernite açığa çıktıkça sistem dünyasının adım adım ilerleyerek yaşam dünyasını "istila ettiği" veya "sömürgeleştirdiği" bir resim betimler. Bu süreci anlamak için, Parsons'ın AGIL modelinden (bkz. 2. bölüm) esnek bir şekilde yararlanır, fakat bu modelin sunduğu, "fazlasıyla uyumlu bir resimdir, çünkü patolojik gelişme modellerinin makul bir açıklamasını sunacak kaynağa sahip değildir" (McCarthy, 1984: 203). Görmüş olduğumuz gibi, Parsons, toplumun, çeşitli alt-sistemlerinden az ya da çok eşit girdiler talep ettiğini savunur. Buna karşılık, Habermas, sistem dünyasının "değişim araçları"nın –para ve iktidar– hâkim hale geldiğini ve bunların, gerçek iletişimsel rasyonaliteyi engellediğini iddia eder. Şimdi onlar, ait olmadıkları yere izinsiz girmekte ve yaşam dünyasının örgütlenmesinde kilit unsurlar olarak ahlaki, duygusal ve değere bağlılıkların yerini almaktalar. Bu süreç, kapitalist kitle iletişim araçlarının elindeki kamusal alanın yok edilmesini, anlamsız Kafkavari (Kafkaesque) bürokrasilerin büyümesini, demokrasinin büyük firmalar eliyle yıkılmasını, eşitsizliğin sürdürülmesini ve aktif tartışmacıların ve iletişimcilerin yerini pasif işçilerin, vergi yükümlülerinin ve tüketicilerin almasını kapsamaktadır. Habermas, yaşam dünyasını yeniden canlandıracak ve onun, metalaşma ve bürokratik rasyonelleşmenin sömürgeleştirici güçlerine karşı koymasını mümkün kılacak bir yolun arayışı içindedir. Yanıt, onun iletişimsel rasyonalite kuramında yatar. Bu kuram bireyler arasında ideoloji ve iktidarın çarpıtıcı sınırlarından bağımsız açık, dürüst ve bilgilendirilen tartışmadan oluşur.

İLETİŞİMSEL EYLEM KURAMINA ELEŞTİRİLER

Habermas'ın savı çeşitli cephelerden eleştirilmektedir. Foucault gibi postyapısalcı eleştirmenler, Aydınlanma projesinin kurtarılabilirliğini ya da gerçekten kurtarılması gerekip gerekmediğini sorgular. Başkaları, Habermas'ın çalışmasının ütopik yönlerine dikkat çeker. Feministler, Habermas'ın, yaşam dünyasını ataerkil baskının temel bir alanı olarak görmekten çok, aile ile ilgili alanın yaşam dünyasını idealize ettiği yorumunda bulunurlar. Pek çok feminist için, devletin aileye ve özel yaşama yönelik (örneğin, aile içi şiddet yasası, çocuklar için destekleyici ödemeler) artan müdahalesi, toplumsal değişimin olumsuz değil, olumlu bir boyutudur. Ayrıca, Habermas'ın modern toplumun hastalıklarına ilişkin teşhisi, önerdiği tedaviden daha ikna edicidir; bu da, ondaki ütopik düşünüşü gösterir. O, daha iyi bir dünyanın kurulmasına yönelik somut yollara ilişkin çok az şey söyler; görünüşe göre, görevinin, iletişimsel rasyonalitenin olanaklılığını tanımlamak ve böylece insanların onu serbestçe seçmelerini mümkün kılmak olduğuna inanır. Realist bir bakış açısına göre, bu yeterli değildir –ayrıca bu tür bir faaliyeti destekleyebilecek uygun kurumsal biçimler üzerine de düşünmek gerekir. Bunlar farklı kitle iletişim araçları, sıradan insanların toplumsal hareketleri, yurttaş eylemliliği gibi şeyleri kapsayabilir.

Louis Althusser

Diğer kültürel Marksistler gibi, Fransız filozof Louis Althusser de, daha ayrıntılı bir kültür kavrayışını ve insan öznelliğini Marksçı düşünce mirası içinde birleştirmeyi denemiştir. Onun Lukács ve Frankfurt Okulu yazarlarından farklılaştığı nokta, bu sonuca ulaşmak için hümanist genç Marx'ı kucaklamamış olmasıdır. Aslında Althusser, hümanizmi bireycilik ile eşitlemiş ve her ikisini de burjuva düşünüşünün günahları olarak görmüştür. Althusser, kültürel bir yaklaşımı, "bilimsel" olgun Marx'ın çerçevesi içine yerleştirmeyi istemesi bakımından alışılmışın dışında bir tavır sergiler. Bu açıdan bakıldığında onun çalışması, kendini bilimsel olarak da gören Lévi-Strauss'un yapısalcı projesi (bkz. 6. bölüm) ile güçlü bir benzerlik taşır. "Yapısalcılık" tartışmalarının çoğunda, Althusser'in ça-

lışmalarının, genellikle büyük kültürel antropologların çalışmalarıyla yan yana konması rastlantı değildir. Her iki düşünür de parçaları bütünlere göre inceler, kendilerini nesnel analistler olarak görür ve sistemler hakkında kuram oluşturmaya meraklıdır. Bununla birlikte, aralarında önemli farklılıklar da bulunur. Lévi-Strauss'un kültür modelleri, Marksizm'in reddi nedeniyle kültürün özerkliğinin kuramlaştırılması için güçlü bir temel sağlar. Buna karşın, Althusser'in modeli, açık bir şekilde bu görevi başaramamıştır. Fakat eleştirel kültürel analizden yana olanlar, Althusser'in toplumsal yapı, iktidar ve kültür arasındaki yakın bağlara ilişkin kavramsallaştırmasının, Lévi-Strauss'un oldukça şeyleşmiş kültürel alan kavramsallaştırması üzerinde üstünlük sağladığını ileri sürebilirler.

LOUIS ALTHUSSER (1918-1990)

Pek çok Fransız aydını gibi, Louis Althusser de Cezayir'de doğdu (yüzyılın büyük bir bölümünde Cezayir Fransa'nın bir eyaleti idi). Onun Paris'in önde gelen kurumlarında öğrenim görmesini ve felsefede esaslı bir temele sahip olmayı kapsayan eğitim profili, hâkim bir Fransız düşünürüne yakışan bir şablondur. Yaşamının büyük bir bölümünde Paris geleneğinde önemli akademilerinin olduğu kadar Fransız Komünist Partisi'nin de önde gelen entelektüel figürü idi. 1960'ların sonlarında radikal öğrencilerin ve aktif sendikaların Fransız siyasetinin merkezinde yer aldığı dönemde onun etkisi en üst noktasına ulaşmıştı. Tüm zekâsına karşın, Althusser, sadece depresyon nöbetlerine eğilimli değil, aynı zamanda zihni olarak dengesiz biriydi. 1980 yılında karısını öldürdü ve cezaevine gönderildi. Günlükleri, güvensiz olduğunu, çalışmasının yüzeysel olarak "öğrenilebileceği" ve entelektüel bir sahtekâr olarak görevinden uzaklaştırılabileceği endişesi taşıdığını gösterir.

Kaynak: Benton, 1984: ix.

Althusser, Marx'ın, yaşantısında **epistemolojik bir kopuş** geçirdiğini savunur. Althusser'e göre, Marx'ın erken yazıları hümanistik ve öznelciydi ve hâlâ Hegelci idealizme bulaşıktı. Buna karşılık sonraki çalışmalarında, örneğin *Kapital*'de Marx nesnel ve

"bilimsel" bir yaklaşımı destekler. Althusser, sonraki daha materyalist görüşün üstün olduğuna inanır. Bunu kabaca yönelimde yapısal, bu nedenle de entelektüel olarak daha güçlü görür. Bu, bir anlamda vahim ve anormal bir adımdı. Bu, Althusser'i, Marx'ın *Economic and Philosophical Manuscripts* (1978a [1844]) yapıtına başvurmaktan alıkoyar. Marx'ın çalışmalarının (*oeuvre*) düşük ve olgunlaşmamış bir boyutu olarak gördüğü bu kaynağı terk ederek, kendini, diyalektik materyalizm geleneği içerisinde Marx'ın sonraki çalışmalarından kültürel bir kuram geliştirme gibi zor bir göreve adamıştır. Bunun için çözüm olarak yapısalcılığa döner.

Althusser (1971), Marx'ın son çalışmalarını çok dikkatli okumuş ve bunlardan kültür ve politikaya bağımsız bir rol veren yapısalcı toplum modeli için bir temeli türetmeyi istemiştir. Bir ekonomik temelin (üretim tarzı, üretim araçları vs.), politik ve hukuki yapıdan oluşan bir üstyapının (devlet ve hukuk sistemi) ve bir ideolojik yapının (kilise, siyasal inançlar vs.) var olduğunu iddia eder. Althusser'e göre, üstyapı, kapitalizmin varlığı için gerekli koşulları oluşturmaya yardım eder –dolayısıyla onun temel işlevi, kapitalizmin **yeniden üretimini** olanaklı kılmaktır. Devlet ve hukuk sistemi "yönetici sınıfların... işçi sınıfı üzerinde hâkimiyet sağlamasını mümkün kılan bir baskı makinesi"dir (1971: 137). Onlar, toplumsal hoşnutsuzluğun üstesinden gelerek ve hâkim sınıf için sermaye birikimini kolaylaştıracak şekilde ekonominin işlemesini sağlayarak emek arzının düzenlenmesi ile ilgilenirler. İdeolojik sistem (buna daha sonra döneceğiz) kapitalizme meşruiyet sağlar ve insanlara kapitalist sistemin yeniden üretimi için gerekli olan rolleri ve kimlikleri sunar. Yapısalcı bir konumlanıştan hareketle Althusser, her biri önemli bir toplumsal işlevi yerine getiren ve sınai kapitalist toplumun pürüzsüz, sorunsuz bir şekilde işleyişini oluşturmak amacıyla diğerleriyle iç içe geçen bu sistemlerin birbirleriyle nasıl ilişkilendiği üzerinde durur.

Şimdiye değin bu, sol-kanat işlevselciliğinin bir hüneri ile birlikte de olsa, toplumsal yaşamın yapı-üstyapı modeline sahip ortodoks, materyalist Marksizm gibi görünür. Bununla birlikte Althusser, üstyapıya, kendi destekçilerinin "vulgar materyalizm" olarak terimleştirdikleri geleneksel materyalizmde olduğundan daha fazla güç vermeyi istemiştir. Bunu yapmak için kimi önemli (ve tartışmalı) kavramlar geliştirmiştir. Üstyapının, temelden (base) bir **"göreli özerklik"**e (1971: 135) sahip olduğunu ileri sürer. Bu, karmaşık ve

çok tartışmalı bir terimdir; ve Althusser, bu kavramla ne anlatmak istediği konusunda gerçekte hiçbir zaman çok açık olmadı. O, üstyapının toplumsal yaşam üzerinde kendine ait bir etkiye sahip olabildiğini ve ekonomik temelin kendi içinde ortaya çıkabilen kurumların ve ideolojilerin biçimlerine yönelik sadece geniş sınırlamalar ve çerçeveler sağladığına işaret eder. Althusser'in, kendi düşüncesini açıklamak için kullandığı bir diğer terim "**son tahlilde** belirlenim"dir (1971: 135). Bu, genel olarak temel ve üstyapı arasında karmaşık, karşılıklı ilişkilerin olduğunu ve bu tür karmaşık ağların ve sebepler zincirinin sonunda, yine ekonomik bir nedene ulaşacağımızı anlatmak için kullanılır.

DEVLETİN İDEOLOJİK AYGITLARI VE ÖZNE KONUMLARI

Toplumsal ilişkilerin yapısal modeli içinde çalışırken, basite indirgenmiş bir ekonomik belirleyiciliğin demir pençelerinden kurtulma çabası, Althusser'in çalışmasının önemli bir özelliğini gösterir. Bir diğeri, devletin kültürel yaşam içindeki rolüne yönelik ilgisidir. *Lenin and Philosophy and Other Essays* [*Lenin ve Felsefe ve Diğer Denemeler*] başlıklı derleme yapıtında, Althusser'e göre (1971), devlet, kapitalizmin yeniden üretimini sağlamada iki tür sistemi kullanır. **Devletin baskı aygıtları (DBA)** (repressive state apparatus, RSA), zorlayıcı gücü kullanan kurumlardan oluşur. Örneğin, polis, askeriye ve hapishaneler bu kurumlara dahildir. Bunlar sokak protestolarının ve muhalefetin ezilmesinde, grevlerin kırılmasında ve sol-kanat askeri isyanların bastırılmasında kullanılabilir. Devletin ideolojik aygıtları (DİA) (ideological state apparatus, ISA), toplumun doğası ve örgütlenmesine ilişkin yanılsamalar yayan kurumlardan meydana gelir. Bunlar medya, kilise ve özellikle okulları kapsar. Bunların hepsi düzenleme, kaynak sağlama ve yönetim aracılığıyla devletle bağlantılıdır. Kapitalizm öncesi toplumlarda kilise en önemli DİA iken, bugün bu rolü eğitim sistemi yerine getirmektedir. Bu sistem, kapitalist girişimin gerektirdiği eğitimli, pasif ve itaatkâr işgücünü sağlar.

Althusser'in çalışması, ideolojik yeniden üretim kavramlarını devletin işleyişine bu şekilde bağlayarak ideolojik üretimin özgül

mantığına işaret eder. Bu bakımdan onun çalışması (Gramsci'nin çalışması gibi), oldukça değişken hâkim ideolojileri varsayma eğiliminde olan Marksçı fikirlere özgüllük eklemesi açısından önemlidir. DİA kavramı, bu ideolojileri somut faillere ve süreçlere bağlamamıza ya da en azından özgül bağlamlarda bağlantılar aramamıza yardım eder.

Althusser, DİA'nın rolünün, topluma ve yaşadıkları yere ilişkin yanlış kavramlara sahip failler oluşturmak olduğunu iddia etmiştir. Althusser, aktörlerin toplum ve kapitalist sistemin doğası içindeki gerçek rolünü kavramaktan çok, onları yanlış öznel bir dünyada yaşayanlar olarak görür. Onun belirttiği gibi: "İdeoloji, bireylerin varoluşlarının gerçek koşulları ile hayali ilişkilerini temsil eder" (1971: 162). Dolayısıyla, insanlar, günlük işlerini yürütürken gerçekte ne olduğunun bütün ve bilimsel kavrayışına sahip olmaktan çok, diğerlerine ve kapitalist sisteme ilişkin aldatıcı ilişkilere sahiptirler. Jacques Lacan'ın etkisi nedeniyle (bkz. 12. bölüm), Althusser, özkimliğin (self-identity) bu süreçte önemli bir rol oynadığını düşünür. Althusser'e göre, ekonomik temelin gereklilikleri, bireylerin –işçiler, idareciler vb. olarak– yerine getirmek zorunda oldukları "işlev" türlerini belirler. Bununla beraber, insanlar, kendi nesnel kimliklerinin kapitalist sistem içerisinde işlevsel olduğunu genelde fark etmezler. Bunun yerine, DİA tarafından yayılan ve dağıtılan aldatıcı **özne konumları** (subject positions) ve kimlikler içine otururlar. Althusser'in belirttiği gibi, "bütün ideolojiler somut bireyleri özneler olarak oluşturma ... işlevine sahiptir" (1971: 171). Althusser, insanların yukarıdaki gibi belirli kimlikleri iradi olarak nasıl kabul ettikleri ve bu kimliklerin, yeniden üretim için sistemin nesnel ihtiyaçları ile nasıl eklemlendiği üzerinde dururlar. İnsanların işgal ettikleri öznellikler "doğal" görünür ve bundan dolayı, aslında ideolojinin farkına varılmaz.

ALTHUSSER ELEŞTİRİLERİ

Althusser, düşüncesinin önemli bir kısmının sistematik doğasından; ve kültür kavrayışını ve kültürel özerkliği yapısal Marksçı bir çerçeve içinde özümlemeye çalışmasından dolayı kutlanmalıdır. Bu, daha yaygın hümanist bir Marksist yaklaşım oluşturmaktan muhte-

melen daha güç bir iştir. Bu nedenle, eleştirilerin, genellikle Althusser'in çalışmalarının tarihsel materyalizmi kültürel özerklik ve öznellik kavrayışı ile uzlaştırmada başarısız olduğunu iddia etmesi sürpriz değildir. Bu çizgide yer alan savların belki de en ikna edici olanı, İngiliz neo-Marksçı tarihçi E.P. Thompson tarafından kaleme alınan "The Poverty of Theory" başlıklı ünlü denemedir. Bu deneme, Althusser'in çalışmalarına uzun süreli ve iğneleyici bir saldırı başlatır. Bunun ardındaki gündem, hümanist, ampirik Marksizm geleneğini savunma ve kuramsal yapısalcı düşüncenin Marksçı mirası gasp etmesini engelleme arzusudur. Thompson'ın eleştirisinin çeşitli dayanakları vardır. Şunları iddia eder:

- Althusser'in çalışmaları fazlasıyla soyuttur ve gerçek insanların gerçek mücadeleleri hakkındaki somut veriler ile ilişkilendirmeyi başaramamıştır.
- Althusser karmaşık kelime oyunlarının ustasıdır, fakat gerçek kuramsal yeniliği sunmada başarısızdır.
- Althusser'in toplumsal süreçlere ilişkin yaklaşımı fazlasıyla deterministiktir. Onun "göreli özerklik" gibi kavramları, ancak karmaşık deterministik bir mekanizmanın yerine basit bir mekanizmayı geçirmiştir. Anlamlı bir analoji üzerinden giderek Thompson, Althusser'in kaba (vulgar) materyalizmin saat gibi sorunsuz işleyen determinizminin yerine kuramsal bir *orrery*'yi [saat düzeneğinde işleyen güneş sistemi modeli] geçirdiğini ileri sürer. Bir *orrery*, sadece zamanı değil, ayrıca güneşin, ayın, yıldızların ve gezegenlerin hareketlerini izleyen karmaşık mekanik bir aygıttır. Thompson, model daha karmaşık olabilse de, temelinde yatan mekanizmanın hâlâ saat gibi işleyen determinizm modeli olduğunu söyler.
- Sonuçta, Althusser'in toplumsal yaşama ilişkin yaklaşımı, insan özgürlüğüne ve yaratıcılığına yönelik potansiyeli –özellikle insanların kendi tarihlerini yaratma potansiyelini– yadsıyan bir görüştür.

1980'li yıllarda Gramscici yazarlar da Althusser'i şiddetle eleştirmiştir. Bu yazarlar, bir dereceye kadar onun siyasal yönelimine sempati ile baksalar da, onun düşüncesini kendi yaklaşımlarını netleştirmek

amacıyla çoğu zaman bir ayraç gibi kullanmışlardır. Örneğin, Stuart Hall (1980a: 32-5), olumsallığın, esnekliğin, failliğin ve kültürel özerkliğin tanınmasında Gramscici modellerin üstün niteliğine işaret etmiştir. Bu çerçeveden bakıldığında Althusser, soyut modelleri gerçek dünyanın karmaşıklığı ile buluşturmada başarısız olan katı ve doktriner bir sistemler kuramcısı gibi görünmeye başlar.

1980'li yıllarda Gramsci, Foucault ve Bourdieu'nun yükselen yıldızları tarafından yeri alınmadan önce, Althusser'in çalışmaları, 1960'ların sonu ve 1970'li yıllar boyunca sol-kanat akademisyenler arasında etkileyiciliği açısından zirveye ulaşmıştı. Bununla beraber, 1980'lerin sonlarına kadar Althusser hayranı çok sayıda istekli üniversite öğrencisi ve öğretim üyesi bulmak hâlâ mümkündü. Althusser'in gözden düşmesinin pek çok nedeni vardır. Bunların bir kısmı, yapısalcı düşünüşün genel gerilemesi ve failliği kültürel açıklamanın içine katma ihtiyacı ile ilgilidir. Diğerleri, kültürün özerkliğine yönelik büyüyen bir akademik ilgi ve bu olasılığı açık bir şekilde benimseme noktasında onun yaklaşımının yetersiz kalması ile ilişkilidir. Bunun dışındaki nedenler ise, sınıfın sanayi sonrası toplumunun örgütleyici bir ilkesi olarak gerileyişi gibi, toplumsal örgütlenmedeki değişiklikler ile ilgilidir. Son olarak, eleştirel sosyal bilim kampı içindeki başlıca rakiplerinin kuramları ile karşılaştırıldığında, Althusser'in kuramının bu dönüşümlerin her biriyle daha az ilişkilendirilebildiği düşünülür.

BATI MARKSİZMİ'NİN YOK OLUŞU VE GELECEĞİ

Bugün Batı Marksizmi geçmişteki kadar güçlü değildir. Yirminci yüzyılın aşağı yukarı tamamında eleştirel düşünürler için bir çekim merkeziydi ve itibarı, geleneğin içinde çalışan çok sayıda büyük fikir adamı tarafından yükseltilmiş idi. Bugün Batı Marksizmi'nin enerjisi dağılmış görünüyor. Komünizmin 1989'da Doğu Avrupa'da çöküşü ve 1980'li ve 1990'lı yıllar boyunca Batı Avrupa sosyalist partilerinin anaakım haline gelmesi Batı Marksist yelkenlerin rüzgârını kesti. Hiç kimse, desteklediği sosyalist alternatife inanmış görünmüyordu. 1970'li ve 1980'li yıllar boyunca, birbirine yardım eden eleştirel paradigmaların çeşitliliği (örneğin, feminizm, postyapısalcılık ve postmodernizm) yaygın geçerlilik kazanmış ve bu ay-

rışmayı derinleştirmiştir. Bunlar, eleştirel düşünürlere, Marksist sınıf analizi, materyalizm, her şeyi bilme ve sosyalizm sandığını taşımadan iktidar, kültür ve eşitsizlik hakkında düşünmenin yollarını sağlamıştır. Böylelikle, solda yer alan pek çok kültürel kuramcı, yeni alanlar için Marksizm'i terk etmiştir. Sonuç olarak, Batı Marksizmi akademinin rutin işlerinden biri haline gelmiştir. Karizmatik liderlerin, entelektüel dehaların ve dünya-tarihsel mücadelelerinin çağı geçip gitmektedir. Bugün Batı Marksizmi'ne başvurma, fikirleri giderek artan yarışmacı fikirler piyasasında yer alan bir izleyici için, onları özelliklerine göre rekabet etmeye terk ettiğinden, kurtarıcı olmaktan çok, sıkıcıdır. Batı Marksizmi'nin geleceği, Marksist kimliğini asgari düzeyde korumayı sürdürürken, değişen çevreye uyum sağlama yeteneğine bağlı olacaktır.

Ek Okuma Önerileri

Batı Marksistlerinin söylemi çoğunlukla anlaşılması güç, soyut ve felsefidir. Bu söylem, ayrıca, Marksizm'in temel meselelerini kendi aralarında "şifreli bir dil" ile tartışan yazarlar nedeniyle oldukça içe dönüktür (Anderson, 1979: 32, 53-4). Bu tartışmalar içeridekiler için önemli olabilse de, ulaşılabilir, ampirik bir başlangıç noktası arayan dışarıdakiler için oldukça engelleyici olabilir. Perry Anderson'ın *Consideration on Western Marxism* [*Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler*] adlı yapıtı, bir öncülük önerisi ile verimli ve sempatik bir giriş sunar.

Felsefeci Richard Rorty, Habermas'ı anlayamadığında Thomas McCarthy'nin Habermas yorumlarını okuduğunu söyler. Ben de aynı stratejiyi öneriyorum. Habermas'ın *Theory of Communicative Action* yapıtını çeviren Thomas McCarthy, giriş bölümünde bu anıtsal çalışmanın temel noktalarını sadece otuz iki sayfada ortaya koyar ve okuyucuyu, okuyacağı yüzlerce sayfaya hazırlar. Ted Benton'ın (1984) yapısal Marksizm üzerine kitabı, Althusser'in özgün yaklaşımının sıkı bir özetini verir. Burada tartıştığımız Benjamin, Althusser ve Adorno'nun iyi bilinen yazıları da yeni okuyucuların alanına uygundur. Roger Scruton'ın *Thinkers of the New Left* [*Yeni Solun Düşünürleri*] başlıklı zor bulunan kitabı, eleştirel kuramı sevmeyenleri eğlendirecek, tutkunlarını öfkelendirecektir. Scruton, sadece kültürel Marksizm'in büyük bir bölümünün ümitsiz bir şekilde karışık ve sıradan değil, aynı zamanda çürümekte olan eski Marksizm olduğunu oldukça küstah bir biçimde iddia eden muhafazakâr bir filozoftur. Bu kitabı önermekte tereddütlüyüm; fakat bazen yanlış ve oldukça iğneleyici olsa bile, en azından coşkulu ve kışkırtıcı bir kitaptır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Sembolik Etkileşimcilik, Fenomonoloji ve Etnometodolojide Eylem Olarak Kültür

Bu bölüm, sembolik etkileşimcilik, fenomonoloji ve etnometodoloji ile ilgili sözde mikro kuramlar hakkındadır. "Sözde" kelimesini kullanıyorum, çünkü alanın içinden ve dışından pek çok düşünür "mikro" terimini reddetmektedir. Onlar bu kelimeyi, bence oldukça doğru bir biçimde, belirli entelektüel sorunları ve yaklaşımları, anaakım sosyal ve kültür kuramlardan ayrılmış ve ona karşı olarak ortaya koyan bölümlenmiş bir söylemin parçası olarak görürler. "Mikro" ve "makro" kuramlar arasındaki çekişme 1960'lı ve 1970'li yıllar boyunca polemiklerin özgün bir niteliği iken, bugün birçok kuramcı uzlaşmaya yönelik çalışmalara meraklıdır. Kültürel kuram içindeki genel ruh hali değişmektedir ve mikro ve makro analiz düzeylerinin ve biçimlerinin birbirine karşıt olmaktan çok, tamamlayıcı olduğuna ilişkin bir algılayış söz konusudur. Bu çabaların bir kısmını 8. bölümdeki sentezde irdeleyeceğiz. Burada geleneksel mikro bakış açılarına bakacağız ve bunların daha geniş kültürel kurama ne önermesi gerektiğini göreceğiz.

Mikro bakış açıları çeşitlidir ve bazen de birbirleriyle rekabet halindedir. Bununla birlikte, bu farklı gelenek içinde bir dizi yakın benzerlik bulunur. Bunlar aşağıdaki gibi özetlenebilir.

- Aktörler arasında yüz yüze karşılaşmalar toplumsal yaşamın temel bir özelliğidir.
- İnsanlar yaratıcı, akıllı ve bilgilidirler.
- Toplumsal düzen, karşılaşmaları düzenleyebilen aktörlerin bir

başarısı olarak ortaya çıkar ve onları önceden sezilebilir, başarılı ve karşılıklı anlaşılabilir kılar.

- Toplumun nasıl işlediğini irdelemek için aktörlerin bulundukları konuma ilişkin tanımlamaları kavramaya çalışan yorumlayıcı metodolojiye ihtiyaç duyarız.

Bu entelektüel konumlanış, biri olumlu diğeri olumsuz olmak üzere, iki kaynağa sahiptir. Olumlu kaynak, geçmişten gelen bir dizi etkide bulunur. Weber'in *Verstehen* savunusu, önemli bir belge sunar, çünkü anlamların, toplumsal eylemdeki merkeziliğini ortaya koyar. Felsefeci George Herbert Mead ve Charles Cooley'in çalışması, tepkiselliğe ve insani etkileşimde benlik duygusunun önemine yaptığı vurgu ile Birleşik Devletler'de etkili olmuştur. Erken dönem Chicago Okulu etnografyacıları da önemli bir etkendir. Bunlar, toplumsal araştırmanın hümanist bir biçim alması ve belirli grupların dünya görüşlerini, kültürlerini ve yaşam deneyimlerini incelemesi gerektiğini ileri sürerler. Son olarak Avrupa fenomonoloji geleneği, insan algısının rolünü vurgulamış ve fail-odaklı bir araştırma yönelimini destekleyici kimi sağlam kuramsal çerçeveler sunmuştur.

Mikro kuramın olumsuz kaynağı, Parsonsçı işlevselciliğe yöneltilen düşmanca tepkide bulunur (Alexander, 1987; Heritage, 1984). 2. bölümde gördüğümüz gibi, Parsons, toplumsal düzenin sürdürülmesinin aktörlerden çok, sistemlerin bir başarısı olduğunu vurgulayan bir analiz tarzı önerir. 1950'lerin ortalarından itibaren çeşitli mikro kuramlar, düzenin, somut etkileşimlerin bir ürünü olarak nasıl ortaya çıktığını açıklamaya çalıştıkça, Parsonsçı gündemden kendilerini adım adım ayırırlar. Bu, onların kuramsal modellerinde aktörün yetkili kılınmasını ve tepkisellik, yaratıcılık ve sorumlu faile ilişkin olasılıkların farkında olunmasını gerektirir. Buraya kadarı iyi görülebilir. Ne yazık ki, bu adım da, kültürel açıklamaya yönelik muğlak bir ilişkiyi kapsar. Mikro kuram, *Verstehen* geleneği içindeki dayanak nedeniyle, anlamın eylem ve eylem açıklamasının merkezinde yer aldığını görmüştür. Fakat eylemin birleştirici kültürel düzen ya da kolektif semboller tarafından düzenlendiği bütünüyle kabul edilmez. Bunu yapmak için Parsonsçı sistem kuramının günahları yeniden üretilmeliydi. Sonuç, anlamlardan ve eylemlerden söz eden ve büyük ölçüde anlamın eylemden çıktığını düşünen bir literatür öbeği idi.

Bu tür bir konumlanış, Herbert Blumer'ın sembolik etkileşimciliğe yönelik tartışmalı bildirilerinden birinde iyi bir şekilde özetlenmiştir. Blumer'a (1969: 2) göre, insanlar, paylaşılan anlamlar temelinde birbirleriyle ve nesnelerle ilişki kurarlar. Bu, çok az kültürel kuramcının reddedeceği bir konumdur. Bununla birlikte, Blumer tartışmayı şöyle sürdürür: "Böyle şeylerin anlamı, birinin arkadaşıyla sahip olduğu toplumsal etkileşimden türer ya da onun dışında ortaya çıkar" (1969: 2). Başka bir ifadeyle, eylemi anlamaya dönük odaklanma, "kültürel reçeteler, normlar ve değerlerin... böylesi açıklamaları nasıl sunduğu"ndan çok, insanların anlamları nasıl yarattığı ve kullandığı üzerinedir (1969: 3). Sonuç, kültürün eylem örüntüleri hakkında nasıl bilgi verebileceğini ve onlardan analitik olarak nasıl farklılaşacağını anlatmaktan çok, aktörlerin nasıl yaratıcı olabildiklerini açıklayan etkileyici bir vurgudur. Kültür yorumları üzerinde eylemi öncelikli kılan bu konu, Erving Goffman'ın çalışmalarında çok iyi örneklendirilir.

Erving Goffman

Erving Goffman, çoğunlukla toplumsal yaşamın tek yetenekli gözlemcisi olarak bilinir ve yirminci yüzyılın en etkileyici sembolik etkileşimcisini belirleyecek herhangi bir seçimin güçlü bir adayı olabilir. Goffman'ın toplumsal yaşam üzerine engin uğraşısı hakkında genel bir bilgi edinmenin belki de en iyi yolu, temel kitaplarının bazılarının içeriğine hızlıca göz atmaktır.

GÜNLÜK YAŞAMDA BENLİĞİN SUNUMU

Goffman (1959 [1956]), ilk ve muhtemelen en etkileyici çalışmasında, toplumsal eylemin karmaşık bir **oyunsallık metaforu** (dramaturgical metaphor) (toplumsal hayat, sahnelenen bir dramaya benzer) kullanılarak incelenebileceğini ileri sürer. Amaç, "olağan iş koşullarındaki bireyin, kendisini ve eylemini başkalarına nasıl sunduğunu, başkalarının kendisi üzerinde oluşturduğu baskıyı nasıl kontrol ve idare ettiğini ve performansını sürdürürken yapabildiği ya da yapamadığı çeşitli şeyleri" göstermektir (1959: xi). Dolayısıyla, Parsons, aktörleri içselleştirilmiş bir role gömülü olarak görürken; Goffman, "bir rolü sergileyenler" olarak görür ve **rol**

ayrışması (role distance) olarak tanımladığı şeyi vurgular. Ayrım, tepkiselliği ve toplumsal yaşamın etkin sunumunu ortaya koyduğu için önemlidir. Goffman, insanların yaptıkları varsayılan her ne varsa onun kabul edilebilir bir gösterisini yapmak zorunda olduklarını savunur. Buna **etkileme yönetimi** (impression management) denir. Kendi rollerini oynarken, nesneleri çok iyi bir şekilde **sahne donanımları** (props) olarak kullanabilirler. Ayrıca onları izleyen izleyiciler ve belki de destekleyen bir takım vardır. İnsanlar birbirleriyle etkileşime girdikleri zaman, her biri, hem bir izleyici hem de bir aktör olmak zorunda kalacaktır. Goffman'a göre, mekânsal alanların etkileşim üzerinde örtük bir anlamı vardır. İnsanların izleyicilerden saklanan görevleri yerine getirdikleri bir **sahne arkası** alanı çoğu zaman bulunur, fakat bu görevler sorunsuz bir **sahne önü** performansı için gereklidir. Goffman, bu görüşü desteklemek için sayısız örnek sunar; bunların içinde belki de en ikna edici olanı bir lokanta örneğidir. Becerikli bir garson, müşterilerden oluşan bir izleyici kitlesi, mutfakta perde arkasında yer alan takım tarafından duyurulmadan daha önce kendi rolünü oynayacaktır. Tirbuşon ve mönü gibi sahne donanımlarını kullanacak ve profesyonel bir ilgi izlenimini yaymaya çalışacaktır.

Tiyatro oyunları genellikle yazıya dökülür, prova edilir ve kabalıkları giderilir. Bununla beraber, toplumsal yaşama hazırlanmak riskli bir iştir. Goffman, insanların özgüvenlerini nasıl sürdürebileceklerini, hata işleme riskini nasıl göze almaları ve performanslarına yönelik aksamalarla nasıl ilgilenmeleri gerektiğini tartışır. *The Presentation of Self in Everyday Life* [*Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*] kitabından edindiğimiz genel izlenim, insanların hünerli ve yetenekli olduklarıdır. Onlar, birbirlerine sürekli sinyal verirler. Bu sinyaller, onların kim olduklarını ve ne yaptıklarını söyler ve ortamın karşılıklı benimsenmiş tanımını sürdürme konusunda aktörlere yardım eder. Bununla beraber, bu bakış açısının tehlikesi şudur. Oyunsallık metaforunun mantığı, başkalarını denetlemek amacıyla izlenimleri kullanmada stratejik davranarak çok tehlikeli bir biçimde bizi üçkâğıtçılar ve sahtekârlar gibi basitleştirilmiş bir insan algısına yakınlaştırabilir. Bu oldukça araçsal eylem kavrayışı, kültürü, eyleme ilişkin derin ve motive edici bir güç olarak benliğe içselleşmiş görmez; hatta insanları, kültürün dışında duran ve onu kullanan unsurlar olarak görür.

ERVIN GOFFMAN (1922-1982)

Goffman Kanada'da doğdu, fakat Chicago'da Chicago School'un özgün öğrencilerinin bazılarıyla birlikte eğitimini tamamladıktan sonra profesyonel yaşamının çoğunu Birleşik Devletler'de geçirdi. Onun çalışmaları hem etnoloji, antropoloji ve psikoloji hem de sosyoloji ve kültürel çalışmaları kapsayan pek çok alandaki araştırmalarla ilgilidir. İyi bir okuyucu olması ve insan davranışının incelenmesine uygulanabilecek düşünceleri araştırırken farklı literatürlere dalması şaşırtıcı değildir. The Presentation of Self in Everyday Life'ın yayımlanması ile üne kavuşur. Bu kitap, İskoçya'nın Orkney Adaları'ndaki alan çalışmasına dayanır. Burada yüz yüze davranışı derinlemesine gözlemler ve onun benlik ile olan ilişkisine bakar. Kariyeri boyunca yaptığı diğer çalışmalar da benliğe odaklanır; bu çalışmalar, akıl hastanelerinden reklama, göz temasından asansör içindeki davranışa kadar şaşırtıcı derecede çeşitli konu ve alanı kapsar. Goffman parlak bir yazardır ve çalışmalarının cazibesi, çoğunlukla çok iyi işlenmiş ve ulaşılabilir denemelerinde yatar.

Kaynak: Burns, 1992.

AKIL HASTANELERİ

Goffman (1968 [1961]), *Asylums* [*Akıl Hastaneleri*] adlı yapıtı ile birlikte, etkileşim ortamlarındaki benliğe yeniden bakar. Burada, akıl hastanesinde bulunan kimsenin benliğinin, kurumsal rejimle nasıl etkileşime girdiğini ele alır. Goffman, çalışmasına **genel kurumu** (total institution) tanımlayarak başlar. Bu, dünyaya kapalı ve günlük yaşamın her yönünün denetlendiği bir yerdir. Manastırlar, ordu, hapishaneler ve yetimhaneler diğer örneklerdir. Goffman, bu tür yerlerin, kendi sakinlerinin benliklerini nasıl dönüştürmeye çabaladıklarına işaret eder. Bunu, bir **ayin geçidi** (rite of passage) aracılığıyla yaparlar. Bu kavram, Victor Turner'ı da etkileyen bir figür olan Arnold van Gennep'ten (1960 [1908]) alınmıştır.

Van Gennep, *Rite of Passage* [*Ayin Geçidi*] adlı yapıtında bütün

kültürlerdeki önemli yaşam geçişlerinin, dinsel tören süreçlerini içerdiğini belirtir. Bunlar, bir durumdan diğerine geçişin sınırlarını çizer. Doğum, vaftiz, erkekliğe/kadınlığa geçiş, evlilik ve ölüm bunun örnekleridir. Gennep, ayrıca, bu tür zincirleme olayların hepsinde, insanların yeni bir statü ile topluma yeniden katılmalarından önce, gruptan bir ayrılma dönemi (örneğin, balayı) olduğunu belirtmiştir. Kavramın değeri büyüktür, çünkü kısmen dikkatimizi, benliğin törensel olarak dönüştürüldüğü geniş çeşitlilikteki bağlamlara çeker. Goffman, akıl hastanesi örneğinde bu evrensel sürecin işlediğini gözlemlemiştir. Yeni bir akıl hastası, bu tür bir kuruma girdiğinde, sivil kimliği soyup atan ve yerine kurumsal bir kimliği geçiren bir dizi etkinlik gerçekleşir. Bunlar görüşmeler, fotoğraflar, elbiselerin çıkarılıp atılması, bedenin dezenfekte edilmesi, üniformanın giydirilmesi, kuralların söylenmesi ve kişinin koğuşuna gönderilmesi gibi faaliyetleri içerir (bu aşamaları sıradan bir hapishane filminin başında muhtemelen görürsünüz). Bu sürecin bütünü, eski benliğin küçük düşürülmesi ve kurumun gereksinimlerine uygun düşen yeni bir kimliğin ortaya çıkışıdır. Goffman'ın ifadesiyle: "Kabul işlemleri, 'düzenleme' ve 'programlama' olarak daha iyi adlandırılabilir; çünkü hizaya sokulma sürecinde yeni gelen, kendisinin belirlenmesine, düzenin yönetici makinesini besleyebilen bir nesneye kodlanmasına ve rutin işlemler aracılığıyla sorunsuz çalıştırılmasına razı olur" (1968: 26).

Goffman'a göre, akıl hastaları kuruma girdiklerinde, bir cezalandırma/ödüllendirme sistemi, onlara konformist olmaları ve pasif-davranış tarzını kaybetmemeleri için ikna edici şeyler sunar. Teşvikler ziyaret hakları, özel bir oda, bir günlük serbest bırakma vb. şeyleri kapsarken; yaptırımlar elektrikli şok terapisi ve tek başına hapsedilme gibi şeyleri içerir.

Tamamıyla güçlü bir kurumun insan ruhunu ezen bu karanlık resmi, kitapta yer alan başka bir konu ile yumuşatılır. Goffman'ın alt metinleri, akıl hastalarının, özerklik ve saygınlık duygularını sürdürmek için kurdukları çeşitli oyunları ve hileleri gösterir. Bunlar şunları içerir: ayrıcalık kazanmak için oyunun kurallarını tam olarak izliyormuş numarası yapmak, başka nedenlerle bir etkinliğe katılmak (örneğin, karşı cinsin üyeleri ile tanışmak için bir terapi grubuna katılmak), televizyon ve kitap dünyasına çekilmek, yasadışı amaçlar için resmi nesneleri kullanmak (örneğin,

elbiseleri radyatörde kurutmak) ve seks ve kumar gibi yasak şeyler için gizli mekânlar bulmak. *Asylums*'taki genel resim, kurum ve akıl hastası arasındaki mücadelenin resmidir. Dolayısıyla, bu kitabın, 1960'lı yıllar boyunca yaygın anti-otoriteryan fikirleri derinden etkilemesi ve en çok satan kitaplardan biri haline gelmesi şaşırtıcı değildir.

GOFFMAN'IN DİĞER ETKİLEYİCİ KİTAPLARI

Goffman (1967), *Interaction Ritual* [*Etkileşim Ritüeli*] adlı derlemede, günlük yüz yüze karşılaşmaların, simayı sürdürme, endişeden kaçma ve utancı engelleme arzusu ile nasıl yapılandırıldığına işaret eder. Goffman, günlük toplumsal hayatın büyük bir kısmının, insanların kimliklerini yetenekli insanlar olarak yeniden doğruladıkları küçük törensel değişimlerden (örneğin, selamlaşmalar) oluştuğunu ileri sürer. Bu, büyük ölçüde Durkheimci bir savdır. Goffman, Durkheim'ın *The Elementary Forms of Religious Life*'ta yer alan ruh tartışmasından yararlanır ve şunu vurgular: "Kentsel seküler dünyamızdaki kişi, sembolik eylemler ile gösterilen ve doğrulanan kutsallık gibi bir şeye ayrılır" (1967: 47). Goffman'a göre, aktörler karşılıklı saygıyı ve statü tanınmasını oyunlaştırmaya çalıştıklarından, saygı ve tavrın bu süreçte sergilenmesi önemli bir rol oynar. Burada, Goffman'ın, simalarını toplumsal beklentilere uygun biçimlerde sergileyerek sürdürmeye çalışan kişileri anlatan, **sima çalışması** (face work) olarak adlandırdığı çalışma esastır.

Gender Advertisements [*Cinsiyet Reklamları*] adlı yapıtında Goffman (1979), erkeklerin ve kadınların reklamlarda sergilenme biçimlerine bakar. Ona göre, kadınlar pasif, destekleyici (erkeği) ve çocuksu olarak gösterilmeye çalışılmaktadır. Savlarının özü tam olarak açık değildir. Bazıları, onun kitabını, reklamcılıkta cinsiyet temsilleri üzerine olmasından dolayı alır. Bazılarına göre ise, Goffman, reklamları daha geniş toplumsal tutumları ve somut davranışları incelemek amacıyla, yalnızca elverişli (ve tartışmalı da olsa, oldukça zayıf) bir veri kaynağı olarak kullanmıştır. Bununla birlikte, kitap, kitle iletişim araçları içerisinde imgelerin analizini yapan –özellikle de beden ile ilgili olanların– daha çağdaş kültü-

rel çalışmalar üzerindeki bir etki olarak önemli hale gelmiştir. Goffman, son çalışmalarından biri olan *Frame Analysis*'te [*Yapı Analizi*] bağlamların eylemlere anlam verme biçimlerini irdeler (Goffman, 1974). "Oyun," bir örnek yapı olabilir. "Yapmacık" bir dövüşü, "gerçek" bir dövüşten farklı bir biçimde okuruz. Bu kitabın odağında, insanların, olağan toplumsal yaşamda belirli yapıları nasıl tanımladıkları ve sürdürdükleri yer alır. 1970'lerin bu iki kitabı, Goffman'ın diğer çalışmalarına göre pek çok bakımdan daha "makro" yönelimlidir. Bunlarda, verili yüz yüze etkileşime daha az, eylemin yorumlandığı kolektif temsillere ve sembol sistemlerine daha çok ilgi gösterilir.

GOFFMAN – BİR DEĞERLENDİRME

Goffman'ın eserleri, kültürel çalışmalar perspektifinden çok şey sunar. Çalışmalarının olumlu yönleri şunlardır:

- *İnsanların, etkileşimler içinde kültürü nasıl kullandığına yönelik bir ilgi.* Goffman insanların ortak durum tanımlamalarını sürdürmek ve duruma uygun davranış göstermek için kültürel kaynakları kullandıklarını belirtir.
- *Eylem, anlam ve benlik arasındaki bağlara odaklanır.* Bazı yönlerden bu, son dönem kültürel çalışmalar içindeki "kimlik"e yönelik ilginin habercisidir.
- *Semiyotik faaliyet kavrayışı, toplumsal etkileşim için temeldir* Goffman, anlamların sürekli değiş tokuş edildiği bir dünyada yaşadığımızı gösterir. Bu, bir anlamda, toplumsal yaşamın oldukça iyi bir kültürel modelidir.
- *Toplumsal yaşamın kurumlardaki ve yüz yüze karşılaşmalardaki ritüel görünümleri üzerine odaklanır* Bu, Durkheimci geleneğin içinde önemli bir olgunlaşmayı gösterir.

Bununla birlikte, Goffman'ın *oeuvre*'sinin [çalışmalarının] kimi sorunlu yanları da vardır. Bunların en önemlisi, –dolaylı olarak anlatmış olduğum– rol ayrışması ve performansın, alaycı ve stratejik aktörler etkisi yaratabileceğine yönelik vurgusudur. Aslında *–per*

se– bunda yanlış bir şey yoktur. Fakat kültürel açıdan yoksunlaştırılmış bir eylem kavrayışına yol açar. Güdüler, karmaşık ve ideal değil, yüzeysel ve maddi görünebilir. Burada sözü edilen fikri kavramak için, Weber'in protestan etiği tezi üzerine biraz düşünün. Bu tez, kurtuluş, lanetlenme korkusu, Kutsal Kitap'a büyük saygı, günaha öfke ve Tanrı'nın emirlerini yerine getirme arzusu için aşkın gereksinimlere vurgu yapmıştır. Şimdi Goffman'ın, –en azından ilk örneğinde– on altıncı yüzyıldaki günlük yaşamı nasıl analiz edebileceğini hayal edin. İnsanların dindar Protestanlar olarak ileri gitmelerine izin verecek Kutsal Kitap'a ve donanım olarak kasvetli giysilere işaret ederdi. Vaizin onun tekniğinde çalışmasını vurgular ve böylece karizmatik bir izlenim bırakırdı. Kiliseyi bir sahne ya da dekor vb. olarak görürdü. Açık olan şu ki, burada bir şey eksik. Bu, aktörleri motive etmek ve içselleşmiş duygu ve sözün aşırı tutkulu yapılarını kurmak için kültürün gücünün kavranmasıdır.

Bu eleştiri, bizi, Goffman'ın gerçekte kültürün içeriğine ilişkin oldukça az şey söylediği bir noktaya getirir. Onun açıklaması "kavrayışlar," "gelenekler" ve "normlar" gibi kelimeleri çokça kullanır, fakat kendini bu kavramların ötesinde düşünmeye zorladığını gösteren geniş bir tartışma yoktur. Goffman, failin ortaya konmasında Parsons'ın ötesine geçebilirken, kültüre yaklaşımının kendisi bir ilerleme oluşturmamıştır. Kendi başına Goffmancı yaklaşım, anlamın özüne ulaşmak için yetersizdir. Başka eleştiriler de yapılmıştır. Geçmeden bunların kısaca belirtilmesi gerekir.

- Goffman'ın bakış açısı, 1950'lerin Amerika'sında beyaz, orta sınıf bir erkeğin perspektifinin yanılsamalı olarak evrenselleştirilmesine dönük bir bakış açısıdır. Gerçek sorunlar, onun gözlemlerinin diğer bağlamlara, özellikle kadınların, azınlıkların vb. deneyimlerine ne ölçüde uygulanabilir olduğuna karar verme noktasında yatar.
- Goffman, yöntem açısından, sistematik veri toplamaktansa, anekdotlara güvenme eğilimindedir. Eğer hepimiz heyecan verici fikirleri üretmeye meraklı isek, bu gerçekten de bir ilgi değildir. Büyük kültürel kuramcıların birçoğu (belki de önemli bir kısmı), çok kötü ampirik araştırmacılardır. Bu-

nunla beraber, kuramsal modellerin gerçek dünyaya genelleştirilebilmesine ilişkin savlar ortaya konduğunda sorun ortaya çıkar.

- *Asylums*'ın kurumsal-düzey analizine ve *Gender Advertisements*'taki medya odaklı incelemeye rağmen, Goffman'ın yaklaşımının kültüre ilişkin daha "makro" meseleleri aydınlatma yeterliliği üzerinde büyük bir soru işareti bulunmaktadır. Bunlar, örnekleri rasgele toplarsak, büyü yitimi (Weber) gibi uzun dönemli tarihsel akımları, kültür ve toplumun sistemler-düzey analizlerini (Parsons, Habermas) ya da bir meta biçimi olarak kültür araştırmalarını (Marksizm) kapsayabilir.
- İktidar meselesi ihmal edilir. Goffman, bazı çalışmalarında (örneğin, *Asylums*) bu mesele ile ilgilenmeye çalışsa da, iktidarın, yüz yüze etkileşimlerin yönünü nasıl etkileyebildiğini gözden kaçırması genel bir durumdur. İnsanlar, statülerin karşılaşmalarına neden olur (örneğin, ırk, cinsiyet) ve yüz yüze etkileşimlerde bir ölçüde uzlaşmaz olan rollere (örneğin, polis memuru) yerleşirler. Hatta daha da önemlisi, Goffman, iktidar ya da kültürün dışsal yapılarının ("karşılıklı beklentiler"den daha çok) belirli bir etkileşim içinde durumun tanımlanmasını nasıl etkileyebildiğine daha fazla dikkat çekme gereksinimi duyar. Örneğin, Foucault'nun çalışmaları (bkz. 7. bölüm), söylemlerin belirli biçimlerde olayları ve kimlikleri nasıl yapılandırdığını ve böylece insan eylemleri üzerinde belirleyici bir gücü nasıl kullandığını gösterir.

Yaftalama Kuramı

1960'lı yıllarda daha çok kriminoloji ve sağlık araştırması alanlarında gelişen **yaftalama kuramı** (labelling theory), Goffman'la beraber karşılaştığımız kimi önemli sorunlarla birçok yönden ilgilenen sembolik etkileşimciliğin önemli bir uzantısını gösterir. Bu kuram, daha çok Edwin Lemert ve Howard Becker'i akla getirir. Yaftalama kuramı, benliklere ilişkin anlamların toplumsal yaşamda kilit bir rolü olduğu düşüncesini korur. Fakat kuramın genel yöne-

limi, kültürün nasıl işlediğine ilişkin daha makro kavrayışlar ile uyumludur. Kuramın özünde, aslında sapma gibi şeylerin olmadığı düşüncesi yatıyordu. Aksine, sapkın olarak sınıflandırılan –ya da yaftalanan– belirli türde kişiler ve etkinlikler vardı. Becker, yasa yapıcı kurumların belirli şeyleri yasadışı ilan ederek (örneğin, uyuşturucular) nasıl sapma oluşturduğuna odaklanmıştır. Yasa uygulamaya konulduğunda, yasayı çiğneyen kişiler sapkın olarak düşünülür. Becker'in (1973 [1963]: 9) çok iyi bir şekilde belirttiği gibi: "Sapkın [deviant], yaftalamanın başarılı bir şekilde uygulandığı biridir; sapkın davranış yaftalanan kişinin davranışıdır." Becker'in çalışması, bu yasaların yerleşiklik kazanmasında, hâkim grupların ve kurumların (örneğin, Federal Narkotik Büro) önemini vurgular. Bu kurumların, genellikle kendi çıkarlarını korumak için böyle yaptıklarını savunur.

Bu tür analizlerin genel katkısı, bakışımızı, bireysel sapmadan etiketleme sürecinin ardında yatan toplumsal güçlerin incelenmesine kaydırmasıdır. Özellikle, iktidar ve çıkarlar kimliklerin belirleyicileri olarak vurgulanır. Bu bakış açısı, Goffman'ın meşru kimliklerin sürdürülmesinde itaat ve tavrın karşılıklı güçlendirici, ortak sergilenmesine ilgisi ile net bir biçimde çelişir. Yaftalama kuramcıları, gerçekte zayıf sınıflara yöneltilen toplumsal bir kontrol biçimi olarak yaftalamaya odaklanır. Örneğin, zihinsel hastalıklara ilişkin incelemeler, "zihinsel olarak hasta" yaftasının gerçekten sisteme karşı olanları ya da hatta sadece sıradışı olanları denetlemek ve hapsetmek için kullanıldığını belirtir. Yüz yüze etkileşimden söylem ve kurumlara yönelimle birlikte, yaftalama kuramı sembolik etkileşimcilik ve daha anaakım kültürel araştırmalar içindeki diğer eğilimler arasında bir bağlantı noktası olarak önem kazanır. Örneğin, sınıflandırma, iktidar/bilgi ve etik paniklere ilişkin çalışmalar ile çok açık benzerlikler vardır.

Fenomonoloji

Fenomonolojinin kökleri felsefede bulunur. Descartes, Heidegger, Husserl ve Merleau-Ponty, alanın başlıca figürleri arasında yer alır. Felsefe alanında fenomonolojinin temel analiz odağı, bilinçli deneyimin irdelenmesidir. Bu alandaki araştırmacılar şu tür soru-

lar sorarlar: Renk nasıl deneyimlenir? Kahverengi rengini neden masaya atfedebiliriz? Dokunma ve görme duyularımız nasıl sıraya konulur ve böylece iki farklı masadan daha çok aynı masaya dokunduğumuza ve hissettiğimize inanırız? Benlik duyusu nedir? Bir düşünceye sahip olmak ne demektir? Bunlar, insanların günlük yaşamda hiç sormadıkları türden sorulardır ve bunları araştırmak, fenomonolojistleri günlük düşünme tarzlarını askıya almaya ve bilinçli deneyimi sorgulamaya yönelik yeni yöntemler geliştirmeye zorlar.

Bu tekniklerin içinde belki de en iyi bilineni, Edmund Husserl'in "ayraca alma" yöntemidir (methodology of "bracketing"). Bu, dünyayı algılayışımızdan, verili kabul ettiklerimizi çıkarmayı gerektirir. Buradaki düşünce, bir deneyimi sözcük anlamıyla çözümlemeye ve sağduyu tarafından bozulmamış saf bir algılayışı ortaya çıkarmak için onun kurucu unsurlarının neler olabileceğini irdelemeye yöneliktir. Çalışma tarzı daha çok bir soğanın dıştan içe doğru soyulmasına benzer. Bir masa gördüğümüzü varsayalım. Husserl, bunun, çok sayıda unsuru –algılarımız konusunda bilinçli olmamızı sağlayan kendi olma duygusu, büyük ve tahtadan yapılmış bir şeyin zihinsel imgesi ve açık bir nesne olarak ("bu bir masadır") bu imgeye yönelik anlam yüklenmesi vb.– içerdiğini belirtir. Husserl, karmaşık ayrıntıdaki her bir algı aşamasını ayrıştırmak ve açıklamak amacıyla, çalışmalarında ayraca alma yöntemini kullanır.

Fenomonoloji geleneği ile anaakım sosyoloji arasındaki köprü, sıradan insana ait **Lebenswelt**'in (**yaşam dünyası**) incelenmesine olan ihtiyacı şiddetle savunan Alfred Schutz'un çalışması ile kurulmuştur. Schutz, Husserl'in öğrencisiydi ve hocasının bulgularını, kavranması güç felsefi tartışmalardan çok, günlük yaşamın açıklanması ile ilişkilendirmeye çabaladı. Schutz, bunu yapmak için Husserl'den yararlanmak ve onu baş aşağı etmek zorundaydı (elbette metaforik bir ifade ile!). Gördüğümüz gibi, Husserl'in entelektüel yaklaşımı, deneyimi parçalara ayırmayı ve sağduyuyu ortadan kaldırmayı gerektirmekteydi. Schutz, toplumsal yaşamın önemli bir kısmının kesinlikle ileri gidebileceğini, çünkü insanların bunu yapmayacağını ileri sürmüştür. Zor sorular sormaktan ziyade, **verili kabul edilenlerden** (taken-for-granted) oluşmuş bir *Lebenswelt*'in içine yerleşiriz. Ayrıca, yaşam sınavından geçmek için **sağduyu bilgisi** (common-sense knowledge) birikiminden yararlanırız. Schutz,

bu faaliyetin merkezinde **simgeleştirmenin** (typification) yer aldığını ileri sürer. Bu, deneyimlediğimiz şeyleri sınıflara ayırma yoludur. Şöyle yazar: "Dış dünya, bireysel benzersiz nesnelerin bir düzeni olarak deneyimlenmez ... aksine 'dağlar,' 'ağaçlar,' 'hayvanlar,' 'arkadaşlar' olarak deneyimlenir" (Schutz, 1973: 7-8). Bu sınıflandırma etkinliği sayesinde, pratik deneyim genellediğimiz kategorileri kısmen değiştirmemiz gerektiğini zorla benimsetinceye kadar, onlara benzer biçimlerde davranabiliriz. Bu faaliyet, karşılaştığımız her bir nesneyi şaşırtıcı ve biricik olarak ele alma gereksinimini önler.

Schutz, ayrıca, diğerleri ile etkileşimlerimizin genellikle bizim gördüğümüz gibi, aynı yoldan dünyayı görme öngörüsü ile yönlendirildiği fikrini sürdürür. Onların sağduyu bilgimizi paylaştığını ve benzer şekillerde görüngüsel dünyayı deneyimlediklerini ve "her birimizin gerçek ya da potansiyel olarak ortak nesneleri ve onların özelliklerini tanımlayıcı bir biçimde ya da en azından ... tüm pratik amaçlarımız için yeterli bir şekilde" (a.g.e.: 12) seçtiğimizi ve yorumladığımızı varsayarız. Schutz, bu inanışı **perspektiflerin karşılıklılığı** (reciprocity of perspectives) olarak adlandırır. Bu varsayımdan dolayı, **öznelerarasılığın** (intersubjectivity) (karşılıklı anlama) ve pratik eylemin kurulabileceğini savunur. Eğer başkalarının söylediği ya da yaptığı her şeyi amansız bir şekilde sorgulasaydık ya da başkalarının bizi anlayamadıklarını varsayarak hayatımızı sürdürseydik, asla hiçbir şeyi başaramazdık. Garfinkel'in sarsıcı deneylerinin gösterdiği gibi (aşağıda), toplumsal yaşam, açıklamaların, yöntergelerin ve köstekleyici belirsizliğin bataklığına hızla saplanıp kalırdı.

Etnometodoloji

Etnometodolojinin kurucusu Harold Garfinkel, Schutz'un çalışmalarından etkilenmiştir. Kariyerinin ilk yıllarında Harvard'da Parsons ile çalışır. Bu, onun toplumsal düzen sorunu ile ömür boyu ilgilenmesine yol açar (Heritage, 1984). Garfinkel, aynı zamanda, Parsons'ın *The Structure of Social Action* ve *Toward a General Theory of Action* adlı kitaplarında geliştirmiş olduğu çözümleme biçimlerden memnun değildir (bkz. 2. bölüm). O, toplumsal düzenin

sürdürülmesinde toplumsal eylemin ve zeki aktörlerin merkeziliğini dikkate alan bir kuram istiyordu. Schutz ve, dolaylı bir şekilde, pratik eyleme odaklanan Amerikan pragmatist geleneğine yaslanan Garfinkel, sistem düzeyinde açıklamaya bağlı olmayan bir toplumsal düzen açıklaması geliştirir. *Studies in Ethnomethodology* [*Etnometodoloji Çalışmaları*] (1967) adlı seminer çalışmasında Garfinkel, Parsons'ın başlıca bütünleşme kaynağı olarak değerlere ve normlara yaptığı vurguyu reddeder ve bunların, aktörleri **yargılayıcı bir aptal** (judgmental dope) statüsüne indirgediğini vurgular. Ayrıca insan eyleminin çeşitliliğini açıklayabilen tek bir soyut kuram fikrini de reddeder ve bunun yerine, somut bağlamlar ve ortamlara ilişkin yoğun ampirik incelemeleri önerir. Parsons'a karşılık, Garfinkel, toplumsal düzenin belirli ortamlarda aktörlerin bir başarısı olarak ortaya çıktığını iddia eder. O bu aktörleri, hem kendilerinin belirli bağlamlardaki eylemlerini başkaları için anlaşılabilir kılmaya çalışan hem de başkalarının ne yaptığını sürekli olarak anlamaya çabalayan kişiler olarak görmüştür. Onun geliştirdiği aktör modeli daha çok bilişseldi. Garfinkel'e göre, insanlar, dünyayı ve birbirlerini anlamayı sürdürmek ve birbirlerini anlamak için tasarlanmış etkinlikleri sergilemek zorundadırlar. Etnometodoloji, sıradan insanın farklı durumlarda ve örgütsel çevrelerde, onun aracılığıyla yaptığı "etno" "metotlar"a (halk metotları) ilişkin incelemelerdir. Garfinkel, benzersiz tarzı ile etnometodolojinin bütünüyle şunlara ilişkin olduğunu yazar: "Ortamların devam eden başarıları olarak üyelerin gerçek, sıradan faaliyetlerinin pratik eylemler yapmaya yönelik yöntemlerden, pratik koşullardan, toplumsal yapıların ve çözümlenebilir pratik sosyolojik muhakemenin sağduyu bilgisinden ve ortak yerin biçimsel özelliklerini, pratik sağduyu eylemlerini keşfetmekten, gerçek ortamların içinden nasıl oluştuğunu öğrenmek" (1967: vii-viii).

Garfinkel, Schutz'dan yararlanarak, bu anlam oluşturucu faaliyetin gerçekleşmesini mümkün kılmada sağduyunun merkeziliğini vurgular. Onun bunu yapmak için kullandığı bir yol, verili varsayılanın önemini bozmaya ve böylelikle dikkat çekmeye çalıştığı bir dizi yenilikçi **ayraca alma denemesidir** (breaching experiments). Örneğin, öğrencilerine günlük konuşmalarına ilişkin sürekli sorular sorar (örneğin, "lastiğim patlak," "lastiğim patlak derken ne demek istiyorsun?") ya da onlara kendi ailelerinin evlerinde bir yatılı öğ-

renciymiş gibi davranır. Sonuç, genellikle düşmanlık ve kızgınlık olmuştur. Bu, Garfinkel'e verili varsayılanların ahlaki düzenin kimi özelliklerini taşıdığını ve birbirimizden onun devamı için kendi payımıza düşeni gerçekleştirmeyi beklediğimizi gösterir.

Garfinkel'in çalışmasının önemli bir kısmı, sağduyunun, günlük muhakemenin niteliklerini yakalayan bir dizi yenilikçi kavram etrafında döner. Bunların önemli bir kısmı aşağıda sıralanmıştır.

- *Tanımlar/açıklayabilirlik/açıklama.* Bu, insanların ne olup bittiğine dair çerçeve ve açıklama geliştirmeye nasıl çabaladıklarını ifade eder. Garfinkel, toplumsal düzenin ortaya çıktığını vurgular, çünkü insanlar kendi davranışlarını düzenlerler, ancak böyle olduğunda onlar başkaları için anlaşılabilir olur. Bunu içselleşmiş normlardan meydana gelen Parsonsçı toplumsal düzen görüşüne alternatif olarak görür.
- *Ve benzeri (the etc.) cümleciği.* Garfinkel, (Wittgenstein ve Bourdieu gibi) toplumun "kurallar" ile yönetilebileceği fikrini şiddetle eleştirmiştir. Aksine, hiçbir kuralın olası tüm koşulları kapsayacak belirli bir yeterlilikte olamayacağına işaret eder. Kurallar varsa, sadece öyle var olabilir; çünkü **"üyeler"** (etnometodolojistlerin "toplumsal aktörler"e yönelik vazgeçilmez sözcüğü) sağduyularını, başvurdukları ya da başvurmadıkları farklı başka bağlamları (etceteras) geliştirmek için kullanırlar.
- *Belgeleme yöntemi.* Garfinkel, bu kavramı Frankfurt Okulu sosyologlarından Karl Mannheim'dan ödünç almıştır. Üyelerin, küçük ipuçlarından tutarlı çerçeveler oluşturma yollarını ifade eder. Bütün ipuçlarını içerebilecek büyük bir resme erişmeden önce, çeşitli koşullara bakarak kötü bir ölümün kaza, intihar ya da talihsizlik olup olmadığına karar vermek zorunda olan bir dedektifin işi bu noktada örnek olabilir.
- *Dizinsellik.* Bu, şeylerin sadece belirli bağlamlarda anlamlı olduğu biçimdir. "Bu sandalye" ne zaman, nerede söylendiği ve kimin söylediğine bağlı olarak farklı şeyler anlatacaktır. Garfinkel'e göre, anlam oldukça bağlam-bağımlı olduğu için, onu belirli yerlerde belirli eylem dizilerinde ortaya çıkan bir şey olarak incelemek zorunda kalırız.

- *Geçicilik (ad hocing).* Bu, insanların bilgiyi bir bağlamdan diğerine aktarmak için kullandıkları bir araçtır. Kavram, insanların bir alandan diğerine sağduyu bilgisini değiştirdikleri yaratıcı ve doğaçlama tarzını kapsar.

Harvey Sacks, etnometodolojinin diğer önde gelen savunucusudur (örneğin 1992 [1964-8]). Sacks, dilin günlük yaşamdaki rolüne çok önem verir. Garfinkel'in belgelediği, toplumsal yaşamın birçok özelliğinin sıradan konuşmalarda bulunduğunu gösterir. Konuşmaların doğal olarak dizinsel olduğunu söyler; çünkü onlar sadece belirli bağlamlarda anlamlıdır. Bağlamı bilmiyorsak, ne olduğunu anlamak zor olabilecektir. Ayrıca, konuşmalar sadece işler, çünkü insanlar, bakış açılarının karşılıklılığını sağlamaya kendileri gayret ederler. Her bir yeterli söz ile, az önce olanı anladıklarını gösterirler. Bu nedenle, Sacks'a göre, konuşmalar içinde toplumsal düzenin yeniden üretimi kaçınılmaz olarak dizisel bir düzenlemeye sahiptir.

Sacks, kendisine ait **üyelik sınıflandırma aracı** (ÜSA) (membership categorization device, MCD) kavramı ile, sağduyu bilgisinin rolüne de işaret etmiştir. O, belirli etiketlerin (ÜSA) bir tür kısa yol olarak işlediğini iddia eder. Onlar, kendileriyle birlikte davranış, güdü, ahlaki değer vb. ilişkin öngörüler dizisi taşır. Üstelik, belirli ÜSA'larının diziler içinde birbirleriyle uyumlu oldukları görülür. Bu ÜSA'lardan birine başvurulduğunu duyduğumuzda, sağduyumuz boşlukları doldurmaya başlar. Şu cümleyi düşünün: "Bebek ağladı. Anne onu kaldırdı." Sacks'a göre (1992: 243), bunu otomatik olarak şöyle okuruz: "Bebek ağladı, çünkü bir şeyler istedi. Anne, bebeğin annesiydi. Anne bebeği kaldırdı, çünkü bebek ağlıyordu ve çünkü anne ona bakmak istiyordu." Bunlardan hiçbiri, açık bir şekilde belirtilmemesine rağmen, ortak sağduyumuz ne olduğunun anlaşılır bir resmini ya da "açıklama"sını kurmak için ÜSA'larından yararlanır. ÜSA fikri, kültürün kurucu bir unsuru olarak ortak duyu düzeninin açığa çıkarılmasında, etnometodolojinin en faydalı katkılarından biri olmayı sürdürür.

Garfinkel ve Sacks'tan sonra Etnometodoloji

Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology* yapıtının 1967'de yayımlanmasının ardından çok fazla yazmamıştır (ya da en azından yayımlamamıştır). Garfinkel'in bilinen mirasçısı Sacks ise, ardında dağılmış bir literatür bırakarak bir trafik kazasında trajik biçimde öldü. Etnometodoloji gündemi, daha sonra bir dizi kırılma yaşamıştır. Bu kırılmaların önemli bir kaynağı, bilime ilişkin toplumsal incelemeler içinden çıkar. Bunlar, bilimsel faaliyetin gerçekte hiç de "bilimsel" olmadığını iddia ederler. Aksine, bilimsel faaliyetin ağırlıkla günlük yaşamdaki sağduyu düşünüşünün benzer bir türüne bağlı olduğunu ileri sürerler. Temel vurgu, bilimsel bilginin göreceliği ve onun "doğru"ya ve "araştırma bulgusu"na ilişkin belirli fikirler dizisine sahip bir bilimsel topluluğun başarısı olarak gösterilmesi üzerinedir (örneğin, Latour ve Woolgar, 1979). Bir diğer önemli çalışma alanı, Harvey Sacks'ın dile olan ilgisinden kaynaklanır (Heritage, 1984). Bu **konuşma analizi (KA)** (conversation analysis, CA) alanı, titiz veri toplamaya yönelik güçlü vurgusu ile, açıklaması güç bir pozitivist ve ampirik atmosfere bürünmüştür. Önemli bir başarı, günlük dilin kullanımı hakkında birikmiş bir bilgi öbeği yaratmak olmuştur. Kimi etnometodolojistler, aktörün *Lebenswelt*'ine yönelik temel odağının, yorumculara epistemolojik bir ayrıcalık tanıyan bir teknoloji-itkili faaliyet ile yer değiştirdiğini ileri sürerek bu durumdan rahatsız olurlar (Lynch ve Bogen, 1994). Ayrıca, başkaları KA faaliyetinin anaakımlaştırılması sayesinde etnometodolojinin radikal ucunun ortadan kalktığını ileri sürerler. Pollner'a (1991) göre, etnometodoloji, bir zamanlar "radikal tepkisellik" oluşturarak toplum bilimini köklü bir şekilde yeniden şekillendirmeyi vaat eden bir alan idi. Bulguları derinleştirilebilirdi ve toplum bilimi araştırmasını, yerel olarak üretilen bir dizi açıklama, etno-yöntem vb. olarak göreceleştirmek için kullanılabilirdi. Pollner, bunun daha düşünceli ve titiz bir disiplin oluşturabileceğini ileri sürer. Sonuç olarak, etnometodolojik gelenek içerisinde bir dizi "çalışma" incelemeleri ortaya çıkmıştır. Bunlar, konuşma analizinin doktorların müzakereleri, telefon yardım hatları ve okul derslikleri gibi bağlamları incelemede kullanımını içerir. Buradaki fikir, Garfinkel ve Sacks tarafından tanımlanan çeşitli araçların, insanlara işlerini yaptırmasını nasıl olanaklı kıldığını ortaya koymaktır.

Etkileşim "ortamı," üyelerin ona karşı davranışlarını yansımalı bir şekilde düzenledikleri, hem karşılıklı anlayış için bir kaynak hem de onların faaliyetlerinin bir ürününü sağlayan bir şeydir ve temel ilgi bunun üzerinedir.

Etnometodoloji ve Fenomonoloji – Değerlendirme

Etnometodoloji ve fenomonoloji, anaakım kültürel kurama doğrudan değil, dolaylı bir katkı sunar. Bunlar, aktörün toplumsal düzenin sürdürülmesindeki rolünü başka yaklaşımlardan daha fazla ve güçlü bir şekilde savunmuşlardır. Bu çıkış o kadar güçlü olmuştur ki, son dönem kültürel kuramlar, buna tepki göstermek zorunda kalmıştır. Örneğin, hem Giddens'ın yapılaşma kuramı hem de neo-işlevselcilik gündemi, geliştirilmiş fail kavrayışını genel modellere dahil etmeye uğraşır. Ayrıca, etnometodoloji ve fenomonoloji, günlük yaşamı kültürel araştırmanın önemli bir alanı olarak oldukça iyi bir şekilde ortaya koyar ve en sıradan ve görünürde en önemsiz faaliyette bile anlamın merkeziliğini belgeler. Bunu yaparken, kültürün, yaşamımızın kaçınılmaz bir yönü olduğunu ileri sürer.

Olumsuz yönlerine bakarsak, bu bakış açılarının ortaya koyduğu kültür modeli, sembolik etkileşimin birçok olumsuzluğunu paylaşır. İktidar fikri cılız bir şekilde sunulmakta ya da ona hiç değinilmemektedir. Israrlı mikro odak, kuramın başka birçok kültürel araştırmacıyı ilgilendiren –örneğin, tarihsel ve karşılaştırmalı bağlamlarda söylemler ve ideolojiler incelemesi– alanlara uygulanmasını zorlaştırır. Üstelik, bu alan içerisinde kültürün kendisine yönelik ilişki de muğlaktır. Etnometodolojistler, kültürü somut eylemlerin dışında var olan "orada" bir şey olarak görmek istemezler. Kültürü, ayrı ve özerk bir sistem olmaktan çok, faaliyet içerisinde oldukça belirgin ya da faaliyetten çıkan bir şey olarak görürler. Bu, bu tür yaklaşımların kültürü bağımsız, toplumsal yaşamın sui generis (kendine özgü) etkisi olarak kavrama yetisi üzerinde ciddi bir soruya yol açar. Kimi yorumcular (örneğin, Alexander, 1987), etnometodolojinin gerçekte anti-kültürel olduğunu, çünkü normatif açıklamayı reddettiğini bile ileri sürmüşlerdir. Etnometodolojistlerin metinlerini okuduğumuzda, çağdaş kültürel kuramın önplana yerleştirdiği toplumsal yaşamın sembolik, semiyotik ve metinsel boyutlarına ilişkin şüphesiz çok az

şey buluruz. Gerçekte, bu bağlamda etnometodolojik kavrayışlar, sembolik etkileşimcilik ile karşılaştırıldığında daha az "kültürel"dir. Bu ihmal, belki de bilişsel yönelim ve zihinsel yaşamı, bir tür soğukkanlı problem çözme işlemi olarak görme eğiliminde bir yaklaşım olan fenomonolojinin etkisinden kaynaklanır. Fakat kültürün toplumsal yaşamda anlamın rolüne ilişkin olarak daha geniş bir tanımını kabul etmeye hazırlanıldığında, etnometodolojik bakış açıları daha fazlasını sunacaktır. Bu bakış açıları şüphesiz, rutin ve günlük olana ve anlamın etkin kurucuları ve taşıyıcıları olarak işleyen insanların anlam oluşturucu faaliyetlerine ilişkin en yaygın açıklamayı sunar.

Mikro Kuramlar – Genel Bir Değerlendirme

Kültüre ilişkin mikro kuramlara bir bütün olarak bakıldığında, üç temel özelliği fark edebiliriz. Bunları, bu bölümde tartıştığımız literatürün katkısını değerlendirmek için kullanabiliriz.

- Failin anlama nasıl ilişkilendirilebileceğini düşünmeye ilişkin önemli ilerlemelerin gerçekleştirilmesi bunların ilkidir. Anlamın etkin yaratıcıları ve kullanıcıları olan insana yönelik ilgi, sadece Parsonsçı role-içselleşme fikrine değil, aynı zamanda hâkim ideolojiler hakkındaki Marksçı fikirlere de umut verici bir panzehir sunar. Eylemin ve kültürün nasıl bir araya geldiğini araştırmaya yönelen biri, bu literatüre aşina olmalıdır.
- İkinci olarak, kültürün yoksul ve gelişmemiş bir kavrayışı söz konusudur. Diğer paradigmalarla karşılaştırıldığında (örneğin, semiyotik, hermeneutik), sembolik etkileşimcilik, etkileşim konusunda güçlü, fakat sembolik olana ilişkin zayıftır. Benzer bir şey, etnometodoloji için de söylenebilir. Şayet kültürel yaşamın ve metinlerin derinlikli, anlamlı, sembolik ve hermeneutik yönlerini ortaya çıkarmana yardımcı olacak bir model arıyorsan, muhtemelen başka bir yere bakman gerekecek.
- Üçüncü olarak, mikro düzeylerin makro düzey ile nasıl iliş-

kilendiğini açıklamada sorunlar ortaya çıkar. Kültüre yönelik diğer yaklaşımlar tipik olarak toplumsal yapının yardımcı bir modeline sahip olmakla birlikte, bu, daha mikro kavrayışlardan yoksundur. Sonuç, belirli yerlerde olan biten şeye ilişkin bir dizi inceleme olur (örneğin, tıbbi araştırma). Fakat bunlar, genel bir açıklamayla ya da toplumsal olanın modeli ve kültürel düzenlerle nadiren ilişkilidir (örneğin, tıbbi olarak üstünlüğe ilişkin fikirler). Eylem zincirlerine ilişkin fikirler (Collins, 1975) ve karşılaşmalara ilişkin ortaya çıkan özellikler olarak sistemler bu amaca yönelir; fakat (en azından makro kuram bakış açısından) yapının fail üzerindeki sınırlandırıcı etkisini ya da özerk bir kültürel sistem fikrini gerçekten ciddiye almada başarısız olur. Birçok kuramcı, tüm toplumsal yaşamı, mikro güçlerin bir ifadesine indirgemekten ziyade, belki de ayrı, fakat farklı analiz düzeylerinde değerlendirilebilecek birbirini etkileyen faaliyet tabakalarından oluşan bir şey olarak düşünmenin daha iyi bir yaklaşım olacağını ileri sürer (Alexander, 1987; Layder, 1994).

Ek Okuma Önerileri

Goffman'ın çalışmalarını okumak kolay ve zevklidir. Birçok okuyucu, bu çalışmaları, sezgisel çekiciliğe sahip ve kendilerini ise, bir sembolik etkileşimci olma yolunda bulacaklardır. *The Presentation of Self in Everyday Life* yapıtını gözden geçirerek başlamak ve ardından Goffman'ın diğer çalışmalarını incelemek kendiliğinden gelecektir. Herbert Blumer'in (1969) kuramsal denemeleri, dönüştürmede oldukça abartılı, ateşli bir girişim sunar. Blumer, anlamlı insan etkinliğini anlamaya yönelik nesnelci, pozitivist ve niceliksel girişimlere amansız ve istekli bir şekilde karşı durur. Fenomonoloji ve etnometodoloji alanındaki çalışmalar yüreksizlere göre değildir. Bu alandaki pratisyenler, karmaşık uzman söz dağarcığına sahiptirler ve yoğun ve oldukça teknik bir tarzda yazarlar. Garfinkel ve Schutz'un kendilerinin heyecan verici, fakat zor çalışmalarına geçmeden önce, John Heritage'ın *Garfinkel and Ethnomethodology*'si (1984) gibi okuyucu dostu bir rehberle işe başlayın.

BEŞİNCİ BÖLÜM

Durkheimcılar: Ritüel, Sınıflandırma ve Kutsal Olan

Yirminci yüzyılda, Batı Marksizmi ve Marksist kültürel düşüncenin gelişimi hakkında çok şey duyuyoruz. Son zamanlara kadar, Durkheim'ın mirasına kültür araştırması için oldukça az ilgi gösterilmiştir. Durkheim hakkındaki kitaplar, onu, bir kültür kuramcısı olmaktan çok, Parsons ve Radcliffe-Brown'ın yapısal işlevselciliğinin atası ya da pozitivist, nicel sosyolojinin babası olarak tanımlamakta idi. Bu durum şimdilerde değişmekte ve son yıllarda, onun topluma ve kültüre yönelik yaklaşımına önemli bir ilginin yeniden canlandığına tanık olmaktadır. Önceki bir bölümde belirttiğimiz gibi, Durkheim'ın dayanışma, ritüel, din ve sembolizm hakkındaki fikirleri, çağdaş kültür kuramı için önemli bir kaynak noktası olarak onu diğerlerinden ayırır. Burada, öğrencileri ve kendinden sonra gelenlerin bu fikirleri nasıl ele aldıklarını ve kullandıklarını inceleyeceğiz. Yirminci yüzyılın son döneminde bu çalışmanın önemli bir bölümü, Durkheim tarafından sunulan konuların ayrıntılı bir incelemesi ile ilgilenirken, aynı zamanda onun kuramlarını çatışma, iktidar ve çoğulculuk meseleleri ile ilişkili kılmaktadır. Bununla beraber, Durkheimcı gelenek içindeki daha çağdaş uygulamalara yönelmeden önce, zaman ve yaklaşım bakımından Durkheim'a en yakın olanların bir incelemesi ile başlayacağız.

Yirminci Yüzyılın İlk Yarısı

Durkheim, Birinci Dünya Savaşı öncesinde etrafına bir grup yetenekli öğrenci toplamıştır. Bu grup, kendi çalışmalarını yayımla-

mak için kurduğu dergiden dolayı, bazen de *Année Sociologique* olarak bilinir. Okul iyidir, fakat Birinci Dünya Savaşı sırasında ortadan kaldırılır. 1917'de Durkheim'ın ölümünün ardından, Durkheimci miras tehlikeye düşecektir. Bu mirasın varlığı, büyük ölçüde Durkheim'ın yeğeni Marcel Mauss'un çalışmalarına bağlıydı.

MARCEL MAUSS

Mauss (1974), ilk baskısı 1925 yılında yapılan ve İngilizce'ye *The Gift* [*Armağan*] olarak çevrilen *Essai sur le don, forme arcaïque de l'échange* başlıklı çalışmasında, ilkel toplumlarda **armağan değişiminin** (gift exchange) önemini tartışmak için dünya üzerindeki etnografik ve tarihsel verileri kullanmıştır. Bu, armağan verilmesini, başkalarına ziyafet hazırlanmasını ve hatta kurban etme eylemlerini gerektirmiş olabilir. Mauss, Durkheimci yaklaşımı genel olarak kabul ederek, armağan değişiminin toplumsal bir gerçeklik olduğunu savunur. Armağan değişimi, bir bütün olarak toplumsal örgütlenme içindeki rolüne, sistemlerin ahlakiliklerine ve gizli toplumsal güçlere göre açıklanmalıydı. Mauss, armağan değişimini katılımcıların verili varsaydığı bir dizi normatif beklentinin yönlendirdiği bir şey olarak kavrar. Armağanların kendileriyle birlikte bir tür sihirli gücü ve güçlü bir zorunluluk hissini taşıdığını –onları saf metalardan farklı kılan bir özellik– gösterir. Bunlar:

- Verme zorunluluğu.
- Alma zorunluluğu.
- Alınan armağanın karşılığını verme zorunluluğu.
- Geri verilen armağanın ilk hediyeden farklı olma zorunluluğu.
- Geri verilen armağanın sonraya bırakılması zorunluluğu.

Mauss, armağan değişiminin çoğu zaman açıkça hiçbir faydalı işleve hizmet etmediğini belirtmiştir. İnsanlar, armağan değişimi durumlarında genellikle kendi maddi ihtiyaçlarını tatmin edebilmişler ve sağ kalmak için şeylerin takasına gereksinim duymamışlardır. Değişimler, genellikle tamamen törensel idi; ve büyük sembolik değerdeki nesneleri içermekte, fakat çok az maddi zenginlik ya da pra-

tik faydayı kapsamaktaydı. Başka durumlarda, örneğin Yerli Amerikan potlatch'larında [Kuzey-Batı Amerika'da yapılan armağan verme yarışı, festival -ç.n.] abartılı törenlerde mülkiyetin kasıtlı tahribi ve hibe edilmesi bile söz konusuydu.

Mauss, sanayi toplumları üzerine çok fazla şey söylememiş olsa da, eğer Noel, doğum günleri ve hatta bir barda içki ısmarlamak gibi durumlar üzerine düşünürsek, bu normlara devam edegelen ilgiyi açıkça görürüz. Mauss, bu tür bir armağan değişiminin çürütücü bir ticari ruhun toplumsal yaşamı henüz bütünüyle kuşatmadığının kanıtı olduğunu ileri sürer. Ona göre: "Günlük ahlakın çoğu, armağanda zorunluluk ve kendiliğindenlik sorunu ile ilgilidir. Her şeyin henüz alış ve satışa göre ifade edilmemesi bizim talihimizdir. Ahlakımız sadece ticari değildir" (1974: 63). Bu analiz, eleştirel kuramın meta ilişkilerinin ve nakit para bağının olumsuz etkisi hakkındaki görüşünü paylaşır. Mauss'un neo-Marksizm ve Webercilikten ayrıldığı nokta, onun sürecin tamamlanmadığı ve bu sembolik ve anlamlı davranış adalarının sürdüğü yolundaki önerisidir.

MARCEL MAUSS (1872-1950)

Durkheim'ın yeğeni olan Mauss, muhtemelen onun öğrencilerinin en yeteneklisi ve en önemlisiydi. Dinler tarihine özel ilgi duyan Mauss, engin bir ilim adamıydı. Yirminci yüzyılın ilk yarısında Mauss, Fransız sosyolojisinin kilit figürü idi. Birinci Dünya Savaşı'nda savaşmıştı ve Durkheim'ın pek çok öğrencisinden farklı olarak, hayatta kalabilmişti. Hayatının büyük bir bölümünü, ölen meslektaşlarının ve aynı zamanda Durkheim'ın kendisinin tamamlanmamış çalışmalarının redaksiyonunu yaparak ve onları yayımlayarak geçirdi. Başkalarının çalışmalarına düşkünlüğünün talihsiz sonucu, onun kendi araştırmasını ihmal etmesi oldu. En çok armağan değişimi hakkındaki düşünceleriyle bilinse de, kurban etme, büyü ve insan ekolojisi üzerine de yazdı.

Kaynak: Evans-Pritchard, 1954.

Armağan değişiminin yaygınlığını açıklarken Mauss, iki temel mekanizmaya işaret etmiştir. İlki, liderler ve siyasal girişimciler ta-

rafından prestijin sürdürülmesidir. Örneğin, potlatch sistemini analiz ederken Mauss, törensel değişimlerin, içerisinde güçlü figürlerin zorunluluk bağları ile kendilerine borçlanan müşteriler ağını kurmaya çalıştıkları bir oyunun parçası olduğunu ileri sürer. İkinci mekanizma daha dolaylıdır ve toplumsal sistem düzeyinde sürdürülür. İstikrarı, dayanışma ve barış içinde bir arada varoluşu yaratmayı göz önünde bulundurması bakımından armağan değişimi savaştan kaçınmanın bir mekanizması idi. Mauss'un vurgusuyla, "ticaret yapmak için insanoğlunun ilk önce mızrağını bırakması gerekir" (1974: 80). Sonuç olarak, armağan verme toplumsal istikrarı ve barışı pekiştirmede önemli bir role sahipti.

Mauss'un *Essai sur le Don* denemesi çeşitli nedenlerden dolayı önemlidir. Bunlar, aşağıdaki gibi özetlenebilir:

- Bu çalışma, toplumsal yaşamda armağan ilişkilerinin önemini açığa çıkarır ve bunları özel sembolik güçlerle tanımlanmış değişimler olarak kültürel bir tarzda kuramsallaştırır. Bu, mülkiyet biçimi üzerine pek çok incelemeye önemli bir kaynak ve analitik karşıtlık noktası sunar (bkz. 3. bölümdeki tartışmalar).
- Mauss, değişime ilişkin fikirleri kültürel kurama sunar. Bu kavram, daha sonra başka kuramcılar tarafından, en başta da akrabalık incelemesinde Lévi-Strauss tarafından benimsenecektir.
- Kitap gönüllü çalışma, gönüllü birlikler ve hayırseverlik incelemeleri açısından önemini korumaktadır.

Armağan'ın dışında Mauss'un en etkileyici çalışması *Primitive Classification*'dır [*İlkel Sınıflandırma*]. Durkheim ve Mauss (1963 [1903]) bu kitapta, toplumların, olguları zaman, mekân, insan tipleri ve hayvan türleri gibi ayrı olarak nasıl sınıflandırdıklarını açıklamaya çalışır. Onların savı kararlı bir şekilde sosyolojiktir ve Durkheim'ın orta-dönem mekanik mantığını yansıtır. Bu mantıkta toplumsal biçimler ve yapı, bir toplum içindeki hemen hemen her şeyi belirliyordu. Bu durumda Durkheim ve Mauss, bir toplum örgütlenmesinin kendi insanlarının etraflarındaki dünyayı görme ve sınıflama tarzını etkilediğini savunmuşlardır. Örneğin, iki klanlı bir

toplum bir yılı iki mevsime bölebilir. Verilere baktığımız zaman böylesi basit bir modelin çok iyi işlememesine şaşırmamak gerekir. Rodney Needham'ın (1963) belirttiği gibi, *Primitive Classification* önvarsayılan kurama uygun düşen çok az örneğin yer aldığı bir kitaptır. Buna rağmen kitap, sınıflandırmayı kültürel araştırmanın bir konusu olarak öne çıkarmak için çok şey yapar –o kadar önemli bir konu ki, Needham (1963: viii), onu "sosyal antropolojinin esas ve temel meselesi" olarak düşünür. Genellikle çok az değinilen, fakat belki de daha önemli olan, Durkheim ve Mauss'un sınıflandırmaların ahlaki ve duygusal doğası üzerinde ısrar etmiş oldukları gerçeğidir. Onlar, sınıflandırıcı sistemleri basitçe bir entelektüel işlem olarak görmekten daha çok, onların normatif ve dinsel boyutlarını vurgularlar. Onların ifadesiyle: "Şeyler, özellikle kutsal olan ya da kutsal olmayan, saf ya da saf olmayan, arkadaşlar ya da düşmanlar, hoş olanlar ya da hoşa gitmeyenlerdir... fikirlerin birleştiği ya da ayrıştığı biçimlerde baskın tarafı oynayan... bu duygusal değerdir. O, sınıflandırmanın hâkim niteliğidir" (Durkheim ve Mauss, 1963: 86).

Onların çalışması sembol sistemlerinin bu boyutuna dikkat çekerken, sadece *The Elementary Forms of Religious Life* için değil, ayrıca sınıflayıcı sistemler ile ilgili olduklarından saflık ve kirlilik meselelerini inceleyen son dönem Durkheimci çabalar –örneğin, Mary Douglas'ın çabaları– için de önemli bir temel sağlar. Kültürün duygusal olarak "sıcak" ve değer-yüklü nitelikleri üzerine yapılan bu vurgu, Durkheimci yaklaşımın ana unsurudur. Bölüm içinde daha sonra bu konuya geri döneceğiz.

MAURICE HALBWACHS

Mauss gibi, Maurice Halbwachs da farklı ve yetenekli bir bilimadamı idi. Geniş ölçekli bilimsel ürünlerine rağmen, bugün en iyi **kolektif bellek** (collective memory) konusundaki düşüncelerinden dolayı bilinir (Halbwachs, 1992). Bu eserin orijinalitesi ve önemi, döneminde bütünüyle fark edilmemiş olsa da, o zamandan bu yana yol ayrımı yaratan önemli bir analiz olarak görülmektedir. Halbwachs, insanların geçmişi nasıl anlattıkları ve mitolojik hale getirdikleri ile ilgilenir. Kendi hayatımıza ait geçmiş olayları doğrudan zihinsel yoldan hatırlarız, fakat tarihsel geçmişe ait olaylara olan il-

gimiz ancak toplumsal kurumlar aracılığıyla kurulur. Anma, festivaller, hikâye anlatma ve yazma gibi kolektif eylemler, bu olayları kaydederek onları geleceğe aktarır. Dolayısıyla, hatırlama sürecinde otomatik bir şey söz konusu değildir. Halbwachs, ayrıca geçmişe ilişkin kolektif belleğimizin kapsamlı olmadığını belirtir. Bazı olaylar unutulur, bazıları ise hatırlanır. Üstelik hatırladığımız olaylar seçici biçimlerde kaydedilir. Geçmişe ait olayların üzeri, bunların kolektif bellekte canlı tutulmasından sorumlu gruplar, kurumlar ve ritüeller tarafından belli bir koza ile örtülür.

MAURICE HALBWACHS (1877-1945)

Halbwachs Fransa'da doğdu ve Paris'teki öğrencilik yıllarında hem Durkheim hem de idealist felsefeci Henri Bergson'un etkisi altına girdi. Gençliğinde sosyalizmden etkilendi ve güçlü bir toplumsal adalet duygusuna sahip oldu. Örneğin, 1911 yılında polisin vahşetini eleştirdiği makalesini yayımladıktan sonra Almanya'dan sürüldü. Başlangıçta Bergsoncu bireyciliğin cazibesine kapıldığı halde, sonradan kolektivist, Durkheimci toplumsal yaşam görüşüne daha güçlü bir biçimde teslim oldu. Daha üretken olduğu yılların büyük bir kısmını Strasbourg'da geçirdi, fakat sonrasında Sorbon'da bir kürsüye gelmesi için Paris'ten çağrı aldı ve önemli bir entelektüel olarak tanınmış oldu. Fransa'nın Alman işgalini izleyen dönemde, bazı akrabaları öldürüldü. Halbwachs, kendine yönelik büyük bir riski göze alarak onların ölümlerini araştırdı. Tutuklanarak Almanya'ya gönderildi ve bir toplama kampında öldü.

Kaynak: Coser, 1992.

Halbwachs, kendi kolektif bellek kuramını Durkheim'ın çalışması ile uyumlu görmüştür. Ona göre, kolektif bellek, toplumu bir arada tutmak için işler. Kahramanlar, epik olaylar ve grupların kökenleri hakkındaki hikâyeler, insanlara duygusal ve entelektüel dayanışmanın kaynağını sunar. Halbwachs, Durkheim'ın işlevselci yaklaşımı ile tutarlı bir biçimde, geçmişe ait belleği belirleyenin bugünün ihtiyaçları, sorunları ve inançları olduğunu savunur. O halde, kolektif bellek her geçen kuşak tarafından daima yenilenmekte ve yeniden biçimlenmektedir. Ona göre, dinin kendisi de kolektif bel-

leğin bir biçimidir. Şöyle söyler: "Her dinin tarihsel göçlerin, ırkların ve kabilelerin kaynaşmasının tarihini ya da büyük olayları, savaşları, kuruluşları, onları deneyimleyen toplumların kökeninde bulabileceğimiz keşifleri ve reformları az ya da çok sembolik biçimlerle yeniden ürettiğini söyleyebiliriz" (1992: 84).

Halbwachs'ın işlevselci eğilimleri terk ediliyor olsa bile, son birkaç onyılda onun tarih, din, siyaset ve mitoloji arasındaki sinerjilere ilişkin kavrayışının kültürel kuram için etkili olduğu kanıtlanmıştır. Bu bölümde daha sonra bazı tipik örnek incelemelerine kısaca değineceğiz.

DİĞER İLK DURKHEIMCILAR

Yer darlığından dolayı, yirminci yüzyılın ilk yarısındaki bütün Durkheimcıların çalışmalarını detaylı bir şekilde ele almak mümkün gözükmüyor. Bununla beraber, bazı önemli figürlerin ve metinlerin bilinmesi gereklidir. Durkheim'ın öğrencilerinden biri olan Robert Hertz, sol ve sağ sembolizm ve onun ölüm ile ilişkisi hakkında önemli analizler yapmış (Hertz, 1960 [1907]) ve bunlar *L'Année Sociologique*'te yayımlanmıştır. *Death and Right Hand* [*Ölüm ve Sağ El*] adlı yapıtında, sembolizmleriyle birleşmiş kültürel evrenseller (bilinen bütün toplumlarda bulunan sembolik yapılar) bulunduğunu savunmuştur. Sağ el "yaşam, doğruluk, güzellik, erdem, doğan güneş ve erkek cinsiyetine" (1960: 103), sol el ise bunların tam karşıtına bağlıdır.

Hertz şu soruyu sorar: "Neden kutsal taraf değişmez bir biçimde sağda ve kutsal olmayan sol taraftadır?" (1960: 110). Bu soruya bütüncül ve ikna edici bir cevap verememiştir, fakat bunun çok önemi yoktur. Onun kitabının asıl başarısı başka bir yerde yatar. *Death and Right Hand*, düalizmin sınıflandırma sistemleri içindeki evrensel önemini belirten öncü niteliğini korur. Bu önem bir ilke olarak Lévi-Straussçu yapısalcılık tarafından daha sonra ayrıntılarıyla işlenecektir (bkz. 6. bölüm). Celestin Bouglé'nin *Essays on the Caste System* [*Kast Sistemi Üzerine Denemeler*] (1971 [1899]) adlı çalışması, Hindistan kast sistemi örneğinde aynı derecede önemli bir kültürel analiz sunar. Bouglé, Hindistan'ın dinsel karakteri üzerinde durmuş ve saf olan ile saf olmayan arasındaki ayrımların Hindu ri-

tüel eyleminin ve toplumsal örgütlenmesinin temelini nasıl oluşturduğunu göstermiştir. Hertz gibi, Bouglé de, tanımladığı modelin evrensel olduğunu savunmuştur. Ona göre, bütün toplumlar kast benzeri özelliklere sahiptir; ve bunlar sadece Hindistan örneğinde ortaya konulur ve güçlü bir biçimde burada bulunur. Onun çalışması, katmanlaşmanın, ekonomik güçlerden çok, kültürel mantığın bir yansıması olarak kavranışını sunar. Bu nedenle çalışma, Marksçı sınıf kavrayışlarına bir alternatif getirir.

1930'lı yıllarda Durkheim'ın Fransız sosyolojisi içindeki otoritesi zayıflamıştır. Meşaleyi taşıyan en önemli kişi, bir kütüphaneci olan Georges Bataille idi. Nietzsche, de Sade, sürrealizm ve Marksizm'den de etkilenen Bataille, yazılarında hem teoloji, felsefe, erotizm ve estetiğe hem de sosyoloji ve politikaya yönelik ilgisini birleştiren karmaşık bir figürdü. Bu farklı ilgileri birleştiren özellik, insan deneyiminin kutsal ve mistik niteliklerine olan ilgidir. Bataille, geleneksel olarak pis, rahatsız edici, aşırıya kaçan ve iffetsiz görülen (bu **heteroloji** olarak adlandırılır) ile kutsal ve aşkın olan arasındaki bağlara özellikle dikkat çeker. Örneğin, Bataille (1997a [1941]), bir genelevdeki karşılaşma hakkında yazarken, dişi cinselliğinin ve şehvetinin insanı dehşete düşürücü niteliklerine işaret eder. Aynı şekilde ekonomi, rasyonelliğin dar prizması kullanılarak kavranılamayacak olan enerjinin, isteğin, israfın ve aşırılığın hâkimiyet alanıdır. Bataille'e göre, "son derece büyük bir sanayi ağı, araba lastiği değiştirmek gibi idare edilemez ... söz konusu ağ, üzerine yaslandığı, sınırlandıramayacağı ve yasalarını yadsıyamayacağı bir kozmik enerji döngüsünü ifade eder" (1997b [1949]: 184-5).

Bataille, 1930'ların sonlarında Paris'te Collège de Sociologie olarak bilinen bir araştırma ve tartışma grubu kurmuştur. Grup kendini toplumsal yaşamda kutsal olanın incelenmesine ve ütopik bir topluluk oluşturma olasılığına –açıkça Durkheim'ın *The Elementary Forms of Religious Life*'ta sunduğu entelektüel temeller üzerine kurulan bir proje– adamıştır. Bununla beraber, bugün Bataille'in çalışması, Durkheimcılar tarafından büyük ölçüde unutulmakta ve daha çok postyapısalcılar ve postmodernistlerin ilgisini çekmektedir. Bataille'in cinselliğe, bedene ve aşırı olana ilgisi –ayrıca onun parlak, sanrısal tarzı–, Barthes, Kristeva ve Derrida gibi yazarlar tarafından beğenilmektedir; dolayısıyla yirminci yüzyılın önemli bir düşünürü olarak konumu koruma altına alınmıştır.

1930'lu ve 1940'lı yıllar boyunca Durkheim'ın etkisi uluslararasılaşmıştır. Talcott Parsons, bu etkiyi Birleşik Devletler'e taşımış ve kendi yapısal işlevselci toplum modellerini ve insan eyleminin çokboyutlu kavrayışlarını geliştirirken Durkheim'ın normatif kavrayışlarından yararlanmıştır (bkz. 2. bölüm). İngiliz antropolojisinde etkileyici bir figür olan Radcliffe-Brown, duygular ve toplumsal örgütlenme arasındaki karşılıklı ilişkiyi vurgularken *The Division of Labour*'dan yararlanır. Çalışmasının büyük bir kısmı, toplumsal dengeye ve toplumsal sistemin istikrarına ilişkin fikirlere ayrılmıştır. Durkheim'ın daha sonraki dinsel ve sembolik olanın özerkliği üzerindeki vurgusuna daha uyan ve 1950'li yıllarla birlikte ortodoks yapısal işlevselci İngiliz sosyal antropolojisinin ötesine geçmeye başlayan kişi genç E.E. Evans-Pritchard idi. Örneğin, *Nuer Religion* [*Nuer Dini*] adlı çalışmada dinin kendi terimleri ile incelenmesinin ve yorumlanmasının önemli olduğunu vurgular (Evans-Pritchard, 1956). Ona göre, antropologların görevi, inanç sistemini altta yatan toplumsal yapının bir yansısı olarak açıklamaya çalışmaktan çok, onun mantığını ve anlamlarını anlamaya çalışmak olmalıdır. Burada Evans-Pritchard, Clifford Geertz'in çalışmasında filizlenecek olan, antropolojide hermeneutik ve kültürel yönelime işaret etmektedir.

Yirminci Yüzyılın İkinci Yarısı

Yirminci yüzyılın ikinci yarısı boyunca, Durkheimcı gelenek içinde dört büyük eğilimi saptayabiliriz.

- Uluslararasılaşma süreci devam etmiş ve Durkheimcı bilimin ağırlık merkezinin, özellikle Britanya ve Birleşik Devletler'de, denizaşırı olduğu bir noktaya ulaşmıştı.
- Durkheim'ın hem *Elementary Forms of Religious Life*'ın hem de orta-dönem çalışmalarından *The Division of Labour*'ın, kültürel kuram açısından temel kaynaklar olduğu giderek daha fazla kabul görmüştür.
- Fransız yapısalcılığı ve özellikle Lévi-Strauss'un çalışmaları ile Durkheimcı kuram arasında ritüel, sembolizm, mitoloji ve

sınıflandırmaya ilişkin alanlarda verimli bir birlik oluşturulur.

- Durkheimci kültürel bakış açılarına yönelik bazı önemli eleştirilere hitap eden çalışmalar yapılmıştır. Bu, Durkheimci araçları kullanarak iktidarı, eşitsizliği ve mücadeleyi kuramsallaştırma çabaları ile sonuçlanmıştır.

RİTUEL, SINIFLANDIRMA VE KOZMOLOJİ

Victor Turner

1960'lı yıllarda yazan antropolog Victor Turner şuna işaret etmiştir: "Pek çok antropologun araştırma ve kuramsal ilgileri, toplumsal ve kültürel süreçlerde sembollerin –dinsel, mitsel, estetik, siyasal ve hatta ekonomik– rolüne bir kez daha yöneltilmektedir" (1977 [1969]: v). Turner'ın çalışması bu alana oldukça yerleşiktir. Çalışmanın önemli bir kısmı, Lévi-Straussçu fikirlerin, sembolizm ve ritüel analizine uyarlanması ile ilgilendiği halde, Turner belki de en çok **eşiksellik** (liminality) ve **topluluk** (communitas) hakkındaki düşüncelerinden dolayı bilinmektedir.

Turner, sosyolojinin "yapı" incelemesi ile gereğinden çok ilgilendiğini ve kendiliğinden ve gevşek bir biçimde örgütlü ortamlara çok az ilgi gösterdiğini ileri sürer. Turner, bu daha az yapılaşmış momentleri kavrayabilmek için ayinler geçidinde bir eşik (liminal) düzeyini saptamış olan Arnold van Gennep'in (1960 [1908]) çalışmasına bakmıştır. Bu dönemde bir statü değişimine sokulan kişi toplumun dışındaydı ve belirsiz bir statüye sahipti. Liminal terimi, "eşik" (threshold) anlamında Latince bir kelime olan *limen*'den gelir ve oldukça iyi bir şekilde bir sınır konumunda olma niteliğini kavrar. Eşiğin kendisi ne içeride ne de dışarıdadır. Eşikteki kişi "hukuk, gelenek, âdet ve tören tarafından belirlenen ve sıralanan konumların ortasındadır" (Turner, 1977: 95).

Turner, van Gennep'ten yararlanır ve eşikselliğin hem kolektif yönlerine hem de bireysel yaşam yönü ile bağlantılarına dikkat çeker. Eşiksel dönemler boyunca kolektivite, kurulu toplumsal sınıflamaların ve kültürel kodların bozulmasını deneyimleyecektir. Hi-

yerarşilerin yerini, Turner'ın communitas olarak tasarladığı, dayanışma duygusu ile nitelenen bir eşitler topluluğu alacaktır. Turner'a göre, toplumlar veya toplumdaki gruplar düzen dönemleri ile düzensizlik dönemleri arasında salınır. Turner, önemli eşiksel olaylar olarak karnavallara ve ritüellere özel olarak dikkat çeker; ve statülerin yokluğu, tevazu, yaratıcılık, bencil olmama, aptallık ve cinsiyet ayrımcılığını tersine çevirme ya da en aza indirme gibi ortak eşiksellik özelliklerini tanımlar. Onun görüşünün özü, communitas'ın kutsal olan, oluşturulmuş yoğun duygusal deneyim ile bağlantılı olması gerektiği, toplumsal bağların ve enerjilerin yenilenmesinden sorumlu olduğu fikridir. Bu bakımdan Turner'ın çalışması ile Durkheim'ın *Elementary Forms of Religious Life* çalışması arasında doğrudan bir bağlantı vardır. Turner, *The Ritual Process* [*Ritüel İşlemi*] çalışmasında, Durkheim'ın büyük yapıtına doğrudan hiç referans vermemiş olsa bile, kolektif coşkunluk hakkındaki Durkheimci düşünüşün, onun savının merkezinde yer aldığı açıktır. Örneğin, Turner şöyle yazar:

> Kendiliğinden olan communitas, zengin bir biçimde hisler, esas olarak da zevk verici arzular ile yüklüdür. "Yapı" içindeki yaşam nesnel zorluklarla doludur... Kendiliğinden olan communitas, onun hakkında sihirsel bir şeye sahiptir. Öznel olarak communitas içinde sonsuz güç hissi vardır... Eğer ona dahil edilenler, periyodik olarak communitas'ın yeniden canlandırıcı boşluğuna bırakılmazlarsa, yapısal eylem hızlı bir şekilde kurak ve mekanik hale gelir. (1977: 139)

Tartışmasına eşiksellik içindeki ve dışındaki zamansal hareket kavrayışı hâkim olmakla birlikte, Turner, eşikselliğin ruhunu somutlaştıran görece istikrarlı toplumsal bağlamların ve rollerin varlığını da belirtir. Ona göre, manastırlar, saray soytarıları ve hatta kültür karşıtı hippiler, toplumsal yaşamın sürekli bir özelliği olan, eşiksel olanı kurumsallaştırma çabaları olarak görülebilirler.

Eşik kavramı oldukça verimlidir. Kavram sadece açıkça "ritüel" olan şeylere değil, ayrıca siyasal gösteriler, sahil dinlenme yerleri, genç altkültürler ve hastalık deneyimlerine kadar çeşitli geniş çaplı olaylara uygulanmaktadır. Burada kavramla birlikte, olası bir sorun da bulunur. Kavram "her zamanki işin" (kurallar, hiyerarşiler, dü-

zenlemeler ve sıkıca bağlı sınıflamalar ile nitelenen) dışındaki her şeye uygulanabilir olduğundan, eşiksellik hemen hemen her yerde ortaya çıkartılabilir. Söz konusu geniş kullanımlar, kavramın gücüne ilişkin önemli bir gösterimi sunarken, onun doğruluğunu ve odağını sulandırma riski de bulunur. Kavramın birçok uygulaması içinde başka bir sorunlu konu da, değer-tarafsızlığı meselesine ilişkindir. Kültürel çalışmalar alanı içindeki pek çok yazara göre, eşiksel olan, rasyonelleşmeye, iktidara ve denetime bir panzehir olarak beğeniyle karşılanır. Sonuç, kuramda bir "iyi" eşiksellik ile "kötü" yapı arasındaki basit bir düalizm türü olabilir. Turner'ın kendisi, toplumsal yaşamda yapı dönemleri ve "anti-yapı" dönemleri arasında bir dengenin gerektiğini vurgulayarak, bu düşünüş biçiminden kaçınmaya çalışır. Bu meselelere rağmen, eşiksellik kavramı kalıcıdır ve çağdaş kültürel kuramda güçlü bir araç olduğunu ispatlamaktadır. Turner'ın eşiksel olana ilişkin fikirleri ile Bakhtin'in karnavalvari (carnivalesque) estetikleri arasında kurulan bağlar özellikle önemlidir. İncelemeler, Turner'ın, toplumsal yaşamda dramanın ve anlatının rolünü kuramlaştırmaya yönelik önemli çabaları üzerinde de yükselmektedir. Bu çalışmaları 11. bölümde ele alacağız.

Mary Douglas

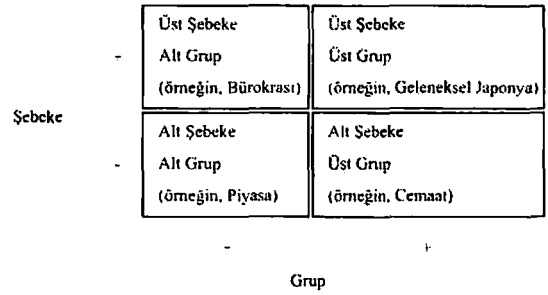
Mary Douglas, Durkheimci antropoloji içinde kilit bir figür olarak, Victor Turner'ın yanında yer alır. Çalışmalarında daimi ilgi, sınıflandırma sistemleri ile tehlikeli ya da riskli olan arasındaki bağlara ilişkindir. Bu konu, Durkheim'ın *Elementary Forms of Religious Life*'tan gelen kutsal olmayan kavramı ve *Primitive Classification*'da tasarlanan ilk fikirleri ile kurulan geleneğe dayanır. *Purity and Danger* [*Saflık ve Tehlike*] adlı çalışmasında, Douglas (1966), aralıksız ve devamlı bir şekilde, saflık ve kirlilik fikirlerinin kültürel yaşam için merkezi olduğunu savunmuştur. Özellikle şunu iddia eder: "kirlilik uygunsuz meseledir" (1966: 40). Douglas'a göre, ortodoks sınıflandırma sistemlerine uymayan ve sembolik sınırları bozan ve aşan şeyler, kirli olarak görülme eğilimindedir. Batı kültüründen bilindik bir örnek, bedenin rutin sınırlarını bozan bedensel sıvılar (balgam, meni, kan) ve diğer bedensel karakteristikler (saç, tırnak kesmeler) olabilir. Bunların denetimi özel teknikleri gerekti-

rir (örneğin, prezervatif, tampon) ve yanlış sembolik ya da mekânsal konumda bulunurlar ise nahoş, tiksindirici ya da uygunsuz görülürler.

Douglas, kirlilik hakkındaki kültürel inançların vücuda ait, tesadüfi olmayan doğasına özellikle dikkat çeker ve bu inançların daha geniş bir sınıflandırma bağlamında anlaşılabileceğini iddia eder. Ona göre, "Kirletme asla ayrık bir olay değildir. Fikirlerin sistematik bir düzenleme yaklaşımı dışında oluşamaz. ... kirlilik fikirlerinin anlam ifade ettiği tek yol, temel ilkesi, sınırları, kenarları ve iç dizileri ayırma ritüelleri ile ilişkili olan düşüncenin genel bir yapısına gönderme ile olur" (Douglas, 1966: 41).

Douglas, bu kuramın belki de en ünlü ifadesinde, Kutsal Yahudi Kitabı'nda (Book of Leviticus) yer aldığı biçimiyle Yahudi gıda rejimi yasaklarına bakar. Yahudilerin yiyemedikleri yiyeceklere ilişkin görünürde rasgele verilen listenin (deve, yabani tavşan, bukalemun ve domuz) hiç de rasgele olmadığını gösterir. Açıkçası yiyecekler, yenebilir ve yenemez olanların sınıflandırılmasında kullanılan birkaç basit kurala uymuyordu. Yenilemez olan hayvanlar, sınıflandırılma doğası için büyük bir planı bozuyordu. Bu hayvanlar, "kendi sınıflarının kusurlu üyeleri" (1966: 55) idi. Örneğin, domuz, tırnaklı-hayvanların yer aldığı geniş kategoriye bütünüyle uymaz. Antilop, keçi ve koyunun (yenebilir olanlar) tersine, domuz geviş getirmez (ot yer). Bir anomali olarak, domuz pis görülür ve bu yüzden de yenilemez sayılır.

Durkheim ve Mauss gibi, Douglas da, sosyal morfolojinin sınıflandırma sistemleri, kozmoloji ve toplumsal değerler ile yapacak çok şeyi olduğunu savunur. Bunun en iyi bilinen örneği, *Natural Symbols* [*Doğal Semboller*] (1970) ve *Cultural Bias* [*Kültürel Önyargılar*] (1978) adlı yapıtlarda ayrıntılı bir biçimde açıkladığı sözde **şebeke/grup** (grid/group) modelidir. Şebeke hiyerarşi ve onun içindeki toplumsal farklılaşma düzeyi ile ilgili iken, grup bir toplumsal grup etrafındaki sınırın sağlamlığını ifade eder. Bu tipolojiyi kullanarak grupların dört-hücreli tipolojisini ve toplumsal örgütlenme türlerini oluşturabiliriz.



Şekil 5.1 Şebeke/Grup Modeli

Douglas, şebeke/grup modelindeki her bir konumun kendi **kültürel önyargı** biçimine sahip olduğunu belirtir. Bu, her bir konumun belli bir dünya görüşü ve değerler setine ve çözüm yolu bulan tartışmaların belirli araçlarına sahip olma eğiliminde olacağı anlamındadır. Örneğin, her iki boyut bakımından düşük düzlemde olan toplumlar ya da toplumsal yaşam alanları, bireyselci olma ve değiş tokuş ilişkileri ile yönetilme eğilimdedir. Kolektif kimlik duygusuna çok az sahip olan ve piyasanın toplumsal sorunları çözeceğini düşünen girişimci kapitalistler buna bir örnek olabilir. Buna karşılık mezhepler ve kültler, üst gruba fakat alt şebekeye ait olma eğilimindedir. Güçlü kolektif kimlik duyusuna sahip olmalarının yanı sıra, idealist ve son derece eşitlik taraftarıdırlar. Uzlaşma ve işbirliğine sorunları çözme yolları olarak değer verirler, fakat dışarıdakileri kötü ilan ederler ve bunu her an devreye girecek bir şey olarak algılarlar. Ordu gibi üst-grup ve üst-şebeke olan gruplar da resmi kuralları ve iktidarı kullanmaya öncelik verirler. İtaatsizliğe çok az tolerans gösterirler.

1980'li yıllarda bu, "merkez ve çevre modeli" olarak yeniden tanımlanmıştır (Douglas ve Wildavsky, 1982). Burada amaç, zenginliğe ve etkiye sahip güçlü gruplar (bürokrasiler, meslekler, hükümetler) ile toplumun eteklerinde yer alan gruplar (kültler, lobi grupları, gönüllü birlikler) arasındaki ilişkileri incelemekti. Mary Douglas, Aaron Wildavsky ile birlikte, bu modeli Birleşik Devletler'de çevreciliği incelemek için kullanır. Çevrecilerin uç dünya görüşlerinin, sekter örgütlenmelerine nasıl denk düştüğünü ortaya koyar. Sıkı sıkıya bağlı örgütlenmeleri, onları idealizme yönelt-

miştir. Çevreciler para ve iktidarı kirletici ve tehlikeli olarak görmekte, merkezi olana şüpheyle bakmakta ve kendi değerlerini uzlaştırma konusunda isteksiz davranmaktaydılar. Doğa, saflık dünyası olarak idealleştiriliyordu; ve bu nedenle, işletmecilerin ve sanayi kirliliğinin yarattığı risklere ve tehditlere karşı fazla hassaslardı. Çevreye yönelik tartışmaları yarı-dinsel biçimlerde görme eğilimindeydiler. Bu, hukuki bir yasa ya da mali tazminat ile tamiri yapılabilecek bir şey olmaktan çok, iyinin kötüye karşı meydan savaşı idi.

Douglas'ın sınıflandırma üzerine çalışması, semiyotik sistemlerin özerkliğine ilişkin örnek niteliğinde bir kanıt sunar. Bununla beraber, kültürel önyargı üzerine çalışması, kültürel inançları toplumsal örgütlenmeden çıkarsama eğiliminde olarak kültürün özerkliğine muhtemelen çok az yer bırakır. Fakat model, sistematik ve genelleştirilebilir Durkheimci kültür ve toplum modelini geliştirmeye yönelik temel bir çaba olarak alkışlanmayı hak eder. Son yıllarda Douglas'ın çevre ve risk üzerine çalışması, "risk toplumu" hakkındaki araştırmanın yükselmesi sayesinde yeniden ilgi çekmektedir.

ÇAĞDAŞ TOPLUMLARIN DİNSEL BOYUTLARI

Robert Bellah

Robert Bellah'ın çalışmalarının çoğu, Durkheim'ı ve onun değerlendirmelerini izleyerek dinin çağdaş toplumsal yaşamdaki merkeziliğine işaret eder. Bir sonraki bölümde ele alacağımız Clifford Geertz gibi, Bellah da, kariyeri boyunca kültürün özerk gücünü ortodoks Parsonsçı işlevselcilikten daha iyi kavrayan bir yaklaşıma olan gereksinimin ayırdında olmuştur. *Beyond Belief* [*İnancın Ötesinde*] (1970) adlı yapıtında toplanan denemeler bu yönelimin ipuçlarını verir. İlk denemeler, dinsel evrim ve büyüyen toplumsal karmaşa ve dinsel değişim arasındaki etkileşimler ile ilgilidir. Bunlar Parsonsçı sistemler ve kalkınmacı kurama ilişkin meseleleri yansıtır. Bununla beraber, Bellah, 1960'ların sonlarından itibaren kesin bir biçimde işlevselciliğin ötesine geçmiştir. Sistem bütünleşmesi ve

işlevsel dengeden çok, inanç, dinsel deneyim ve aşkınlık hakkında yazıyor ve şunu öneriyordu: "Toplumbilim, geleneksel olarak felsefenin yerine getirdiği rolü hemen oynayabilir: yani, dinsel öz-yansı için entelektüel araçları sağlamayı" (1970: 191).

Bu geçişin ortasında bir yerde, Bellah'ın belki de en önemli çalışması "Amerika'da Sivil Din" başlıklı denemesidir. Bellah, burada yaygın din kavramının oldukça çok dar olduğunu ve "her grubun dinsel bir boyutu olduğunu savunan Durkheimci nosyon"a ilişkin düşünmemiz gerektiğini savunur (Bellah, 1970: 187). Çağdaş Amerikan dininin sadece kiliselere yerleşik olmadığını, fakat mezhepsiz bir **sivil dinin** (civil religion) de olduğunu ileri sürer. Bellah, başkanlığa ait çeşitli demeçlere bakarak Tanrı'ya yönelik referansların kamusal söylemin nasıl merkezi bir özelliği olduğunu gösterebilmiştir. Her ne kadar kilise ve devlet arasında bir ayrım varsa da, politika ve sivil yaşam hâlâ dinsel biçimler içinde temalaşır. Bu sivil dinin boyutları şunları içerir:

- Tanrı'nın isteğini dünyada yerine getirme zorunluluğu.
- Tanrı'nın hukuk, düzen ve otoriteyi desteklediği düşüncesi.
- Tanrı'nın etkin bir şekilde tarihe dahil olduğu ve ulusun üzerinde yargılayan olarak bulunduğu görüşü.
- Amerikalıların Tanrı tarafından seçildikleri inancı.

Bu konular, kamusal konuşmalarda Kutsal Kitap'ın Exodus (Beni İsraili'in Mısır'dan hicreti, ç.n.), Seçilmiş İnsan vb. anlatılarına retoriksel göndermeler ile desteklenir. Fakat aynı zamanda Amerikan sivil dini ne Musevilik ne de Hıristiyanlık ile özdeştir. Bellah şöyle yazar: "Onun [Amerikan sivil dini] kendi peygamberleri ve kendi şehitleri, kutsal olayları ve yerleri, kendi görkemli dini törenleri ve sembolleri vardır" (1970: 186). Bunlar Washington, Lincoln ve Kennedy gibi figürleri, Gettysburg gibi olayları ve Anı Günü (Memorial Day) gibi ritüelleri içerir. Bellah, bu sivil dinin Durkheimci bir tarzda işlediğini görür. Bu din, ulusal dayanışma yaratır ve insanları kolektif amaçlar için kişisel özverilerde bulunmaya teşvik eder. Demokratik reformları, köleliğin sona ermesini ve sivil haklar hareketini uyandırmıştır. Fakat bunun karanlık bir yanı da vardır. Amerika'nın Tanrı'nın işi için bir araç olduğu görüşü, ulusal sınır-

ların hem içinde hem de dışında kader ve sömürgecilik ilan eden fikirlerle bağlantılıdır.

Edward Shils

Bellah gibi, Edward Shils de, görünürde seküler devletlerin dini niteliklerini kuramsallaştırmak için Durkheim'a bakmıştır. Bunu yaparken ayrıca Parsonsçı sistemler kuramından daha hermeneutik ve ampirik bir yaklaşıma doğru yönelir. Shils, 1950'li yıllarda *Toward a General Theory of Action* [*Genel Bir Eylem Kuramına Doğru*] (Parsons ve Shils, 1962 [1951]) yapıtı üzerinden Parsons ile işbirliğine gider. Bununla birlikte, kısa sürede onun kuru, soyut ve aşırı karmaşık yaklaşımının sınırlılıklarının farkına varır ve sonrasında kendisinin de ortaya çıkmasına yardımcı olduğu modelin "hantal" olduğunu ileri sürer. Onun özel ilgisi, kültürün biçimsel sistemler kuramında ele alınma tarzına yönelikti. Shils'in başlangıçta var olan bağlara, grup bağına ve psikolojiye yönelik ilgisi, insanların son derece sağlam ahlaki ve duygusal güçler ile bütünleştiklerini öne sürer. Ortaya çıkmasına yardımcı olduğu kuramın, bu tür dolaylı kültürel dinamikleri ve onların etkin olarak toplumsal yapı yaratma yollarını kavramada yetersiz olduğunu düşünür.

Shils, bu konu etrafında düşünürken Weber'e ve özellikle "toplumda kutsal olanın yerini değerlendirme" konusunda Durkheim'a başvurur (Shils, 1975a: xxviii; ayrıca bkz. Greenfeld, 1996). Shils ve birlikte çalıştığı Michael Young, nispeten erken bir çalışmada İngiltere kraliçesi II. Elizabeth'in 1952 yılındaki taç giyme törenine bakmışlardı. Durkheim'ın ritüel kuramına dayanarak bu törenin, "toplumların varlığını sürdürmesine aracılık eden ahlaki değerlerin bir doğrulaması" olduğunu iddia ederler. Tören, ulusal duyguların paylaşılmasına ilişkin bir eylemdi (Shils ve Young, 1975 [1956]: 139). Shils ve Young, sokak partilerine ve televizyon izleyicilerine dikkat çekerek ritüelin Westminster Abbey'le sınırlandırılmadığını, aksine topluluğun bütününe yayılmış olduğunu ileri sürerler. Bu denemenin amacı, "kutsal olan" ve "ritüel"in, alışılagelen bir biçimde tanımlı olduğu gibi din bağlamının dışında var olabileceği fikrini öne sürmekti –her ikisi de ayrıca sivil, siyasal ve popüler yaşama bağlı idi. Deneme, ritüel analizinin karmaşık toplumlara öncü bir

uyarlaması olarak Lloyd Warner'ın "Yankeetown" ile ilgili çalışmasının yanında yer alır. Lloyd Warner (1975 [1959]), küçük bir Massachusetts kasabasındaki Anma Günü etkinliklerine bakmış ve bu etkinliklerin, bir ulusu tapınılabilir kılan bir ölüler kültü ile aynı anlama geldiğini savunmuştur. Bu tür analizler basitçe indirgeyici olmakla eleştirildikleri halde (aşağıya bakınız), *The Elementary Forms of Religious Life* için kültürel kuramda temel bir etki olarak önemli bir kilometre taşını gösterirler.

Shils'in ritüele ilişkin analizinden belki daha karmaşık olanı, **merkez ve çevre** dinamikleri üzerine yaptığı tartışmadır. Shils, 1950'lerde ve 1960'ların başında bu konuyu inceleyen ve "Primorial Personal, Sacred and Civil Ties," "The Concentration and Dispersion of Charisma" ve "Center and Periphery" başlıklı yazıları içeren birkaç temel deneme yazmıştır. Bu denemelerin özel ilgisi, çeşitli dinsel, ırksal ve sınıfsal çevrelerden insanların büyük ölçüde kapsayıcı daha geniş bir toplumda bir arada yaşamayı nasıl başarabildikleri sorusu idi. (Shils, 1975a: vii). Shils, her toplumun, kendi kolektif kimliğinin odağı olarak işleyen bir "kutsal merkez"e sahip olduğunu iddia eden bir yanıt geliştirir. Bu, coğrafi olmaktan çok, bir toplumdaki temel semboller, değerler ve inançlara ilişkin idi. Bunlar, "nihai ve azaltılamaz" ve "kutsal olanın doğasını andırma" olarak düşünülür (1975b: 3). Dolayısıyla merkez, Shils'in "merkezi değer sistemi" olarak adlandırdığı, bir toplumu ve üyelerini "üyelerin somut bireysel varoluşlarını aşan ve yüceleştiren" bir şeyle bütünleştiren bir alandır (1975b: 7). Shils, merkez olanın kültürel niteliğini vurgulamak amacıyla çok sıkı çalışırken, onun toplumsal yapının belli boyutları ile de ilişkili olduğunu gözlemler. Elitler, yönetsel otorite ve önemli idari ve entelektüel kurumlar çoğunlukla merkez olana bağlı idiler ve bu birlik sayesinde kutsalın dünyasına yayılmışlardı.

EDWARD SHILS (1910-1995)

Shils, 1930'lu yıllarda Chicago Üniversitesi'nde öğrenciydi. Robert Park ve Harold Lasswell gibi dönemin önde gelen figürleri ile birlikte çalıştı; ve ayrıca klasik sosyoloji kuramını –özellikle Durkheim, Weber, Simmel ve Mannheim'ın çalışmalarını– kapsamlı bir biçimde okudu. İkinci Dünya Savaşı'nın ardından, Alman ordusu içindeki küçük grup bağlılığına ilişkin psikolojik incelemelerinden dolayı tanındı; fakat çok geçmeden daha makro-sosyolojik araştırma ilgileri geliştirdi. Bir dönem Hindistan'da aydınlar, kalkınma ve toplumsal bütünleşme sorunlarına ilgiyi pekiştirdi. Sistemler kuramı üzerinde çalışırken Parsons ile yaptığı işbirliği döneminin ardından Shils, 1950'li ve 1960'lı yıllarda kendi özgün merkez ve çevre modelini geliştirdi. Shils, genellikle muhafazakâr bir kuramcı olarak düşünülse de, 1955'te yayımlanan *The Torment of Secrecy* başlıklı kitabında McCarthyism'e karşı düşüncesini cesaretle dile getirmesi önemlidir. Shils'in entelektüel mirasının önemi henüz bütünüyle kavranmamış olsa da, 1995'te ölümü, fikirlerine yönelik ilginin yeniden canlanmasına yol açmıştır.

Kaynak: Shils, 1975a.

Bu tür tezler, ayrıca Shils'in karizma üzerine yazdıklarına ilişkin bilgi verir. Shils'e göre, Weber'in özgün kuramı, karizmatik otoritenin çevresel toplumsal konumuna ve onun devrimci, sarsıcı ve dönüştürücü eylemdeki rolüne çok fazla vurgu yapmıştır. Buna karşılık Shils, karizmanın merkezle de ilişkilendirilebileceğini savunur. Karizma "'nihai,' 'temel,' 'yaşamsal' düzen-belirleyici güçler ile varsayılan bağlantıdan dolayı kişilere, eylemlere, rollere, kurumlara, sembollere ve maddi nesnelere atfedilir" (1975c [1968]: 127). Karizmayı, potansiyel olarak yüksek mevki ve günlük siyasal iktidarı uygulama ile birleşen bir şey olarak görür. Başka bir ifadeyle karizma, toplumsal istikrar ve hâkim otorite konumları ile ilişkilendirilebilir. Ayrıca keskin ve yoğun karizma ile dağınık ve zayıf karizma arasındaki farkı vurgular. Shils'e göre, Weber'in yazıları görkemli, dönüştürücü ve özel bir bireyde bulunan birinci karizmaya odaklanır. Bununla beraber, çoğu karizma, daha düşük

önemde ve günlük siyasal eylemi destekleyen ve meşrulaştıran ikinci tip karizmaya girer. Bu "normal karizma," otoriteyi, kanunu ve sınıflandırma sistemlerini yıkmaktan çok, onlara riayet etmeyle ilişkilidir. Shils için, dinsel olan, görünürdeki seküler toplumsal yaşamı etkilediğinden, karizma ve kutsal olan, dinsel olanın birbirine geçmiş boyutları idi. Onun yaklaşımı, karizma kavramını Weberci özünden uzaklaşarak sulandırması ve yeniden tanımlaması nedeniyle eleştirilse de (bkz. Smith, 2000), yirminci yüzyılın kültürel kuramı içinde Weberci ve Durkheimci temaların belki de en önemli sentezini sunar.

SİVİL RİTÜELE YÖNELİK DURKHEIMCI YAKLAŞIMLARA İLİŞKİN ELEŞTİRİLER VE REVİZYONLAR

1960'lı ve 1970'li yıllar boyunca eleştirel sosyoloji güç kazandıkça, Durkheimcılar tarafından savunulan, siyasal yaşama yönelik yaklaşım da şiddetli bir eleştiriye uğradı. Bu saldırıların en önemlisi Steven Lukes (1975) tarafından yapılmıştır. Lukes; Lloyd Warner ve Shils'in, sivil ritüellerin bütünleştirici etkilerine ilişkin iddialarının genelde hiçbir kanıtı olmadığını göstermiş ve ritüel olaylara yönelik değişken ve zayıf etkileri bulabileceğimizi savunmuştur. Lukes, örneğin taç giyme törenine bakarak pek çok kişinin (Shils ve Young'ın ihmal ettiği) ya ilgisiz ya da saldırgan olduğunu ileri sürer. Ayrıca, Durkheimcıların başvurduğu nedensel mekanizmaların çoğunun (örneğin, istikrar için toplumsal gereksinim) belirsiz ve yetersiz olduğunu düşünür. Lukes için, ritüeller, belirli çıkarlara sahip belirli grupların sahnelediği olaylar olarak görülmelidir. Ritüelleri, kendiliğinden gerçekleşen kolektif bir tören olarak görmekten çok, kendi konumları için birlikleri ve kamusal desteği oluşturmayı amaçlayan güdülenmiş aktörlerin politik manevraları olarak kavramalıyız.

Durkheimcı idealizme ilişkin bir başka önemli eleştiri de, David Kertzer (1989) tarafından sunulmuştur. Kertzer, insanların aynı değerlere ya da kutsal sembollere inanmalarından daha çok, şeyleri birlikte yapmaları nedeniyle, ritüellerin bütünleştirici etkiye sahip olduğunu ileri sürer. Bu savın gerisindeki mantık, Durkheim'ın ken-

disinden gelir. Durkheim bazı yazılarında fiziksel birliğin ve ortak etkinliğin, ritüel deneyiminin önemli unsurları olduğunu ileri sürerek, ritüele ilişkin daha mekanistik bir görüşü kabul etmiştir. Bu düşünce çizgisi, ritüel bir olayın göstergeleri olarak kutsal sembollerin merkeziliğinin önemini azaltan ve sıradanlaşmış bedensel ve dilsel davranışlara daha çok odaklanan Goffman gibi mikro-sosyologları da etkiler. Kertzer'in temel vurgusu, ritüel ortak etkinliğin, ortak inançların ve değerlerin yokluğunda insanların birlikte var olmalarını mümkün kılmasıdır. Bu, bir anlamda toplumsal ve kültürel bölünmelerin üzerini örter.

The Elementary Forms of Religious Life'ta büyük ölçüde açıklanan bir yaklaşıma sempati ile bakmayı sürdürenler, bu eleştirilere çeşitli yollardan yanıt vermektedir (bkz. Smith ve Alexander, 1996).

- Ritüel etkilere yol açan dayanışmaya ilişkin iddialar, daha geniş ampirik incelemeye bağlıdır.
- Çatışma ve direnmeye ilişkin meseleler savaşlar, isyanlar ve devrimler gibi olayların incelenmesi yolu ile kuramsallaştırılmaya başlanmıştır.
- Nedensel faillik ve sorumluluk, soyut bir toplumsal sistemin çalışma biçiminde bulunmaktan daha çok, aktif fail ve somut kurumlarda yerleşik olma eğilimindedir.

Durkheimci ritüel analizinde, bundan başka ve genellikle daha az önemsenen bir gelişme de, "ritüel" fikrini yeniden düşünmek ve genişletmek olmuştur. Sağduyu bize ritüellerin, belirli bir dönem süren barışçıl kutlamalara katılmak için bir yerde bir araya gelen insanları gerektirdiğini anlatır. Yeni bir çalışmada, bu alışılagelmiş kavrayışa yenileri eklenmektedir. Bu kavrayışlar, zaman-mekân bağlantılılığı üzerindeki vurguyu kaldırır ve açık uçlu ritüel olayların tanımlayıcı özelliği olarak sembolizmin ve söylemin rolüne daha da fazla ağırlık verir. Rasgele bir örnek çifti seçelim: 1982 Falklands/Malvinas savaşına ilişkin İngiliz deneyiminin, ritüel terimler içinde kavranılabileceğini başka bir yerde savunmuştum (Smith, 1991). Onu bir ritüel kılan şey, *realpolitikin* her zamanki fayda-maliyet dilinden daha çok, kutsal olan ve kutsal olmayan temaların dur-

maksızın çağrılmasını isteyen kamusal söylemin yoğunlaşmış bir dönemi olması idi. Edward Tiryakian (1995), Doğu Avrupa'daki 1989 kadife devrimlerinin ritüel özelliklere sahip olduğunu ileri sürer. Devrimlerin, sürekli bir kolektif coşkunluk –olayların olağanüstü ve dönemsel öneme sahip olduğu duygusu– ve kolektif yetkiye sahip olma hissi ile nitelendiğini gösterir.

Eşit derecede önemli bir gelişme de, uzun-vadeli katılımın ve medyanın çağdaş toplumların ritüel etkinlikleri içindeki rolüne ilişkin düşünüş olmuştur. Daniel Dayan ve Elihu Katz (1992), bu yönde en dikkate değer çabaları gösterirler. "Tören antropolojisini bütünüyle kitle iletişim süreçlerine yöneltme" (1992: 1-2) araştırmalarında, **medya olayı** fikrini geliştirmişlerdir. Kraliçe Elizabeth'in taç giyme töreni, Başkan Kennedy'nin cenaze töreni ve aya ilk kez ayak basma bu tür olayların örnekleridir. Bunlar, pek çok insan tarafından sokaklarda değil, oturma odalarında deneyimlenmiştir. Dayan ve Katz'a göre, medya olayının tanımlayıcı özellikleri bunların canlı olması, önceden planlanması, rutin olanı kesintiye uğratması, seyirciye uzak olması ve geniş bir topluluk tarafından izlenmesidir. Anlamsal içeriği bakımından bu tür olaylar saygı ve töreni kapsama eğilimdedir, kendilerini "tarihsel" olan olarak ilan ederler, büyük liderler hakkındadırlar ve uzlaşma ve kutlama temalarını kullanırlar. Dayan ve Katz, bu tür olayların, güçlü gruplar tarafından örgütlenmeleri ve anaakım değerlerini ve otoritenin yapılarını kutlama eğiliminde olmaları nedeniyle, genellikle hegemonik ya da muhafazakâr olduklarına işaret ederler. Durkheim ve Turner'dan yararlanarak başarılı medya olayı genellikle "his ortaklığı, bir communitas salgını yaratır" (1992: 196) ve "ulusların bütünleşmesi"ne (1992: 204) hizmet edebilir, derler. Bunu, sadece günlük sembolleri manipüle ederek değil, aynı zamanda bir bekleyiş duygusu yaratarak, insanları "bayram izleme" amacıyla oturma odasına toplayarak ve sohbet ve heyecan için ortak bir odak sağlayarak yaparlar.

ANMA TÖRENİ

Anma töreni hakkındaki çalışmalarda görülen artış, ritüel literatürü ile yakından bağlantılıdır. Halbwachs'ın anıtlar, abideler, tarih-

sel metinler, ritüeller ve kutlamalar kadar farklı görüngülerin incelenmesinde açık ampirik uygulamalara sahip kolektif bellek fikri, burada merkezi bir öneme sahip olduğunu kanıtlar. Belki de bu fikirden esinlenen en iddialı ampirik inceleme, Pierre Nora'nın (1996 [1984]) *Les Lieux de Mémoire* projesidir. Bu, "Fransa"nın temsil edildiği ve kutlandığı çeşitli biçimler üzerine materyaller toplayan bir Fransız tarihçi takımının içinde yer aldığı geniş ölçekli bir ortak çalışmadır. Bunlar, devlet töreni ve ikonografideki resmi temsillerden (Bastille Günü, bayrak), bisiklet gibi günlük yaşamın temsillerine uzanır. Bu Fransızlık alanlarından oluşan yorumlar toplumsal temsiliyetler ve siyasal çıkarlar arasındaki ilişkiye sürekli bir ilgi ile ortodoks tarihten çok, temsillere ilişkin kültürel incelemelere yönelir.

Nora, "bellek"i "tarih"ten ayırmamız gerektiğini iddia eder. Tarih analitik, soyut ve nesnel iken, bellek anlam ve semboller bakımından zengindir; ancak çarpıtılmış olabilir. Nora, bellekten çıkarsanan bir tarih resmi çizer –Weberci büyü yitimi fikirleri ile kabaca uyumlu bir tez. Bununla beraber, tarihsel kuramdaki son gelişmeler bu savları sorunlu kılmaktadır. Bugün akademik tarih yazımının nesnel olmaktan uzak, kısmi, seçici ve mitolojik olduğu anlaşılıyor. Aslında günümüzde tarihçiler çoğu zaman diğerlerinin, eskilerin, tarihçilerin yazılarını kolektif bellek oluşum sürecini araştırmada veri kaynağı alarak analiz ederler.

Halbwachs'ın çalışmasının büyük bir bölümü, geçmişteki kahramanlık eylemleri ile ilişkili pozitif olayların önemini vurgular. Çalışma; toplumsal bölünme ve zayıf ya da eksik hatıra etkilerinin olasılığı gibi meseleleri ihmal eder. Bu tür hatalar ve ihmaller, yüzyılın ilk yarısında Durkheimci çalışmanın tipik özelliğidir. Kolektif bellek üzerine yakın dönem çalışmalardaki önemli bir eğilim, bu temaların araştırılması olmuştur. Tartışmalı olaylar günümüzde akademik gündeme taşınmaktadır. Robin Wagner-Pacifici ve Barry Schwartz (1992), bu tür olayların bellekleştirildiği biçimlerin sürekli belirsizlikleri yansıttığını ileri sürerler. Washington DC'deki Vietnam Gazileri Anıtı'nın, onun biçiminin ve dokusunun ayrılmaz bir parçası olan hem destansı hem acıklı, hem kamusal hem de kişisel anlamlara sahip olduğunu gösteririler. Durkheimci araştırma içindeki bu yeni temanın başka bir biçimi, ulusal tarihin kutsal bir parçası olarak geçmişte başarılı bir şekilde kodlanabilecek bir olayı

almak ve bu potansiyelin anlaşılmama yollarını açıklamaktır. Örneğin, kendi çalışmamda destansı bir mitoloji ile onun anısal kurumsallaşması arasındaki bir bölünmenin olasılığına işaret etmiştim (Smith, 1999). Bastille'in düşüşü, Fransa'da genel bir şekilde ulusal anlatıda önemli ve destansı bir moment olarak algılanır. Bu, resmi tatil (14 Haziran) sayesinde anılmaktadır, fakat mekânsal anmaya dönük girişimler hiçbir zaman tam olarak başarılı olmamıştır. *Place de la Bastille*'in tarihi, değerli bir kutsal mekân yaratmaya yönelik baştan savma ve başarısız girişimlerden biridir. O, aynı zamanda Eiffel Kulesi gibi çekişmeli ulusal alanların mücadelesinin bir kaydıdır. Dolayısıyla, çağdaş çalışmalardaki genel eğilim, kolektif belleği otomatik ve toplumsal ihtiyaçların ve koşulların sorunsuz ürünü olmaktan çok, bir mesele, mücadele ve başarı olarak kavrama amacındadır.

Çağdaş araştırmalarda son bir konu, itibar ve saygının yanı sıra unutulana ve bezgin davranışa bakmak olmuştur. Örneğin, Barry Schwartz (1998), Abraham Lincoln'ün çağdaş ününü incelerken, daha geleneksel anlatılar ve inançlarla bir arada var olan, gittikçe artan yaygın ilgisizliği fark eder. Bunun, önceki ulusal mitolojinin kalan unsurları kadar, meta anlatılara yönelik postmodern şüphenin yükselişini de yansıttığını ileri sürer. Benzer bir biçimde, Lyn Spillman'ın (1997) Avustralya ve Birleşik Devletler'de yüzüncü ve iki yüzüncü yıldönümleri araştırmasının temel özelliği, elitlerin, potansiyel kitle ilgisizliğinin üstesinden gelebilecek ve yaygın çekiciliğe sahip olabilecek olayları kurmaya yönelik girişimlerine işaret etmesiydi.

SAPMA ANALİZİ

Eğer günümüzde çağdaş Durkheimci incelemeler, çatışmaya ve nedenselliğe yönelik birleşik ilgisi ile birlikte, daha büyük gerçekçilik sergiliyorsa, bunun için sapma alanındaki önceki çalışmaların önemi teslim edilmelidir. Bu literatür, Durkheimci temaların toplumsal çatışma ve şiddetin açıklanmasına yöneltilmesinde öncülük etmiştir. Her ne kadar bu çalışma, *The Elementary Forms of Religious Life*'tan çok, genelde *The Division of Labour* yapıtından yararlansa da, yine de sembolizm ve ritüel ile ilişkili meselelere

değinir. Bu gelenek içinde en önemli çalışma, Kai Erikson'ın 1960'lı yıllarda yayımlanan *Wayward Puritans* [*İnatçı Püritenler*] yapıtıdır.

Erikson (1966), *İnatçı Püritenler*'de on yedinci yüzyılda Massachusetts'te Salem kasabasındaki üç "suç dalgası"nı açıklamaya girişir. Bunların her biri, sapkın grupların ve cezalarının tanımlanmasını gerektirmiştir. İlk olay, "Antinomian Controversy," Salem'in Püriten liderlerinin inançlarından farklılaşan Hıristiyan inançlarını yayan bir mezhebe yol açmıştır. Sonraki, Quakers'ların zulmüne yol açmıştır. Sonuncusu ise 1692'nin ünlü cadı krizini getirmiştir. Bugünün perspektifinden bu olayların ardına bakıldığında, "suç dalgaları"nın her birinde zülüm edilenlerin herhangi bir şeyi yanlış yapmış olduklarına dair çok az kanıtın olduğu bellidir. Sapkınlar, dayanıksız kanıtlar temelinde tanımlanmıştır (cadılar örneğinde, çocukların "günah çıkarmaları" gibi) ve tartışmalar genellikle önemsiz ayrıntılar üzerinedir (Quakers örneğindeki uzun saç ya da Antinomians ile ilişkili öğretinin daha önemli noktaları gibi).

Erikson, bu olayları bir **sınır koruma** süreci bakımından açıklayabileceğimizi ileri sürer. Bu fikir, Durkheim'ın *The Division of Labour* yapıtındaki sapmanın bir topluluk için işlevsel olduğu ısrarından gelir. Topluluk, yanlış yapanı tanımlayarak ve cezalandırarak kendini birleştirebilir ve öz ahlaki değerlerini yeniden onaylar. Erikson, Durkheim'ı izleyerek şunu savunur: "Sapma, insanları, paylaştıkları ortak çıkarlara daha fazla uyanık kılar ve topluluğun 'kolektif vicdanı'nı oluşturan bu değerlere dikkat çeker. Grup yaşamının ritmi sapkın davranışın nadir anları tarafından belirtik kılınmadıkça, muhtemelen toplumsal örgütlenme imkânsız olacaktır" (1966: 4).

Erikson, Salem örneğinde kuralcı Protestan topluluğunu tanımlayan amaç ve görevin anlamına yönelik tehditler olduğu zaman, "suç dalgaları"nın meydana geldiğini ileri sürer. Bu tehditler, dini inançları bakımında zayıf göçmenlerin katılımını, siyasal özerklik kaybını, etraftaki ıssız bölgelerin kuşatılmasını ve topluluk içindeki toprak çatışmasını içermekte idi. Erikson'a göre, sembolizm eylemleri ve cezalandırma, topluluğun sınırlarının çizilmesine ve bir ahlaki yönelim duygusunun yeniden kurulmasına hizmet eder. Bu pers-

pektiften, zulümler, topluma yönelik bir nesnel tehlikenin kontrolünden çok, bütünleşmeye yönelik toplumsal ve kültürel gereksinimler ile ilgilidir.

İnatçı Püritenler etiğin, ritüelin ve sembolizmin iyi ve kötüyü tanımlamada ve şiddet ve çatışmayı üretmede birlikte nasıl işlediğini fazlasıyla gösteren önemli bir kitaptır. Bununla birlikte, Lukes'un tanımladığı (yukarıya bakınız) kimi tipik Durkheimci hataları sergiler. Bunlardan en önemlisi, nedensel failin kurulmasının zor olmasıdır. Nedensel fail, soyut toplumsal gereksinimleri, hem sapanların tanımlanmasını hem de onların sapma statüleri hakkındaki daha yaygın topluluk inançlarını belirliyormuş gibi gösterir. Bu çerçevede Stanley Cohen'in yapıtı önemli bir adıma işaret eder.

Folk Devils and Moral Panics [*Halk Şeytanları ve Ahlaki Panikler*] yapıtında Stanley Cohen (1973), 1960'larda İngiltere'deki sahil kenarı dinlenme yerlerindeki ayaklanmalara ve kavgalara yönelik tepkileri ele almıştır. Cohen, Durkheim'a atıf yapmaz; ve yaftalama kuramı ve toplumsal psikolojiden gelen literatürü izlemeyi tercih eder. Buna rağmen, onaylayıcı bir biçimde Kai Erikson'ın çalışmasına atıfta bulunur ve onun genel yaklaşımı, bu kitabın başka bir yerinden çok, bu bölüme dahil edilmeyi hak etmesi bakımından Durkheimci perspektif ile yeterli düzeyde uyumludur (benzer bir tereddütle 9. bölüme yerleştirilebilir). Cohen'in araştırdığı isyanlar, motosiklet ve trotinet (küçük motosiklet) kullanan, birbirlerine taş atan, içen vs. gençlik gruplarını kapsamaktaydı. Cohen, her ne kadar daha geniş kamusal meseleler ile ilgilense de, asıl odak noktası, medyanın bu olayları haber vermedeki rolü idi. Cohen'e göre, medya ve kamusal tepkiler isyanların neden olduğu gerçek zarar ile orantısız idi ve bu tepkiler abartma ve çarpıtma ile şekillendirilmişti. Cohen, içerisinde "toplumsal değerlere ve çıkarlara bir tehdit olarak tanımlanmış bir durum, olay, kişi ya da grupların ortaya çıktığı" bu tepkileri ifade etmek için **ahlaki panik** (moral panic) kavramını geliştirir. Terim, Erikson'ın "suç dalgaları" kavramına nazaran üstün olabilir. Bir "suç dalgası" fikri, suçun gerçekte olduğunu ileri sürerken, ahlaki panik fikri, küçük bir olaya karşı heyecanlandırıcı bir toplumsal tepkiyi ileri sürer. Cohen'in ahlaki paniğe temel olan kültürel süreçler hakkında vardığı belli başlı sonuçlar şunlardır:

- Medya haberi, bir **halk şeytanı** (folk devil) yaratmıştır. Bu, uzun-saçlı bir motosikletçi gibi, klişeleştirilmiş bir kötü imajıdır.
- **Duyarlılaşma** (sensitization) süreci, medyanın panik ile ilişkilendirilebilecek saçma olayları bile haber yapmasıyla gerçekleşmiştir.
- **Sapma genişlemesi** (deviance amplification) süreci, medya haberlerinin kendi kendine tamamlanan bir kehanete varmasına yol açmıştır. Onlar, çoğu zaman umumi tatillerden önceki dönemler içinde, yaklaşan şiddete yönelik beklentiler ve korkular hakkındaki özellikleri harekete geçirebildiler. Bunlar, potansiyel sorun çıkaran kimseleri cezbetmiş ve çatışmaya neden olan uygun bir gerilim iklimi yaratmış oldu.

Bundan sonra Cohen'in çalışmasının, Durkheimci sapma çalışmalarından, Britanya kültür çalışmalarına ve eleştirel medya kuramına uzanan pek çok alanda oldukça etkili olduğu kanıtlandı. Çalışmasının asıl cazibesi, kendi ayrıntılarında ve gerçekçiliğinde yatar. Erikson'ın daha soyut nedensel güçlerin analizine karşıt olarak, Cohen, yanlış sapma resimlerinin ortaya çıkarılmasında özgül kurumların (örneğin, medya, mahkemeler, polis) rolüne işaret eder. Ayrıca, hem sapma eyleminin başlamasında hem de buna yönelik toplumsal tepkinin şekillenmesinde iktidar ilişkilerinin nasıl rol oynadığına değinir.

AHLAKİ PANİKLERİN GELECEĞİ

Ahlaki panik kavramının, kültürel sosyolojiye, özellikle de medyaya ilgisi olanlar için en önemli kavramlardan biri olduğu kanıtlanmıştı. Bu fikir gençlik altkültürleri, uyuşturucu maddeler, Satanizm, suç, AIDS, kamu sağlığı vb. gibi meselelere yönelik kamusal, siyasal ve medya tepkilerini kavramak için geniş ölçüde uygulanmaktadır. Bu popülariteye rağmen, kavramın günlerinin sayılı olduğu ileri sürülmektedir. Britanya kültürel çalışmaları geleneği içinde yazan Sarah Thornton ve Angela McRobbie (1995), bu fikri neden ihtiyatlı bir biçimde ele almamız gerektiğine ilişkin çeşitli ne-

denler sıralamıştır. Bunların çoğu, Cohen'in 1960'ların İngiltere'si üzerine yaptığı çalışmadan sonra meydana gelen değişiklikler ile ilgilidir.

- Halk artık daha fazla medya-bilgilidir ve medyadaki büyük heyecan yaratımına yönelik eğilimlerin farkındadır. Korunaklı medya, verili bütün olası panikler hakkında birçok anlatının ortaya çıkacağını ileri sürerek, ulusal medyanın yerini almaktadır.
- Geçmişte halk şeytanları olarak değersizleştirilmesi olası olan azınlık grupları, şimdi düşüncelerini daha açık bir şekilde ifade etmekte ve örgütlenmektedir. Örneğin, bekar anneler, kendi sözcüleri olan bir derneğe sahiptir.
- Cohen'in kuramı, medya ve otoriteler arasında çok yakın ve samimi bir ilişki önerir. Bugün medya, otoriteye daha az saygılıdır ve sivri uçları budamaktan zevk alıyor görünmektedir.
- Panik fikrinin ardında, gerçekliğin yanlış temsili fikri yatar. Postmodernliğe yönelim nedeniyle (bkz. 13. ve 14. bölüm), bu fikirler sorunlu hale gelmiştir –gerçek, belli bir ölçüde medya tarafından yaratılır.
- Azınlık grupları alenilik ve övgü kazanmak amacıyla panik yaratmaya aktif olarak çaba gösterebilirler. Örneğin, punk rock müzik grubu Sex Pistols, 1970'li yılların ortalarında ne zaman televizyona çıksa skandal ve şok yaratmaya çalışmıştır.

DURKHEIMCI YAKLAŞIMLAR: DEĞERLENDİRME

Durkheim, 1960'lı ve 1970'li yıllar boyunca kültürel kuram içindeki olumsuz baskının sıkıntısını çekmiştir. Bir pozitivist, bir determinist ve niceliksel sosyolojinin bir savunucusu olarak çok çeşitli şekillerde algılanmıştır. Bunun en başında, kuramlarının muhafazakâr ve işlevselci olarak görülmesi yer alır. David Lockwood (1996), Charles Tilly (1981) ve Steven Lukes (1975) gibi eleştirmenler, bütünleştirici bir toplumsal güç olarak kültürel sistemlere çok fazla

önem verildiğini ve şunlara yeterince önem verilmediğini iddia ederler.

- Kültürel sistemlerin, toplumsal ve maddi çıkarları nasıl yansıttığına ya da yukarıdaki bazı grupları desteklemeye yönelik ideolojik olarak nasıl işlediğine.
- Faillerin sembolleri ve söylemleri nasıl yarattığına, maniple ettiğine ya da kullandığına.
- Kültürün değişim, mücadele ve tarihsel sürece nasıl dahil olduğuna.

Bu çok iyi bilinen savlarla ilgili bir sorun, Shils ve Smelser'in çalışması gibi, onların da eski literatürün eleştirel okumasına dayanma eğiliminde olmaları ve Lockwood'un "normatif işlevselcilik" olarak adlandırdığı şeyin eleştirisine yoğunlaşmış olmalarıdır. Bu, kültürün toplumsal istikrara katkıda bulunmak amacıyla var olduğu fikridir.

Fakat daha önce de gördüğümüz gibi, Durkheimci çalışmanın farklı bir türü 1980'lerden itibaren önem kazanmıştır. Bu çalışmaların çoğu işlevselcilikten uzaklaşmaya, eleştiriye yanıt vermeye ve, diğer çağdaş kültürel kuramcılar tarafından ifade edilen, Durkheim'a ilişkin daha esnek uygulamaların geliştirilmesine adanmıştır (genel bir tanımlama için bkz. Smith ve Alexander, 1996). Yazıldığı dönemde, Durkheimci kültürel çalışmalar büyük bir alan olarak ortaya çıkmıştır. Savunucularına göre, geleneğin cazibesi çeşitli temel yapı taşları üzerine oturur:

- Kutsal olan ve kutsal olmayan arasındaki ikili zıtlıklar fikri içinde temellenen güçlü bir kültürel özerklik görüşü.
- Farklı ampirik bağlamlara uygulanabilen ritüel, sembolizm, sınıflandırma, ahlak, kutsal olan ve kutsal olmayan gibi önemli kavramlar.
- En güçlü olası kavramlarla büyü yitimi fikirleriyle karşı karşıya gelen toplumsal yaşamın dinsel temeline ilişkin bir kavrayışın varlığı.
- Sembolik olan ve sınıflandırmada paylaşılan ortak bir çıkar

sayesinde, yapısalcı ile postyapısalcı kuramın sentezini yaratma olanakları.

Bu nedenlerden dolayı, taraftarlar *The Elementary Forms of Religious Life*'ta içerilen kültürel sosyoloji sözünün yavaş yavaş fark edilmekte olduğunu doğrular. Tarihsel sosyolog Charles Tilly, "sosyologlar, en son Durkheim yorumu başarısız olduğunda dahi, daima önerilecek bir başka Durkheim yorumuna sahiptir" (1981: 107) diyerek uyarıda bulunur. Yaklaşık bu zaman zarfında, onlar Durkheim'ın kimi önemli kavramlarını korurken, onun işlevselci yükünü terk etmektedirler. Ayrıca, kültür çalışmalarının belli ortamlar ve tarihsel sahneler içinde değişime ya da istikrara, uzlaşmaya ya da çatışmaya nasıl yol açtığını ayrıntılarıyla açıklarken daha Weberci bir yaklaşım benimsemektedirler. Jüri, eleştirel bir inceleme tarzı ile çok az görünür olması ile bu daha yeni literatürün hâlâ dışındadır. Onun yeterliliği ne olursa olsun, açık olan şu ki, Durkheimcı kültürel kuram için gelecekteki tartışma, bu kuramın mevcut güçlü yönlerine gölge düşürmeksizin ve ayırt edici entelektüel gündemini sulandırmaksızın, onun eleştirmenlerinin kaygılarını göstermeyi sürdürmek olacaktır.

Ek Okuma Önerileri

Durkheimcı gelenek içinde ampirik çalışmalar, diğer birçok kültürel kuram türlerinden etkilenen çalışmalar ile karşılaştırıldığında nispeten erişilebilir. Bu bölümde tartışılan çalışmalar, pek çok okuyucu için fazla zorluk çıkarmamalı. Durkheim'dan etkilenen daha güncel ampirik çalışma örnekleri için, Alexander'a (1988), Smith ve Alexander'ın (1996) referanslarına ve bizim burada ele aldığımız son döneme ait başka bazı materyallere bakınız.

ALTINCI BÖLÜM

Yapısalcılık ve Semiyotik Kültür Analizi

Yapısalcı akımın, kültüre ilişkin düşünme biçimimizi köklü bir biçimde dönüştürerek 1950'lerde bir deprem dalgası gibi geldiği sıkça söylenir. Bununla birlikte, gerçekte, göze çarpmayan temelleri yirminci yüzyılın ilk yarısına uzanır. Bu bölüme kaçınılmaz ve güçlü bir entelektüel yaklaşım olan yapısalcılığın tipik özelliklerine dikkat çekerek başlayacağız. Ardından, çağdaş kültürel kuram üzerindeki muhtemelen en önemli iki yapısalcı etki olan Lévi- Strauss ve Barthes'ın çalışmalarını irdelemeye geçmeden önce, söz konusu temellere bakmak için zaman tünelinde bir yolculuğa çıkacağız.

Yapısalcılığın Özellikleri

Yapısalcı yaklaşımlar farklı bir alan olmakla birlikte, kültüre yönelik belli birtakım özellikleri taşırlar. Bu ortak noktaları tanımlamak, oldukça önemli bu kuramsal hareket ile ilgili incelememize uygun bir başlangıç noktası sağlar.

- *Derinlik dış görünüşü açıklar.* Yapısalcıların belli başlı inancı, toplumsal yaşamın sadece yüzeysel olarak kaotik, öngörülemez ve farklı olduğudur. Şaşırtıcı ve benzersiz olaylar düzleminin altında saklı, oluşturucu mekanizmalar bulunur. Dolayısıyla, yüzeyde ne göründüğünü kavramak için, bu daha derindeki düzleme bakmak zorundayız.
- *Bu derinlik yapısaldır.* "Yapı"ya ilişkin fikirlerin, yapısalcılığa temel olması şaşırtıcı değildir. Derindeki oluşturucu me-

kanizmalar sadece hazır ve etkili değil (ilk maddede söz ettiğimiz gibi), ayrıca örgütlü ve yapılıdır. Yapısalcılar, bu derin yapıları öğelerin sınırlı bir kümesinden oluşmuş olarak görme eğilimindedir. Bunlar, dış görünüşün farklılığını açıklayan biçimler içinde bir araya gelir ve yeniden birleşirler.

- *Yorumcu nesneldir.* Yapısalcılar, kendilerini gerçek toplumsal aktörlere görünür olmayan kimi gerçekleri keşfeden tarafsız ve bilimsel gözlemciler olarak görme yanlısıdırlar. Bu öz-kavrayış, en başta postmodernizm olmak üzere diğer bazı görüşlerin savunduğu kavrayışlardan köklü bir biçimde ayrılır.
- *Kültür dile benzer.* Yapısalcılık, yapısal dilbilimi alanındaki çalışmalardan derinden etkilenir. Bu, dilin kelimelerden ve hatta seslere benzer mikro-öğelerden meydana gelen bir sistem olarak nasıl anlaşılabileceğine işaret eder. Bunlar arasındaki ilişkiler, dilin, bilgiyi anlama dönüştürme çalışmasını mümkün kılar. Kültüre yönelik yapısal yaklaşımlar, benzeşen öğeleri (işaretler, kavramlar) tanımlar ve bu öğelerin mesaj taşımak için nasıl düzenlendiğini inceler. Bu, kimi zaman semiyotik süreçlerin "şifresinin çözümü"nü gerektiren bir süreç olarak düşünülür.
- *Hümanizmin ötesi.* Yapısalcı yaklaşımlar, insan öznenin rolünü azaltma, ihmal etme ve hatta yadsıma eğilimindedir. Asıl odak, bireysel insan failinin bilinci ve üstün niteliği değil, kültürel sistemin rolü ve kültürel sistem çalışmalarıdır. Yapısalcılar, kendilerini, çoğunlukla bireyselci ve bilimsel olmayan olarak eleştirdikleri varoluşçuluğun ve fenomonolojinin karşıtı olarak görürler. Örneğin, yapısalcı antropolog Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*'ın (*İlkel Zihin – The Savage Mind*) son bölümünde, rakibi varoluşçu felsefeci Jean-Paul Sartre'a yönelik polemik ağırlıklı sert bir eleştiri başlatmıştır. Lévi-Strauss'a göre, Sartre'ın muhalif konumu toplum ve kültürün bireylerin, onların düşünüşünün ve eylemlerinin biçimlenmesinde sınırlandırıcı rolünün önemini anlamada başarısızdır. Strauss, onu sırf kendi zevkini düşünen ve onun başka bir yerde "tezgâhtar metafiziği" olarak nitelediği iç gözlemsel düşünüşün bir türüne yol açan biri

olarak görür (1973 [1955]: 58). Yapısalcı bir analiz, varoluşçuların ve fenomonolojistlerin çabaları ile çelişmekteydi. Bu, bireylerin içsel düşünceleri ve deneyimlerinden çok, nesnel olarak mevcut fikir ve işaret sistemlerinin "bilimsel" incelemesini kopuş noktası olarak alır. Lévi-Strauss'un belirttiği gibi, "beşeri bilimlerin nihai amacının, insanı oluşturmak değil, aksine onu çözmek olduğuna inanıyorum" (1966 [1962]: 247). Başka bir deyişle, amacı, bilinçli insan öznesini analizin merkezinden çıkarmaktır. Sonradan bu fikir, **öznenin merkezsizleşmesi** olarak postyapısalcı çevrelerde bilinir oldu.

Genel olarak bu farklı özellikler, yapısalcı dilbilimin kurucusu Ferdinand de Saussure'un çalışmasındaki bir başlangıç noktasına kadar götürülebilir.

Ferdinand de Saussure

Fransız dilbilimci Ferdinand de Saussure, hayatı boyunca zeki bir kişi olarak görülmüştür. Fakat ancak ölümünden sonra, yirminci yüzyılın önde gelen düşünürlerinden biri olarak tanınmıştır. Saussure'un konferans konuşmaları, ölümünden sonra *Course in General Linguistics* [*Genel Dilbilim Dersleri*] adıyla yayımlanmıştır. Bu çalışmada Saussure (1986 [1916]), sadece dile yönelik yapısalcı bir yaklaşım için değil, ayrıca daha genel olarak kültüre yönelik yapısalcı yaklaşımlar için de temel hazırlar. Saussure'a göre dil, kavramlar (şeyler ya da fikirler) ile bağlantılı akustik bir görüntüden (kelimeler, sesler) oluşur. Bunlar arasındaki ilişki, yalnızca bir araya gelme meselesi idi. "Ağaç" kelimesinin neden bir ağaç kavramını temsil etmesi gerektiğine ilişkin zorunlu hiçbir neden yoktur –onun ünlü ifadesiyle, "dile ait işaret, keyfidir" (1986: 67). Saussure, dilin aslında karmaşık bir anlamlandırma süreci içine içerilmiş bir işaretler sistemi olduğunu iddia eder. Dili anlamak için, bu işaret sisteminin yapısını ve işleyişini ortaya çıkarmak zorundayız. Fakat dil nasıl çalışır? Bu soruyla ilgili olarak Saussure, dilin karşıtlıklar aracılığıyla işlediğini ileri sürmüştür. Örneğin, "köpek" sözcüğü farklı bir anlama sahiptir; çünkü biz, onu kedi, ağaç vb. gibi olanlardan ayırt

edebiliriz. Dolayısıyla, sözcükler, bir farklılıklar yapısı ile birbirine bağlanan işaretler ağının parçası olarak var olurlar.

Saussure, "köpek" kelimesinin tarihinin ve zaman içindeki değişiminin izini sürmektense (**artzamanlı** –diyakronik– bir yaklaşım), dilin **eşzamanlı** –senkronik– analizini savunur. Bu, sözcüğü tarihsel bir ürün olarak açıklamak yerine, zamanın verili bir anında bir dil sisteminin haritasını çıkarmayı gerektirmiştir. Saussure, ayrıca **dili** (langue) **konuşmadan** (parole) ayırt etmenin gerekliliğini vurgular. Ona göre, *parole* terimi, dil kullanımının gerçek ampirik örneklerini ifade eder –insanların belirli zamanlarda ve yerlerde gerçekte söylediği şeyler. Buna karşılık, *langue* terimi, derin bir yapıyı ifade eder –*parole*'nin temelini oluşturan bütün bir işaretler sistemi. Tahmin edebileceğimiz gibi, Saussure'un yaklaşımı daha çok *langue* ile ilgiliydi. O, insanların ne söylediklerinden çok, bir şey söylemelerini mümkün kılan temeldeki dilbilim sistemi ile ilgilenir.

Saussure'un başarısı, herkesçe olağanüstü bulunmuştur. Dilin keyfi doğasını, içsel yapısını ve mantığını vurgulayarak, onun, kendi gerçekliğinin saf bir yansıması ya da bir ideoloji olarak makul gösterilemeyecek *sui generis* bir olgu olduğunu göstermiştir. Bu durum, anlamın, bir farklılıklar sistemi aracılığıyla dilbilimsel sistem *içinde* oluşturulmasından kaynaklanır. Bu nokta, dilin özerkliğini göstermenin yanında, herhangi bir sıradan anlamlandırma sisteminin özerkliğinin temelini oluşturmaya daha yaygın olarak yöneltilebilir ve kültürel kuram için önemli bir kaynağa işaret eder. Anlambilimcilerin ifade ettikleri herhangi bir yaklaşım kapsamında kültürün özerkliği, işaret sisteminin keyfi doğası üzerindeki böyle bir ısrar ile çoğunlukla güvence altına alınabilmektedir. Saussure, *Course in General Linguistics* yapıtında böylesi yaygın uygulamaların gerçekleşme olasılığını ele alır. Ona göre, "toplumsal yaşamın bir parçası olarak sembollerin rolünü inceleyen bir bilim düşünmek" mümkündür. "Ona **semiyoloji** (göstergebilim) diyeceğiz. Bu, simgelerin doğasını ve onları idare eden yasaları araştıracak ... dilbilim, bu genel bilimin yalnızca bir dalıdır" (1986: 16).

Saussure'un sözleri kehanet gibiydi. Onun bakış açısı, yapısalcılık kültür analizinde temel bir yaklaşım haline geldikçe, sonraki on-

yıllarda yeşerecek entelektüel tohumları atacaktı. Dilbilim, yapısalcı hareketin temel taşı olmayı sürdürürken; antropoloji, psikanaliz ve kültürel çalışmalardaki gelişmeler çeşitli disiplinleri kapsayan yenilikçi ve güçlü bir gelenek olarak semiyolojiyi (ya da şimdi genel olarak **semiyotik** olarak bilinen şey) kurdu.

Claude Lévi-Strauss

Claude Lévi-Strauss, genellikle en önde gelen yapısalcı kültür kuramcısı olarak tanınır ve dolayısıyla, onun çalışmalarını kimi ayrıntılarıyla incelememiz gerekir. Lévi-Strauss (1973 [1955]), otobiyografik yapıtı *Tristes Tropiques*'te, ilk entelektüel gelişimini bildiren yapısalcılığa benzer özelliklere sahip alanların kimi örneklerini sunar. Bunlar Marx, Freud ve yerbilimidir. Ona göre, her birinde kendisinin entelektüel yaklaşımının başlangıcı bulunmaktadır.

Marx'a göre, ekonomik ve siyasal yaşamın yüzeydeki çeşitli ayrıntıları (örneğin, grevler, devrimler, yoksulluk, sömürü, bilinç, ideoloji vb.), daha derindeki nedensel bir bağla ilişkilendirilebilir. Bu derindeki bağ sermaye sahipliği, üretim araçları ve sınıf yapıları ve onlardan çıkan sınıf çıkarları etrafında döner. Bilimsel biçimi ile ele alındığında (bkz. Althusser tartışması), yapısalcı Marksizm, karmaşıklığın indirgenmesi ile son derece ilgilidir. Onun analitik gücü, tanımlı düzenleyici toplumsal güçler arasındaki sınırlı bir dizi ilişki bakımından ayrıntıyı açıklayabilme yetisinden gelir. Devam etmeden önce, Marksist düşüncenin gücünden ve yoğunluğundan etkilenmiş olsa da, Lévi-Strauss'un Marksizm'i ya da Marksist kültürel analiz biçimlerini gerçekte asla kucaklamadığını eklemeliyiz. Aksine, onun çalışması, anti-materyalist kültür yaklaşımlarının en önemlilerinden birini sunar.

Lévi-Strauss'u, Freud'un rüya yorumları, mitoloji ve nevroz üzerine çalışmaları da etkilemiştir. Freud'un hastaları, ona genellikle şaşırtıcı ve garip semptomlar sunmuştur. Bunlar acayip kâbuslar, tuhaf fetişler ve fobiler, açıklanamayan korkular ve utanç verici cinsel sorunlar olabilmekte idi. Freud'un dehası, bu farklı görüngüleri, oluşturucu mekanizmaların sınırlı bir repertuvarı bakımından açıklayabilme yetisinde yatar. Birbirleriyle sistematik ilişkide benlik,

ego ve süperegoya sahip bir zihin (the psyche) söz konusu idi. Ayrıca aktarma, yadsıma, kuruntulanma ve bastırma gibi bir dizi tanımlı süreç vardı. Bütün hastalar, bütün kişilikler, yaşam tarihleri ve bütün koşullar benzersiz olduğu halde, her bir problem benzer, gizli, zihinsel mekanizmalara göre açıklanabiliyordu. Lévi-Strauss, Freud'un entelektüel yaklaşımının etkisini kabul etse de, ondan çok az yararlanır. Freudcu kavramların kullanımına önem vermez ve Freud'un birey-merkezli araştırmasına karşı çıkar. Bununla birlikte, insan zihninin yapısı ve bilinçaltı fikrine yönelik ilgiyi Freud'la birlikte paylaşır. Freud'dan gelen ve burada tartışmaya değer nitelikte olan daha belirsiz bilgi, entelektüel tarz sorunlarıyla ilişkilidir. Hem Freud hem de Lévi-Strauss, fikirler arasındaki entelektüel bağlantıları açıklamada ve kurmada –özellikle önemsiz ayrıntı noktalarını düşündüklerinde– onların olağanüstü bilgi deryasından yararlanırlar. Ayrıca, her ikisi de metinlerinde bir araştırma bilmecesi kurmaktan hoşlanırlar. Freud, yazılarına genellikle ilk önce bir hastayı ve semptomlarını tanımlayarak –daha çok 221b Baker Caddesi'ne yeni geleni betimleyen Sherlock Holmes gibi– başlar. Aynı şekilde, Lévi-Strauss da, şaşırtıcı bir mit, ritüel ya da gelenek ile başlar ve usta bir tarzda onu açıklamaya yönelir. Onun metodolojisi, genellikle bir resmi oluşturmak ve karmaşık gizemi çözmek için ipuçlarını toplayan bir dedektifin yöntemine benzer.

Yerbilimi, geniş kırsal alanlara ilişkin incelemedir. Lévi-Strauss Fransa'daki çocukluğuna ve kayaların altındaki gizli yapıların, kır manzarasındaki oluşumların –tepeler, nehir vadileri, bitkiler vb.– açıklanması için kullanılabileceği gerçeğine nasıl yakınlaştığına ilişkin yazar. Onun kültüre yaklaşımı da bu niteliktedir. Yerbilimci gibi, kendisini, görünürdeki manzaranın altında yatan derin, nedensel oluşumları açığa çıkaran bir bilimadamı olarak görür. Birincil kaygısı, ayrıntıyı açıklamak değil, daha ziyade ayrıntıyı kullanarak altta yatan daha büyük ve daha önemli yapıları yeniden kurmaktır.

Lévi-Strauss; Marx, Freud ve yerbiliminden öğrendiklerini şöyle özetler: "Her üçü de kavrayışın, gerçekliğin bir türünün diğerine indirgenmesine dayandığını, bu doğru gerçekliğin asla belirgin olmadığını ve gerçeğin doğasının zaten anlaşılması güç olan bakma kaygısı ile imlendiğini gösterir" (1973: 57-8).

Bu ilk etkilerin ötesinde, Lévi-Strauss'un çalışmalarını bildiren

daha doğrudan iki öncül söz konusudur. Bunlardan ilki yapısalcı dilbilimdir. Saussure'un yukarıda ele aldığımız çalışması, Lévi-Strauss'un büyük bir istekle benimsediği bir dizi kavram sunar. Bu kavramlar onun genel entelektüel yaklaşımını da etkiler. Tam da Saussure'un *parole*'yi değil de *langue*'ı incelemeye ihtiyacımız olduğunu savunması gibi, Lévi-Strauss da, kültürel sistem içine (örneğin, mitsel düşünme yapısı) daha bir derin, oluşturucu mantığı yerleştirmek için yüzeydeki olasılığı (örneğin, belli bir mit) incelemenin ötesine geçilmesi gerektiğini görmüştür.

CLAUDE LÉVİ-STRAUSS (d. 1908)

Lévi-Strauss Belçika'da doğdu ve Paris'in önde gelen enstitülerinde tipik bir entelektüel eğitim aldı. 1930'larda Brezilya'ya yaptığı kısa bir yolculuk sonrasında, antropolojiye yönelik ilgisi giderek artmaya başladı. New York'a giderek Nazi Avrupa'sı ve İkinci Dünya Savaşı'ndan kaçtı. Burada Roman Jakobson'a rastladı ve dilbilim ile ilgilenir oldu. Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship* çalışması ile kendini önemli bir entelektüel figür olarak tanıttı. Bu kitap, bilinen bütün akrabalık sistemlerini basit, altta yatan bir kültürel mantığın ifadesi olarak açıklamaya çalışır. Daha sonraki çalışmaları mit, ritüel ve sınıflandırma sistemlerinin analizine odaklanır. Kendi kuşağının diğer pek çok önde gelen antropologuna karşıt olarak, o, özellikle kendi alan çalışması bakımından bilinmez. Onun en büyük yeteneği, keskin kuramsal bir zihinde ve dünya üzerindeki anlaşılması güç etnografik verileri ansiklopedik kavrayışta yatar.

Kaynak: Leach (1974), Lévi-Strauss (1973).

Lévi-Strauss üzerindeki ikinci önemli etki hemen hemen hiç tartışılmamıştır. Lévi-Strauss, Durkheim'ın çalışmalarına sadece ara sıra gönderme yapar ve *Structural Anthropology* [*Yapısal Antropoloji*] (1963 [1958]) yapıtının ilk kısmında dikkati çekecek denli abartılı bir ithafta bulunur. Bununla birlikte, ikisinin düşünüşünde şaşırtıcı derecede paralellikler söz konusudur. Durkheim toplumu ahlaki bir güç, Lévi-Strauss ise entelektüel bir güç olarak görmekle

birlikte, her ikisi de toplumu soyut, ideal ve "zihinsel" bir gerçeklik olarak kavrar. Durkheim'ın ritüel ve din yoluyla ifade edilen kolektif bilinç fikri, Lévi-Strauss'un kendini mit aracılığıyla gösteren bir kolektif bilinçaltı kavrayışı ile güçlü paralellikler taşır. Lévi-Strauss'un ikili karşıtlık fikirleri, Durkheim'ın kutsal olan ile kutsal olmayan arasındaki zıt ilişkiye ilişkin fikirlerinde önceden belirtilmiştir. Hem Durkheim hem de Lévi-Strauss, zihinsel yaşamın "ilkel" (mekanik dayanışma, ilkel zihin, *bricoleur*) ve "modern" biçimlerinin (organik dayanışma, bilimadamı) ayrıştırılması ile ilgilenirken, aynı zamanda ortak özellikleri de açıklarlar. Her ikisi de kültürel evrensellerin araştırılması ve onların özgün olanı açıklama yetisi ile ilgilenir. Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life* adıyla bir kitap yazmıştır. Lévi-Strauss da *The Elementary Structures of Kinship* [*Akrabalığın Temel Yapıları*] adında bir kitap yazmıştır. Liste devam edebilir, fakat gereken vurgu yapılmıştır. Durkheim'ın, Lévi-Strauss'un düşüncesi üzerindeki etkisinin kesin durumu, tartışılabilirliğini sürdürmelidir. Örneğin, onun düşüncesinin bilinçli ya da bilinçaltı mekanizmalar aracılığıyla yaygın bir şekilde kullanılıp kullanılmadığı kesin değildir. Bununla birlikte, açık olan şu ki, her iki düşünür arasında da güçlü bir tarz ve yaklaşım benzerliği vardır. Bu, büyük fakat genel olarak kabul edilmeyen benzerlikler, yirminci yüzyılın daha sonraki onyıllarında yapısalcı bir Durkheimci kültürel sosyolojinin yükselişini kolaylaştırmıştır. Fakat daha olumsuz bir yankı, Durkheim'ın kültür kuramsallaştırmasına ilişkin sorunların çoğunun (yani, faile ve iktidara ilgisizlik ve basit evrimsel ikiliklerin kullanımı), Lévi-Strauss'un yaklaşımında yeniden üretilmesidir. Bu sorunlu noktaları daha sonra tartışacağız. Fakat öncelikle onun kimi temel çalışmalarını ve kuramsal yeniliklerini gözden geçireceğiz.

AKRABALIĞIN YAPISAL ANALİZİ

Akrabalık (kinship) kuramı, sağlam bir antropoloji eğitimi olmadan genellikle erişilemeyen oldukça uzmanlaşmış, yarı-matematiksel bir alandır. Bu kuram aile yapısı, evlilik örnekleri, akraba temelli klan gruplarının örgütlenmesi, çeşitli akrabalara verilen isimler, aile ilişkilerinin karakteristikleri, yerleşim örnekleri, mülkiyet

sahipliği vb. farklı olgularla ilgilenir. Batı dışı toplumlarda akrabalık genelde toplumsal örgütlenmenin omurgasını oluşturur.

1940'lı yılların sonunda Lévi-Strauss (1969 [1949]), *The Elementary Structures of Kinship* adlı uluslararası düzeyde öneme sahip ilk çalışmasını ortaya koymuştur. Bu, tipik olarak yapısalcı hareketi gösteren bir kitaptır. Lévi-Strauss oldukça geniş bir düzlemdeki farklı etnografik materyalleri toplamış ve dünya üzerindeki yüzlerce kültürden gelen görünürde eşsiz kültürel ayrıntı kaosunun altında daha derin bir düzen olduğunu ileri sürmüştür. Aslında akrabalık sistemleri sınırlı türler grubuna indirgenebilirdi. Bunların temeli sırasıyla, eşit düzeyde sınırlanmış "sayıca azaltılabilir olan yüzeysel olarak karmaşık ve keyfi kurallar" (1969: 493) serisi tarafından atılmıştır. Bunların içinde en önemlisi soy (örneğin, verili bir klana kimin katılabileceği) ve evlilik (örneğin, kimin kiminle evleneceğine izin verilmesi) meseleleriyle ilgiliydi. Hatta akrabalık kurallarından daha temel olanı ensest ilişki tabusuydu. Lévi-Strauss, evrensel olarak yasaklı olan bu tabuyu kültürel yaşam için başlangıç noktası olarak görmüştür. Ona göre, insanlar ensest tabu nedeniyle, eşleşme arayışında toplumsal olarak girişken olmaya zorlanır.

Lévi-Strauss, kendisinin akrabalık sistemleri kavrayışının muhtemelen dilbilimcilerden aldığı derslerin toplumsal olguların analizine uyarlanması yolu ile ortaya çıktığını ileri sürer. Onun önerisine göre, "dilbilimciler ve sosyologlar yalnızca aynı yöntemleri uygulamaz, ayrıca aynı şeyi incelerler" (1969: 493). Onun görüşüne göre akrabalık sistemleri dile benzer. Öyle ki, her ikisi de (sırasıyla kadınların ve kelimelerin) değişimi gerektirir ve her ikisi de insan zihninin en üst düzeyde entelektüel yeteneklerini yansıtan bir iletişim biçimidir. Yorumcunun işi, bu insan iletişim sistemlerini yöneten soyut kuralları çözümlemektir. Bu işlemlerin kapsamlı etkisi, insan toplumsallaşmasını yaratacak ve karmaşık kültürel sistemlerin kurulmasını sağlayacaktır. Dolayısıyla, Lévi-Strauss şöyle yazar: "Sembolik düşüncenin ortaya çıkışı, kadınların, sözcükler gibi değiş tokuş edilen şeyler olmasını gerektirmiş olmalıdır."

The Elementary Structures of Kinship, yapısalcı düşünüşün ve dile ait benzerliklerin kültürel görüngülerin incelenmesine uygulanmasında bir köşe taşı olarak durur. Lévi-Strauss 1950'li ve 1960'lı

yıllar boyunca bu yönde kuramsal ilerleyişini sürdürecek, fakat analitik olarak güçlü düşünce odağını, akrabalık sistemlerinden uzaklaşarak mit ve sınıflandırma incelemesine yöneltecekti.

MİT VE SINIFLANDIRMANIN YAPISAL ANALİZİ

The Elementary Structures of Kinship eserini izleyen yıllar, Lévi-Strauss'un kendi disiplinini kökten değiştirecek bir dizi deneme üzerindeki çalışmasına tanıklık eder. Bu denemeler *Structuring Anthropology* (1963 [1958]) eserinde toplanmıştır. Lévi-Strauss, burada "iletişim kuramı bakımından toplumun bir bütün olarak yorumlanmasından oluşacak ... Kopernik devrimi"ni (1963: 83) savunur. Amaç, kültürün altta yatan dil-benzeri niteliklerini ve onun oluşturucu dilbilgisinin biçimsel özelliklerini bulup ortaya çıkarmaktı. Lévi-Strauss, bu model aracılığıyla "toplumun ya da incelenmekte olan toplumların bilinçdışı tutumlarının dikkate değer bir bilgisi"ne (1963: 87) ulaşabileceğine inanmıştı. Başka bir ifadeyle, kendi yapısal yönteminin, bize insan zihni hakkında bir şey öğretebileceğini düşünüyordu –Durkheim'ın "kolektif bilinç"e ilişkin inceleme geleneğinde yer alan bir iş.

Bu yaklaşımın en muhteşem açıklaması, Lévi-Strauss'un mit analizinde bulunabilir. Mitolojiyi anlamaya yönelik önceki çabaların bilimsel olmayan niteliklerinden şikayet ederek "mitin dil olduğu"nu ileri sürer ve "dilbilimcilerin geçmiş deneyimlerinin" (1963: 211), onları anlamak için gelişkin bir yöntemi geliştirmemize yardım edebileceğini iddia eder. Tam da konuşmanın, daha karmaşık anlam örnekleri içerisinde toplanan sesbirimlerine benzer öğelerden oluşması gibi, mitlerin de **mythemes** olarak bilinen çok küçük mit-birimlerden kurulduğunu ileri sürer. Verili bir mitin anlamı bunlardan türer ve onların daha geniş örneklerde birleşme biçimlerini yansıtır. Lévi-Strauss, ünlü Oedipus miti incelemesinde bu ilkeyi uygular. Oedipus miti, Antik Yunan'dan gelen bir söylencedir ve bu, ilk bakışta diğer bütün mitler gibi garip, gerçeküstü ve rüya olarak görünür. Lévi-Strauss, ilk olarak hikâyeyi en basit biçimine indirger ve "Oedipus babasını öldürür" ve "Oedipus annesiyle evlenir" gibi mit-birimleri (mythemes) tanımlar. Ardından, bu mit-birimleri arasındaki ortak özellikleri ve karşıtlıkları bulmaya çalışır.

Bu örnekte, "Oedipus babasını öldürür," "kan ilişkilerinin hafife alınması"nı içeren mit içindeki bir olaylar sınıfına dahil olurken; "Oedipus annesiyle evlenir," diğer olaylar gibi "kan ilişkilerinin aşırı büyütülmesi" ile ilgilenir. Lévi-Strauss'a göre, bu tür **ikili karşıtlıklar** (hafife alma/gözde büyütme) mitin en temel özelliğidir; ve ona, eğer sadece olaylar dizisine baksaydık kaçırabileceğimiz daha derin, yapısal anlam katar. Oedipus miti içindeki diğer ikili karşıtlıkları açıklamayı sürdürür ve bu mitin akrabalık, mit ve yeniden üretim alanlarında toplumsal ve kültürel yaşamın yarattığı ikilemler üzerinde bir meditasyon olduğunu savunur. Bu derin yapının tutarlılığından ve derinliğinden etkilenen Lévi-Strauss, bu gizli anlamları kanıt olarak alır ve şunu söyler: "Mitsel düşünce mantığının bir türü, modern bilimlerin düşünce mantığı kadar inceliklidir" (1963: 230).

"İlkel" düşünüşün önüne geçmeye yönelik böylesi bir çaba, Lévi-Strauss'un muhtemelen en önemli çalışması olan *The Savage Mind* [*İlkel Zihin*] (1966 [1962]) yapıtının temel bir özelliğidir. Lévi-Strauss akrabalık sistemleri, mitoloji, sanat ve edebiyat gibi farklı veri kaynaklarını kullanarak, kültürel sistemlerin öncelikle dünyayı sınıflandırmaya yönelik işlediğini savunmuş ve şu öneriyi yapmıştır: "İlkel dediğimiz düşünce, bu düzen talebi üzerine kurulur" (1966: 10). Metnin büyük bir kısmı, içinde bu faaliyetin yer aldığı çeşitli biçimleri belgeleyen örnek çalışmalardan oluşur. Lévi-Strauss, ilkel düşünüşü bayağı olarak betimleyen girişimlere karşı direnerek, bilim ve büyünün iki "paralel bilgi elde etme tarzı" olduğunu ve "aynı tür zihinsel işlevleri" (1966: 13) gerektirdiğini vurgular. Lévi-Strauss, bunları söylerken bilim ve büyünün özdeş olduklarını savunmaz. İlkel düşünüşün, **somutun bilimi** aracılığıyla işlediğini ileri sürer. Bu, şeylerin yüzeysel görünümü ve kullanım değerine göre, onlar arasındaki farklılıkları ve benzerlikleri belirterek sınıflandırma sistemlerini ve bilgiyi kurar. Benzerliğin bir örneği, yılan sokmasına karşı bir tılsım olarak dişlere benzeyen bir çekirdeğin kullanılıyor olması olabilir. Farklılık ilişkileri, totemliğe ait akrabalık sistemlerinde olduğu gibi ikili karşıtlıkların oluşturulmasında da temeldir. Bunlar, insanları, hayvanları karşılaştırmanın ardından isim alan ayrı klanlara bölmüştür. Mitsel düşünüşe karşıt olarak, Lévi-Strauss, bilimsel düşünüşün daha derin nedenleri ve ilişkileri kavrama eğiliminde olduğunu savunmayı sürdürür. Bilimsel düşünüş, görüntünün

ötesine geçmeye ve kendi sınıflandırma sisteminin temeli olarak şeylerin gizli özelliklerini kullanmaya çalışır.

Lévi-Strauss, ilkel düşünüşü *bricolage*'a benzetir. Fransa'da bir **bricoleur**, bir tür tuhaf-iş sahibi kişidir. Bir *bricoleur* ev tamirinde, şeylerin düzeltilmesinde ve eline ne geçse tamir etmede iyi olmaya çabalar (bu nedenle, Fransa'da "Monsieur Bricoleur" adında bir madeni zincir vardır). Lévi-Strauss'a göre, ilkel zihin *bricoleur*'ün zihni gibi işler. Bu zihin, doğal ve toplumsal çevrelerin (hayvanlar, bitkiler, manzara özellikleri, başka mitler vb.) etrafında elde edilebilir her ne varsa, bunları az çok tutarlı evrenlerde toplanabilecek işaretler olarak görerek, onlardan sınıflandırma sistemleri, mitolojiler ve ritüeller oluşturur. Örneğin, Lévi-Strauss, totemliğe ait hayvanların **bonnes à penser** (iyi bir düşünme aracı) olduğunu ileri sürmüştür. Yani onlar keyfi işaret görevini görmüşlerdi ve bunlar aracılığıyla daha gelişkin işaret sistemleri, ikili karşıtlıklar, akrabalık sistemleri ve mitolojiler oluşturulabilirdi. Bu, doğadan kültür yaratma süreci sıklıkla, içerisinde önceden var olan bir sembol kümesindeki unsurların bozulduğu ve yeni örneklerde yeniden birleştirildiği **dönüşümler sistemini** (systems of transformations) gerektirmiştir. "Analoji ve karşılaştırmalar"ın kullanımı ile, mitsel düşünüş yenilikçi olabilir. İlkel zihin, "öğelerin yeniden düzenlenimi" ve "aynı malzemelerden sürekli yeniden kurulumu" aracılığıyla çalışarak karmaşık kültürel sistemleri (1966: 20-1), tam da yetenekli bir *bricoleur*'ün bahçe aletleri arasından ne bulabildiyse kullanarak usta işi makineler üretebilmesi gibi, inanılmaz bir şekilde kurabilmiştir.

LÉVİ-STRAUSS – DEĞERLENDİRME

Lévi-Strauss, haklı olarak yirminci yüzyıl kültürel kuramında bir dev olarak bilinir. Onun yaklaşımının en güçlü yanı, kültürün özerkliğini ortaya koyabilmiş olmasıdır. Lévi-Strauss'un sergilediği türden yapısalcı yaklaşımlar da, kültürel sistemlerin kendi kendini sürdüren ve kendi kendini destekleyen özelliklerine işaret ederler. Lévi-Strauss, karmaşık anlamların birbirleriyle yapılaşmış ilişkiler içinde, gösteren unsurların keyfi bir araya gelişinden nasıl ortaya çıktığını gösterir –dolayısıyla, kültürel sistemlerin tam da söylene-

geldiği gibi kendi kuralları ve işleyiş mantığı vardır. Onun çalışmasına ilişkin bir boyut da, kültür üzerine düşünme ve çözümleme yapmak için kavramsal bir araç setini daha ayrıntılı olarak nasıl geliştirdiğidir. İkili karşıtlıklar, artık her yerde bulunan bir kavramdır. *Bricolage* ve dönüşüm sistemleri hakkındaki fikirler de, geniş ölçüde hem Batı dışı hem de Batılı bağlamlar içinde kültürel yaratıcılığa ve değişime uygulanır. Son olarak Lévi-Strauss, kültürü bütünüyle kavramamız için açık anlamların ve kişisel deneyimin görünürdeki düzeyinin ardına bakmaya ihtiyacımız olduğunu söyler. Kimi zaman bir adım geriye gitmeye ve gerek yorumculara gerekse toplumsal aktörlere doğrudan doğruya görünür olmayabilen örnekleri aramaya ihtiyaç duyarız. Bunları söylemesinin ardından Lévi-Strauss, birkaç cepheden ardı arkası kesilmeyen eleştirilere konu olmuştur. Bunların içinde en önemli olanları aşağıdadır.

- İktidar hakkındaki fikirler, tuhaf bir şekilde onun çalışmasında yer almaz. Mitolojilerin belli çıkarları desteklemeleri nedeniyle nasıl kurumsallaşabileceklerine dair hiçbir kavrayış yoktur (aşağıda ele alınan Roland Barthes'ın çalışmaları bunun sıklıkla olabileceğini ileri sürer). Eğer onun kuramının gerisinde bir "toplum" varsa, bu, çatışma ve hâkimiyetten çok, toplumsallığın, değişimin ve ortak insanlığın bir alanı olarak işlevselci terimler içinde çerçevelenen bir toplum olarak görülür.
- Bununla ilişkili bir eleştiri de, Lévi-Strauss'un kültürü etkin insan müdahalesi olmaksızın var olabilecek bir soyutlama olarak görmesi üzerinedir. Evlilik ve mit gibi alanlardaki eylemi biçimlendirmek için oldukça determinist bir biçimde işleyen kültür ile, failliği yadsıdığı görülmektedir. Lévi-Strauss, çok iyi bir şekilde birinci aşamada ısrar eder ve şöyle söyler: "İnsanların mitler içerisinde nasıl düşündüklerini gösterme ... iddiasında değiliz, aksine mitlerin insanlar arasında ve onların bilgisine sahip olmaksızın kendilerini nasıl düşündüklerini gösterme iddiasındayız" (1964: 20). Görünen o ki, kültürel sistem kendine özgü matematiksel mantıkla dans eder. İlkel zihin tecrit edilmiş, kolektif ve aşkıncı olarak görünür. Sartrecı bireyciliğe tepki olarak, Lévi-Strauss, belki de başka bir

yöne savruldu. Bourdieu (1977) ve diğerlerinin ileri sürdükleri gibi, Lévi-Straussçu evrende strateji, faillik ya da bireysel tepkisellik için çok az yer vardır.

- Mit ile ilgilenen bilimadamları, olay dizisinin, Lévi-Strauss'un ikili karşıtlık etrafında düzenlenmiş altta yatan bir kültürel dilbilgisini oluşturma arayışı içinde devamlı geriletildiğini ileri sürerler. 11. bölümde göreceğimiz gibi, bazı düşünürler, hikâyelerin eşzamanlı boyutlarını irdelemenin bir bedeli olduğunu öne sürerler.
- Lévi-Strauss, her zaman için politik olarak doğru bir yazar izlenimi bırakmaz. "İlkel zihin" tartışması, "ilkel" ve "modern" arasındaki karşıtlıkları asli kılan ve yeniden üreten bir aşırı basitleştirme (övücü mitsel düşünüşe ilişkin evrensel düzeydeki güdüsüne rağmen) olarak eleştirilmiştir. Benzer şekilde, akrabalık sistemlerinin kadınların erkeklerle karşılıklı değişimini gerektirdiği savı da, cinsiyet ayrımı gözetmesi bakımından suçlanır. Bu tür eleştirileri değerlendirmek, Lévi-Strauss'un düşüncesindeki normatif (olması gereken), analitik (fikirlerin soyut dünyasında şeyler nasıl işler) ve ampirik (şeyler gerçekte nasıl meydana gelir) savları açık olarak ayırt etme yetimize bağlı olduğundan, hiç kolay bir iş değildir. Benim okumama göre, ne Lévi-Strauss ne de onu eleştirenler bu noktada tam olarak başarılıdır.
- Lévi-Strauss'a teknik eleştiriler de yöneltilir. Dilbilimin en merkezi kavramlarını kültürel materyallere uygularken, bu kavramları özünde yanlış anladığı ileri sürülmektedir. Lévi-Strauss'u savunurken, onun yanlış okumasının en azından yaratıcı bir okuma olduğunu ve bunun, kendi çalışmasını henüz hiç kimsenin göze almadığı yönelimlere çekmesinde ona olanak yarattığını ileri sürebiliriz.

Roland Barthes

Fransız aydın ve felsefeci Roland Barthes, Lévi-Strauss ile beraber 1950'li yılların yapısalcı kültür yaklaşımlarının diğer önemli öncülerinden biri olarak düşünülebilir. Barthes, kariyerinin daha sonraki aşamasında postyapısalcı bir bakış açısına çok yaklaşmış

olsa da (bunu ayrıntılı olarak tartışacağız), ilk çalışmalarında ağırlıkla Saussure'dan yararlanan bir semiyotik kültür modelini savunmuştur. *Elements of Semiology* [*Semiyolojinin Öğeleri*] adlı yapıtında Barthes (1984 [1964]), bunun için bir tür temel alan oluşturur. Dilbilim ve kültürel araştırma arasında sıkı bir yakınlaşmayı savunur ve semiyotik araştırmayı bildirmek için bazı temel terminolojik ve kavramsal temaları ayrıntılarıyla açıklamaya girişir. Bunlar aşağıdaki gibidir:

- *Dil/konuşma (langue/parole).* Bu, Saussure tarafından yapılan, daha önceden tartıştığımız ve soyut işaretler sistemi (dil) ile onun belirli bir kullanımı (konuşma) arasında karşıtlık kuran bir ayrımdır. Barthes, bunun sadece dilbilim ile ilgili görüngülere değil, bütün semiyotik bağlamlara uygulanabileceğini savunur. Örneğin, "bir gıda sistemi" hakkında konuşurken beslenmeye dair tabulardan (yenebilir/yenemez şeyler); "birimlerin karşıtlarını gösterme"den (örneğin, tatlı/lezzetli); birleştirme kurallarından (bir araya getirilebilir/getirilemez olan gıda maddeleri) ve kullanım ritüellerinden (örneğin, masadaki kurallar) oluşan bir *dilin (langue)* var olduğunu vurgular. Bu, kişisel değişiklik ya da bir belirli bir mönü gibi, beslenmeye ilişkin *konuşma (parole)* ile karşıtlık oluşturabilir; ve bu konuşma "bir yapıya referansla hazırlanır ... fakat bu yapı, tam da belirli bir mesaj için bir konuşmacının duyduğu serbest değişiklikler ve kombinasyonlar tarafından doldurulan dilbilimsel biçim gibi, günlere ve kullanıcılara göre farklı biçimlerde oluşturulur" (1984: 94).
- *Gösteren ve gösterilen (signifier/signified).* Barthes, bir kez daha temsil edilen şey ya da kavram (gösterilen) ile temsil işini yapan şey (gösteren) arasındaki bu temel Saussurecu ayrımın, bütün sembol sistemleri için temel olduğunu söyler. Şeylerin düşündüğümüzden daha karmaşık olabileceklerine işaret etmeden önce, bu ilişkinin dilbilimsel ve görsel alanlar içinde yer alabildiği çeşitli biçimleri gözden geçirir. Gösterenlerin, halihazırdaki gösterilenleri göstermesi basit bir şey değildir. Daha doğrusu, gösterenler gerçekliği bölme ve biçimsiz deneyim yığınından biçimleri "çekip çıkarma" yolu ile

gösterilenleri oluşturmaya yardım ederler. Barthes, Lévi-Strauss'u izleyerek "semiyolojinin gelecekteki görevi"nin sınıflandırma işi gibi olacağı görüşünü savunur. "İnsanların gerçekliğe yüklediği eklemlenmeleri yeniden keşfetme"liyiz (1984: 120); yani işaret sistemlerinin dünyayı çoğu zaman keyfi olarak nasıl parçalara ayırdığını ve sınıflandırdığını araştırmalıyız.

- *Sözdizimi ve sistem.* Buradaki ayrım, büyük ölçüde boyuna kesit ile enine kesit arasındaki ya da artzamanlı ile eşzamanlı arasındaki ayrımlara büyük ölçüde benzer. **Sözdizimi** (ya da **sözdizimsel**), işaretlerin zamanla bir sıra içerisinde uzayan zincirler içinde düzenlenme biçimlerini ifade eder. Dolayısıyla, "burada her bir terim kendi değerini kendinden önce gelene ve onu izleyene karşıtlığından türetir" (1984: 121). Sistem, kendisi ile yer değiştirebilen işaret sistemi içindeki diğer (mevcut olmayan) birimler ile hemen hemen karşıtlık içindedir. Bu, bazen paradigmatik düzlem olarak da düşünülür. Gıda sistemine yeniden dönerek Barthes, bir mönüdeki bütün baş yemeklerin "yatay" olarak okunması sistemin incelenmesini gerektirirken, yemeklerin sırası (meze, baş yemek, tatlı) doğrultusunda bir "dikey" okumanın sözdizimini gerektirdiğini ileri sürer. Her iki yaklaşımdan birini ya da diğerini kullanan mönünün semiyotiğini inceleyebiliriz.
- *Anlam ve ima (denotation/connotation).* Buradaki konu, işaretleme düzenleri ile ilişkilidir. Barthes, işaret sistemlerinin kendileri üzerinde kurulduklarını ve dolayısıyla pek çok tabakaya sahip olduklarını ileri sürer. **Anlam** (denotation), daha alt-düzen sistemlerini ve az ya da çok işaretlerin gerçek anlamlarını ifade eder. Buna karşılık, **ima** (connotation), bir çeşit üst dil ile ilişkilidir. İmalar, anlamların birincil düzeninden toplanarak bir araya getirilme eğilimindedir. Onlar ideolojiktir ve bağlantı kuran bir tema ile "belirtilen mesajın üstünü örtme" eğilimindedir.

Bu, bizi, Barthes'ın *Mythologies* [*Mitolojiler*] adlı yapıtına (1973 [1957]) götürür. Bu ilk yapıt, Barthes'ın yazdığı ve Fransız günlük yaşamını ve kültürünü çözümleyen dergi yazılarının bir derlemesi-

dir. Derleme, belki de Barthes'ın semiyotik yaklaşımını betimlemede en iyi yeri sağlar. Barthes'a göre, kültür içindeki işaretler asla masum değildir, aksine, ideolojik yeniden üretimin karmaşık ağlarına bulaşıktır. Bir dizi ustalıklı okumada Barthes, dikkate değer çeşitlilikteki görüngüleri yorumlamaya girişir ve sonra onları Batı Marksist düşüncesini genelde niteleyen konular ile gevşek bir biçimde ilişkilendirir. Bunlar otantiklik, ideoloji ve meta fetişizmini içerir (bkz. 3. bölüm). Bunların bazı örnekleri şunlardır:

- Yeni Citroen otomobil, insanların ibadet etmeye geldiği bir tür modern katedral olarak kavranır. Barthes, insanların bu meta ile nasıl fetişleşmiş etkileşim kurduğuna dikkat çeker.
- Fransız askeri üniforması içinde bayrağı selamlayan zenci bir adama yer veren dergi kapağı, sömürgeciliği destekleyen ideolojik bir demeç olarak okunur. Bu, insanların Fransız kolonilerinde Fransa'ya hizmet etmekten dolayı mutlu olduklarını ileri sürer.
- İşçi sınıfları için güreş, bir tür tiyatro ya da büyük gösteridir. Bu sahneleme niteliği açık olduğunda, güreş boksa göre daha dürüst ve otantik ve daha az burjuva görülür.
- Fabrika ürünü çocuk oyuncakları, zanaat ürünleriyle karşılaştırılır. Zanaat ürünü olan oyuncaklar daha üstündür, çünkü zaman içerisinde uyarlanan ve çocuklara yönelik hazırlanan sağlam organik ürünlerdir. Buna karşılık, fabrika ürünü oyuncaklar bir zanaat ürününün duygusal niteliğinden yoksundur. Yabancılaşmış emeğin ve teknolojik sistemlerin soğuk ve duygusuz ürünleridir.

Mythologies'in son kısmında "Myth Today" başlıklı yazıda Barthes, kendisinin bir araya getirilmiş çalışmalarından kimi sonradan edinilen dersler çıkarmaya ve onları politik-felsefi bir çerçeve içine yerleştirmeye çalışmıştır. Ona göre, semiyotiğin soyut incelemelerini (işaretler nasıl "işler"), onların somut biçimleri ve işlevlerinin daha sosyolojik bir açıklaması ile birleştirmeliyiz. Bu, "mitsel bir düzenin belirli bir toplumun çıkarlarına nasıl denk düştüğünü açıklamak amacıyla, onu genel bir tarihle ilişkilendirme"mize (1973: 128) olanak sağlayacaktır. Barthes'ın örneğinde bu "belirli toplum," kapita-

list bir toplumdu. Barthes, mitin daima burjuva olduğunu ve tipik olarak mevcut toplumsal düzeni meşrulaştırmak ya da doğallaştırmak için işlediğini vurgular. Mit, bunu kendi söylemleri, amaçları ve imgeleri içinde yinelenen çeşitli retoriksel figürler aracılığıyla yapar.

- *Aşılanma,* bir kişinin toplumda var olan sınıfa ve eşitsizliğe ilişkin kötülüklerin bazılarını kabul ederek, toplumsal düzenin daha genel bir eleştirisinin önüne geçebileceği fikriydi.
- *Tarih yoksunluğu,* nesnelerin sunulmasını içerir, fakat bunları toplumsal kaynaklarına ilişkin tüm izlerinden yalıtır. Turistler tarafından kullanılan Mavi Rehber (Blue Guide) bunun bir örneğidir. Bu, turistlerin ilginç turistik yerleri ziyaret etmelerini mümkün kılar; fakat bu, süregelen toplumsal koşulların ve süreçlerin anlamlı bir fark edilişi olmaksızın gerçekleşir. Estetik deneyim, daha kapsamlı toplumsal ve tarihsel bir bilinçlenmeden kopartılır.
- *Tanımlama,* bir süreci anlatır ve bu süreç aracılığıyla ya başkası ile özdeşleşiriz ya da tersine onları kaçınılmaz olarak kendimizden farklı görürüz. Bayrağı selamlayan zenci askerle özdeşleşirsek, Fransız vatandaşları olarak konumumuzdan daha fazla gurur duyacağımız olasıdır.
- *Totoloji,* şeylerin kendilerine göre tanımlanmasını içerir. Barthes, bunu zor sorulardan kaçınılan bir tür sığınak gibi ve dilin reddi olarak görür. Totoloji, "böyle olduğu için böyledir" gibi ifadeleri içerebilir.
- *Ne-nedecilik (neither-normism),* iki alternatifin dengelenmesini ve ardından her ikisinin de reddedilmesini içerir (büyük olasılıkla statükonun lehine).
- *Niteliğin belirlenmesi,* estetik gerçeklikleri sistematik olarak ölçme ve değerlendirme ya da onları piyasa belirleyiciliği karşısında tahmin edilebilir ve uyumlu kılma girişimleri ile ilgilidir.
- *Gerçeklerin ifadesi,* sağduyu olarak dönüşüme uğramış dünyaya ilişkin tutumların sunulması, böylece de eleştirel düşünüşün engellenmesi ile ilgilidir.

Mythologies kitabının önemli bir yönü, anlam ve ima arasında ayrım yapmasıdır. Hatırlanacağı gibi, anlam, bir imgenin gerçek anlamını ifade ederken; ima, en üstte katmanlanan ekstra (mitolojik) anlama göndermede bulunur. Örneğin, askeri üniforması içinde kırmızı, beyaz ve mavi renkli malzemeden bir parçayı selamlayan zenci bir kişiyi gösteren dergi kapağı, Fransız ordusunda bayrağı selamlayan bir sömürge askerini ifade etmek için alınabilir. Bununla birlikte, bu, ekstra (ideolojik) imalara sahiptir. Barthes'a göre, bu, "Fransa'nın büyük bir İmparatorluk olduğunu, hiçbir renk ayrımı olmaksızın bütün erkek evlatlarının sadakatle onun bayrağı altında hizmet verdiğini, iddia edilen bir sömürgeciliğin suçlayıcılarına sözde kendi zalimlerine hizmet eden bu Zenci'nin gösterdiği coşkunluktan başka verilecek daha iyi bir cevabın olmadığını" (1973: 116) gösterir. Barthes, böyle mitolojik imaların sağduyu muhakemesi yoluyla nasıl işlediğine dikkat çeker. Ona göre, işaretleri otomatikman ve anında belli bir biçimde okuruz ve işlemekte olan karmaşık bir semiyolojik sistemi algılamayız. Sonuçta, "mit, kendi niyetlerinin gizli olmasından dolayı değil, aksine doğallaşmış olmasından dolayı masum konuşma olarak deneyimlenir" (1973: 131). Mitin gücü, kesinlikle keyfi bir değerler sistemini bir gerçekler sistemi olarak gösterebilme yetisinde yatar.

Roland Barthes'ın *Mythologies* kitabı iki temel nedenden dolayı önemlidir. İlk olarak, bu çalışma semiyotiği eleştirel kuram ile birleştirerek yeni bir kanal açmıştır. Bu, neo-Marksist kültürel kurama, çok ihtiyaç duyulan taze kavramsal kanın akışını sağlamıştı; öyle ki, bunların önemli bir kısmı, hâlâ Marx'ın yüz yıllık *Economic and Philosophical Manuscripts* yapıtından gelen kavramların itkisi altında ilerlemek zorunda kalmakta idi. İkinci olarak, bu çalışma akademik çevrelerde popüler kültür incelemesini meşrulaştırmıştır. Kendi zamanının Lévi-Strauss ve Lacan gibi diğer düşünürleri anlaşılması güç materyaller ile çalışırken, Barthes, güreş gibi kullanılmayan kültürel etkinlikler ya da otomobil gibi sıradan nesnelerin bile, yorumcunun kaleminin utandırıcı ironisi için kolaylıkla eleştirilebilir olduğunu gösterir. Burada Barthes'ın müdahalesi ileri görüşlü idi. 1970'li yıllarda onun fikirleri, reklamcılık, haber programlama ve yazılı basın araştırmaları yapan Britanya kültürel çalışmalarının entelektüel niteliği üzerinde temel bir etki yarattı. 1980'li yıllarda çalışması, alan için kurallara uygun hale geldi. Eleştirel kül-

türel kuramın ampirik ve semiyotik olarak zengin bir biçiminin inşasına yönelik bu katkıyı hafife almamak önemlidir.

Metinden çıkarılabilecek belki de en önemli eleştiri, Barthes'ın kendi karmaşık mitolojilerine sahip Solun var olma olasılığını gerçekte asla kabullenmediğidir. Bu, onun, kendi kuşağının birçok neo-Marksist düşünürü ile birlikte paylaştığı bir kusurdur. Solcu bakış açıları kendilerini kültürel olarak bilgilendirilmiş ve fazlasıyla sembolik iletişim tarzları olarak görmekten çok "gerçekçi" ve önyargı ve çarpıtmayı nesnel olarak ortadan kaldıranlar olarak görmüşlerdir. Barthes'ın iddiasına göre, "burjuvazi, kendisinin burjuvazi olduğu gerçeğini saklar ve böylelikle mit üretir, devrim ise kendini açıkça devrim olarak duyurur ve böylelikle burjuvazinin mitini ortadan kaldırır" (1973: 146). Barthes, Sol içinde mit var olduğunda, Soldaki mitin, onu "katı ve gerçek" kılan gerçekliğe yönelen bağlar tarafından yoksunlaştırıldığını ve engellendiğini düşünür. Stalin'e ilişkin mitolojileri aktarır ve "zengin, çok biçimli, esnek" burjuva mitolojileri ile karşılaştırdığında, onları "yetersiz" ve "yaratıcılıktan" yoksun olarak aşağılar (1973: 148, 149). Tamamen semiyotik okumalara dayanan bütün çalışmalar ile olduğu gibi, Barthes ile ilgili bir diğer sorun da, mitolojileri okuma biçimi ile ilişkilidir. Barthes'ın medyadan çıkarsadığı anlamların başka insanlar tarafından paylaşılıp paylaşılmadığı gibi bir soru ortaya atılabilir. Alımlama (reception) çalışmaları ve postmodern okuma kuramları gibi alanlardaki art arda gelişmeler, işaretlerin çoğul yorumlara açık olduklarını savunur. Dışarıdan gelen kimi yorumlar, Barthes'ın mitolojik düşünüş olarak düşündüğü şeyi yeniden üretebilir, fakat bazıları farklı ve eleştirel olabilir.

Bununla ilişkili ve son olarak, sıradan insanlar arasındaki dönüşlülük (reflexivity) ve ironi olasılığına ilişkin ciddi bir biçimde düşünmek zorundayız. Barthes, metinleri çözümleyen "mitolojist" (örneğin, kendisi) ile "mit tüketicisi" arasında bir ayrım yapar. Ona göre, ikinci grupta yer alanlar (mit tüketicisi), burjuva toplumunun mitolojileri vasıtasıyla baştan çıkarılır ve üstün bir taktikle yenilgiye uğratılır, fakat bu grup aynı zamanda canlı ve aktif bir toplumsal yaşama katılabilir. Buna karşılık, eğer destansı figür onların ironik duruşlarının gücü ile toplumun ve tarihin dışında bırakılırsa, o zaman mitolojist oldukça yalnız kalır. Onlar sadece bir "kuramsal toplumsallık" kullanabilirler ve "dünya ile, [yani] acı alay düzeni dünyası

ile, bağlantı" (1973: 157) içindedirler. Bu tür ikili ayrımlar, şimdi daha belirsiz görünüyor. Örneğin, sözde X Kuşağı hakkındaki literatür, sıradan reklamcılığa tepki vermeyi reddeden ve kendilerini tüketim kültüründen uzak ve hatta onun üzerinde asalak olarak hisseden medya-bilgili izleyicilerin varlığına işaret edebilir. Ayrıca, mitolojik süreçlere ve aldatmalara ilişkin daha yaygın bir kamusal farkındalığı istismar eden "postmodern" reklamların ortaya çıkışı da gösterilebilir. Örneğin, 1980'li yıllar boyunca Birleşik Devletler'deki en etkileyici kampanyalardan biri Isuzu arabaları içindi. Bu kampanya, kendi ürünleri için akla hayale sığmayan çeşitli savlar ortaya atan Joe Isuzu adındaki bir konuşmacıyı öne çıkarmıştı. Kampanya açık bir şekilde ilgi topladı, çünkü üretim bilgisine ilişkin geleneksel normları reddetmiş ve otomobil reklamının sahtekârlığı üzerine bir şaka yapmıştı.

Bu meseleler, dikkatimizi **okuma** (reading) kavramına çeker. Kültürel kuram bağlamında bu önemli kavram, insanların kitapları ve başka yazılı metinleri yorumlama tarzlarından daha ötede bir şeyi ifade eder. Dahası, bu kavram, insanların kendi etraflarındaki semboller, mitler ve ideolojiler yelpazesini anlamlandırmasını sağlayan etkin süreçleri kavrar. Çoğu zaman kültürün aynı unsurları (örneğin, kitap, televizyon programı) ya da aynı olaylar (siyasi skandal, sporla ilgili çekişme), farklı insanlar tarafından farklı biçimlerde okunacaktır. Şimdi döneceğimiz daha geç çalışmalarında Barthes, bizzat bu süreci kavrayışımıza temel bir katkı sunacaktır.

Roland Barthes, kariyeri boyunca duruşunu sürekli değiştirmiş ve kurulmasına yardımcı olduğu bakış açılarını terk etmekten zevk almıştır (bkz. Culler, 1983: 12). Aslında, kimi düşünürler, Barthes'ın yakın zamanlardaki çalışmasında ortodoks yapısalcılığın ötesine geçtiğini ve postyapısalcılığın zeminini hazırladığını ileri sürerler. Burada söz konusu olan temel konular, okumanın verdiği şehvet uyandıran zevki ve okuyucunun etkin gücüyle ilgilidir.

Barthes, S/Z'de (1975a [1970]), Balzac tarafından yazılan "Sarrasine" adlı kısa bir hikâyenin incelemesine girişir. Bu metnin, genellikle, onun yapısalcılığı ve postyapısalcılığı arasında açık bir geçişe işaret ettiği düşünülür. Kitap, hikâyenin gerisindeki kodların akıl almaz derecede ayrıntılı, satır satır bir analizinden oluşur. Barthes, hikâycyi büyük metin parçalarına ayırır ve onları okuyucunun metni anlamlandırmada yararlanacağı kodlara dönüştürür. Ona göre, bu

kodlar, hem belirli yazınsal gelenekte hem de daha yaygın kültürümüzde bulunur. Bir metin oluşturabilmemizden "kastedilen," her şeyin bu kodları harekete geçirebilmemize bağlı olduğudur. Bu proje, anlamları mümkün kılan kuralları ortaya çıkarmayı amaçlayan semiyotiğin "bilimsel" yönelimi ile uyumludur. Fakat Barthes, aynı zamanda hemen hemen Lévi-Straussçu bir girişimle ilişkili olduğundan, hikâyeye yönelik tekil bir son anlamın olmadığını ileri sürer. Ona göre, karmaşık kodlar, işlem sırasında birbirleriyle harika ve tahmin edilemez biçimlerde üst üste gelirler. Bir anlam fazlalığı vardır. Kodlar, alternatif yorumlara olanak tanır; dolayısıyla, metinleri anlamlandırmada okuyucuya rol düşer. Barthes, bunun en basit örneğinin, bir kitabı ikinci kez okuduğumuzda asla aynı şeyi ifade etmemesinde görülebileceğini ileri sürer. Hatta kitapla her karşılaşmamızda farklı şeyleri fark ederiz ve farklı bağlantılar kurarız (metnin içinde hem dışarıdaki olaylarla hem de kendi yaşam deneyimlerimizle). Dolayısıyla, S/Z'de Barthes, **okuyucu-biçimli olanın** (the readerly) ve **yazar-biçimli olanın** (the writerly) incelenmesi için bir çağrıda bulunur. Çoğu yazınsal metnin, açık uçlu olması nedeniyle okuyucu-biçimli olduğunu savunur. Bu metinler, farklı yorumlara, ironi ve dönüşlülüğün kullanımına çağrıda bulunur ve onları destekler. Buna karşılık, yazar-biçimli metinler, kuru ve harfi harfine olma eğilimindedir. Metnin doğası her ne olursa olsun, Barthes, herhangi bir verili kitabın farklı anlamlarını serbest kılmak için okuyucu-biçimli etkinliğin gücüne çok önem verir. Şöyle söyler: "Bir metni yorumlamak ona bir ... anlam vermek değildir, aksine onu oluşturan çoğul şeyin önemini kavramaktır ... onun harekete geçirdiği kodlar gözün erişebildiği kadar genişler, onlar belirlenemeyendir" (1975a: 5-6). Bu otoriter niyete ve ideolojik sabitliğe karşı koyan yayılma ve çoğul anlamlar görüşü, Barthes'ın kendi erken *Mythologies* yapıtından çok, Derrida'nın yapıbozum (deconstruction) yöntemini (aşağıya bakınız) akla getirmektedir.

ROLAND BARTHES (1915-1980)

Roland Barthes, 1915'te orta sınıf bir çevrede doğdu. Yaşamının ilk yıllarının çoğunda hastalıktan ve yoksulluktan sıkıntı çekti ve bu, kariyerinin ilerlemesini engelledi. Barthes, ilk temel çalışmasını 1950'li yılların ortalarında yayımladı. 1960'lı yılların ortalarından itibaren yaşıtları tarafından Fransız entelektüel sahnesinde önemli bir figür olarak tanındı. Bu arada, anaakım basında yayımlanan ve daha sonra Mythologies olarak derlenen, popüler kültüre ilişkin zeki ve okunabilir analizleri, 1950'ler boyunca genel kamuoyunda ünlü olmuştu. Bu kamusal başarıya karşın, daha sonra, anlaşılması güç bir avant-garde yazın şampiyonu olduğundan ve yazılarının güçlüğü nedeniyle Fransa'da kötü bir ün kazandı. Şubat 1980'de Paris'te bir çamaşır kamyonu tarafından ezildi ve dört hafta sonra öldü.

Kaynak: Culler, 1983.

1970'li yıllarda Barthes, okuma için hedonizmi bir strateji olarak destekleme noktasına gelir –klasik yapısalcılığın soğuk bilimsel yansızlığından kararlı bir uzaklaşma. Çoğu kimse, *The Pleasure of the Text* [*Metnin Hazzı*] (1975b [1973]) yapıtının, Barthes'ın tutarlı bir kuram ya da sistematik bir yaklaşım oluşturma çabasını terk etmesi nedeniyle, açık bir şekilde "postyapısalcı" olduğunu ileri sürer. Anlamlı gözlemlerden ve sorulardan oluşan yaklaşımı, Nietzsche'nin yaklaşımına oldukça benzer bir biçimde özdeyişseldir. Belki de daha önemlisi, Barthes'ın burada bir metinle meşgul olmaktan gelebilecek şehvetli ve entelektüel hazzı vurgulamasıdır. Ona göre, her bir okuyucu, kendi somutlaşmış zevkini, psikolojik ve cinsel profiline bağlı olarak metinden türetir. Bu, her bir okuyucu, baktığı, yorumladığı ve kendine her ne zevk veriyorsa onu metinden çıkarıp aldığı için, farklı okuma tarzlarına ve stratejilerine yol açar. Bu savın temeli **jouissance** kavramıdır –kendinden geçme ve cinsel boşalma duyumlarını içeren Fransızca bir kelime. Barthes, metinlerin cinsel ilişkiye benzer bir zevk taşıdıklarını düşünür. Örneğin, şöyle yazar: "*Açık saçık* (*risqué*) bir olay dizisinin sonunun tadını çıkaran çapkının orgazm anında kendini astığı ipi kestiğinde, metnin verdiği zevk, tahammül edilemez, imkânsız, tamamen imgesel bir ana benzer"

(Barthes, 1973: 15, çeviri bana ait). Barthes, ortodoks yapısalcılığın gerisinde yatan rasyonel sorgulayıcı akıl modeline ve rasyonel semiyotik sürece bir alternatif sunacakmış gibi, *jouissance*'ın somutlaşmış doğasını vurgulamak amacıyla çok uğraşacaktır. Daha sonra, *The Pleasure of the Text* ile Barthes, dikkatimizi entelektüel, fiziksel ve duygusal bir birleşmeye çeker –aklı tahtından indirmeye ve sorgulamaya yönelik postyapısalcı girişimler için önemli olduğu kanıtlanan bir konu.

Kısmen özdeyişli yapısı sayesinde, yayımlandığı dönemde oldukça şaşırtıcı bulunan *The Pleasure of the Text* yapıtı, o zamandan bu yana kültürel kuram üzerinde önemli bir etki olarak görülmektedir. Eleştirel kültürel çalışmalar alanı içinde çoklu okuma stratejileri ve zevk hakkındaki fikirler, medya alımlama (media reception) çalışmalarını biçimlendirmede etkili olduklarını kanıtlamıştır. Barthes'ın fikirleri, hâkim ideolojiye karşı "direniş" eylemleri olarak zevk ve okumanın kavranması için kuramsal temeller sağlamada, de Certeau'dan Kristeva ve Irigaray'a kadar bir dizi kuramcının fikirleri ile de birleştirilmiştir. Bu fikirler, özellikle Britanya kültürel çalışmalar geleneği içindeki son dönem eserlerde etkili olmuştur. Örneğin, yıkıcı okuma stratejilerinin (yapısına ters düşen, satırlar arasında, vb.) anaakım metinlerinin ve medya içeriğinin oy hakkı verilmeyen gruplar tarafından kendine mal edilmesi ve zevk için kullanılmasını mümkün kıldığı iddia edilmektedir. Bu fikirleri 9. bölümde ayrıca tartışacağız.

Marshall Sahlins

Marshall Sahlins'in çalışmaları ortodoks yapısalcılığın belki de son nefesini oluşturur. Sahlins, ilk yapıtında oldukça materyalist bir antropolog idi. Daha sonra ağırlıkla kültürel yapısalcılık ile bildirilen daha kültürel bir kuram tarzına yönelir. Bu tarzın içinde belki de en ünlü yapıtı *Culture and Practical Reason*'dır [*Kültür ve Pratik Akıl*] (1976). Burada Sahlins, pratik çıkarların insan eylemini özelikle ekonomik alanda biçimlendirdiğini savlayan rasyonalist fikirlerin önünü kesmeye çabalar. Üretim alanının, ihtiyaçları ve istekleri belirleyen keyfi kültürel girdilerle yer yer birlikte bulunduğunu savunur. Kültürel kodlar tüketici tercihlerini, bu da sonuçta ekonomik

üretimi belirler. Dolayısıyla kültür, ekonomik yaşamı biçimlendirmede birincildir; ve Marksizm'in iddia ettiği gibi, bu durumun aksi söz konusu değildir. Sahlins'e göre, "kültürel düzen, malların düzeni olarak da anlaşılır. Mallar kişiler ve fırsatların, işlevler ve ortamların anlam ve değer kazanması için bir nesne kodu olarak dururlar. Maddi ve toplumsal karşıtlıklar arasındaki benzerliğin özgül bir mantığı üzerinde işleyen üretim, kültürün bir nesneler sistemi içinde yeniden üretilmesidir" (1976: 178). Başka bir deyişle, tüketici maddeleri Lévi-Strauss'un tasarladığı anlamda bonnes à penser olarak işler. Onlar, kültürel ve toplumsal sistemler içinde gösterenler olarak çalışır ve ekonomik sistem bu koda daha da fazla gösteren üreterek yanıt verir.

Culture and Practical Reason yapıtının önemli bir kısmı, *la pensée bourgeoise*'nın [burjuva düşüncesi] (*La Pensée sauvage*'a yönelik referans hemen hemen hiç dolaylı değildir!) ya da Batılı orta sınıfların kültürel kodlarının semiyotik bir okuması ile başlatılır. Bu bakış açısının en açık göstergelerinden biri, Sahlins'in Amerikan sığır eti konusundaki tartışmasıdır. Sahlins, etin, gücün dışavurumu, erkeklik vb. gibi işaret sistemi ile kodlandığını belirterek başlar. Bu kültürel kod bir temel talep oluşturur. Fakat Birleşik Devletler'in neden domuz, at ya da köpek etinden daha çok sığır eti üretiminde hâkim bir sanayiye sahip olduğunu, bunların hepsinin ekonomik olarak ve besleyicilik açısından geçerli alternatifler olup olmadığını karşıt gerçeklere dayalı olarak ustalıkla sorar.

Sahlins'in yanıtı, "Amerikan et sistemi" olarak terimleştirdiği kültürel bir kodlamada (aksine, sığırlar lobisinin kurumsal gücü içinde değil) yatar. Sahip olduğumuz en büyük tabu yamyamlığa yöneliktir ve böylece ikili bir kod, hayvanları insanlar için tercih edilen bir et kaynağı olarak görür. Hayvan alemi içinde bundan başka bir dizi ikili kod, bize daha çok benzeyen hayvanları, bize daha az benzeyenlerden ayırır. Köpeklerin evlerimize girmesine izin verir ve onlarla duygusal bağlar kurarız. Ayrıca, atlarla konuşur, onlara isim verir ve severiz. Sahlins'e göre, ikili kod, "yenilemez" hayvanları, "yenilebilir" olanlardan (domuzlar ile inekler) ayırır. Bu son iki hayvandan domuzlar, çiftlik avlusundaki çöpleri karıştırdıkları ve insan gıdasından arta kalanları yedikleri için insan toplumuna daha yakındırlar. Bu nedenden dolayı, onlar insanlarla ilişkili bir biçimde görülür. Buna karşılık, inekler doğaya daha yakındır, çünkü

onların otladıkları bilinir. *La pensée bourgeoise*'nın ikili kültürel kodları şunu zorla kabul ettirir: "yenilebilirlik, tersinden insanlık ile ilintilidir" (1976: 175), bu nedenle sığır, et seçeneğini sunar.

Yapısalcılığın Kaderi

Lévi-Straussçu yaklaşımların kültürel etkisi 1950'li yıllarda kuvvetli bir şekilde artmış ve 1960'ların ortalarında *Savage Mind*'ın yayımlanması ile birlikte zirveye ulaşmıştır. 1960'ların sonlarından itibaren, bu yaklaşımlar sıkıntılı bir döneme girer. 1968'in Paris öğrenci ayaklanması ve Vietnam Savaşı gibi olaylar manşetlere hâkimdi. Batı'da polis ve göstericiler arasında süren çatışmalar farklı türde bir kuramın gerekebileceğini haber veriyordu –kaba kuvvete ve devletin rolüne çok büyük önem atfeden bir kuram. Böylece, 1960'ların sonu ve 1970'lerin başı, Althusser'in yapısalcı Marksizmi'nin, akademik üslup gösterisinde daha kültürel rakibinin yerini aldığına tanıklık eder. Bu dönem süresince, Barthes tarafından ortaya atılan yaklaşım, yukarıda belirttiğimiz gibi çağdaş eleştirel kültürel çalışmaların gelişimini beslemiştir. Lévi-Strauss'un yapıtı etkili olmayı sürdürür, fakat Mary Douglas'ın yapıtındaki Durkheimci kuram gibi (bunu bir önceki bölümde irdelemiştik), o da diğer entelektüel geleneklerle birlikte dönüşüme uğrar. 1960'lardan sonraki dönem, ayrıca onun çalışmalarının daha radikal savlarının sulandırıldığına tanık olur. Lévi-Straussçu yüzer-gezer kolektif bir akıl görüşünün aksine, semiyotik sistemlerin kurulmasında ve yayılmasında failin, kurumun ve tarihin rolüne daha çok dikkat çekilir. Örneğin, Pierre Bourdieu'nun (1977) yapıtı eylemi, iktidarı ve değişimi kültürel alanların geniş bir yapısalcı kavrayışında birleştirmeye çabalar (bkz. 8. bölüm).

Ek Okuma Önerileri

Lévi-Strauss üzerine ikincil metinlerin en hızlı ve verimli olanı, muhtemelen Edmund Leach'ın (1974) ince karton kapaklı kitabıdır. Eğer Lévi-Strauss'u orijinalinden okumaya çok istekliyseniz, o zaman size *Savage Mind* kitabını ve *Structural Anthropology* (1. cilt) içindeki kimi önemli yazıları öneririm. Bunlar, heyecan verici entelektüel bir maceradır ve Lévi-Strauss'un yapısalcı sorgunun ardında, felsefe üzerine yaptığı seminer tartışmalarının çoğunu içerir. *Tristes Tropiques*, onun kariyeri ve entelektüel gelişimine ilişkin görüşleri sunar. Fransız entelektüel kültürü ve yüksek öğrenimine ilişkin gençlik deneyimlerine değinen sayfalar, Fransız kuramcılarının oluşturdukları yoldan neden çıktıklarını anlamaya çabalayan herkes için paha biçilmezdir! Onun mit ve akrabalık üzerine diğer çalışmaları oldukça gelişkin ve tekniktir; ve yalnız tutkunlara tavsiye edilir. Roland Barthes'ın *Mythologies* kitabındaki ampirik incelemelerin okunması eğlencelidir ve kültürel çalışmalar alanı içinde yer alanlar için zorunlu olmalıdır. *S/Z*'ye yönelik önsöz, onun okuma ve yazma kuramına kestirme bir yol sunar. *The Pleasure of the Text* yapıtı kısa, fakat zordur; ve İngilizce'ye oldukça kötü çevrilmiştir. Bununla beraber, kitabın çabuk ve üstünkörü okunması (kendinizi fazla suçlu hissetmeyin, bu Barthes'ın bizzat önerdiği bir tekniktir!), okuyucunun onun söylediklerinin ana fikrini çekip çıkarmasını mümkün kılacaktır. Jonathan Culler'in Barthes üzerine kısa metni (Culler, 1983), bu önemli düşünüre üstün, okuyucu dostu bir giriş sunar.

YEDİNCİ BÖLÜM

Postyapısal Dönüş

1960'lı yıllar boyunca Lévi-Strauss'un süregelen ve önemli yapıtına rağmen, belki de Barthes'ın kuramsal yeniliklerinden dolayı, bu onyıl, yapısalcılığın yerini yavaş yavaş Fransız kültürel kuramı içinde hâkim bir paradigma olan postyapısalcılığa bıraktığına tanık olmuştur. 1970'li ve 1980'li yıllar ise, bu daha yeni kültür kavrayışının İngilizce konuşan uluslara uzandığını görmüştür. Yapısalcılık ve postyapısalcılık üzerine çok şey söylense de, ikisinin arasında sınır çizgileri belirlemek oldukça keyfi bir iştir. Çünkü:

- Postyapısalcılık, karşıt bir düşünce okulu olarak kavranmaktan çok, en iyi şekilde yapısalcılığın ıslahı ve gelişimi olarak kavranır. Açıkçası, çağdaş postyapısalcı düşünüş yapısalcılığın önceki yenilikleri olmadan mümkün olamazdı. Yapısalcılık ve postyapısalcılık arasındaki basit ikili ayrımlar fazla olduğu halde, onların nasıl yararlı olacağı açık değildir. Onları, belirli sınırlara ve karşılıklı düşmanlığa sahip ampirik düşünce okulları olarak saymaktansa, birbirine geçen özelliklere sahip kuram tipleri olarak görmek belki de daha yararlıdır.
- Tek bir postyapısalcılık yoktur, aksine bu başlık altında gevşek bir biçimde bir araya toplanmış bir yaklaşımlar çoğulluğu söz konusudur. Bu nedenle, postyapısalcı bir yazarda bulunan özellikler bir diğerinde bulunmayabilir. Bir ya da iki düşünürden hareketle bütün alana yönelik aşırı-genelleme yapılmaması gerektiği uyarısında bulunulmalıdır.
- Postyapısalcılığa ilişkin yayımlanmış tartışmalar, postmodernizmi ve postmodern olanı (bu kavramlara kitabın son bö-

lümlerinde daha ayrıntılı değineceğiz) tanımlamaya yönelik eşzamanlı çabalar ile birlikte neredeyse her zaman kafa karıştırıcıdır. Sonuç terminolojik kaos olabilir.

Bu kaygıları akılda tutarak, aşağıda sunulan materyaller postyapısalcı bir dönüşü kavramak için bir başlangıç noktası sunmaya çalışır. Bu kuramsal gelişimle bütünleşen iki önemli yazarı ele alarak devam edeceğiz: Foucault ve Derrida.

Yapısalcılık ve Postyapısalcılık: İki Ortaklık...

Bir hareket diğeri ile mümkün kılındığına göre, postyapısalcı düşünüş içinde yapısalcılığın güçlü izlerini bulmamız kaçınılmazdır. Bunların içinde en dikkate değer ikisi, kültür kavrayışı için kullanılan kavramsal araçlar ve insan öznesine yönelik yaklaşımdır.

KÜLTÜRÜN SÖZ DAĞARCIKLARI

Öncelleri gibi, postyapısalcılık da, dilbilimsel ve metinsel kültür modellerinden geniş ölçüde yararlanır. Özellikle Lévi-Strauss, Barthes ve Lacan'ın yapıtlarına dayanır; dolayısıyla kodlar, mitler, anlatılar ve sembolizm hakkındaki fikirleri dikkat çekici bir konumda buluruz. Sonuç, kültürel yaşamı okumak ve yazmak için zengin ve güçlü bir araç setidir. Ayrıca, semiyotik modellerin benimsenmesi nedeniyle kültürün özerkliğine büyük önem verilir. Sonuçta bu, Marksizm'in postyapısal düşünüşte kesin olarak reddedilmesine ilişkin bilgi verir. İdeoloji hakkındaki fikirlerin (ki bu toplumsal ve ekonomik determinizmi ima eder) yerini söylem kavramları (aşağıda ele aldık) alma eğilimindedir. Postyapısalcılık, yapısalcı araç setini kullanırken aynı zamanda ek bir kavram seti sunar. Bu kavramların çoğu izleyen sayfalarda sunulmuştur. Bunlar, araştırmacılara kültürün yüklü paketini açmada daha fazla güç sağlar.

ÖZNENİN ÖLÜMÜ

Yapısalcılık gibi postyapısalcı düşünüş de, egemen bireyin analizin başlıca odağı olması gerektiğini savlayan ve kimi zaman **öznenin ölümü** olarak bilinen şeyi destekleyen hümanist düşünceye saldırır. Egemen birey fikri, köklerini Rönesans düşüncesinde bulur ve Aydınlanma döneminde sürer. Bu fikir, rasyonel olanı ve insan davranışının güdülenmiş doğasını ilan eder. Bu hümanist model altında toplum ve kültür, özerk insan faillerinin başlattığı seçeneklerin ve sözleşmelerin ürünü olarak görülür. Buna karşılık postyapısalcılar, sadece kültürel analizlerin amaçları olarak semiyotik sistemlerin merkeziliğine (faillerden daha çok) değil, ayrıca öznelliklerin ve failliğin keyfi, fakat güçlü kültürel ve tarihsel güçler tarafından nasıl kurulduğuna vurgu yaparlar. Burada ilgi, Lévi-Strauss'u harekete geçiren varoluşçuluk ve fenomonoloji üzerindeki saldırı sürdürülerek, bireylerin özgür bırakılmaktan çok, nasıl sınırlandırıldığına yöneliktir. İnsan öznesinin arzularının, dürtülerinin ve kavramlarının özgür irade ve rasyonel düşünüşten çok, belirli söylemlerden meydana geldiği gösterilir. Üstelik, benliğin görünümlerinin genellikle çelişkili, parçalı ya da tamamlanmamış olduğu düşünülür. Böyle bir kavrayış bütünlüklü, egemen aktör fikrine tekrar saldırır. Bu, benliği yeniden düşünme ve onu söylemin bir ürünü olarak tanımlama süreci birlikte düşünüldüğünde, bazen **öznenin merkezsizleşmesi** (decentering the subject) olarak ifade edilir. 12. bölümde psikanalitik kuramın ve özellikle Jacques Lacan'ın yapıtlarının bu yaklaşımlara nasıl katkıda bulunduğunu tartışacağız. Burada, çoğunlukla felsefe ve yazınsal eleştiriden esinlenmiş yaklaşımlara bakacağız –özellikle Foucault'nun insan öznenin biçimlenmesinde söylemin ve disiplinin rolü hakkındaki fikirlerine ve Derrida'nın "varlığın metafiziği"ne saldırısına.

... ve Üç Ayrım

Yapısalcılık ve postyapısalcılığın ortak gündemlere sahip olduklarını söylemek, onların özdeş olduklarını savunmakla aynı şey değildir. Postyapısalcı hareket, mevcut yapısalcı formüllere kimi

belirgin yeni unsurlar sunmuştur. 14. bölümde göreceğimiz gibi, bunlar postmodern kültürel kuramı etkilemeye devam etmektedir.

BİLİMSEL BİLGİ, HAKİKAT VE EPİSTEMOLOJİ

Ortodoks yapısalcılık, Lévi-Strauss'a göre, objektif bir gözlemci olarak bir araştırmacı modeliyle birlikte işler. 6. bölümde belirttiğimiz gibi, Lévi-Strauss Marx, Freud ve yerbilimden esinlenmişti. Yazılarına bakıldığında, Marx ve Freud kendilerini bilimsel çalışmalar ile ilgili görürler. Yerbilimi de bir doğa bilimidir. Böyle bir öz-kavrayış, yorumcunun bir tek derin gerçeği açığa çıkarmakta olduğu ya da "bilimsel" yaklaşımların uygulanmasıyla nesnel, evrensel olarak geçerli bir kültür okumasına ulaşmış olabileceği görüşünü geliştirmiştir. Postyapısalcılara göre ise böylesi fikirler yanıltıcıdır. Onların eleştirileri aşağıdaki noktalarda toplanır.

- Gözlemcinin toplumsal konumu ve tarihsel oluşumu ve onun kendi bilgisi, kavrayışların ve kuramların biçimlenmesinde rol oynar. Foucault'nun çalışmaları, insan bilimlerine dahil olan her şeyin özellikle iktidar ve bilgi yapılarına bulaşık olduğunu ve bu yapıların biçimlerinin onların oluşturduğu söylemler üzerinde açık bir etkiye sahip oluğunu ileri sürer. Böyle savların, hem bilgi sosyolojisi geleneği içindeki savlarla hem de görelilikçi epistemolojiler ile kimi benzerlikleri vardır. Onlar nötr, "doğru" bir kültür okumasının elde edilebilirliğini sorgularlar. Burada dikkatimizi, tanımlı toplumsal yerleşimlerde bilgi üretiminin toplumsal koşullarını; ve bilginin ve gerçeklik iddialarının etkilerini araştırmaya yöneltmemizin daha iyi olacağını savunurlar.
- Postyapısalcılar kültürlerin ve metinlerin farklı yollardan yorumlanabileceğini ve onların çoğul ve durmaksızın artan belki de karşılıklı olarak çelişik okumalara yer verebildiklerini savunurlar. Bu nedenle, "hakikat" bizim düşündüğümüzden daha erişilemez olabilir. Yapısalcı bir görüşün aksine, tek doğru ya da tek yanlış kavrayış ya da kesin okuma olmayabilir –genel olarak **kapanım** (closure) olarak bilinen şey. Postyapısalcılara göre, analizimizde katı bir mantığı uygulamak,

anlam sorularını çözmede bize yardımcı olmaz. Buna karşılık. Derrida gibi yazarlar onun ancak okumaları çoğaltmaya hizmet ettiğini ve yorumlamada çelişkiler ve çıkmazlar ürettiğini savunur.

- Yapısalcı kuram kültürel sistemlerin kuru, matematiksel niteliklerine vurgu yapar. Postyapısalcı düşünüşte arzu, eğlence, beden ve oyun hem kültürün gözlemlenebilir boyutları hem de kuramsal yazının nitelikleri olarak önplandadır. Buradaki çaba, on dokuzuncu yüzyıl Alman felsefecisi Friedrich Nietzsche'den ve onun mantıksal ve rasyonel olanın yerine duygusal ve iradeli olanı kucaklamasından esinlenir. Çağdaş postyapısalcılar, bu görüşe sıcak bakan diğer eski yazarları ve düşünürleri arayıp bularak ortaya çıkarırlar –cinsel olarak sapkın Marquis de Sade, belki de bunların arasında en ünlü (ve adı çıkmış!) olandır.

İKTİDAR

Bilimsel duruşun eleştirisi iktidar meselesi ile ilgilidir. Yapısalcılık, en azından Lévi-Straussçu dış görünüşünde, kültürel ve toplumsal yapıları, iktidarın ürünleri olarak değil, daha ziyade toplumsal bağların, insan ihtiyaçlarının ve aşkın kolektif bir bilinçaltının sonuçları olarak görmüştür. Althusser ve *Mythologies*'te Barthes tarafından savunulanlar gibi, yapısalcılığın Marksçı somut örneklerinde de kültürel yapılar nesnel ve altta yatan bir kapitalist sistemin ürünleri olarak kavranabilmekte idi. Postyapısalcılar, bir iktidar ürünü olarak Marksist kültür kavrayışına yaslanıyor olarak düşünülebilirler, fakat tarih ve toplumun makul bir açıklaması olan Marksizm'in meta anlatılarını da reddederler. Onlar Althusser'in yaptığı gibi birleşik, sınıf-temelli ideoloji sistemleri çözümlemek yerine, söylemlerin ve iktidar/bilgi yapılarının yayılmasına ve karşılıklı iç içe geçişlerine işaret ederler. Bunlar ırk ve cinsiyet, sömürgecilik ya da profesyonelleri ve uzmanları içeren kurumsal mücadeleler ile bildirilebilmektedir. Yine burada önemli bir etki, Nietzsche'den ve onun, toplumsal yaşamın bir "iktidar istenci" ile yönlendirildiği inancından gelmektedir.

TARİH

Postyapısalcı tarih görüşü, kendi iktidar ve hakikat görüşü ile bağlantılıdır. Yapısalcı düşünüş, tarihin bilinebilir ve doğrusal olduğunu savunma eğiliminde olmuştur. Postyapısalcı düşünüşün tanımlayıcı bir yönü, kurtuluşa ve ilerlemeye ilişkin üst-anlatıları reddetmesidir. Postyapısalcılar için tarihin esas özelliği, plan ve düzeni gösterebilmesinden çok, sahip olduğu kaotik doğadır. Friedrich Nietzsche'den alınan fikirler, feodalizm ve kapitalizm gibi tarihsel aşamalar boyunca süren akış hakkındaki deterministik fikirlerin yerini almaktadır. Sonuç olarak, kültürel ve kurumsal dinamiklerin biçimlenmesinde süreksizliğe, kopuşa, olumsallığa ve şansa önem verilir. Ayrıca, iktidar için kaotik mücadeleler, tarihsel sürecin açıklanmasında başlıca dinamik güç olarak görülür. Tarihe ilişkin bu fikirler, eşzamanlı kültür analizinin yerini almaktadır. Tutarlı ve düzenli bir sistem olarak kültür varsayımlarımızı terk etmek zorunda olduğumuz savunulur. Daha iyi bir yaklaşım kültürü, iktidar ve hâkimiyet için bağlam-belirli mücadeleler içinde birbirleriyle çarpışan ve kesişen, kötü-ayrıştırılmış parçaların bir toplamı olarak görmektir.

Michel Foucault

Postyapısalcılığa ilişkin tartışmalar, en azından toplumbilimlerinde, neredeyse değişmez bir biçimde Michel Foucault'nun çalışmaları etrafında döner. Onun çalışmaları yalnızca yukarıda ana hatlarını verdiğimiz postyapısal düşünüşün özelliklerinin birçoğunu somutlaştırmakla kalmaz, aynı zamanda postyapısal modelin kurulmasına ve kurumsallaşmasına önemli bir katkı sunar. Foucault eleştirmenleri, onunla hemfikir olsun ya da olmasınlar, onun çağdaş kültürel kuram alanındaki en etkileyici düşünürlerden biri olduğunda anlaşırlar. Bu ortaklık, yalnız onun fikirlerinin gücünü değil, ayrıca çalışmalarının farklı disiplinlerin (felsefe, tarih, psikoloji, sosyoloji ve dilbilim) meselelerinde yankı uyandırabilme noktasında sahip olduğu olağanüstü yetiyi yansıtır. Foucault, kendisini "Düşünce Sistemleri Tarihi"[7] alanında bir otorite olarak görmüştür; fakat eğer sıradan bir nitelemeye sıkıştırılsaydı, kendini muhtemelen bir felse-

feci olarak görürdü. "Yapısalcı" yaftasını reddetmekle birlikte, kendini tanımlarken "postyapısalcı" yaftasını da onaylamamıştır. Fakat "postyapısalcı" yaftası, ona diğerlerinden daha yaygın biçimde yakıştırılmaktadır.

MICHEL FOUCAULT (1926-1984)

Foucault, taşralı varlıklı bir cerrahın oğluydu. Onun tıp okumasını isteyen babasının arzusunu reddederek, Paris'in seçkin kurumlarında felsefe ve psikoloji üzerine akademik eğitim aldı. Burada Louis Althusser ile ömür boyu sürecek bir dostluk geliştirdi. Gençlik günlerinde hem Marksizm'le (bir dönem Komünist Parti'ye katıldı) hem de fenomonoloji ile flört etti, fakat kapsamlı bir Nietzsche okumasının ardından her iki konumlanışı da reddedecekti. 1950'li yıllarda taşra üniversitelerinde alt kademeli öğretim görevlisi statüsü elde etmeden önce, kısa süreliğine hastane psikoloğu olarak çalıştı. 1960'larda üretken bir şekilde yayın yapmaya ve kendi ayırt edici entelektüel tarzını geliştirmeye başladı. Paris'te College de France'ta bir kürsü elde etmesinin ardından, Fransız entelektüel çevresinde önemli bir figür olarak tanındı ve 1970'lerle birlikte yazıları İngilizce konuşan dünyada kayda değer bir ilgi yaratmaya başladı. Foucault, akademik çalışmalarının yanı sıra, eşcinsellerin ve mahkûmların meselelerinin önemli bir savunucusuydu ve genellikle sokak gösterilerinin ön saflarında görülürdü. 1984'teki ölümü de AIDS'e bağlı nedenlerle ilişkiliydi.

Kaynak: Eribon, 1991.

Foucault'nun büyük ölçüde 1960'lı ve 1970'li yıllarda yazılan çalışmaları, yönelimi zamanla değişen karmaşık bir ocuvre'dir [çalışma]. Bu durum, yavaş yavaş gelişen bir düşünce yapısından daha çok, yanlış bir yaklaşım bütünlüğünü önerdiği ölçüde bir özet sunmayı oldukça tehlikeli kılar. Elbette Foucault'nun öğrencileri, onun düşünüşündeki ince değişimleri ayrıntılı bir şekilde açıklamaya çok çaba sarf etmektedirler. Yine de Foucault'yu tanıtmanın belki de en iyi yolu, çalışmaları içinde akan temel temaların incelenmesinden geçer.

SÖYLEM

Söylem, Foucault'nun düşüncesindeki belki de temel motiftir. Söylem insanları, şeyleri ve hatta bilgi ve soyut düşünce sistemlerini betimlemenin, tanımlamanın, sınıflandırmanın ve onlar hakkında düşünmenin bir yolu olarak düşünülebilir. Foucault, söylemlerin hiçbir zaman iktidar ilişkilerinden bağımsız olmadığını ileri sürmüştür. Ona göre, söylemler, bağımsız, egemen, yaratıcı insan aklının ürünleri olarak da (hümanist gelenceğin belirttiği gibi) kavranmamalıdır. Aksine bunlar, söylemlerin kendi kendilerine oluşturduğu ve düzenlediği insan grupları arasındaki iktidar/bilgi ilişkilerine bulaşıktırlar ve bu ilişkilerden meydana gelirler. Foucault şöyle yazar: "İktidar ve bilgi doğrudan birbirini içerir... bir bilgi alanının karşılıklı bağlantılı yapısı olmaksızın iktidar ilişkisi olmaz.... bilen özne, bilinen nesneler ve bilginin özel şekilleri, iktidarın/bilginin bu temel anlamlarının ve tarihsel dönüşümlerinin sayısız etkisi olarak görülmelidir" (1991: 27-8).

Buradaki tablo, insan düşüncesi ve eylemi bireysel istençten çok, kültürel kodlar aracılığıyla biçimlendiği ölçüde Lévi-Strauss'un sunduğu tabloya benzer. En görünür fark, Foucault'nun yaklaşımının iktidar ve tarihsel süreci vurgulamasıdır. Ayrıca, çalışmaları bilginin, insan kategorilerini iktidar ilişkileri içine çekmeye yönelik nasıl işlediğini araştırır. *Madness and Civilization* [*Delilik ve Uygarlık*] (1967 [1961]), *The Birth of the Clinic* [*Kliniğin Doğuşu*] (1973 [1963]) ve *Discipline and Punish* [*Disiplin ve Ceza*] (1991 [1975]) gibi ampirik yapıtlarında doktorlar, psikiyatrlar ve kriminologlar gibi uzmanların ve profesyonellerin, yeni söylemlerin yükselmesi sayesinde kendi otoritelerini nasıl artırmış olduklarını incelemiştir. Bu söylemler, mesleki uzmanlıklara yönelik savları güçlendirmekten çok daha fazlasını yapmıştır. Onlar, ayrıca incelemeye, içermeye ve ıslah etmeye değer nesneler olarak sapkın grupları ve onları denetlemeye yetkili kılınmış uzmanları kurmakta ya da yaratmakta idi. Yüzyıllar boyunca bu tür sınıflandırmaların ortaya çıkmakta ve değişmekte olduğu keyfi yolları vurgulayan Foucault, mesleki söylemler içinde gördüğümüz "hakikat"i ve "akıl"ı keşfetme iddialarının şüpheyle karşılanması gerektiğini ileri sürer. Bu tür söylemler nesnel gerçekliği yakalamaktan çok, iktidar ve denetim iliş-

kilerini yaratır, yeniden üretir ve maskeler.

Akla yönelik iddialara saldırmada bir diğer önemli araç, Foucault'nun *The Archaeology of Knowledge* [*Bilginin Arkeolojisi*] (1972 [1969]) ve *The Order of Things* [*Şeylerin Düzeni*] (1970 [1966]) adlı kuramsal yapıtlarıdır. Bu çalışmalar, kültürel sistemlerin nasıl dünyayı sınıflandırmaya ve kavramaya yönelik kendine referanslı ve kendini besleyen keyfi çabalar olma eğiliminde olduklarını gösterdikleri ölçüde, yaygın bir şekilde yapısalcı düşünüşten yararlanırlar. Foucault'ya göre analizin görevi nesnel "gerçeklik"e denk düşeni arayarak söylem yapılarının hakikat değerini değerlendirmekten çok, bu yapıların ve onların temelini oluşturan epistemik varsayımların haritasını çıkarmaktır. Buradaki süreç, kabaca Saussure'un, konuşmanın gerisindeki dil sistemini açığa çıkarma çabalarına eşdeğerdir. Foucault'nun paralel çabası, bu fikirlerin kendi değerlerini araştırmaktan çok, belirli fikirleri ve söylemleri mümkün kılan altta yatan kültürel yapıları ve onların bilgiye yönelik yönelimlerini incelemede bulunur. Foucault, çeşitli özgül söylemlerin gerisinde olabilen bu derin epistemolojik temelleri ifade etmek için **epistem** (episteme) terimini kullanır.

Söylem kavramı, "ideoloji" kavramıyla birlikte gelen, entelektüel yükten serbest olan kültüre ve iktidara ilişkin bir düşünme yolu sağladığı için büyük öneme sahiptir. Ayrıca, "ideoloji" terimini, sürekli ayrıcalık tanınan ekonomik alana yönelik birleşik bir eğilime sahip Marksçı sınıf, üretim tarzı, yanlış bilinç ve tarihsel materyalizm vb. sözcüklerine başvurmaksızın kullanmak güçtür. Dolayısıyla, Foucault'nun ayrıntılarıyla açıkladığı gibi, söylem fikri, kültüre daha fazla potansiyel özerklik sunar. Foucault'nun izleyicilerine (Foucaultcular olarak terimleştirilir) göre, bir diğer avantaj, Marksçı ideoloji düşünüşünde merkezi olan hakikat ve yanlışlık fikirlerinin ötesine geçebileceğimizdir. Marksistler, geleneksel olarak Marksizm'in dünyanın doğru bir okumasını tek başına sağlayabildiğini ve başka kavrayışların çarpıtılmış, asılsız ya da sahte olduğunu savunur. Foucault, Nietzsche'den yararlanarak tam ve yansız bir toplumsal dünya kavrayışına ulaşmak için insan bilgisinin herhangi bir biçiminin kapasitesini sorgular. Yorumcu olarak görevimiz, hakikate yönelik bütün iddialara karşı şüpheci olmaktır. Herhangi bir verili dünya görüşünün ya da savın doğruluğunu değerlendirmeye girişmek yerine (bir pozitivistin yapabileceği gibi),

onun tehlikeli olduğunu düşünmeliyiz. Yorumcunun işi, bir söylemin katmanlarını haritalandırmak ve onun iktidar ilişkileri için anlamlarını araştırmaktır.

İKTİDAR

Nietzsche gibi, Foucault da iktidarın, toplumsal yaşamın temel ve kaçınılmaz bir boyutu olduğunu ileri sürer. Tarihsel materyalleri kullanarak, mevcut iktidar biçimlerinin son birkaç yüzyıl içinde dönüşüme uğradığını savunur. On sekizinci yüzyıl boyunca iktidar mutlak monarşiye verilmişti. Bu, **egemen iktidar** (sovereign power) olarak bilinir. Foucault, bu iktidar türünün çeşitli tanımlayıcı özelliklere sahip olduğunu ileri sürer:

- İşkence ve fiziksel cezalandırmayı içerdiğinden, merhametli olduğu pek söylenemezdi.
- Sadece kurallar bozulduğunda uygulanma eğiliminde olduğundan, aralıklı olarak işlemiştir.
- Ritüelleşmişti ve sembolizm yüklüydü.
- Alenen meydana gelmişti.

Foucault, bu sava örnek olarak, Fransa kralını öldürmeye teşebbüs ettiği için 1757 yılındaki ölümüne kadar işkence gören Damiens'i gösterir. Damiens'e kızgın kerpetenle saldırılmış, yaralarının içine erimiş maddeler dökülmüş ve sonunda dört at tarafından sürüklenmiştir. Tam dayanıklılık denemesi birkaç saat sürmüştür. *Discipline and Punish* kitabında Foucault (1991), Damiens'in durumunu yaklaşık seksen yıl sonraki bir hapishane programı ile karşılaştırır. Foucault'ya göre, bu program **disipliner iktidarın** (disciplinary power) –modern çağda egemen iktidarın yerine geçen iktidar biçimi– bir göstergesidir. Foucault, disipliner iktidarın birtakım özelliklerini gösterir:

- Düzenleme, denetleme ve gözetim teknolojileri ile bütünleşikti.

- Düşünce ve davranış biçimlerini beden üzerinde çalışan eğitim teknikleri aracılığıyla değiştirerek, sürekli olarak işlerdi.
- Yöneliminde ritüel olmaktan çok rasyoneldi.
- Hapishaneler, okullar ve askeri kışlalar gibi belirli kurumlarda yer alırdı.

Disipliner iktidar tartışması içindeki çok önemli ve simgesel bir ikon, Foucault'nun **panoptikon** (panopticon) –başkasının gönülsüz bir takdire sahip olduğundan şüphelenen biri için bir düzenek– düşüncesidir. Faydacı felsefeci Jeremy Bentham'ın (diğerleri içinde) desteklediği panoptikon, merkezi bir kule içinde bir muhafızın çevredeki hücreleri görebildiği, fakat onlar tarafından görünmeyen bir mimari biçimdir. Mahkûmlar, muhafızın yukarıdan bakışlarına tâbi olacak, fakat gerçekte izlenip izlenmediklerini asla bilemeyeceklerdi. Sonuç olarak, kendi eylemlerini sürekli olarak denetlemek zorunda kalacak ve iyi davranış sergileyeceklerdi. Foucault, bu tür ısrarlı öz-denetimin ve öz-düzenlenimin, mahkûmların bağlı oldukları disipliner rejimi içselleştirirken, sapkının (the deviant) **normalleşmesine** yol açacağını savunur. Panoptikon ilkesinin, geniş anlamda tüm toplumda işlediği ileri sürülmektedir. Foucault'ya sempati ile bakan eleştirmenler, panoptikonun sadece güvenlik kameraları gibi görsel araçlarda değil, ayrıca toplumsal güvenlik kayıtları, banka hesapları ve okul kayıtları gibi gözetleme teknolojileri içinde de bulunabileceğini ileri sürerler.

Foucault'nun geleneksel eleştirel iktidar kuramlarının ötesine geçmesinin başlıca yollarından birini işaret eden, teknoloji üzerine bu özel odaklanmadır. Onun iktidara ilgisi "niçin?" ile olduğu kadar "nasıl?" ile de ilgilidir. Foucault'nun çalışması, panoptikonun yanı sıra, zaman çizelgesi, askeri talim programları ve sıkıcı ve monoton işler gibi teknolojilere ilişkin tartışmalar da içerir. Bu teknolojilerden birçoğunun, bedeni kontrol ve disipline ederek benliği yeniden kurma ve normalleştirme üzerinde çalıştığını belirtir. Bu sürecin amacı, otoriteye boyun eğen ve toplumsal kontrole karşı yumuşak başlı olan bir **uysal beden** yaratmaktır. Bu çalışmanın genel itkisi, birinin reform sürecini sorgulamasına yol açar. Barbarlığın ötesinde ve aydınlanmış cezalandırma yönünde ilerici bir hareket olarak görünen şeyin, yakından bakıldığında, devamlı ve daha ince yollardan iktidar uygulamasını içerdiği anlaşılır.

Foucault'nun araştırdığı son iktidar biçimi **biyo-iktidar** idi –son önemli yapıtı *The History of Sexuality*'de [*Cinselliğin Tarihi*] (1990 [1976]) geliştirdiği bir kavram. Burada odak noktası, modern devletlerin nüfus ve cinselliğe ilişkin bir kaygıyı nasıl geliştirdikleridir. Onun ilgisi nüfus sayımı, sağlık ve hastalık incelemeleri, verimlilik oranlarına yönelik araştırmalar, cinsel sapkınlık vb. gibi şeylere yöneliktir. Foucault, bu alanla birleşik söylemlerin ve teknolojilerin baskıcı olarak nitelenen Victoria çağı boyunca hızla arttığını ileri sürer. Sonuç psikanaliz, seks terapisi, toplumsal çalışma ve istatistikler gibi uzman mesleklerde bir patlama idi. Bu grupların eylemleri, normalleşmeyi ve sapkınlığı tanımlamış ve bireyleri ve nüfusları gözetlemeye ve denetlemeye maruz bırakmıştır. Foucault'nun yazdığına göre, "cinsellik, hem bedenin hem de türlerin yaşamına erişimin bir aracıdır ... politik işlemlerin, ekonomik müdahalelerin ... ve ideolojik kampanyaların teması olmaktadır ... değişen oranlarda bedenin nesnel terbiyesi ile birleşik farklı taktiklerin ve nüfus düzenlenmesinin bütün bir dizisidir (1990: 146).

Bu konumlanışın yeniliği, Foucault'nun, biyo-iktidarın, baskıcı biçimlerden ziyade üretken biçimler içinde işlediğini ileri sürmesidir. Biyo-iktidar, bunu cinselliği ve arzuyu sadece sansürleyerek değil, harekete geçirerek de yapmıştır. Seks ve cinsellik, iktidar karşıtı olmaktan ya da ondan kaçmaktan öte, iktidarın işlediği araçlardır. Foucault'nun (1990: 157) yazdığı gibi, "bir kişi sekse evet diyerek düşünmemeli, iktidara hayır demelidir."

Çeşitli iktidar biçimlerini tanımlamanın yanı sıra, konu üzerine tartışmasında Foucault, iktidarın nasıl çalıştığına ilişkin başka birkaç önemli fikir ortaya koyar. Bunlar şunları içerir:

- ***İktidarın mikro-fiziği.*** Bu, benliğin ve somutlaşmış pratiğin düzeyinde, günlük eylemi ve davranışı etkileyen bir yoldur.
- *İktidarın **kılcal damarlı** doğası.* Bu, iktidarın, tam da kan damarlarının bedenin en uzak ve en küçük yerlerine nüfuz etmesi gibi, toplumsal yaşamın bütün yönlerine işleme yoludur. Foucault, hegemonyanın, devletin ve sermayenin etkisi hakkındaki genellemeleri ortadan kaldırmaktan çok, iktidarın bireysel, yerel ve kurumsal düzeylerdeki işleme tarzlarına önem verir. Foucault'nun çalışmalarındaki ortak tema, bir nüfus

üzerinde genişleyen bir ağ ya da şebeke boyunca "yayılan" iktidar üzerindeki vurgudur. Aktörler, bu ağ etrafında yayılan iktidar aracılığıyla birbirlerine bağlanırlar. Bu bakış açısından, bir kişinin diğeri üzerinde sahip olduğu hâkimiyeti (örneğin, hasta üzerinde doktorun) araştırmak daha az, tarafların bir söylem tarafından nasıl konumlandırıldığına (örneğin, modern sağlık biliminin ve yönetimin tarafları) bakmaksa daha fazla yararlıdır.

- *İktidarın parçalı ve tamamlanmamış doğası.* Burada konu, iktidarı, bir üretim tarzına bağlı dikişsiz, içsel olarak tutarlı ve açık bir şekilde düzenli hâkimiyet sisteminin bir parçası olarak kavrayan Marksist sistemler kuramının bir eleştirisidir. Foucault'nun yapmaya çalıştığı şey, iktidarın farklı bağlamlardaki çoklu, olumsal uygulamalarına işaret etmektir. Bunlar sorunsuzca işleyen birleşik bir sistemin parçasını oluşturmaktan çok birbirleriyle çatışma içinde olabilmektedir.
- *İktidarın kurucu doğası.* Weber'in iktidar kuramı, bir kişinin başkası üzerinde sahip olduğu hâkimiyeti vurgular. Marx'ın kuramı sınıf dinamiklerinin merkeziliğine işaret eder. Bu tür tanımlar, iktidarın baskıcı ve olumsuz boyutlarını vurgular ve gerçek şu ki iktidar, diğerleriyle ilişkideki belirli gruplarca tutulur. Buna karşılık, Foucault, iktidarın kurumsal ve söylemsel bağlamlar içinde dolaştığını ileri sürer. Parsons gibi, Foucault da, iktidarı, sisteme ait olan (bireylere değil) ve onun kesin sonuçlar üretmesini mümkün kılan bir şey olarak görme yanlısıdır. Foucault'nun vurgusu, iktidarın bir "doğru" özü ya da ütopik imgelemi kapayarak ya da baskılayarak nasıl işlediği üzerine olmaktan çok, iktidarın kendilikler, arzular ve kurumsal hedefler hakkında olumlu düşünceleri şekillendirerek işlediği üretken biçimler üzerinedir.
- ***Yönetim zihniyeti (governmentality)** kavramı*, Foucault'nun çalışmalarından gelmektedir ve idari örgütlenmelerin, nüfusu nasıl denetleyebildiğine ve düzenleyebildiğine ilişkin araştırmalarda yaygın bir biçimde kullanılmaya başlanmıştır. Yönetim zihniyeti anlayışları, Foucault'nun rehberliği izlenerek, modern bürokratik bağlamlarda iktidarın araçları olarak söylemlerin, teknolojilerin ve gözetlemenin rolüne genellikle yakın ilgi gösterirler.

TARİH

Foucault'nun iktidar ve hakikat görüşleri gibi, tarih üzerine tartışması da, Alman felsefeci Friedrich Nietzsche'nin çalışmalarından etkilenmiştir. Nietzsche'nin çalışmalarının önemli bir boyutu nihilizm idi. Ona göre "Tanrı öldü" ve bu yaşamın hiçbir önemi yoktur. Nietzsche, tarihin daha geniş aşkın bir anlamı olmadığını ve bir dizi iktidar mücadelesinden başka bir şey olmadığını iddia eder. Bu tür fikirler, insan varoluşunun herhangi bir ahlaki amaç taşımadığını ileri süren Sartre gibi varoluşçu felsefecilerin çalışmalarında da destek bulmuştur. Bu iç karartıcı görüş, Marx'ın öngörüleriyle köklü bir şekilde çelişir. Marksist kuram, toplumun farklı gelişme aşamaları boyunca geçirdiği evrime önem verir. Bu bakış açısına göre, tarih, bir anlama ya da üst anlatıya sahiptir. Bu çerçevede olaylar, nihai komünist bir ütopyaya ulaşma yönünde ortaya çıkan hareketin bir parçası olarak yorumlanabilmekteydi. Foucault, kendi Marksist çağdaşlarına karşı ince bir saldırı başlatarak, tarihin yerel, süreksiz mücadelelerin ve söylemlerin bir alanı olduğunu ileri sürer. Onun tarihsel çalışmaları anlamı, ilerlemeyi ve aklı ortaya koyabilmemizi sağlayan evrim ve süreklilik süreçlerini tanımlamaktan çok, kopuşlara (örneğin, epistemler arasında radikal ve hızlı değişimler) ve keyfiliğe (örneğin, tıbbi tedavide geçici hevesler ve modalar) işaret eder. Bu uygulamanın sonucu, hakikate güvenimizi ve kendi kavramsal modellerimizin ahlakiliğini sorgulama olmaktadır. Foucault'nun tarihe yaklaşımının son bir yönü, tarihin deli ve suçlu gibi marjinal insanların unutulan hikâyelerini aydınlığa kavuşturmaktır. Buradaki konu, içerme, dışlama ve iktidar süreçlerinin nasıl tarihsel sürecin esası olduğunu önplana çıkarma ve bakış açısını aşabilen ve bütün tarihsel deneyimleri kuşatabilen evrensel, doğru bir tarih olanağını sorgulama anlamında yine Nietzschecidir.

ETİK

Foucault sonraki çalışmalarında etik tartışmasına yönelmiştir. Bazı eleştirmenler, bunu, onun önceki düşünüşünden radikal bir kopuşun işareti olarak görürler. Foucault daha önceki yazılarında söylemler ve iktidar tarafından biçimlenen bir varlık olarak bireyin bir

resmini sunma eğiliminde idi. Yaşamının sonlarına doğru ise benliğin nasıl geliştirildiğine ve bunun içselleşmiş normlar ve etik kodlar ile nasıl bağlandığına ilişkin yazar. Buradaki vurgu, bir tür öz-üstünlük arayışındaki etkin ve dönüşlü fail üzerinedir. Böyle bir görüşün, kariyerinin ilk dönemlerinde kendisinin bizzat karşı çıktığı hümanizmlerin konumuna oldukça benzediği ileri sürülebilir. Bununla birlikte, etik üzerindeki çalışmalar taslak halinde ve geçici olduğu sürece, Foucault'nun son yıllarında önemli bir epistemolojik kırılmaya uğrayıp uğramadığını asla bilemeyeceğiz.

FOUCAULT ÜZERİNE ELEŞTİRİLER VE YORUMLAR

Herhangi bir veri kaynağına kısa bir değininin göstereceği gibi, Foucault'nun çalışmaları şaşırtıcı miktarda yorum ve tartışmaya yol açmıştır. Foucault eleştirileri farklı kamplara ayrılabilir.

- *Ampirik eleştiriler, genellikle tarihçiler ya da tarihsel sosyologlar tarafından sunulur.* Bunlar sıkça ayrıntı noktalar üzerinedir, fakat kuramsal bir alt metin taşıyabilir. Örneğin, kriminoloji alanında, işkenceden hapishaneye doğru tarihsel değişimin, Foucault'nun ileri sürdüğünün aksine, birkaç onyıldan ziyade, birkaç yüzyıl içinde meydana geldiği konusunda genel bir fikir birliği vardır. Buradaki kuramsal ima yavaş evrimden çok, kopuş ve süreksizlik ile nitelenen biri olarak Foucault'nun ceza tarihi öngörüsünü sorgulamaya ihtiyacımız olduğudur.
- *Etik eleştiriler, genellikle Foucault'nun epistemolojisi ve tarih kuramı üzerinde yoğunlaşır.* Onun tarih, hakikat, özgürlük ve akıl hakkındaki sürekli şüpheci yaklaşımının aslında görelikçi olduğu ileri sürülür. Böyle bir konumun, etkili toplumsal eleştiriyi ya da kurtuluş stratejilerinin uygulanmasını hesaba katmadığı iddia edilir. Bu saldırıları yapanlar genellikle eleştirel modernistlerdir.
- *Hümanist eleştiriler, Foucault'nun insan öznesini ele alış biçimi üzerinde yoğunlaşır.* Burada mesele, onun söylemlerin bireyi denetleme; ve direniş, eleştirel dönüşlülük ve faillik için insan kapasitelerini asgari kılma yetisini abartma eğili-

minde olmasıdır. Örneğin, bu tür savlar, kurum sakinlerinin (hasta/mahkûm, ç.n.) iktidar rejimlerini yıkabilecekleri fikrini öne sürmek için örneğin Goffman'ın Asylums yapıtından yararlanabilir.

- *Diğer eleştiriler, Foucault'nun fazlasıyla orta-menzilli yönelimde olduğunu ileri sürerler.* Foucault'nun büyük bir "toplum" resmine sahip olmadığını iddia ederler. Sonuç olarak, Foucault toplumsal gruplar (örneğin, sınıflar) arasındaki eşitsizliklere ve kurum düzeyinin ya da söylemsel alanın ötesindeki (örneğin, ataerkillik) toplumsal yapıların ve söylemlerin rolüne yeterince ilgi göstermez. Ayrıca kimi zaman onun yayılan kılcal damarlı iktidar modelinin, bazı aktörlerin, grupların ve kurumların diğerlerinden daha fazla güce sahip olduğu gerçeğini hafife aldığı savunulur. Bu savın en yaygın destekçileri, Foucault ile bazı duyguları paylaşan, fakat onun fikirlerini sınıf temelli bir sanayi toplumu modeline katmak isteyen Marksçılardır. Örneğin, onlar disiplin ve gözetleme tekniklerinin aslında politik ve ideolojik denetimi güçlendirmek için işçi sınıfına karşı devlet tarafından yerleştirildiğini savunur.
- *Metinsel eleştiriler, Foucault'nun çalışma tarzına odaklanır.* Onun yazılarının karmaşık olduğu, yani savlarının kavranmasının güç olduğu ve kavramlarının somut karşılığının olmadığı ileri sürülür. Bu tür bir eleştiri, Fransız bir akademisyen olmanın mesleki riskidir. Bu, büyük ölçüde Anglo-Amerikan toplumbilim (felsefe ve beşeri bilim geleneklerine karşı olarak) geleneğinden gelen ve Foucault'nun fikirlerini somutlaştırabilmeyi ve onları daha pozitivist bir sosyoloji içine yerleştirmeyi amaçlayan yazarlar tarafından yapılmak istenir.

Foucault'nun destekçileri, bu tür eleştirilerin onun çalışmalarının temel ilgisini gözden kaçırdığını söyleyerek, genellikle sert yanıt verirler. Onun fikirlerinin geleneksel ve steril tartışmaları aştığını, katı Marksist çerçevelerin ötesine geçtiğini ve eleştirel kültürel toplumbilimini yeniden canlandırdığını hararetle savunurlar. Bu tür farklı fikirlerin varlığında, Foucault'nun çalışmalarının dengeli bir değerlendirmesine ulaşmak zordur.

Jacques Derrida

Jacques Derrida, bir yere yerleştirilmesi zor ve tartışmalı bir figürdür. Kimi zaman bir postyapısalcıdan ziyade, bir postmodernist olarak düşünülür. Bununla birlikte, postyapısalcı terimi belki de daha doğrudur. Derrida'nın çalışmaları yapısalcı gelenekten doğar; fakat tuhaf ve paradoksal bir biçimde onun ötesine geçer. Aslında Derrida, herhangi bir işaret sisteminin hakikati, mantığı ve tutarlılığı sürdürebileceği fikrine karşı sert bir eleştiri başlatmak için mantığı ve aklı kullanır. Derrida'nın savlarını kavramak, özellikle de felsefe ve dilbilim temeli olmayanlar için zor olabilir. Bu, bazı eleştirmenleri, onun yazdıklarının çoğunun tek kelimeyle anlamsız olduğunu iddia etmeye götürür. Buna karşılık, taraftarları, onun yirminci yüzyılın en yenilikçi ve güçlü yorumlayıcı kuramlarından birini geliştirdiğini ileri sürer.

Derrida'nın entelektüel duruşunun gerisindeki belki de en etkileyici figür, çoğu çalışmasında bir yoklama tahtası ve bir ayraç olarak kullandığı Ferdinand de Saussure'dur. Derrida'ya göre, dilbilim ve dilbilim felsefesi, geleneksel olarak yazmadan çok konuşmayı dert edinir. Bu yargı Antik Yunan'a kadar gider. Örneğin, Sokrates gibi figürler hakikatin yüz yüze iletişimden çıktığını düşünürler. Derrida, Saussure'un da yazıya "dar ve türevsel [bir] işlev" (1976 [1967]: 30) yüklemesinden yakınır. Derrida'ya göre, bu duruşla ilgili sorun somut nesneleri ifade eden kelimeler illüzyonunu anımsatıyor olmasıdır. Bu somut özneler, doğrudan konuşmacılara hazırdır ve onları görebilen özneler tarafından konuşulur. O, bunu **varlığın metafiziği** olarak adlandırır. Derrida, bu tür bir duruşun işaretler sisteminin özerkliğinden çok, insan bilinci ve niyetini anlamın kurulmasında öne aldığını ileri sürer. Böyle bir konumlanış, ayrıca kelimeler ve diyaloğun, dildeki bireysel algılama hataları ve bozulmalar artarak doğrulandıkça, dünyaya ilişkin bir hakikati er geç ortaya çıkaracağı illüzyonunu içerir. Derrida, bu hatalı duruşu, dilin sürekli bozulmaları ve çoklu anlamları içerdiğini ve tanımlama iddiasında bulunduğu şeyin çoğunu kurduğunu karşıtlık yolu ile vurgulayarak, **söz-merkezcilik** (logocentrism) olarak adlandırır. Derrida, söz-merkezciliğin yerini, yazmanın rolünü önplana alan bir dil kavrayışı ile değiştirmeyi önerir. Bu **gramatoloji** olarak bilinir (Derrida, 1976).

Derrida, Saussure'u ve yapısalcı dilbilim kuramını kullanarak dile herhangi belirli bir yazardan/konuşmacıdan bağımsız bir sistem olarak yaklaşmamız gerektiği görüşünü sürdürür. Ayrıca işaretlerin diğer, eksik işaretlerle örtük bir biçimde karşılaştırıldıklarından dolayı anlamlara sahip olduklarını öne sürmede Saussure'u izler. Derrida'nın farklılaştığı nokta, anlamların nihai ve langue sistemi tarafından sabitlenmiş olmaktan çok, açık, çoğul ve kapanımsız olduğunu ileri sürmesidir. Anlam, bağlama bağlıdır. Fakat potansiyel olarak sayıca sınırsızdır. Her bir okuyucu, konuyla ilgili eksik bağlamlara ilişkin kendi fikirlerine sahip olacak ve bunları çok çeşitli ve değişken biçimlerde kullanacaktır. Ayrıca metinler, sonlanmamış yollarla onların yorumu için kullanılması gereken çeşitli bağlamları ve tamamlanmamış işaretleri ima eder ve ileri sürer. Derrida'nın kuramının sonucu, anlamların durmaksızın hızla çoğalacağını (Lévi-Strauss ve Saussure'a *karşı*) ileri sürmek olacaktı. Bunlar, onların sembollerini yorumlamak için kullanılan eksik bakış açıları ve kodlara göre genişleme ve daralma olarak düşünülebilir. Bu düşünüş, açık sınırlara ve net bir mesaja sahip bir metni üretmekte olan egemen yazar fikrine meydan okur ya da onu parçalar. Bu anlamda Derrida'nın çalışması oldukça postyapısal olarak düşünülebilir.

Şimdi artık dikkatimizi onun ünlü **yapıbozum** (deconstruction) fikrine verebiliriz. Bu, aslında metinlerin nihai anlamları üretemez ve alternatifleri kapatamaz göründüğü bir yakın okuma süreci ya da yöntemidir. Rousseau ve Hegel gibi, Derrida da, yazarların felsefi metinlerinin bir dizi analizi ile, alternatif ve çelişkili okumaların herhangi bir materyalden çıkarılabileceğini iddia eder. Onun **ilaveler** (supplements) ve **belirtiler** (traces) olarak adlandırdığı şey, temel sav olduğunu varsaydığımız şeyden sapar ve onu bozar. Derrida, metnin çeşitli bölümlerinin genellikle birbirine zıt olduğunu, dipnotların temel tez ile çelişebildiğini ya da merkezi kategorilerin tutarsız biçimlerde kullanıldığını ve incelemeye dayanmadığını iddia eder. Muğlaklık, belirsizlik ve kararsızlık, kesin ve nihai olanı ortaya çıkarmaya yönelik yoğun çabalar olarak görünür. Bütün bu yorumlayıcı faaliyetin daha kapsayıcı felsefi sonucu olarak, hakikatin dil ile keşfedilemeyeceğini, çünkü dilin kaygan ve kaçınılmaz bir anlam fazlalığı olduğunu ima eder. Metinler, daima yazarların söylemeye niyetlendiklerinden daha fazlasını anlatır ve kültür (söz-merkezcilik'e *karşı*), insan öznelerinin anlamları kontrol etmeye yönelik

çabalarından sıyrılır.

Derrida'nın çalışmaları oldukça özelleşmesine ve metinlerin yorumlanmasına yönelik yöntemlere yoğunlaşmasına karşın, kapsamlı kültürel kuram üzerinde büyük bir etki yaratmaktadır. Aşağıdaki konular bu etkinin özellikle verimliliğini doğrular.

- *Derrida'nın çalışmaları,* bilgi kuruluşunun kaynaklara ve bakış açılarına bağlı olduğunu öne sürerek, *nesnel araştırma modellerini geniş ölçüde sorgular.* Derrida ayrıca, kültürel kuramcıların ve felsefecilerin söz-merkezci, hakikat-bulma faaliyeti ile meşgul olmaları gerektiğini savunan görüşe karşı çıkar; ve yerine, keyifli hermeneutik ve yorumlayıcı araştırmanın, yararlı bir alternatif araştırma tarzı sunabileceğini savunur. Bu konumlamış, 14. bölümde irdelenen Bauman ve Rorty'nin sahip oldukları gibi, postyapısalcı ve postmodern epistemolojilerin felsefi gerekçeleri için temeldir.
- Barthes'ın *S/Z*'si gibi, *Derrida'nın çalışmaları da yapısalcı sonsuz işaretler (semiosis) ilkelerini örnekleyen çalışmalar olarak düşünülebilir* –metinlerdeki işaret sistemlerinin durmaksızın çoğalan anlamlar ürettiği fikri. Böylelikle, onun çalışması, okuyucunun rolünü ve onların metinle etkileşimlerini de açığa çıkarır. Metinlerin her şeyi ifade edebileceği göz önünde bulundurulursa, insanlar kendilerini anlamlandırmayı –bir anlamı sabitlemeyi ya da kapanım elde etmeyi– nasıl sağlayacaklardır? Bu soruyu yanıtlama çabaları, onun anlaşılması güç kuramının dolaylı ya da dolaysız olarak yorumlama süreçlerine yönelik daha ara-alan çalışmaları beslediğini görmektedir. Örneğin, televizyon alımlanması ile ilgilenen medya çalışmaları alanındaki araştırmalar, çoklu okumalara ilişkin fikirlerden yararlanır. Bu konuya 10. bölümde daha ayrıntılı olarak bakacağız.
- *Derrida, sınıflandırma kadar melezliğin ve muğlaklığın da kültürel sistemlerin temel özellikleri olduğunu ileri sürer.* Kapanımın ve kesinliğin elde edilmesi imkânsızdır ve bu nedenle, herhangi bir söylemdeki çelişkili ve zayıf noktaları bulabiliriz. Bu fikir, queer kuramı ve özellikle postkolonyal kuram için önemini gösterir, çünkü onlar sadece marjinal ve

bozucu değildir; ayrıca bu tür grupların hâkim söylemlere karşı direnebilecekleri ya da "yapıbozum"a tâbi tutabilecekleri stratejileri içerecek kuramları da geliştirmeye çabalarlar.

Son Sözler

Postyapısalcılık, çağdaş kültürel kuramın en zor ve en meydan okuyucu tarzlarından birini sunar. Bu, bazı okuyucular için sinirlendirici iken, başkaları onu tatmin edici ve heyecan verici bulur. Azmedenler, postyapısalcılığın, yapısalcı kuramın daha görkemli görüşlerine düzletici yararlı bir katkı sunduğunu göreceklerdir. Böylelikle, mevcut oldukça gelişkin kavramsal yapı üzerine daha bir yoğunluk katar. Metinler, okuyucular, söylemler, iktidar ve bilgi, zevk ve yapıbozum hakkındaki kavrayışlar, kültürel kuramcıya kültürün nasıl işlediğini açıklamak için oldukça yeti sunar. Bu nedenle, postyapısalcı yaklaşımlar, sosyoloji ve tarih benzeri disiplinler içinde yaygın hale gelmekte ve muhtemelen edebiyat ve sanat eleştirisi ve medya çalışmaları gibi alanlarda da hâkim olmaktadır. Kuramcılar, yapısalcı yaklaşımı bütünüyle kucaklasınlar ya da kucaklamasınlar, bu yaklaşımın dikkate alınması gereken bir güç olduğu konusunda hemfikirdirler. Postyapısalcılık ve postmodernizm arasındaki etkileşimler, bunun öngörülebilir bir gelecekte süreceğini bildirir. Bu bağlantıları ileride, 14. bölümde inceleyeceğiz.

Ek Okuma Önerileri

Foucault'nun çalışmalarına ilişkin, herhangi iyi bir kütüphanede bulunabilecek pek çok giriş kitabı vardır. Fakat Foucault üzerine okumak, onun kendi sözlerini okumanın zayıf bir ikamesidir. Sorun şu ki, Foucault'nun çalışmaları oldukça zordur. *Discipline and Punish* ile (bu, onun en rahat ulaşılabilir ve sosyal bilimcilerin en çok beğenir göründükleri kitabıdır) başlamayı ve *History of Sexuality* ile devam etmeyi öneririm. İlk tarihsel çalışmalarından diğer ikisi, yani *Madness and Civilisation* ve *The Birth of the Clinic* biraz daha zordur. *The Order of Things* ve özellikle *Archaeology of Knowledge* oldukça yoğun metinler olup, ağır kuramdan hoşlananların ve felsefe temeli güçlü olanların beğenisini kazanacaktır. Bir rehberin yardımı olmadan, Derrida'nın çalışmalarını anlamak ise neredeyse imkânsızdır. Jonathan Culler (1987), böyle bir kaynak sunar, fakat Derrida'yı anlamak hâlâ zor bir iştir. İyi şanslar!

SEKİZİNCİ BÖLÜM

Kültür, Yapı ve Faillik: Üç Sentez Girişimi

Kültürel kuramda anlam sistemleri ve insan eylemi arasındaki ilişki, uzun geçmişi olan bir konudur. Önceki bütün bölümlerde gördüğümüz gibi, her kuramın bu meseleye ilişkin bir duruşu olmalıdır. Bazıları, örneğin sembolik etkileşimcilik ve etnometodoloji, aktöre öncelik verir. Diğerleri, örneğin neo-Marksizm, Parsonsçı işlevselcilik ve yapısalcılık, insan faillerinin denetlenmesinde anlam sistemlerinin gücünü vurgular. Yirminci yüzyılın son on yılı boyunca, kültürel kuram, bu karşıt duruşlar arasında bir ara zemin oluşturmaya yönelik girişimlerde bulunmuştur. Daha önceki bir bölümde neo-işlevselciliğe kısaca değindik. Bu yaklaşımın bir özelliği, mikrososyolojinin kimi görüşlerini Parsonsçı bir çerçeveyle birleştirme çabasıdır. Bununla birlikte, daha etkili olanı Pierre Bourdieu, Anthony Giddens ve Norbert Elias tarafından köprü oluşturmaya yönelik üç farklı çabadır. Bu düşünürlerden ilk ikisi, 1960'ların sonlarından itibaren "mikro" ve "makro" bakış açıları arasında süregiden tartışmalarda kendilerini açık bir biçimde ortaya koyarlar. Elias'ın temel çalışması bundan çok daha önce tamamlanmıştı, fakat sonradan "yeniden keşfedildi" ve sosyal kuramın –gelişiminin ardından– birkaç on yıldır süren sorunlarına muhtemel bir çözüm olarak önerildi. Bu yazarların yaklaşımları birbirinden farklı olsa da, her bir yaklaşımda kültürün, toplumsal yapı ve eylemde bulunan benlik arasında bir köprü olarak işlediğini göreceğiz.

Pierre Bourdieu

Fransız sosyolog Pierre Bourdieu, günümüzde kültürel kuram ve

kültürel araştırmanın muhtemelen en önemli figürüdür. Onun düşüncesinin entelektüel niteliği bu konumun açıklanmasında önemli bir unsur iken, çalışmalarının farklı okuyucuların ilgisini çekebilmesi eşit derecede önemlidir. Bourdieu'da hemen hemen herkes için bir şey vardır.

- Bourdieu'nun çalışmaları analizin mikro ve makro düzeylerini sentezlemeye çalışır. Hem öznel deneyimle hem de nesnel yapılarla ilgilidir. Bu, "mikro/makro tartışması"na Bourdieu'yu kilit bir figür olarak yerleştirir ve çalışmalarının, bu ayrımın her iki tarafında yer alanlar için okunmasını gerekli kılar.
- Marx ve Weber'in eleştirel sosyolojilerinden yararlanır; fakat bunu doktriner olmayan bir yoldan yapar. Bu, onun kuramının (Foucault'nun kuramı gibi) sınıflı topluma ilişkin daha ortodoks Marksçı görüşleri reddeden orta sol düşüncenin geniş yoluna başvurmasına olanak tanır. Kendi çalışmalarını eleştirel bir projenin parçası olarak görmesi gerçeği, akademik çevrelerde Giddens'ın ya da neo-işlevselcilerin çalışmaları gibi, onun çalışmalarına da diğer kuramsal sentez girişimleri üzerinde rekabetçi bir avantaj sağlar.
- Bourdieu, hem soyut kuramsal modelleri geliştirmiş hem de ayrıntılı orta düzey ampirik incelemeleri yürütmüştür. Bu, hem kararlı kuramcılara hem de daha metodolojik yönelimli kültürel sosyologlara güvenilirlik sağlar.
- Bourdieu'nun ampirik çalışmaları birkaç alana (örneğin, eğitim, popüler kültür, güzel sanatlar) ve disipline (örneğin, antropoloji, sosyoloji) ayrılır, böylece potansiyel okuyucularını artırır.
- Bourdieu, hem entelektüel olarak zorlayıcı hem de geniş ölçüde çeşitli araştırma alanlarına aktarılabilir kimi kavramlar (örneğin, alan, habitus, kültürel sermaye) geliştirmiştir.

MICHEL FOUCAULT (1926-1984)

Foucault, taşralı varlıklı bir cerrahın oğluydu. Onun tıp okumasını isteyen babasının arzusunu reddederek, Paris'in seçkin kurumlarında felsefe ve psikoloji üzerine akademik eğitim aldı. Burada Louis Althusser ile ömür boyu sürecek bir dostluk geliştirdi. Gençlik günlerinde hem Marksizm'le (bir dönem Komünist Parti'ye katıldı) hem de fenomonoloji ile flört etti, fakat kapsamlı bir Nietzsche okumasının ardından her iki konumlanışı da reddedecekti. 1950'li yıllarda taşra üniversitelerinde alt kademeli öğretim görevlisi statüsü elde etmeden önce, kısa süreliğine hastane psikoloğu olarak çalıştı. 1960'larda üretken bir şekilde yayın yapmaya ve kendi ayırt edici entelektüel tarzını geliştirmeye başladı. Paris'te College de France'ta bir kürsü elde etmesinin ardından, Fransız entelektüel çevresinde önemli bir figür olarak tanındı ve 1970'lerle birlikte yazıları İngilizce konuşan dünyada kayda değer bir ilgi yaratmaya başladı. Foucault, akademik çalışmalarının yanı sıra, eşcinsellerin ve mahkûmların meselelerinin önemli bir savunucusuydu ve genellikle sokak gösterilerinin ön saflarında görülürdü. 1984'teki ölümü de AIDS'e bağlı nedenlerle ilişkiliydi.

Kaynak: Eribon, 1991.

Bourdieu'nun erken dönem yazıları işlevselcilik, yapısalcılık ve varoluşçuluk da dahil olmak üzere, birkaç kuramsal etkiyi sergiler. Bu çalışmalar içindeki bazı bölümler Jean Paul Sartre'ı, bazıları da Louis Althusser'i anımsatır. 1960'ların sonları ile birlikte, bu mantık çizgilerini oldukça tutarlı bir tarzda birlikte yaymaya ve en önemli kuramsal bildirimi olan *Outline of a Theory of Practice* [*Bir Pratik Kuramının Ana Hatları*] (1977 [1972]) adlı yapıtının taslaklarına çalışırken, kendi toplum modelini geliştirmeye başlamıştı. Dolayısıyla, Bourdieu'nun kuramı, hem nesnelci hem de öznelci toplum kuramları ile bir onyıl süren uzun bir ilişkiden çıkar. Metodolojik ve epistemolojik ayrımın her iki tarafında da çalıştıktan sonra, benzersiz bir duruş içerisinde senteze yönelik bir girişim geliştirecekti. Bu sentezi özetlemenin belki de en iyi yolu, Bourdieu'nın temel kavramlarının ayrıntılı bir açıklamasını yapmaktır.

DÖNÜŞLÜ SOSYOLOJİ

Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*'in giriş sayfalarındaki

yazısında yapısalcı toplum kavrayışlarına saldırır (asıl hedefi Lévi-Strauss'tur). Bunların, bir gözlemci olarak sosyal bilimcinin konumu sayesinde ortaya çıkan çarpıtıcı bir nesnelliği somutlaştırdığını savunur. Dışarıdan birinin bakış açısından sembol sistemlerinin soyut haritasını çıkarmaya çalışmak ve toplumsal kurallara ilişkin fikirleri geliştirmeye kalkışmak mantıksal idi. Buradan toplumsal yaşamın belirleyici bir tarzda bu tür kurallar ve kodlar ile yürütüldüğü iddiasına ulaşmak küçük bir adımı gerektirir. Bourdieu, bu tür kavrayışların toplumsal yaşamda failin rolünü ve pratik eylemi, özellikle de strateji sorunlarını ve onur ve utanç gibi öznel duyguları ihmal ettiğini savunur. Bourdieu, aynı zamanda, toplumsal yapının sınırlandırıcı nitelikleri ile ilgili bir kavrayışı ve sosyolojik bilginin sağduyu üzerinde üstünlüğünü akılda tutmayı ister. Başka bir deyişle, sağduyunun toplumsal yaşama ilişkin yeterli bir açıklama sağlayabildiğini düşünmez. Analizi bir düzeye ya da diğerine indirgemeksizin yapı ve fail arasındaki ilişkiyi kuramlaştırma çabası içinde olan Bourdieu, bir "dönüşlü sosyoloji"ye ihtiyacımız olduğunu savunur. Kuramsal modellerimizin toplumsal ve toplumsal bilimsel konumlanışlarımızdan nasıl etkilendiğini düşünmeli ve önyargılarımızın farkına varmaya çalışmalıyız. Bunu bir kez yaptığımızda, nesnellik ve öznellik tehlikeleri arasında bir yol bulmamızı mümkün kılan sosyolojik kavramları ve kuramları inşa ederek ileriye yönelmeye başlayabiliriz.

HABITUS

Bourdieu'nun kendi dönüşlü sosyolojisinin sonucu, analitik odağın hem yapıdan hem de öznel deneyimden toplumsal pratiğe doğru kayması idi. Pratikleri hem nesnel toplumsal ilişkileri hem de dünyaya ilişkin öznel yorumları yansıtan ve yeniden üreten şeyler olarak kavrar. Bu yönelime temel olan, **habitus** fikridir. Bourdieu, bunu "dayanıklı sistemler, aktarılabilir eğilimler, kurucu yapılar olarak, yani pratiğin üretimi ve yapılanmasına ilişkin ilkeler olarak, işlemeye önceden hazırlanan yapılaşmış yapılar" (1977: 72) olarak görür.

Dolayısıyla, habitus, Bourdieu'nun yapıya ilişkin fikirlerini pratiğe ilişkin olanlarla uzlaştırma çabası içinde çok önemli bir kav-

ramdır. Bununla beraber, anlaşılması oldukça güç bir terimdir; çünkü Bourdieu onu çeşitli biçimlerde kavramlaştırır. Bunlar aşağıdaki gibidir:

- belirli tarzlarda davranmaya yönelik ampirik eğilimler olarak ("yaşam tarzı")
- dürtüler, tercihler, beğeniler ve hisler olarak
- somutlaşmış davranış olarak
- aktörlerin sahip olduğu bir çeşit dünya görüşü ya da kozmoloji olarak
- beceriler ve pratik toplumsal yetenek olarak
- yaşam fırsatlarına ve kariyer yollarına ilişkin büyük amaçlar ve beklentiler olarak.

Habitusun bu farklı yönleri, onun bir durumdan diğerine aktarılabilen dayanıklı eğilimler bütünü olduğu fikriyle özetlenir. "Eğilimler" (disposition) fikri, hem habitusun bilişsel ve güdüleyici yönlerini hem de davranışsal düzenlilikler ile ilgi yönlerini anlatır. Bourdieu, habitusun bilinçdışı ya da dönüşsüz eylem ile yakından ilişkili olduğunu vurgular. Habitusun akla dayanmadığını, aksine daha çok "fileye doğru koşan tenis oyuncusunun aldığı ani karara" (1990: 11) benzediğini söyler. Tenis topuna nasıl vurmamız ya da öyle ya da böyle bir vole girişiminde nasıl bulunmamız gerektiğini; ya da her şeyden önce neden tenis oynadığımızı dahi düşünmek için durmayız –sadece oyunla ilgileniriz. Bourdieu, habitusun sadece teniste değil, yaşamımızın bütün yönlerinde etkili bir biçimde tepkide bulunmamızı mümkün kılan bir şey olduğunu söyler. Bu açıklama ışığında habitus, daha çok Schutz'un "yaşam dünyası"na benzer; çünkü habitus, yetenekli insanoğlu olarak insanların yaşamın üstesinden gelmesini mümkün kılar. Habitus, aklımızda ve bedenimizde taşıdığımız ve farklı toplumsal ortamlarda başvurabileceğimiz kaynaklar ve eğilimler bütünüdür. Karşılaşmalar, olaylar ve kararlar aracılığıyla kendi yolumuzu hemen yapıvermemizi ve rotamızı saptamamızı mümkün kılar. Şu ana kadar bütün bu söylenenler oldukça moral vericiydi. Kuyruk acısı şu ki, habitus, iktidar ve sınıfla yapılanan bir toplum içindeki sistematik eşitsizlikler ile bağlantılıdır. Ha-

bitus, bu eşitsizliklerden kaynaklanır ve "sonucu olduğu nesnel yapıları daima yeniden üretme eğiliminde olan" (1977: 72) pratik eylem yolları üretir. Bourdieu'ya göre, tâbi konumlarda bulunanlar, yaşamı geliştirici eylem biçimlerine başarılı bir şekilde katılmayı olanaklı kılan habitus ile donatılı değildir. Aksine, habitusları, onları tâbi konumlarını yeniden üretecek arzular, güdüler, bilgi, yetiler, rutinler ve stratejiler ile donatacaktır. Bourdieu, habitusun paylaşım farklılığında aile ve okulun önemli bir rol oynadığını ileri sürer. Bu kurumlar, işçi sınıfı üzerinden haksız fayda sağlamaya dönük olarak zengin çevrelerden olan insanlara çalışırlar. Bunun neden böyle olduğunu öğrenmek ve habitusun eşitsizliği nasıl yeniden ürettiğini görmek için kültürel sermaye sorununa bakmalıyız.

KÜLTÜREL SERMAYE

Kabaca söylemek gerekirse, toplumda toplumsal iktidarı ve toplumsal eşitsizliği belirleyen üç çeşit sermaye vardır. **Ekonomik sermaye**, finansal kaynakları anlatır. **Toplumsal sermaye**, bildiğiniz her şeye ilişkindir; yani, insanların kendi yararları için harekete geçirebilecekleri toplumsal bağlarla ilgilidir. Bunun en iyi bilinen örneği, seçkin paralı okullara ve Oxbridge [Oxford ve Cambridge, ç.n.] okullarına devam eden erkekler arasında iktidarın yeniden üretimine yardımcı olan İngiliz "okul mezunları ağı"dır. Bu insanlar, daha sonra aynı özel "centilmenler kulüpleri"nin bir üyesi olmaya ve banka, kilise, askeriye ve kamu hizmeti gibi alanlarda kariyerlerinin avantajını sürdürmeye devam ederler. Bu ağların dışında bırakılanlar, eşit derecede yetenekli olsalar bile, kariyerlerinde ilerlemede daha fazla zorluk çekeceklerdir. Ekonomik ve toplumsal sermaye meseleleri, başkaları tarafından araştırılmış olmakla birlikte, Bourdieu'nun ayırt edici katkısı kendi **kültürel sermaye** kuramıdır.

Habitusa benzer şekilde, kültürel sermaye de çeşitli boyutları olan bir kavramdır. Şunları içerir:

- güzel sanatlara ve kültüre ilişkin nesnel bilgi
- kültürel beğeniler ve tercihler
- biçimsel nitelikler (örneğin, üniversite derecesi, müzik eğitimi)

- kültürel beceriler ve teknik ustalık (örneğin, bir müzik aleti kullanma yetisi)
- zevk sahibi olma ve "iyi" ve "kötü" arasında ayrım yapma yetisi.

Bourdieu, kültürel sermayeyi, daha geniş bir habitusun bir boyutu ve bu nedenle ona sahip olanların toplumsal konumlarını yansıtan bir olgu olarak görür. Son onyılların en önemli toplumbilim metinlerinden biri olarak görülen *Distinction* kitabında Bourdieu (1984 [1979]), neyin iyi ya da kötü beğeniye ilişkin olduğu konusunda evrensel, nesnel ölçütler temelinde estetik yargıların yapılabileceğine ilişkin felsefi fikre saldırır. Aksine, beğeninin toplumsal olarak belirlendiğini gösterir. Onun alan araştırması, Fransız toplumu içindeki belli sınıfların ve mesleki grupların (örneğin, işçiler, akademisyenler, teknisyenler) müzikte, sanatta, beslenmede vb. özgün beğenilere sahip olma eğiliminde olduklarını gösterir. Bu, Bourdieu'nun, beğeninin ancak tek göstergesi olan kültürel sermayeyi toplumsal konumun biçimlendirdiği yönündeki görüşünü doğrular.

Bourdieu'nun *Distinction* yapıtı, eşsiz metodolojik kesinlik düzeyleri ile beğeninin toplumsal olduğu fikrini belgelemeyi başarmış olsa bile, bu fikir hiç de yeni değildir. Bourdieu'nun kuramındaki tanımlayıcı düğüm, onun kültürel sermayenin bir fark yarattığı ve toplumsal bölünmelerin ve eşitsizliklerin sürmesine yardımcı olduğu iddiasıdır. Bourdieu'ya göre, seçkin gruplar, neyin kabul edilebilir ya da değerli kültürel sermaye olduğunu ve neyin değersiz olduğunu tanımlarlar. Kendi zamanında Fransız toplumunda bunun işlediği en önemli yol, "yüksek kültür"e popüler kültürden daha fazla değer yüklemek ve değerli olanı sıradan olandan ayırt etmek idi. Böylece, seçkin gruplar, meşru ve meşru olmayan kültürel sermayeyi tanımlayarak kendi becerilerinin ve bilgilerinin değerini korur ve böylelikle statülerini sağlamlaştırırlar. Zarif, entelektüel, dayanıklı ve ciddi olan yüksek kültür, sıradan ve gelip geçici popüler kültür ile karşı karşıya konur.

Kültürel sermayenin ve habitusun toplumsal yeniden üretimine yardım etme sürecine temel olan ise, okul gibi kurumlar ve okul sınavları gibi giriş kapısı mekanizmalarıdır. Burada Bourdieu'nun mo-

delinin çekici yanı, toplumun biçimsel olarak devingenliğe açık olduğunu savunmasıdır. Tâbi grupların üyelerinin yukarı doğru toplumsal hareketini önleyen "kurallar" ya da elit komploları söz konusu değildir. En azında kuramsal olarak, herhangi birinin eğitim sistemi içinde iyisini yapabileceğini söyleyebiliriz. Bununla birlikte, pratikte durum böyle değildir. Ayrıcalık, faillerin çoğunlukla farkında olmadığı üstü örtük kültürel önyargıların göze çarpmayan işleme tarzları ile yeniden üretilir.

The Inheritors [*Vârisler*] başlıklı Fransız üniversite sistemi üzerine kısa bir inceleme, Bourdieu'nun kendi olgun kuramını geliştirmesinden kısa bir süre önce yazılmış olsa da, belki de bu sürecin daha ayrıntılı bir açıklamasını vermiştir (Bourdieu ve Passeron, 1979 [1964]). Bourdieu ve meslektaşı Jean-Claude Passeron, burada eğitimsel başarıdaki toplumsal farklılaşmayı açıklamaya girişir. Toplumsal sınıf ve okulu bırakma oranları arasındaki karşılıklı bir ilişkiden söz ederek, "ekonomik engeller 'eğitimi bırakma oranları'nın bir toplumsal sınıf ile diğeri arasında nasıl bu kadar farklılaşabildiğini açıklamaya yetmez" (1979: 8) iddiasında bulunurlar. Savlarının can alıcı noktası, orta-sınıftan gelen öğrencilerin okul ve üniversitede avantajlı olduklarıdır. Bu, onların sadece evde öğrendikleri gerçeklerden (örneğin, anne piyano çaldığı için Beethoven'ı bilirler) değil, aynı zamanda farkında olmadan kazandıkları kültürel sermayeyi yansıtan sınıf içindeki genel davranış ve tutumlarından kaynaklanır. İşçi sınıfından gelen öğrencilerden farklı olarak, profesörün kişilerarası davranış, deneme yazma tarzı ve daha geniş okuma gibi şeyler üzerinde örtük beklentilerini karşılayabilir durumdadırlar. Ayrıca, romantik bir akademik eğitim öngörüsüne sahip olup bir işe girme konusunda ilgisizdirler ve pratik bilgiyi, programları, rutin olanı ve eğitimbilimini küçümserler. Böylelikle, kendi çalışmalarında yetenekli ve hevesli biri havası sergileyebilirler –akademinin (Fransız) ödüllendirdiği nitelikler. Buna karşılık, işçi sınıfından gelen öğrenciler, bütün bilgilerini sınıfta ve kütüphanede kazanırlar. İşleri ile ilgili kaygıları vardır ve o nedenle çalışmaları ve inceleme pratikleri soğuk, hayal gücünden yoksun, pragmatik ve konformisttir. Kendi geleceklerine ilişkin endişeleri yüzünden başları belada olduğundan, "kendilerini hiçbir zaman amatörce sanat meraklılığına bütünüyle bırakamazlar" (1979: 62). Üniversite sisteminin resmi müfredat programında asla ayrıntıla-

rıyla açıklanmayan gizli kodlara uygun olarak yaşamayı başaramazlar. Sonuç, zayıf notlar ve onlarla birlikte okulu bırakma olasılığında giderek artıştır.

Bourdieu'nun kuramının önemli bir yönü, kültürel sermayenin aktarılabilirliği sorununa dikkat çekmesidir. Ekonomik ve toplumsal sermayenin tersine, kültürel sermayenin kazanılması yıllar alır ve benlik hissimize derinlemesine gömülüdür. Bu, onu özellikle toplumsal devingenliğe yönelik bir engel olarak etkin kılar. Bourdieu, bu konunun önemine dikkat çekerken, aynı zamanda, grupların sınıf iktidarını pekiştirme çabası içinde sermayenin bir biçimini bir diğerine dönüştürmeye çalışabildiklerini vurgular. Bourdieu ve Passeron, 1960'ların sonlarında Fransa'daki değişimlere işaret ederek, sanayi sonrası bir topluma doğru kayışın, üniversite sistemini ayrıcalığı sürdürmenin bir aracı olarak gördüğünü ileri sürerler. Onlara göre, "ekonomik sermayenin akademik sermayeye yeniden dönüşümü, burjuvazinin (business bourgeoisie) kendi mirasçılarının bazılarının ya da hepsinin konumunu sürdürmesini mümkün kılan stratejilerden biridir" (1979: 79). Burada sunulan kapsamlı görüş, toplumsal sınıfların çeşitli sermaye biçimlerine sahip olmada avantaj elde etmeye çalıştıkları bir mücadeleye ilişkindir.

ALANLAR

Kültürel sermaye bir boşlukta işlemez, aksine daha geniş bir toplumsal yapıda işleyen bir güçtür. **Alan** (field) kavramı, Bourdieu'nun karmaşık toplumlar modelinin temelidir. Bourdieu'ya göre, bunlar güzel sanatlar, sanayi, hukuk, tıp, siyaset vb. gibi toplumsal yaşama ilişkin bilgi alanlarıdır. Aktörler bu alanların her birinde iktidar ve statü için mücadele ederler. Her bir alanda başarı için gerek duyulan belli kültürel sermaye biçimlerinin kazanılması ve konuşlandırılmasında kendi habituslarından yardım alırlar ya da bunlar tarafından engellenirler. Aktörler nadiren alanları değiştirerek, kazandıkları prestiji paraya çevirerek ve kültürel sermayelerini yeni girişimlere aktararak kendi kaderlerini iyileştirmeye kalkışabilirler. Bunun bir örneği, çok satan bir yazar ya da gazeteci olan akademisyen olabilir.

Mücadeleler, sürekli olarak alanlar, alt-alanlar arasında ve alan-

lar içinde yer alan aktörler arasında gerçekleşir. Bourdieu, *Field of Cultural Production* [*Kültürel Üretim Alanı*] (1993 [1968-87]) adlı incelemelerinde "yüksek" ve "alt" kültür arasındaki, çeşitli tarzlar arasındaki (örneğin, fotoğrafa karşı sanat) ve meşruiyet ve/veya hâkimiyet uğruna bireysel sanatçılar arasındaki çekişmenin uzun bir tarihi olduğunu belirtir. Kültürel ürünlerin değeri üzerine anlaşmazlıklar, kurulu sınırların ve hiyerarşilerin sınırlarının çizilmesine ya da onlara meydan okunmasına hizmet eder. Bourdieu'ya göre, "genel olarak sanat çalışmalarının değeri ... bunun ya da belirli başka bir çalışmanın değerini saptamak için ardı arkası kesilmeyen, sayısız mücadele içinden çıkar" (1993: 79). Mücadeleler sembolik değer konusunda olabilirken ve "sanat sanat içindir" retoriği buna eşlik edebilirken, ödüller hâkim sanatçıların ve yazarların kendi kültürel sermayelerini ekonomik sermayeye dönüştürebilmeleri nedeniyle ekonomik olabilmektedir. Prestij uğruna kıyasıya süren bir kavganın benzer bir resmi, Bourdieu'nun Fransız üniversite sistemini yerin dibine geçiren portresinden, *Homo Academicus* (Bourdieu, 1988 [1984]), çıkar. Burada Bourdieu, akademik alanın tarafsız, üniversiteli, entelektüel faaliyetin bilgi alanı olduğu düşüncesinin yanlış yönlerini açığa çıkarır. Şunlara işaret eder:

- *Bir alanın denetimi için bireyler arasında süren mücadeleler.* Örneğin, bir ekol oluşturma faaliyeti içinde önde gelen profesörlerin alt kıdemdeki makamları etkileyerek, doktora öğrencilerini çok iyi eğiterek, komiteleri bir araya toplayarak, tartışmadaki rakipleri yıkarak vb. kendi konumlarını kurumsal olarak hâkim kılmaya çalıştıklarını saptayabiliriz.
- *Çalışma tarzları ya da entelektüel yaklaşımlar arasındaki mücadeleler.* Burada Bourdieu (1988: 115), 1960'lı yılların ortalarında Roland Barthes ve Raymond Picard arasındaki önemli bir kamusal tartışmayı örnek olarak gösterir. Bu metinlerin yorumlanmasına ilişkin doğru olan yol hakkındaki bu tartışmadan ortaya iki kamp çıkmıştır. Barthes, yapısalcılar ve entelektüel öncülerin (avant-garde) üyeleri tarafından desteklenirken; Picard gelenekselcilerden destek bulmuştur. Bununla birlikte, bu tartışma kuram ve yöntemin daha da ötesindedir. Gerçekte bu, beşeri bilimler ve sosyal bilimler içindeki entelektüel hâkimiyet ve sembolik otorite için eski ve

yeni bloklar arasında süren bir mücadele idi.

- *Disiplinler ve fakülteler arasındaki mücadeleler.* Bourdieu, örneğin, sosyal bilimin yirminci yüzyıldaki yükselişinin, "toplumsal dünyaya ilişkin düşünüş ve söylem"e yönelik hukuk disiplinlerinin tekeline nasıl meydan okuduğuna işaret eder. Bu meydan okumaya rağmen, hukuk hâkimiyetini korumuştur. Bourdieu, bu göreli otoritede bir etkenin politik olabileceğini ileri sürer. Hukuki disiplinler içinde bilgi "düzenin ve iktidarın hizmetindedir." Buna karşılık, sosyal bilimler "tarihsel karşılaştırma ya da spekülatif aktarma ile kurulu düzeni ve bir devleti, farkına varılan ya da farkına varılabilir olanakların her türü içinde özgül bir örnek statüsüne indirgeyerek" (1988: 69) düzen ve iktidarla karşı karşıya gelirler. Bu faaliyetler (örneğin, bu kitap), iktidardakiler tarafından "sorumsuz" olarak algılanır ve böylece hükümet, devlet ve hukuk fakülteleri arasında bile yakın bağlar oluşur.

BOURDIEU HAKKINDAKİ DEĞERLENDİRMELER

Bourdieu'nun destekçileri, onun çalışmalarının sosyal bilim araştırması için bugünlerde sahip olduğumuz en iyi kültür modellerinden birini sunduğunu ileri sürer. Elbette onun çalışmasının çağdaş kuramsal tartışma içinde önemli birkaç temayı ortaya koyduğu söylenebilir.

- Kültürel sermaye ve habitus hakkındaki fikirler, kültürün biçimi ve yapısına ilişkin heyecan verici bir bakış sunar.
- Bourdieu, hem bireysel hem de kurumsal sonuçların belirlenimlerinde kültürün ve kültürel mücadelelerin özerk rolüne işaret eder.
- Çalışmaları kültür ve fail arasındaki ilişkiyi güçlü bir biçimde kuramsallaştırabilmektedir.

Bununla birlikte, Bourdieu'nun hayranları kadar, birçok eleştirmeni de vardır. Eleştirmenlere göre, onun çalışması vaat edilen her şeyi –özellikle ikinci ve üçüncü noktada belirtilenleri– yerine ge-

tirme konusunda başarısızdır. Eleştirmenler arasında, Bourdieu'nun yapı ve sistemin yeniden üretimine çok fazla önem verdiği; ve fail ve olumsal değişime yeterince önem vermediği konusunda ortak bir kanı bulunmaktadır. Örneğin, William Sewell, Bourdieu'nun kuramının aktörlerin bilgililiğini ve "sezinleme ve stratejik" olma yetilerini kabul ettiğini beğeni ile değerlendirir. Fakat Sewel aynı zamanda Bourdieu'nun modelinin "fail işlemez niteliği"nden yakınır ve şunu önerir: "Habitus, planlar ve kaynaklar biri diğerini o kadar güçlü bir şekilde yeniden üretir ki, faillerin üstlendiği pek çok hilekâr ve kendiliğinden eylemler bile yapıyı zorunlu olarak yeniden üretir" (Sewell, 1992: 15). Sewell'in vurguladığı şey, Bourdieu'nun kuramının bir sistem içerisinde değişimin nasıl meydana gelebildiğini açıklayamadığıdır. Sewell'e göre, Bourdieu çelişki, süreksizlik ve kültürel yaratıcılık olasılıklarından çok, habitus içindeki (ve habitus ile toplumsal yapı arasındaki) eşlikleri vurgular. Kültür ve eylemin yeniden üretimi tamamlaması ve toplumsal yapı ve toplumsal eşitsizliği yansıtmasından dolayı, Bourdieu'nun pratik kuramı oldukça determinist bir bakışla sonuçlanır.

Başka bir eleştiri odağı, Bourdieu'nun ampirik bulgularının daha geniş uygulanabilirliği etrafında yoğunlaşır. Tony Bennett, Michael Emmison ve John Frow (1999), 1990'ların ortalarında Avustralya'daki beğeni ve kültürel tüketim ile ilgili bir incelemede, Distinction yapıtının bir kopyasını yürütürler. Çalışmalarında sürekli bir bulgu, sınıftan daha başka değişkenlerin (özellikle, yaş ve cinsiyet) beğeninin daha iyi tahminleri olduğu idi. Ayrıca, yüksek ve aşağı kültür beğenileri arasındaki sınırların, Bourdieu'nun ileri sürdüğünden daha geçişli olduğunu bulmuşlardı. Daha da önemlisi, yüksek toplumsal statüden insanlar beğenilerinde doyumsuz idiler. Örneğin, hem klasik müzik hem de popüler müzik dinlerlerdi. Bu değişimler, Avustralya toplumunun eşitlikçi değerler sistemini ya da sanayileşme sonrasına doğru bir kayışı yansıtabilirken (Bourdieu'nun ampirik çalışması 1960'ların Fransa'sında yürütülmüş idi), Bourdieu'nun sınıf-sınırlı modelinin de onu bu tür olasılıklara karşı duyarsız kıldığı aynı derecede mümkündür.

Michèle Lamont'un (1992) çalışması da, 1960'ların Fransa'sından diğer bağlamlara yönelik genellemeler yaparken dikkatli olmak zorunda olduğumuzu ileri sürer. Mülakata dayalı araştırması, Fransız ve Amerikan yöneticileri ve uzmanları arasındaki "saygıdeğer

kişi"ye ilişkin tanımlamaları inceler ve etik kriterlerin Bourdieu tarafından taslağı çizilen kültürel ve ekonomik sermaye biçimlerinin yanı sıra, kişisel saygınlığın değerlendirilmesinde kullanıldığı sonucuna varır. Lamont, ayrıca önemli ulusal farklılıkları ortaya çıkarmıştır. Fransa'da kültürel bilgiye çok değer verilirken, Amerika'da ekonomik zenginlik genellikle en önemli şey olarak görülür. Lamont, insanların yaptığı ayrımların ve çizdikleri sembolik sınırların meslek gibi diğer etkenlere göre nasıl değişme eğiliminde olduğunu da bulur. Örneğin, üniversitelere ya da başka kültürel kurumlara dahil olanlar, kültürel farklılığa, kâr amaçlı bağlamlarda çalışanlara göre daha fazla değer verme eğilimindedir. Lamont, kendi verisini Bourdieu'nun çalışmasını eleştirmek için kullanır. Ona göre, Bourdieu, "ağırlıklı olarak sadece Fransızların davranışlarına değil, ayrıca Parislilerin davranışlarına da bağlı kalmıştır, bu nedenle kültürel sınırların önemini abartır" (1992: 181) ve Lamont, Bourdieu'nun, "içinde yaşadığı entelektüel çevrede yaygın olan kültür ile ilgili genelleme yapmaya çalışırken" kendi yaşam deneyimlerini kuramına yansıttığını ima eder. Onun yorumunda Bourdieu sağlam, rekabetçi ve kapalı ayrım sistemlerinin bir imgesi ile çalışır. Lamont, gerekli olan şeyin, ampirik olarak "açık, değişken ve içe nüfuz edici semiyotik ve toplumsal alanları" (1992: 183) ve insanların kendilerini farklı toplumsal bağlamlarda yer alanlara göre nasıl konumlandırdıklarını ampirik olarak sorgulayacak bir model olduğunu ileri sürer.

Anthony Giddens

Anthony Giddens'ın "yapılaşma" kuramının, kültürün toplumsal yaşamdaki rolünün bir eleştirisi yolu ile, mikro ve makro bölünmenin üstesinden gelmede en etkileyici çabalardan birini sunduğu çoğunlukla kabul edilir. "Kültür" sözcüğünü fazlaca kullanmamakla ya da kültürün oluşumu ve içeriği konusunda ayrıntılı bir kavrayışa sahip olmakla birlikte, Giddens'ın çalışması insan yaşamında yorum ve anlam sistemlerinin rolünü vurgular. Dolayısıyla, onun çalışması kültürel kuram alanına önemli bir müdahale olarak düşünülmelidir. Onun özgün yaklaşımı en iyi şekilde *The Constitution of Society* [*Toplumun Oluşumu*] (Giddens, 1984) adlı yapıtında açıklanır.

Eylem ve yapı modellerinin aynı derecede kusurlu olduğunu ileri sürer. Şöyle yazar: "Eğer yorumlayıcı sosyolojiler, varsayıldığı gibi öznenin emperyalizmi üzerine kurulu ise, işlevselcilik ve yapısalcılık toplumsal nesnenin emperyalizmini önerir" (1984: 2). Giddens'a göre, bu ikilemi aşma girişimi içinde yapı ve faili, her iki tarafın karşılıklı olarak birbirini desteklediği bir **dualite** olarak düşünürüz. Giddens'ın bu eylemi kavramaya çalışırken geliştirdiği kuram, Parsons ve Habermas'ın fikirleri gibi sistematik bir modelden çok, en iyi şekilde, duyarlılaştırıcı fikirler topluluğu olarak nitelendirilir.

Giddens'ın görüşünün temelinde, etkin ve yaratıcı insan öznesi modeli yatar. İnsanların kurallar ve dışsal yapılar (Durkheimci "toplumsal olgular" gibi) ile sınırlandırılan kuklalar oldukları görüşüne ateşli bir biçimde karşı çıkar. Aynı zamanda, etnometodolojinin ve fenomonolojinin sınırsız bireyciliği ve öznelciliği olarak gördüğü şeyden kendini uzak tutmaya çabalar. Bu konumlanışlar arasında bir yol bulma çabası içindeki Giddens, yapının bireylere dışsal bir şey olarak düşünülmesinden daha çok, onlara içsel bir şey olarak düşünülmesi gerektiğini ileri sürer. Son tahlilde kurumların ve toplumsal sistemlerin (genellikle yapı olarak düşündüğümüz şeyler) yeryüzü üzerindeki gerçek kişinin dönüşlü eylemlerinin toplam bir sonucundan başka bir şey olmadığını vurgular. Ona göre, yapı, düşünce tarzları ve bellek izleri içinde gerçek bir varlığa sahiptir ve sınırlandırıcı olmaktan çok, olanak sağlayıcıdır. Yapının, insanların toplumsallaşma ile kazandıkları **kurallar ve kaynaklardan** (bilgi, beceriler, pratik yetenek –kabaca kültür olarak düşündüğümüz şey) oluştuğunu söyler. Toplumsal yaşamın çoğu pratikler etrafında döner ve insanlar bu pratikler aracılığıyla kendi günlük yaşamlarını sürdürürken, dönüşlü bir biçimde bu kuralları ve kurumları konuşlandırır. Bu konuşlandırma dönüştürücü olabilirken, çoğunlukla sarsılmaz kurumsal yerleşimlerin yeniden üretimine yol açar. Sık alıntılanan bir ifadeyle, Giddens, yapının, hem eylemin "araç"ı hem de "sonuç"u olduğunu savunur. İnsan eylemi içselleşmiş beceri ve bilgi olmadan imkânsız ya da kaotik olduğu ölçüde, yapı bir araçtır. Daha geniş kültürel biçimler geçmişte kullanıldıkları gibi yeniden üretildikleri sürece, yapı bir sonuçtur. **Yapılaşma** fikri, bireysel eylemleri toplumsal güçlere bağlayan karşılıklı bir süreç olarak bu toplumsal yaşam imgesini anlatır.

ANTHONY GIDDENS (1938)

Giddens Londra'da doğdu ve orta düzey bir okul kariyerinin ardından Hull Üniversitesi'ne devam etti. Burada ilk kez sosyoloji ile tanıştı ve sosyolojiye yeteneği olduğunu anladı. Lisan sonrası çalışmasını yürütmek için London School of Economics'e (LSE) devam etti ve sonra Norbert Elias'ın da ders verdiği Leicester Üniversitesi'nde bir kürsü elde etti. Elias'ın Giddens üzerindeki etkisi tartışmalı olsa da, açık olan şu ki, her ikisi de bireyler, kültür ve toplum arasındaki bağlar hakkında temel sorular soran bir kurama sahiptir. Giddens daha kıdemli mevkiler elde etmek için Cambridge'e gitti ve ardından LSE'e geri döndü. 1990'lı yıllar boyunca İngiliz Başbakanı Tony Blair'in baş danışmanı oldu. Giddens'ın "sol ve sağın ötesine" geçen politika ile ilgili fikirlerinin çoğu, Blair'in sosyalist etkilerden yoksun "Yeni Emek" görüşüne cazip gelmiştir.

Kaynak: Bryant ve Jary, 1991.

Giddens, ortak bir bilgiyi ve kültürü paylaşmak bir yana, insan eyleminin toplumsal düzeni neden yeniden üretme eğiliminde olduğunun başka bir nedeni olduğunu ileri sürer. İnsanların güven duygusuna ihtiyaç duyduklarını ve belirsizlikten korktuklarını iddia eder. Giddens, bunu **ontolojik güvenlik** arzusu olarak adlandırır. Giddens'a göre, toplumsal yaşamın büyük bir bölümü rutinleşmiş ve sıradanlaşmıştır, o nedenle insanlar kendilerini güvende hisseder, karşılaşmalara açık olabilir ve müzakere edebilirler. Giddens, Goffman'ın mikro-ritüel ve yüz yüze etkileşim üzerine çalışmasının karşılıklı güvene dayalı bu dinamik oyunu yakaladığını savunur. Buna karşılık, Garfinkel'in "bozucu deneyimler"i, toplumsal etkileşimin sıradan biçimleri bir kez bozulduğunda endişenin (ve yaptırımın) nasıl yükseldiğini gösterir.

Yapılaşma kuramı çeşitli cephelerden eleştirilmektedir. Eleştirmenler kuramın senteze yönelik cesur bir girişim olduğu konusunda birleşmiş görünürken, az sayıda eleştirmen Giddens'ın çağdaş toplumsal ve kültürel kuramın en inatçı sorununu çözdüğünü savunur. Ortak şikayetlerin çoğu ise şunlardır:

- Kuram, gerçeğinden fazla iradeci ve idealisttir. Hem kültürün (örneğin, hegemonya olarak) hem de kurumların (örneğin, sınıf ya da ırk eşitsizliği biçimleri) zorlayıcı ve sınırlandırıcı niteliklerini hafife alır. Giddens, eğer insanlar kendi kafaları içindeki "yapı"yı yaratıcı bir şekilde kullanarak farklı bir biçimde düşünmüş ve davranmış olsalardı toplumun aniden değişebileceğini öneriyor gibi görünür.
- Sewell'in (1992) işaret ettiği gibi, Giddens kültürel (bilgi, beceriler) ve maddi (para, silahlar, iktidar) kaynakları yeterince ayrıştıramaz. Bunlar arasında, ontolojik konumları ve toplumsal yaşam üzerindeki olası etkileri bakımından önemli farklılıklar vardır.
- Onun "yapı" tanımlaması sıradışıdır. Yapı ve fail sorununu çözmek yerine sorun hakkında konuşur ve yapıyı yeni fakat kendine özgü garip bir yoldan tanımlar.

MODERNİTE, ÖZ-KİMLİK VE RİSK

Giddens, 1990'lı yıllarda yapılaşma kuramını savunmaktan uzaklaşarak çağdaş toplumsal değişim ve onun benlik üzerindeki etkisine yönelir. *Modernity and Self-Identity* [*Modernite ve Öz-Kimlik*] (Giddens, 1991) adlı yapıtında şüphe ve seçenek ile sarmalandığımız post-geleneksel bir düzene geçtiğimizi savunur. Bu bağlamda, bizim için belirlenen bir kimliği ya da rolü sorgulamaksızın izlemek yerine benliğin dönüşlü kuruluşu ile ilgilenmemiz gerekir. Bu süreç bilgi ve **uzman sistemlerinin** (psikologlar, danışmanlar, mesleki uzmanlar, yardımcı kitaplar vs.) kullanımını gerektirir ve bunlarla bireyler "bir alternatifler çeşitliliği arasında yaşam tarzı seçeneklerini görüşür" (1991: 5). Buradaki vurgu, faillerin kendileri için elde edilebilir olan çeşitli yollardan kimliklerini nasıl seçtikleri üzerinedir. Bu, doyurucu bir biyografi oluşturmaya, samimi ilişkiler kurmaya ve hem bedeni hem de aklı geliştirmeye yönelik akıllı, ölçülü ve dönüşlü çabaları gerektirebilir.

Buradaki genel tablo, benliği geliştirmek ve kendini gerçekleştirmenin bir türüne ulaşmak amacıyla aktif olarak kültürel kaynakları kullanan insana ilişkin oldukça pozitif bir tablodur. Bu nedenle Giddens'ın duruşu, modern bireyin öz-merkeziliğini kapitalizmin

harekete geçirdiği genel bir huzursuzluk semptomu olarak kavrama eğiliminde olan eleştirel kuramın duruşundan ayrılır. Örneğin, Christopher Lasch'ın yaygın narsisizm kuramını yorumlayan Giddens, şunu söyler: "İnsanlar, tepkilerinde büyük ölçüde pasif olarak görünürler... –mesela, reklamcılık betimlemesine karşı ... Fakat söz konusu tepkiler metalaştırıcı etkilere rağmen şüphesiz güçlüdür, onlar etkiledikleri toplumlar tarafından nadiren eleştirel olmayan bir şekilde algılanırlar" (1991: 179). Giddens'a göre, kapitalizm altında imgelerin ve malların hızla artması, benliği sınırlamaktansa ona olanak açabilmektedir: "Seçenek çoğulluğu kimi önemli kısmıyla tam da metalaşmış süreçlerin ürünüdür" (1991: 200). Giddens, bu yaklaşımı, benliğin söylemler ile merkezsizleştirildiğini ya da dağıtıldığını iddia eden postyapısalcı kuramlara karşı olarak görür. Giddens'a göre, gerçek bir benlik için araştırma, kendi deneyimimiz için her zamankinden daha da önemlidir.

Giddens, bu benliği kurma misyonu ve **risk toplumunun** yükselmesi arasındaki bağlantıları özellikle vurgular. Bu kavram en çok Alman sosyolog Ulrich Beck'in (1992; ayrıca Beck, Giddens ve Lash, 1994) çalışması ile özdeşleşmiştir. Beck'e göre, ekolojik sorunların yükselmesi ile birlikte öngörülemezlik ve tehlike ile nitelenen bir dönemde yaşadığımıza yönelik yeni bir bilinç ortaya çıkmıştır. Beck, sera etkisi ve nükleer ve böcek ilacı kirliliği gibi sorunları bilinemeyen ve ölçülemeyen riskleri içeren sorunlar olarak görür. Giddens için olduğu gibi, Beck için de, bu risk toplumu, endüstriyel modernitenin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır –niyetlenilmemiş olsa bile. Risk toplumu, kimi postmodernizm destekçilerinin ısrar ettikleri gibi, köklü bir kopuştan çok, önceki modernitenin gelişimine işaret eder. Risk toplumu, artan dönüşlülük ve özeleştirinin artan düzeylerine yönelik daha geniş bir toplumsal dönüşümün bir belirtisi olarak görülebilir –yenileşme (detraditionalization) ve Giddens ve meslektaşlarının **dönüşlü modernleşme** (reflexive modernization) olarak niteledikleri bir sürecin ortaya çıkışı ile bağlantılı bir süreç (Beck, Giddens ve Lash, 1994).

Beck'in çalışması çevresel tehlikelerden çıkan risk siyasetinin pozitif dönüştürücü potansiyeli (post-ulusal, yeşil alternatif gibi) ile ilgilenirken, Giddens biyografik risk bilincinin, aktörleri, benliği dönüştürmeye ve üzerinde çalışmaya nasıl yönelttiği üzerine yo-

ğunlaşır. Giddens, riskin pek çok yönü günlük yaşamı etkilediği zaman, modernitenin bunları düzenlemede oldukça başarılı olduğunu ortaya koyar. Modern öncesi toplumlar için sorunlar yaratan bulaşıcı hastalık, kıtlık ve kuraklık gibi belli başlı tehlikeler az çok kontrol edilmiş idi. Bununla birlikte, biyografi gelenekten kurtuldukça ve uzman sistemler çoğul, sıklıkla çelişkili öneri sistemleri sundukça, benlik için karşılaşılan pek çok seçenek ve belirsizlik söz konusudur. Bu, özellikle bir bireyin biyografisinde "vahim anlar"da (Goffman'dan alman bir terim) olan bir durumdur. Bunlar genelde yaşam-dersi, ilişkiler ya da sağlık ve hastalık sorunları ile bağlantılıdır. Böylesi durumlarda bireyler belirsizlikle karşılaşır ve alınması gereken yolu başarmak zorundadır. Giddens şöyle yazar: "Seküler risk kültürü içinde yaşamak, doğal olarak tedirgin edicidir. ... Endişeler, risk hesaplamaları tarafından kendi kendilerine üretilir, olası olmayan beklenmeyen olayların ortaya çıkması sorununu ekler, böylelikle yaşam planını idare edebilir düzeylere indirger" (1991: 181-2). Bu ortamdan çıkacak olan politika türü; kimlik, yaşam tarzı ve varoluşsal etik sorunları etrafında yoğunlaşan bir "yaşam politikası"dır. *Beyond Left and Right* [*Sol ve Sağ'ın Ötesinde*] adlı yapıtında Giddens (1994), bu politikanın artık sınıflar ya da ekonomik zenginliğin dağılımı hakkında değil, aksine sembolik imgeler, kimlikler ve etik görüşler hakkında olduğunu vurgular.

Norbert Elias

Bourdieu ve Giddens gibi, Norbert Elias da benliği, kültürel kuramda faili kuramlaştırmanın kilit aracı olarak görür. Yaklaşımı tarihseldir ve modern benliğin yüzyıllar içinde nasıl geliştiğinin izlerini sürer. En önemli çalışması olan *The Civilizing Process* [*Uygarlaşma Süreci*] adlı yapıtında Elias (1978, 1982 [1939]), yeme, işeme, geğirme ve osurma gibi daha "hayvansı" ve biyolojik işlevlere özellikle dikkat çekerek, geçmiş birkaç yüzyıldan gelen usuller ve görgü kurallarına ilişkin kitaplara değinmiştir. Elias, çeşitli yüzyıllardan metinleri karşılaştırırken yasaklamaların sayısının zaman içinde arttığını belirtir. Örneğin, ortaçağın kitaplarında, yarı çiğnenmiş besinlerin ortak tencereye geri konulmaması, elbiselere sümkürülmemesi ve odalara ve koridorlara işenmemesi önerilir. On

dokuzuncu yüzyıl ile birlikte çatal bıçak takımını kullanma biçimleri, bedensel işlevlerin nasıl kontrol edileceği vb. hakkında çok ayrıntılı kurallar ortaya çıkmıştır. Elias, giderek daha fazla şeyin zevksiz ve kaba olarak görülmeye başladığı bir eğilimi tarifler. Üstelik bu şeyler, kamuoyundan saklanmaya çalışılır. Özel yatak odalarının, özel tuvaletlerin vb. artışı bundan dolayıdır. Elias, şiddet kullanımına ilişkin toplumsal sınırlamaların artışı üzerine de yazar. Ortaçağ toplumunda insanlar; savaşlarda, kamuya açık idamlarda ve popüler kutlamalarda başkalarının işkence çekmesini izlemekten hoşlanıyor görünmektedir. Ayrıca, çok küçük bir tahrik ile birden fevrileşir ve savaşmaya kalkışırlardı. Aksine, bugünün toplumunda şiddet ve öldürme kesin bir biçimde düzenlenmiştir ve kapalı kapılar ardında meydana gelmektedir. İdamlar ve mezbahalar bunun bir örneğidir.

Elias, bu değişimlerle birlikte ortaya çıkmaya başlayan yeni bir benlik hissi görür. Önceki dönemde bireysellik bilincinin ve utanma ve mahcup olma hissinin daha az olduğunu ileri sürer. İnsanlar daha sonraki dönemlerde benliği koruma ve onun sınırlarının güvenliğini sağlama ve uygarlaşmış benliği kendiliğinden ve hayvani benlikten ayırma gereksinimine daha fazla duyarlı olurlar. Bu sürecin bir parçası olarak, daha yüksek öz-sınırlama ve öz-denetim düzeyleri için bir yeti geliştirirler. Elias, o nedenle, kişiliğin ve kültürün el ele gittiğini ileri sürer; böylelikle, kültür bizi bir benlik ve duygusal yaşam hissi ile donatır.

NORBERT ELIAS (1897-1990)

Norbert Elias uzun ve olaylı bir yaşam sürdü. Polonya'nın Breslau kentinde doğdu, fakat Alman kökenli Yahudi bir aileden gelmekteydi. Birinci Dünya Savaşı'nda görev aldıktan sonra hem tıp hem de felsefe çalıştı, sonra tıp çalışmasını bıraktı. 1920'li yılların ortalarında Heidelberg'e geçti ve sosyoloji çalışmasına yöneldi. Burada Alfred Weber (Max Weber'in kardeşi) ve Karl Mannheim ile çalıştı ve kültür ve onun uzun dönemli tarihsel süreçle bağlantıları ile ilgilenmeye başladı. 1929 yılında Mannheim ile birlikte Frankfurt'a geçti ve Frankfurt Okulu'nun diğer üyeleri ile bağlantı kurdu. Nazilerin yükselişini izleyen dönemde, yoksulluk içinde yaşayan ve *Civilizing Process* ile ilgili araştırma yapan Elias önce Paris'e, ardından da Londra'ya geçti. Orada, 1954 yılında elli yedi yaşında Leicester Üniversitesi'nde sonunda tam zamanlı akademik bir mevki elde edinmeden önceki döneminde düşük ücretli çeşitli işlerde çalıştı. Fakat önemli bir düşünür olarak dikkate değer bulunması, ancak *Civilizing Process*'in 1960'lar ve 1970'lerde yeniden basımı ve çevrilmesi ile oldu.

Kaynak: Mennell, 1992: 3-26.

Elias'ın çalışmasının ayırt edici yönü, bu yeni benliğin yükselişine ilişkin güçlü bir sosyolojik açıklamayı devlet-oluşum süreci ile bağlantılandırarak sunmuş olmasıdır. Avrupa ortaçağın göreli kaosunun dışına çıkarken, daha geniş ve merkezileşmiş devletler ortaya çıktı. Bunlar şiddet araçları üzerinde tekel oluşturdular ve gelişigüzel düşmanlıkları ve çatışmaları ortadan kaldıran iç barışı sağlama politikalarını başlattılar. Savaşçılar zarif toplumda statü ve kralın beğenisi için "uygarlaşmış" biçimlerde rekabet eden gruplarla birlikte saray mensuplarına dönüştürülmüş oldu. İnsanlar, karmaşık davranışsal ritüellerin ve inceltilmiş usullerin mevki ve statünün yaşamsal göstergeleri sayıldığı bir toplum bağlamı içinde, usulleri geliştirme ihtiyacının tamamen farkına vardılar. Kaba, yıkıcı ya da hayvani davranıştan uzak etkileyici bir "benlik sunumu" önermeye çalıştılar. Bunu yapmak için "arzular, öz-disiplin ve öz-denetim üzerinde bir sınırlama" (1982: 7) gerekmişti. Daha eski, kaba ve daha fevri ortaçağ benlik hissini koruyanlar, incelik ve entrikanın el ele

gittiği bir çevrede uzun süre hayatta kalamayacaklardı. Bu nedenle, Elias (1982: 4), şöyle yazar: "Kral ya da prensin mutlak statü kazandığı aynı yüzyıllarda davranışın uygarlaşmasının dikkate değer bir şekilde artması bir rastlantıdan fazlasını açıklar." Usuller ve benlik hakkındaki bu yeni fikirler sarayda kurumsallaştıktan sonra, azar azar daha alt sıralara inmiştir. Bugün toplumda çocukluk döneminde sosyalleşme süreçleri öz-gözetleme ve öz-düzenleme için sağlam güçlere sahip aktörler yaratır.

Elias'ın çalışması hem makro hem de mikro sosyolojiyi kapsayan olağanüstü (ve nadir) bir araştırma örneği olarak gösterilmektedir (bkz. Mennell, 1992: 94-5). Elias'ın belirttiği gibi, "uygarlaşma sürecini kavramak ve açıklamak için kişi ... hem kişilik yapısının hem de toplumsal yapının bütününün dönüşümünü ... inceleme ihtiyacı duyar" (1982: 287). Bu dönüşüm bireysel benlikteki duygulardan siyasal düzendeki önemli tarihsel dönüşümlere kadar bir dizi olgular alanını kapsar. Bu, ampirik genişliğin yanı sıra, failliğin kültür ve toplum ile bağları hakkında düşünmek için önemli bir yol sunar. Elias'ın kuramının ileri sürdüğü şey, insan failinin yüzyıllar içinde yavaş yavaş değiştiğidir. İnsan faili, geçmişte içgüdüler ve bağırsaklara ait hisler ile sürüklendiği halde, bugün dönüşlülük ve öz-farkındalık tarafından yönetilir. Farklı bir özgürlük türü için doğal yönelimlerimizin özgür ifadesini, davranışımızı gözetleme ve denetleme sürecinde bu yönelimleri kontrol ettiğimiz şeyler. Bunlar, bireysel düzlemde değişikliklere yol açar ve kültür ve toplum düzeyinde olası değişiklikler yapar. Elias'a göre, bu boyutlardan herhangi birini ayrıcalıklı kılacak bir kuramın gelişimine gerek yoktur. Aksine, birey, kültür ve toplum karşılıklı bağımlılığın karmaşık, sürekli değişken ve gelişen ağları içinde birbirlerine bağlanırlar. Elias kimi zaman bu modeli açıklamanın bir yolu olarak **biçimsel sosyoloji** (figurational sociology) ya da **süreç sosyolojisinden** söz eder. Yaklaşımı sürekli değişime, somut karşılıklı ilişkilere ve ampirik veri gereksinimine dikkat çekerken, Elias çoğu toplum kuramının ve kavramların kemikleşmiş, statik ve şeyleşmiş toplum öngörüsüne yol açtığını ileri sürer.

Bourdieu, Giddens ve Elias'ın Etkilediği Ampirik Çalışma

Bourdieu'nun kuramsal çalışması samimi bir şekilde henüz kucaklanmış olduğu halde, kültür ve topluma yönelik orta-sıra ampirik araştırmaları başlatmada onun üç kuramcının en başarılısı olduğuna şüphe yok. Bourdieu'nun etkilediği araştırmalar çeşitli olmakla birlikte, bunlar aşağıdaki kampların içinde düşünülebilir.

- *Kültürel tüketim çalışmaları.* Genel olarak, bu alandaki bulgular Bourdieu'nun düşünüşünün genel dürtüsünü doğrular. Bu bulgular, beğeninin toplumsal konum ile yönlendirildiğini ve kültürel tüketimin çağdaş katmanlaşma sistemlerinin önemli bir boyutu olduğunu gösterir. Bu literatür hakkındaki bir inceleme için bk. Bennett, Emmison ve Frow (1999).
- *Habitusa ilişkin çalışmalar.* Bu alan etnografyacılar, özellikle 1950'li ve 1960'lı yıllarda geliştirilen kuramlardan daha yeni ve daha üst düzeyde etkili kuramların arayışında olan sembolik etkileşimcilikten etkilenenler ile hâkim kılınmaktadır. Bourdieu'nun habitus hakkındaki fikirleri altkültürlerin ve onların üyelerinin eylem biçimlerinin kavranması için yararlı bir araç olarak benimsenmektedir.
- *Alanlar ile ilgili çalışmalar.* Burada odaklanma, belirli kültürel biçimlerin ya da kurumsal veya siyasal ortamlar içindeki kültürel sermayenin meşruiyeti için yapılan mücadeleler üzerinde yoğunlaşır. Bugün Bourdieu'nun kendi çalışması tarafından oluşturulan gündemi izleyen en önemli iki alan, sanat ve sanat dünyası incelemeleri ile akademik ve entelektüel ortamlar üzerine olan araştırmadır. İlk alanda "alan" fikirleri genelde yaftalama ve kültürel tanınma amaçlı mücadelelere (örneğin, duvar yazısına ilişkin) ilişkin kuramlarla birleşir. İkinci alanda alan kavramı, belli düşünürlerin ve kuramların diğerleri üzerinde nasıl üstünlük kazandığını saptamaya dönük inceleme amaçlı bilgi sosyolojisi geleneği içindeki araştırma ile ilintilidir.

1960'lardan bu yana Elias'ın ünü artarken, kuramlarından etkilenen çalışmaların hacmi Bourdieu'nunkilerin çok altında kalmaya

devam eder. Stephen Mennell'e göre (1992: 279), bu, özellikle entelektüel uzmanlaşma geleneğinin, Elias'ın görüşünün ve araştırma gündeminin genişliği ile anlaşmaya varma bakımından kötü donanımlı düşünürlere yol açan Birleşik Devletler'de olan bir durumdur (ayrıca bkz. Smith, 1998). Yine de onun çalışması özellikle Avrupa'da iki ana alanda etki yaratmıştır. Karşılaştırmalı ve tarihsel araştırma alanında daha kültürel odaklı düşünen düşünürler, Elias'ın uzun vadeli değişim ilgisinden yararlanmaktadır. Genel olarak tarihçiler, burada onun çalışmasının değerlendirilmesinde bir şekilde geride kalan sosyologlar ile yarışmak zorunda bırakılır. Temsili araştırmalar cezalandırma, cinsellik, spor, ölüm ve nezaket gibi farklı başlıklar etrafındaki sorunları incelemek amacıyla ayrıntılı tarihsel verilerden yararlanır. Duygu sosyolojisi ile ilgilenen düşünürler de artık Elias'ı kendi alanlarının önemli bir öncüsü olarak kabul ediyorlar. Bu, özellikle örgütsel kültür ve duygu yönetimi çalışmaları ile ilgili bir durumdur. Bunlar, duygular üzerindeki denetimin çağdaş çalışma yaşamı için nasıl merkezi olduğuna işaret eder.

Giddens'ın etkisi de karıştırılır. Pek çok kişi tarafından disiplinin göstermelik kişisi olarak (özellikle İngiltere'de) görülmekle birlikte, onun fikirleri ampirik uygulamalardan çok, soyut kuramsal tartışmaları yaratmış görünüyor. Giddens'ın kuramının unsurlarının araştırmacılar tarafından kullanılması oldukça yaygın olmakla birlikte, yapılaşma kuramını sistematik olarak uygulama çabaları çok nadirdir. Bu, onun yapılaşmanın araştırmaya rehberlik etmeye duyarlı bir kavramlar seti olmadığı, kuram olarak eksik olduğu görüşü ile uyumludur. Mevcut uygulamalar, eklektik olma ve farklı meseleleri kapsama eğilimindedir. Giddens'ın kimlik üzerine çalışması, sosyologlar arasında kısmi ilgi toplamıştır, fakat genel olarak, özellikle kültürel çalışmalar alanında, postmodern ve postyapısalcı yaklaşımlar lehine es geçilir.

Ek Okuma Önerileri

Burada ele alınan düşünürler hakkında çok sayıda giriş metni mevcuttur ve herhangi iyi bir araştırma kütüphanesinde bulunabilir. Üç düşünür arasında Bourdieu, orijinalinden okunması en zor olanıdır. *The Inheritors* kavranması görece kolay bir çalışmadır. Bu kitap onun olgun kuramsal görüşünü önceleğiği halde, temel fikirler daha sonraki düşünüşü ile uyumludur. *Outline of a Theory of Practice* çağdaş kültürel kuramcılar için zorunlu bir okumadır. Oldukça zor bir kitaptır; fakat en azından okuyucu, Bourdieu'nun diline ve tarzına alıştıkça, her bir okumada daha da anlaşılır olmaktadır. Giddens'ın yazdıkları bir ölçüde daha kolaydır. *The Constitution of Society* kitabının ilk kısmı, eğer yapılaşma kuramının karmaşıklıkları özetlenmiş biçimde iyi bilinirse hızlı bir şekilde okunabilecektir. Kimlik ve risk üzerine sonraki çalışmalar daha kolaydır ve belki de bu nedenle oldukça geniş bir okuyucu kitlesi kazanmaktadır. Elias, Stephen Mennell'in mükemmel girişi ile oldukça iyi bir şekilde desteklenir. *Civilizing Process*'in ilk bölümleri Elias'ın usullerdeki tarihsel değişimler üzerine şaşırtıcı verilerinin çoğunu içerir ve bu bölümler öğretici olduğu kadar eğlendiricidir.

DOKUZUNCU BÖLÜM

Britanya Kültürel Çalışmaları

Genel olarak Britanya kültürel çalışmaları olarak bilinen alan, çağdaş kültürel kuram içindeki hâkim aktörlerden biridir. Bu alan öylesine güçlüdür ki, kimileri "kültürel çalışmalar"dan söz ettiklerinde çoğunlukla örtük olarak bu alanı ve onun soyunu ifade ederler. Britanya kültürel çalışmalarının kimi temel yönelimleri şunlardır:

- Araştırma ilgileri ve kuramsal etkileri bakımından belirgin bir biçimde disiplinlerarasıdır.
- Temel ilgi, kültürün iktidar ve direnişin işlediği bir alan olarak araştırılmasına yöneliktir.
- "Üst kültür" kadar popüler kültür incelemesini de onaylar.
- Solun meselelerine yönelik siyasal kararlar, araştırma başlıklarını çoğunlukla etkiler.

Kuramsal Gelişim – Bir Özet

Britanya kültürel çalışmalarının ayrıt edici entelektüel yaklaşımı yıllar içinde yavaş yavaş gelişmiştir. Alanın kökenleri geleneksel olarak 1950'lerin sonları ve 1960'ların başlarında yazın eleştirmenleri Richard Hoggart ve Raymond Williams'ın çalışmalarına kadar götürülür (Hall, 1980a; Turner, 1996: 12). Onların çalışmaları 1960'ların sonları ve 1970'li yıllar boyunca neo-Marksist **Yeni Sol** düşünce tarafından tamamlanmıştır. Bu, klasik Marksizm'in indirgemeci, determinist, doktriner ve anti-hümanist odağına karşı çıkma konusunda Batı Marksizmi'nden (buna 3. bölümde değindik) ve dö-

nemin yeni toplumsal hareketlerinden yararlanır. Ayrıca, Louis Althusser ve yapısalcılıktan gelen fikirler birleştirilmiş ve hem "kültürün görece özerkliği" ile ilgili hem de ideolojik çerçevelerin popüler bilincin şekillenmesindeki önemi ile ilgili daha net kavrayışlar ortaya çıkmıştır. Bu tür konular, Birmingham Çağdaş Kültürel Çalışmalar Merkezi'nin (ÇKÇM) (the Birmingham Center for Contemporary Cultural Studies –CCCS) ilk çalışmalarının odağında yer almıştır. 1980'lerle birlikte, Gramsci, yol gösterici Marksçı etki olarak Althusser'in yerine geçiyordu. Ayrıca, Foucault, Lacan, Derrida ve diğerlerinden gelen fikirler yavaş yavaş kullanılmaya başlanıyordu. Günümüzde bunlar, postkolonyal kuram, queer kuram, feminist kuram ile katlanmaktadır. Böylelikle Marksizm'den, yavaş yavaş, çoğul eşitsizlik kaynakları ve parçalı yerel mücadeleler ile nitelenen bir toplum kavrayışına doğru bir yönelim ortaya çıkmıştır. Sonuç, iktidar sistemleriyle çoğul ilişkileri bakımından metinsellik, anlam, ideoloji ve kimlik meselelerini sorgulayan dinamik ve karmaşık bir alan oldu. Bu bölümün geriye kalan kısmında bu konuların ve araştırma gündemlerinin bir kısmı daha derinlemesine inceleniyor.

Raymond Williams ve Richard Hoggart

Yirminci yüzyılın ilk yarısı boyunca yazın eleştirisi, F.R. Leavis ve T.S. Eliot gibi estetikçilerin hâkimiyeti altındaydı. Onlar, kültür incelemesinin tamamıyla üst kültürün önemli çalışmalarının incelenmesine ilişkin olması gerektiğini savunmuşlardır. Bunların, ahlaki ve etik bir dünya görüşünün nüvelerini içerdiğini, okuyucunun görevinin bunları açığa çıkarmak olduğunu iddia etmişlerdir. Buna karşılık, popüler kültür, klasiklerin saptadığı standartlar ile değerlendirildiğinde sıradan, temelsiz ve yetersiz görülmekte idi. Geriye doğru bakıldığında bu, ciddi, değer-tarafsız kitle kültürü çalışmasını daha ileriye taşımada çok az şey yapmış olan elitist bir bakış açısı olarak görülebilir. Sıradan bir geçmişe sahip olan ve yetişkin eğitim sistemi içinde çalışan Raymond Williams ve Richard Hoggart, oldukça farklı bir dünya ile karşı karşıya gelirler. Kültür incelemesine yönelik mevcut yaklaşımların, orta-yaşın ve işçi sınıfı öğrencilerinin değerlerini ve ilgilerini çok az yansıttığını fark ederler. Dolayısıyla, popüler kültürü ve işçi sınıfı deneyimini, hemen hemen hiç

küçümsemeyen bir yolda kavramaya olan gereksinimin ayırdına varırlar.

Richard Hoggart'ın *The Uses of Literacy* [*Okuryazarlık Kullanımları*] (1957) adlı yapıtı, 1950'lerin sonunda bu yeni yaklaşımı başlatan bir seminer metnidir. Hoggart burada, "özellikle kitlesel yayınlarla karşı karşıya bırakıldıklarında ... işçi sınıfı kültürü içindeki değişimleri" (1957: 11) araştırmaya girişir. Hoggart çalışmasına iş, ev, aile, sözlü gelenek ve din gibi farklı alanları inceleyerek ve işçi sınıfının dünya görüşünün ve yaşam tarzının katmanlarının izini sürerek başlar. "Daha eski" unsurların ve tutumların sansasyonel gazeteler, karton kapaklı romanlar ve parlak dergiler gibi kitle yayınlarının etkisi ile ve otomatik müzik kutusu gibi yeni eğlence biçimleri ile yerinden edildiğini savunur. Hoggart'ın görüşüne göre, bu etki büyük ölçüde tehlikelidir. Örneğin, "yetenekli ticari yazarlar kitlesi, pek çok insanın, sadece kabaca kesin olmayan, beklenen, birincil ve oldukça renkli olanlara tepki verebildiği bir okuma düzeyinde tutulmasını sağlar" (1957: 197).

Çağdaş bakış açımızdan, Hoggart'ın kitabındaki ahlaki bir kusuru bulup çıkarmamız kolaydır. Hoggart, çağdaş kitle kültürü hakkında olumsuz yargılarda bulunmak amacıyla normatif standartlara başvurmada, Leavis'in (ve aslında Horkheimer ve Adorno'nun) günahlarını tekrarlar. Aynı şekilde, güçlükle gizlenen, kayıp bir dünya nostaljisi ile yazar. Bu, "mazbut, yerel, kişisel ve komünal yaşam tarzı" idi; ve bunlar "Çalışan Erkekler Kulüpleri, şarkı söyleme tarzı, bandolar, eski tür dergiler, ok fırlatma ve domino oyunu gibi yakın grup oyunları" içinde bulunabilirdi (1957: 265). *The Uses of Literacy*, Hoggart'ın işçi sınıfı zihniyeti ile ilgili spekülatif portreleri yapmaya başlama eğilimi ile birleştirilir. O nedenle, Hoggart'ın asıl başarısı kendi araştırma bulguları ya da geçerli bir kuramsal yönelim uygulaması değildi. Aksine, onun başarısı, işçi sınıfı kültürünü akademik gündeme taşımasında ve kapalı okuma gibi yazın eleştirisi yöntemlerini popüler kültür materyaline uygulamasında yatar.

Hoggart'ın aksine, Raymond Williams, uzun dönemli etkiye sahip kuramsal olarak güçlü modeller sunacaktı. İlk çalışması *Culture and Society* [*Kültür ve Toplum*] (1971 [1958]) adlı yapıtında Williams, uzun dönemli ekonomik, siyasal ve toplumsal değişimlere karşılık olarak kültürün kullanımının zaman içinde nasıl değiş-

miş olduğunu göstererek, "kültür" fikrini düşünmeye yönelik sistematik bir girişim ile ilgilenir. Ona göre, "kültür fikrinin tarihi, düşünce ve duyguda ortak yaşamımızın değişen koşullarına tepkilerimizin bir kaydıdır" (1971: 285). Bu faaliyet için veri kaynakları yeniden Leavisite olma (roman ve felsefi yazılarda kültürün ele alınış biçimleri) eğiliminde iken, onun kitabı "kitle kültürü" ve işçi sınıfı kültürü ile ilgili önemli bir tartışmayla sona erer –bunları yeniden entelektüel bir gündeme yerleştirerek.

Williams'ın bir sonraki önemli çalışması *The Long Revolution* [*Uzun Devrim*] (1961), *Culture and Society*'nin bıraktığı yerden devam eder; fakat kültürel analize yönelik daha sosyolojik bir yaklaşıma doğru bir değişimle nitelenir. Burada Williams, edebiyat ve sanatı kültürün sadece bir çeşidi olarak görür ve bütün bir yaşam tarzı olarak kültür kavrayışına yönelir. Williams, kurumların sadece kültürün yeniden üretimindeki ve dağıtımındaki rolüne değil, ayrıca kültürün biçiminin ve onunla ilgili olarak düşünme tarzımızın değişmesindeki rolüne bakar. Williams'a göre, bir "uzun devrim" sanayi, okuryazarlık ve demokrasi düzeylerinin artmasını gerektiren geçmiş iki ya da üç yüzyıl içinde meydana gelmektedir. Bunlar, toplumsal faaliyetin bütün alanlarında karmaşık yollarla birbirleriyle iç içe geçerler. Bugün kullandığımız daha az elitist kültür tanımlamaları ve kültür ile ilgili felsefeler bu süreci yansıtır.

Bugün *The Long Revolution*, Williams'ın bu tür uzun dönemli tarihsel değişim tartışmasından çok, **his yapısı** (structure of feeling) kavramından dolayı çok iyi hatırlanır. His yapısı, anlaşılması güç bir terimdir ve daha çok ***Zeitgeist*** (dönemin ruhu) kavramı gibidir; çünkü terim belirli bir kültüre özgü belirli bir atmosfer ya da özelliği ve tarihin belli bir anında bunun insanlar tarafından nasıl deneyimlendiğini anlatmaya çalışır. Williams, tanımlamaya çalıştığı şeye ilişkin şöyle yazar: "His yapısı, 'yapı'nın sunduğu kadar sağlam ve belirlidir; buna rağmen, eylemimizin en fazla kırılgan ve en az elle tutulur kısımlarında işler" (1961: 48). Ona göre, bir his yapısı bireysel ya da kişisel bir şey değildir, aksine bir topluluk ya da kuşağın paylaştığı bir şeydir. Toplumsallaşma ve yaşam deneyimi içinde kazanılır ve biçimsel çalışmayla öğrenilemez. Dışarıda kalanlar, örneğin kültürel kuramcılar, **belgesel kültürü** (documentary culture) kullanan bir his yapısını yeniden yakalamak için yapabileceklerinin en iyisini yapmalıdır. Bu, "yaşayan tanıklar sessiz oldukları zaman

dolaysız terimlerle bu yaşamı bize" (1961: 49) aktaran yazılar, binalar ve modalar gibi materyal kanıtlardan oluşur. Williams'a göre, belgesel kültür tamamlanmış olsa bile, özgün his yapısı ile "yaşanmış kültür"e sadece yakınlaşmamızı mümkün kılacaktır.

1970'li yıllar boyunca Williams'ın çalışmaları, *Marxism and Literature* [*Marksizm ve Edebiyat*] (1985 [1977]) adlı yapıtın yayımlanmasıyla birlikte bir başka kesin kuramsal değişim yaşar. Onun sol-kanada her zaman sempatisi vardı, fakat kendi "kültürel ve edebi çalışmasını ve araştırmasını belirli bir bilinçli mesafede" yürütmüştü. Fakat 1960'lı yıllarda ve 1970'lerin başında Yeni Sol ile karşılaşması ve Benjamin, Lukács, Althusser ve Gramsci (hepsi de 3. bölümde tartışıldı) okumaları sayesinde, bu mesafeyi ortadan kaldırma bilincine ulaşmış ve Marksist kuramı akademik çalışmasının merkezine taşımıştır. Örneğin, "farklılaşmış sınıflara göre farklılaşmış his yapılarının karmaşık ilişkisi"nden (1985: 134) söz eder ve hem edebiyatın hem de daha kabaca kültürün hegemonya ve ideoloji kavramları kullanılarak kavranması gerektiğini ateşli bir biçimde savunur. Bu metinle birlikte kuramsal aşama, 1980'li yıllarda Birmingham Çağdaş Kültürel Çalışmalar Merkezi'ndeki entelektüel filizlenme için hazırlanmış oldu.

Birmingham Okulu

Birmingham Çağdaş Kültürel Çalışmalar Merkezi (ÇKÇM) 1960'lı yıllarda Hoggart'ın yöneticiliğinde kurulmuştur. Merkez, Stuart Hall'ün yöneticiliğinde 1970'li yıllardan itibaren daha bilinir oldu. Durkheim'ın "kolektif coşkunluk" olarak niteleyebileceği bu dönem, yoğun bir entelektüel verimliliğe yol açmıştır. Bazıları, 1980'lerin başlarına kadar merkezin içinde ve çevresinde yürütülen araştırmaların, Britanya kültürel çalışmaları için temel metinlerin yayımlanmasını ve çok önemli kuramsal modellerin kurulmasını içeren bir tür klasik dönem oluşturduğunu düşünür. Bunların çoğu, hem merkezin topluluk normlarını hem de gerçek bir grup aidiyeti hissini yansıtan bir pratiğin ortak ürünleri idi. Fakat 1990'lardan itibaren bu enerji büyük ölçüde azalmıştır. Grubun önde gelen üyeleri başka yerlerde mevkiler edinerek kariyerlerinde ilerledi (Hall'ün bizzat kendisi Open Üniversitesi'ne geçmiştir); Thatcherizm'in sağ-kanat

akımının geriye çekilmesi nedeniyle, okulu bir araya getirmiş olan misyon duygusu da buharlaştı. Merkez tarafından yayımlanan araştırmalar çeşitlidir, fakat bunlar Graeme Turner'ın (1996) belirttiği gibi, üç temel konu altında eğreti bir şekilde sınıflandırılabilir:

- *Kitle iletişim araçlarının metinsel incelemeleri ve bunların hegemonya ve ideolojiyi yeniden üretmeye dönük işleyiş biçimleri.*
- *Günlük yaşamın, özellikle altkültürlerin etnografik incelemeleri.* Bunlar, kabaca politikanın, iktidarın ve eşitsizliğin yaşam tarzı ve modayı nasıl şekillendirdiğini ortaya çıkarmaya çabalamakta idi.
- *Thatcherizm ve ırkçı milliyetçilik çalışmaları gibi siyasal ideolojiler ile ilgili çalışmalar.* Burada ilgi, bunların kültürel kodlarının ortaya çıkarılması ve neden geniş bir kamusal çekim yaratabildiklerini saptama üzerinedir.

Kitle İletişim Araçlarının Metinsel İncelemeleri

Medya araştırmaları, Gramsci'nin hegemonya fikrinin ileri sürdüğü savlara paralel olarak, medyanın ideolojik yeniden üretimde kritik bir rol oynadığı inancı (örneğin, Hall, 1982) ile yönlendirilmekte idi. Başka bir deyişle, medya eleştirel düşünüşü engelleyen gerçeklik tanımlamaları üretmektedir. Stuart Hall, Gramsci'den ve Althusser'den yararlanarak medyadaki ideolojik mesajların çoğunlukla gerçekliğin yanlış bir imgesini yaratarak işlediğini savunur. Sorunsallaştırılabilecek olan konular, dünyanın olma biçiminin basitçe normal bir parçası olarak –"gerçekliğin" bir yönü olarak– **doğallaştırılmaktadır** (naturalized). Örneğin, işçiler ve yönetim arasındaki bir çatışma sadece bir "sanayi tartışması" olarak sunulabilir ve şeylerin doğal düzeninin bir parçası olarak görülür. Örneğin, çatışmanın gerisindeki kapitalist düzeni ve yapısal güçleri sorgulayan daha derinlikli bir analize yönelik hiçbir çaba söz konusu değildir. Hall, ideolojik mücadelelerin sınıf belirlenimden göreli bir özerkliğe sahip olduğunu ve onların toplumsal ve siyasal yaşamın yeniden şekillenmesinde önemli etkileri olabileceğini sa-

vunarak, bu kültürel sürecin stratejik ve müzakere edilmiş niteliklerini vurgulamıştı. Bununla birlikte, ideolojiler tamamen yüzer-gezer olmaktan çok, belirli çıkar, tarih ve ittifak kümelerine **sabitlenir** (anchored). Dolayısıyla, Hall ve meslektaşlarının tanımlamaya çalıştıkları duruş, basit materyalizm ve kültürel idealizm arasında durmaktadır. Kültür özerktir; fakat aynı zamanda toplumsal ve ekonomik temellere gevşek bir biçimde bağlanır.

Neo-Marksizm, medyanın toplumsal anlamlarına ilişkin düşünme amacına yönelik bir temel sunmuş olmakla birlikte, semiyotikten gelen kuramlar, verilerin belirli parçalarının ayrıntılarıyla incelenmesine somut araçlar sağlamıştı. Özellikle Saussure, Barthes ve Lévi-Strauss, mesaj ve imge okumalarına yerleşiktir. 1980'li yılların başlarında Britanya kültürel çalışmaları, medya metinlerini ayırmak ve metinlerin işledikleri örtük yolları ortaya koymak için etkili teknikler geliştirmede bu kuramcılardan yararlanır. Bu gündemin temelinde Barthes'tan alınan **anlam** (denotation) ve **ima** (connotation) arasındaki ayrım yatar. Bir metin, bir şeyi harfî harfine anlatabilir (örneğin, bir grev oluyor), fakat metinle birlikte anlamın göze çarpmayan ek katmanını da taşır (örneğin, açgözlü işçiler ulusal istikrarı tehdit ediyor). İdeolojinin gücü, açıkça siyasal mesajların kaba tekrarından çok, bu incelikte işler (örneğin, bir gazete okuyucusu şöyle söyler: "Grevler kapitalizme zararlıdır. Durdurulmalıdır"). Görüş bildirenler, bu örtük imaları tanımlamada temsili kodlara ilişkin ortak kavrayışları yayabilir, fakat aynı zamanda (büyük ölçüde) ideolojik yüklenimlerinin farkına varmazlar.

İdeolojik süreçlerin daha deterministik kalıplarından kendilerini farklılaştırma çabası içinde olan Hall ve arkadaşları, bütün insanların aynı metni aynı şekilde göremeyeceklerini savunurlar. Bu savın merkezinde, görsel iletişim tartışması bağlamında geliştirilmiş olan hem **şifreleme** (encoding) hem de **şifreçözüm** (decoding) (Hall, 1980b) gerektiren bir iletişim süreci modeli bulunmaktadır. Hall, burada bir "hâkimiyetin karmaşık yapısı"nın (1980b: 128) bu süreçte işbaşında olduğunu savunarak, klasik iletişim modelini (gönderen/mesaj/alıcı) eleştirel kuramın gereksinimlerine uyarlar. Toplumsal, ekonomik, ideolojik ve teknik nedenler medya üreticilerinin programlarını ve gündemlerini biçimlendirir, fakat bunlar sıradan bir dil ve ortak semboller stoku (şifreleme) kullanan anlaşılabilir bir mesaja dönüştürülmelidir. Bu arada görüş bildirenler mesajı anlam-

landırmak zorundadır (şifreçözüm). Hall, şifreleyiciler ve şifreçözücüler tarafından kurulan anlamlar arasında yanlış anlama olasılığını mümkün kılan simetri garantisi yoksunluğunun söz konusu olduğunu savunur. Bu, özellikle işaretlerin imalı yönlerinin düşünüldüğü bir durumdur. Hall'ün ifadesiyle: "Görsel işaretin sözde anlam düzeyi kesin, oldukça karmaşık (fakat sınırlı ya da 'kapalı') şifreler ile sabitlenir. Fakat onun ima düzeyi sınırlanmış olsa bile, daha açıktır, daha etkin dönüşümlere bağlıdır; bu, onun çokanlamlı değerlerini istismar eder" (Hall, 1980b: 134).

Bu olası açık-uçluluk sayesinde bir medya haberinin muhtemel birçok "okuması" vardır. **Hâkim okuma**, amaçlanmış ve hegemonik ideolojileri destekleyen bir okumadır. Burada okuyucu, bir medya haberinden ortodoks, politik olarak tutucu bir mesajı elde eder ve bu mesajlar radyo spikerlerinin "profesyonel şifresi" içinde aksettirildiği sürece "politik ve askeri seçkinler"in bakış açısını yansıtır (Hall, 1980b: 136). **Muhalif okuma** (oppositional reading), bir mesaj, içindeki hâkim kodların farkına varan ve onları reddeden biri tarafından yapılan okumadır. Böyle bir kişi (örneğin, bir Britanya kültürel çalışmalar akademisyeni!), ne olup bittiğinin esasını anlayabilir, iletişim sürecinin daha dönüşlü bir kavrayışını oluşturabilir ve alternatif bir şifreye göre medya mesajını açıklayabilir. Hall, "ücretlerin kısıtlanması ihtiyacı üzerine bir tartışmayı dinleyen, fakat 'ulusal çıkar' ile ilgili her sözü 'sınıf çıkarı' olarak okuyan" (1980b: 138) bir izleyici örneği sunar. **Müzakereci okuma** (negotiated reading), hâkim okumanın kimi kısımlarını kabul eden, fakat kendisinin gereksinimlerini ve algılarını yansıtan kimi uyarlamaları yapan biri tarafından yapılır.

STUART HALL (1932)

Stuart Hall, Britanya kültürel çalışmaları tarihinin en önemli figürüdür. Afro-Karayip soyundan gelen Hall, Jamaika'da doğdu ve Oxford'dan burs kazandı. Kendinden önceki Hoggart ve Williams gibi, yetişkin eğitimi alanında özel öğretmen olarak çalışmaya başladı. *New Left Review*'nun ilk editörlerinden biri olarak genç yaşta üne kavuştu. 1968-1979 yılları arasında Hoggart'ın yerine geçerek Birmingham Çağdaş Kültürel Çalışmalar Merkezi'nin yöneticiliğini yaptı. Bu dönemde kendi entelektüel ve siyasal gündemini biçimlendirdi ve sonraki araştırmacı kuşakları için bir rehber gibi çalıştı. Hall, ayrıca radyo ve televizyonda çok sık görünen önemli bir Britanya entelektüeli olarak tanınır. "Thatcherizm"in –Britanya Başbakanı Margaret Thatcher'ın ideolojisini açıklamak üzere, Hall'ün gelişimine yardımcı olduğu bir kavram– sözünü sakınmayan bir eleştirmenidir.

Kaynak: Turner, 1996: 66-7.

Dolayısıyla, Hall tarafından sunulan model, Marksçı düşünüşe hâkim olma eğilimindeki katı, mekanik ve soyut ideoloji öngörülerinden uzak bir çığlıktır. İlgi, mesajların oluşturulması ve okunmasında medya üreticilerinin ve tüketicilerinin etkin işleyişine, hataların ve karşıtlıkların olanaklılığına, ideolojik mesajların dilin ve görsel betimlemenin çokyönlü ve özerk semiyotik dil şifrelerine çevrilme gereksinimine yöneliktir. Bu bakış açısından çıkan, televizyon yapıtı ve tüketimine (özellikle melodram dizisi ve günlük meseleler) ve başka kültürel metinlere (özellikle gazeteler, dergiler ve popüler romanlar) ilişkin görünüşte sonsuz bir çalışmalar selidir. Bu çalışmaların pek çoğu için asıl amaç, izleyicilerin hâkim mesajlara ne ölçüde "direnme" kapasitesine sahip olduklarını belirlemektir. Daha yakın yıllarda, neo-Marksçı şifreleme/şifreçözüm modeli, yerini daha postyapısalcı çerçevelere bırakma eğilimindedir. Bu bölümün sonlarında bunlara kısaca değineceğiz.

Altkültürler ve Sınıf Kültürlerine İlişkin Çalışmalar

Britanya kültürel çalışmaları içindeki etnografik eğilim, çeşitli marjinal grupların yaşam biçimleriyle ilgilenir ve onların toplumsal dünyalarını yorumlamaya girişir. Bu geleneği ortodoks etnografyadan farklı kılan şey, günlük eylemin politik bir çerçevede yorumlanmasıdır. Toplumsal faaliyetler çoğu kez hâkim toplumsal düzene karşı "direniş" eylemleri olarak ya da baskı ve adaletsizliğe karşı yaratıcı tepkiler olarak kavramsallaştırılır. Bu tür konular özellikle Birmingham Okulu'nun ünlü gençlik altkültürleri çalışmalarının merkezinde yer alır. Hoggart, bunları işçi sınıfı yaşamı içindeki gelenek ve dayanışmaya bir tehdit olarak görerek geçici gençlik heveslerini ve modalarını küçümsemiş iken, 1970'lerin etnografları onları toplumsal protestonun öncüsü olarak övmüşlerdir. *Resistance Through Rituals* [*Ritüeller Yoluyla Direniş*] (Hall ve Jefferson, 1976) adlı yapıtın yayımı, Birmingham grubunun üyelerinin, sınıf ilişkilerinde temellenen bir direniş kültürü olarak altkültür gruplarının rutin pratiklerini (eylemler, giyim kodları, uyuşturucu kullanımı vs.) savunduklarına tanıklık etmiştir. Bunların işsizlik, tüketimcilik ve yabancılaşma gibi nesnel koşullara karşı sembolik ve imgesel tepkiler olduğu ileri sürülmüştür. Dick Hebdige'in *Subculture: The Meaning of Style* [*Altkültür: Tarzın Anlamı*] (1979) adlı yapıtı bu savı daha ileriye taşır. Ona göre, "altkültür içinde tarz ... 'normalleşme' sürecini kesintiye uğratan ... anlam ile yüklüdür. Aslında, bunlar 'sessiz çoğunluğu' güçendiren, birlik ve bütünlük ilkesine meydan okuyan ve uzlaşma miti ile çelişen konuşmaya yönelik jestler, hareketlerdir" (1979: 18).

Bu konu, belki de en iyi şekilde Hebdige'in punk tartışmasında belirtilir. Hebdige, onaylayıcı bir şekilde punkın parlaklığı, açıklığı, fetişik olanı ve zevksizliği kullanma biçimine; onun pogo gibi dans tarzlarının nasıl hem minimalist hem de absürd olduğuna; ve enstrüman çalanların nasıl müzisyenliğe kapalı olduğuna vb. işaret eder. Bu altkültürel kodlar dışarıdakilere duygusuz, itici ya da çocukça görünmekle birlikte, anaakım normlar ve değerler ile karşı karşıya gelen, onlarla alay eden ve tersine çeviren zeki ve yaratıcı anlar olarak yorumlanabilir. Dolayısıyla, Hebdige için, "punk tarzının cisimleştiği hissiyat aslında yerinden edilmiş, ironik ve kendi kendinin farkındadır" (1979: 123).

Gençlik altkültürlerine ilişkin çalışmalar adil bir şekilde ünlenirken, etnografik tarzda belki de en fazla saygı gören çalışma Paul Willis'in *Learning to Labour* [*Emeği Öğrenmek*] (1977) adlı yapıtıdır. Bu kitap, okulda işçi sınıfı gençlerine ilişkin bir inceleme ile, sınıfsal yeniden üretim meselesini araştırır. Olabildiği kadar değişik odak grupları, gözlem ve derinlemesine görüşmeler yöntemlerini kullanarak bir grup işçi sınıfı delikanlısını ele almıştır. Willis, ayrıca farklı çevrelerden gençler üzerinde karşılaştırmalı çalışmalar yürütmüştür. Bu yöntemsel özen, muhtemelen Birmingham kampının dışında kalanlar için kitabın gücünü ve güvenilirliğini büyük ölçüde açıklar. Willis, "erkek çocuklar"ın, kendi okullarının resmi kültürel kodlarını ve ideolojilerini reddettiklerini savunur. Şöyle yazar:

> Karşı okul kültürünün en temel, belli ve açık boyutu, otoriteye karşı yerleşik genel ve kişiselleşmiş karşı koyuştur... Bu karşı koyuş temelde bir tarz olarak ifade edilir. Bu tarz, okul kurumlarına özgü, öğretmenlerin anında kabul ettikleri ve çocuklar için günlük yaşam dokusunun hemen hemen ritüelistik bir parçası olan sayısız küçük tavıra yerleşiktir (Willis, 1977: 11-12).

Yıkıcı davranış, sigara içme, kurnazlık ya da hile ile otoriteden kaçma, sınıf içi ve ev ödevlerinden kaçınma; bunların hepsi grup içinde değerli aktiviteler olarak görülmüştür. Bunlar, grup içi prestijin kaynaklarıdır ve erkeklik duygusuna katkıda bulunur. Öte yandan, akademik ilerleme zaman kaybı olarak görülür. Erkek çocuklar için amaç, okuldan mümkün olduğu kadar çabuk ayrılmak ve işçi sınıfına katılmak, teknik bilgiye dayanmayan el emeği işini elde etmektir. Bu, onlara finansal ödüller ve yetişkin erkek topluluğuna üyelik bahşedebilirdi. Willis, ayrıca okulda uygulanan maharetlerin (örneğin, işten ve gözetimden kaçınma) nasıl bir işyerinde ya da inşaat yerinde pratik olarak kullanılabilecek maharetler olabildiğine işaret eder. O halde, bir anlamda onların okulda prova ettikleri direniş kültürü, yetişkin hayatı için uygun bir hazırlık olarak birikir. Fakat aynı zamanda, erkek çocukların sınıfsal açıdan yukarı doğru ilerlemesini engellemesi nedeniyle işlevsizdir. Okulun bireycilik ve başarı odaklı ideolojilerinin reddedilmesi ile işçi sınıfı gençleri, eşzamanlı olarak işçi sınıfı işlerine hazırlanır ve de kendilerini bu işlere mecbur ederler.

Siyasal İdeolojiler Üzerine Araştırmalar

ÇKÇM için siyaset araştırmaları, büyük ölçüde ırkçılık ve Thatcherizm gibi sağ-kanat ideolojiler üzerine çalışmalarla sınırlandırılmıştır. Althusser ve Gramsci'den gelen entelektüel kaynaklar, egemen sınıfın çıkarlarını desteklemek amacıyla bunların nasıl işlediğini açıklamada kullanılıyordu. 1980'li yıllarda Althusser'den, olumsallık ve mücadeleyi daha iyi kuramsallaştırabilmiş görünen Gramsci'ye doğru bir geçiş olmuştur. Daha doğrusu, Althusser, merkezin üyeleri tarafından, ideolojik mücadeleyi kesmeyi ve dürtmeyi yakalayamayan ve aşırı deterministik biri olarak gösterilmiştir.

Policing the Crisis [*Krizi İdare Etmek*] (Hall et al., 1978) adlı kitapta hem Althusser'in hem de Gramsci'nin etkisi bulunur. Hall ve arkadaşlarının birlikte yazdıkları bu kitap, Stanley Cohen'in ahlaki panik fikrini kullanır ve onu neo-Marksist bir çerçeveye yerleştirir. Hall ve diğerlerine göre, ahlaki panik, 1970'li yıllarda İngiltere'de sokaktaki kapkaç suçları hakkında çıkmıştır. Suçun nesnel düzeyi her zamankiyle aynı olsa da, medya, olayları sokakların kontrolden çıktığını anlatan sansasyonel raporlarla açıklamıştır. Sorunlar parlamentoda konuşuldu ve yargıçlar küçük suçlar olarak görülen şeyler için sert hükümler verdi. Daha da önemlisi, medya ideolojik devlet aygıtları gibi işleyerek meseleyi daha da şiddetlendirdi. Hall ve diğerleri, ahlaki paniğin, kısmen göçmen nüfuslara (genelde soyguncu oldukları varsayılan) yönelik ırkçı politika ve düşmanlıkla ilişkili olduğunu ileri sürerler. Bununla birlikte, asıl nedensel güç, kapitalist sistemin yapısal krizinde yatar. 1960'lı yıllar boyunca, eşitsizlikler nedeniyle grevler ve gösteriler yaygınlaştıkça, Britanya toplumundaki hegemonik uzlaşı bozulmaya ve yerini, daha otoriter ve baskıcı bir siyasal kontrol tarzına bırakmaya başladı. Kapitalizm kendi varlığını sürdürmek için hoşnutsuzlukla baş edebilmeye ve ideolojik olarak yeniden yapılanmış bir ulusal bütünlük duygusunu yeniden kurmaya gereksinim duyar. Gerçek bir toplumsal kriz ve huzursuzluk duygusu, medya tarafından, sıradan deneyimde ulaşılabilir bir dizi sahte ahlaki paniğe kırılarak yansıtılır ve buralara taşınır. "Toplumsal krizin deneyimini kamusal bilinçte varsayan ilk görüngüsel biçim, o halde ahlaki paniktir... Bu biçimde, kazanılmış kişisel haklarından vazgeçmez güçlü bağlılığı ile ünlü bir toplum ...

kendisini 'zor zamanlara' katlanmanın tatsız görevi ile zorlar "(Hall et al., 1978: 323).

Dolayısıyla, Hall ve arkadaşlarına göre, soygun konusundaki ahlaki panik, uygulanacak yeni sert politikaların, hazırlanacak yasaların ve halktan destek kazanmanın bir mazereti olarak işler. Bu, devletin, kapitalist sistemi tehdit edebilecek olan çekişmeyi sıkıştırmasını mümkün kılar. Devlet, ideoloji ve kapitalizme ilişkin konular, Hall'ün 1980'li yıllarda Thatcherizm üzerine çalışmalarında devam eder. Fakat bunlarda, Althusserci sokak soygunları çalışmalarından ziyade, daha Gramscici bir ton öne çıkar.

Hall'ün onların doğru sınıf çıkarları olarak ele aldığı şeyin gerçekleşmesinin ötesinde, 1980'li yıllar boyunca Britanya işçi sınıfı üyeleri, sosyalizmden dönmüş ve sendika karşıtı, refah devleti karşıtı pro-kapitalist Muhafazakâr Parti'nin tarafını tutan oylar vermiştir. Bu neden olmuştur? Hall'ün yanıtı, Gramsci ve onun kapitalizmin statükosunu korumada çıkarı olan güçlerin, mücadelenin belirli alanlarında etkin bir şekilde yeni ideolojiler ve inanışlar oluşturacağı fikrinden yararlanır. Hall (1983), Başbakan Margaret Thatcher'ın siyasal ideolojilerinin farklı kaynaklar kümesinden bir araya getirilme biçimlerine ve bunların onun hegemonya kazanmasını nasıl mümkün kıldığına önem verir. Thatcherizm, kendi özgün zaman ve mekânına uygun zeki bir politik strateji olarak görülür. Burada vurgu, uzun zaman periyotları boyunca süren hâkim ideolojiler fikrinden uzaklaşma ve bunun yerine **konjonktürel** (conjunctural) olanı vurgulamaktır. Gramsci'den türetilen bu terim, "mücadelenin dolaysız alanı"nı ve etkin bir şekilde ideolojileri, politikaları ve ittifakları yapılandırmaya yönelen "politik ve ideolojik çalışma"yı (Hall, 1983: 23) anlatır. Hall'e göre, Thatcherizm birtakım unsurları tek bir felsefede birleştirir. Bunlar topluluk ve aile ile ilgili geleneksel organik kavrayışları, önceki büyüklüğe ve ulusal gerilemeye ilişkin milliyetçi savları, suçun kontrol altına alınmasına ve güçlü liderlik ihtiyacına ilişkin otoriteryan-popülist temaları ve ekonomiyi düzenleme dışı bırakmaya (deregulation) ve serbest girişim gereksinimine ilişkin devletçilik karşıtı kavrayışları içerir. Thatcher'a, kendisine yönelik eleştirilere karşı ideolojik manevra olanağı sağlayan ve hegemonik blok gücünü sürdürmesini mümkün kılan şey, sözü edilen yeni ve eski unsurların tek bir paketteki bu zeki sentezi idi.

Britanya Kültürel Çalışmalarının Dağılması

İncelemesini yaptığımız 1970'lerin başlarından 1980'li yılların ortalarına kadar geçen süre, Britanya kültürel çalışmalarının altın dönemidir. Entelektüel olarak tutarlı bir neo-Gramscici analiz tarzı ortaya çıkmış, sınıf ve kültür etrafında odaklanılmış; araştırmacılar, çağdaşlarının güçlü desteğine sahip sıkıca bağlı takımlar içinde çalışmış; ve kuramsal gündemler hızlı bir şekilde giderek daha fazla karmaşıklaşmıştır. Fakat bu filizlenme gerçekleşirken, aynı zamanda alanın bölünme tohumları ekiliyordu. Bu sürecin en erken aşaması, ırk ve cinsiyet meselelerinin entelektüel gündeme girmesini gerektirmiştir. *Women Take Issue* [*Kadınlar İtiraz Ediyor*] (Women's Studies Group, 1978) adlı çalışmada ÇKÇM grubunun çeşitli kadın üyeleri, bir araştırma konusu olarak kadının ve yorumlayıcı çerçevelerden feminist kuramın dışlanmasından şikayetçi olurlar. 1980'lerin başında Angela McRobbie, kadını dışlama ya da en iyi ihtimalle marjinalleştirme eğilimindeki işçi-sınıfı gençlerine ve altkültürlerine ilişkin çalışmalara sahip Birmingham etnografyasının cinsiyetçi doğasına örtük olarak işaret etmiştir (McRobbie, 1981). 1980'lerin ortalarından itibaren, okulun araştırmalarında kadın çalışmaları yönünde çok iyi bir gelişme belirir. Bu, sadece kadınlık özelliklerinin kültürel inşası, kadın kültürleri ve medyası (örneğin, drama dizileri, kadın dergileri) gibi öngörülebilir alanların araştırılmasını başlatmamış, ayrıca kültürel çalışmaları yeni bir kuramsal yönelime çekmiştir. Dönemin feminist kuramı, görece modernist ve rasyonalist Gramscici modelden çok, zevk ve fantezi gibi postmodern konulara belki de daha duyarlı idi.

Policing the Crisis, ırk ile ilgili konuları dikkate aldığı halde bunlar tutarlı bir biçimde kuramsallaştırılmamıştır. Aslında ırka ilişkin konular sınıf ve devlet ile ilgili konulara bağlı kılınmaktadır. Bu değişimin ortaya çıkmaya başladığı dönem yine 1980'lerin başlarıdır. *The Empire Strikes Back* [*İmparatorluk Karşılık Veriyor*] (Centre for Contemporaray Cultural Studies, 1982) yapıtında Paul Gilroy ve arkadaşları, kendi metinlerinin " 'ulusal popüler' versiyonu işçi sınıfının oluşumunda ve yeniden oluşumunda siyahların ve siyah mücadelelerinin rolünü yadsımaya devam eden İngiliz solunun darlığına yönelik bir düzeltici olarak kavrandığını savunurlar" (1982: 8).

Bu metinde ve Gilroy'un takip eden *There Ain't No Black in the Union Jack* (1987) adlı çalışmasında ırk meseleleri temel bir konuma yerleştirilir. Konu ile ilgili bu ilk çalışmalar, ırkçılık ve ırk ilişkilerinin devlet, idare, muhafazakâr ideoloji, milliyetçilik, sınıf, medya ve kültürel tarih ile bağlantılarının izini sürer. 1990'lara gelirken bu geleneksel ÇKÇM temalarından genel bir kayma vardı. Tam da feminist çalışma gibi, Gilroy'un ve haleflerinin yakın dönem çalışmaları da, postyapısalcılıktan ve Birleşik Devletler'de Afro-Amerikan çalışmalarıyla ilgilenen kuramsal gelişmelerden güçlü bir biçimde etkilenirler. Sonuç, yine postkolonyalizm ve kimlik kuramlarının, ÇKÇM'nin her zamanki sınıf-yönelimli Gramscici çerçevesinin yerini alarak, ırk ile ilgili meselelerin kavranmasında giderek daha fazla merkezi hale gelmesi oldu.

Coğrafi genişlemenin de "Britanya" kültürel çalışmaları üzerinde bir etkisi vardı. Çünkü, Britanya kültürel çalışmaları dünya geneline, özellikle de Birleşik Devletler, Kanada ve Avustralya'ya uzandığından yeni ulusal bağlamlarda ilgiler ortaya çıkmıştır. Örneğin, Avustralya'da "Avustralya Çalışmaları" alanı, "Avustralya" sembolleri, mitolojileri ve tarihlerinin şifresinin çözümü etrafında yoğunlaşır. Sonuç öncüler, Avustralya fundalıklarına yerleşik olan eşkıyalar (bushranger), varoş, plaj, barbekü, Aborjinlere ilişkin meseleler, çokkültürlülük, sömürgecilik vb. üzerine bir metin bolluğu oldu. "İngiliz" deneyimi üzerine odaklanan yoğun bir araştırma, Birmingham Okulu'nun birleştirici temalarından birini sunmuştur. Bu bir kez olduktan sonra, sadece kuramsal birlik bir özü sağlayabilirdi. Fakat bu kuramsal birlik, gördüğümüz gibi 1980'li yılların ortalarına doğru ortadan kaybolmaktaydı. Bu, sadece cinsiyet ve ırk konularıyla ilgilenen alt-alanlar içindeki bir durum değildi. Çok açık olmayacak bir biçimde materyallerin Marksçı analizleri yönünde bir kayma; postmodernizmin yükselişi nedeniyle daha estetik kültür kavrayışları yönünde bir eğilim; ve gösterge sistemlerinin açık-uçlu ve belirsiz doğası üzerine artan bir vurgu söz konusu idi. Metnin muğlaklığını belgeleyen postyapısal (ve başka) kuramlar giderek daha fazla öne çıkmakta ve sadık şifreleme/şifreçözüm modelinin yerini almakta idi. Bu değişim için önemli dışsal etkiler, de Certeau'nun (1988 [1974]) gündelik yaşamda direnişe ilişkin fikirlerini, Bakhtin'in (1984) karnaval üzerine düşüncesini ve Barthes'ın (1975b) *The Pleasure of the Text* için duyduğu şevki kapsamakta-

dır. Bakhtin ve Barthes bu kitabın başka bir yerinde tartışıldı, fakat burada de Certeau'ya kısaca değinmemiz gerekir.

Fransız düşünür Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life* [*Günlük Yaşam Pratiği*] (1988 [1974]) adlı yapıtında, insanların büyük ölçekli teknolojik, idari ve kapitalist sistemler ile yapılanan bir dünyada yaşadığımız halde, günlük yaşamlarında sürekli olarak küçük-ölçekli yıkıcı eylemler ile meşgul olduklarını savunur. Bu pratik eylemler, insanların kimliklerini ve hâkim sistemlerden özerkliklerini yeniden doğrular. Bu tema, onun ünlü kentte yürüyüş tartışması ile örneklendirilebilir. De Certeau, kentin "rasyonel örgütlenmesi"nin, "onu tehlikeye atabilecek fiziksel, zihinsel ve politik yasal kirlenmelerin hepsini bastırmak zorunda" olduğunu ve bunu "idare" ve "sınıflandırıcı işlemler" yoluyla yaptığını ileri sürmüştür (1988: 94). Bununla birlikte, yaya, kent etrafındaki hareketlerinde bu düzenle karşı karşıya gelir. Bu eyleme daha yakından baktığımızda, "topografik sistemin yaya tarafına alınma sürecini" görebiliriz (1988: 97). Yürüyüşçü, bunu, belirli bir tarzda yürüyerek ya da ismini sevdiği caddeleri kullanarak, yetkili kılınmamış kestirmeler ya da tanımsız yollar aracılığıyla yapabilir. Başka bir deyişle, yürüyüş söylemlerin ve coğrafyaların nesneleşmesine meydan okuyan ve onları yıkan anlamlı bir eylemdir. Goffman'ın bu noktaya ilk ulaşan kişi olduğu savunulabilir. Goffman, Asylums yapıtında, burada bulunanların kurumlara kimlik ısrarına dair küçük eylemlerle nasıl tepki verdiklerini göstermeye çalışmıştır. Bununla birlikte, de Certeau'nun kitabı eleştirel kültürel kuram ve onun görünürde zararsız eylemlerin nasıl sabotaj, ironi ve direnişin zeki ve dönüşlü örnekleri olduklarını gösterme çabaları için daha etkili olduğunu kanıtlamıştır.

De Certeau, Barthes ve Bakhtin ile birlikte, Britanya kültürel çalışmalarında, kendine mal etme (appropriation), zevk ve eğlenceye yönelik yeni keşfedilmiş bir ilgi ortaya çıktı. Metinler, sızdıran ve bir anlam fazlasını içeren bir şey olarak görülüyordu. Okuyucuların değişken okumalar için bu tür olanakları kullandıkları ve izinsiz zevklere katılabildikleri iddia edilmektedir. John Fiske'nin *Television Culture* [*Televizyon Kültürü*] (1987) adlı yapıtı, bu eğilimi örnekler. ÇKÇM'nin televizyonun baskıcı ve ideolojik nitelikleri üzerindeki geleneksel vurgusunun aksine, Fiske, popüler televizyonun (kısmen) özgürleştirici olduğunu, çünkü insanlara zevkin yerini saptama ve

direnen okumalar oluşturma olanağı sunduğunu savunur. İnsanların Madonna müzik videolarının parıltılı imajlarından, televizyon güreşlerinden, Coca Cola reklamlarından ve *Miami Vice* aksiyon gösterisinden aldıkları eğlenceye işaret ederek şunu ileri sürer: "Televizyonun oyunbazlığı, onun semiyotik demokrasisinin bir işaretidir; bununla söylemek istediğim, onun anlamlar ve zevklerin üretimini izleyicilerine devretmesidir" (1987: 236).

Hall, metin okumalarının hâlâ somut toplumsal formasyonlar, yerleşimler ve üretim kodları içine gömülü olduğunda ısrar ederek, kullanıcıları yetkili kılan bu yönelimin ölçüsünü eleştirmektedir. Kuramda anlamlar çoğul ve yetkili kılınmış olsa da, pratikte kapatılmış ve ideolojik olma yönelimindedir. Bu suçlamalara rağmen, alanın içindeki pek çok düşünür, kendi analiz tarzını kesin bir biçimde bu yazınsal eleştirinin analizine kaydırmıştır. Çoğunlukla somut izleyicilere ve gerçek okuma pratiklerine gönderme yapmaksızın özgürleşmenin söylenmemiş olanaklarını ortaya çıkaran anaakım metinlerin (kitaplar, dergiler, televizyon programları vb.) hünerli okumalarını sunarlar. Foucault, Lacan, postkolonyal kuram, postyapısal feminizm vb.'den gelen etkiler bu çalışma tarzından ve sınıftemelli Gramscici analizlerden uzaklaşmak için yararlı olmuştur. Bu, Britanya kültürel çalışmalarının sosyal bilimlerdeki kurumsal yerleşiminden Güzel Sanatlara yerleşen kurumsal bir yuvaya doğru hareketini kesin bir biçimde etkileyen bir kaymadır.

Aynı zamanda, Britanya kültürel çalışmalarının bir kısmı topluma yönelik gevşek bağlarını koparırken, başka bir bölümü kültürel siyasa ile bağlantı yönünde ilerlemiştir (bu konuya ilişkin daha fazla tartışma için bkz. Bennett, 1998). Geleneksel olarak kültürel çalışmalar düşünürleri, kültürel politikayı (kötü) devlet aygıtlarını ilgilendiren bir mesele olarak görerek siyasi angajmana şüphe ile bakmışlardır. Son dönemde, araştırma fonu hakkında ve üniversite kütüphanelerinin raflarından daha öteye geçmeyen sürekli eleştirilerin ve şifre çözümlemelerinin boşunalığının daha da farkına varılması hakkında ilgiler ortaya çıkmıştır. Sonuç, pek çok kültürel çalışmalar düşünürünün uydu yayını, sansür işleri, tekeller, adalet ve erişim gibi konu başlıkları üzerine politik tartışmalarla ilgilenmesi oldu. Bu eğilim, hükümet kurumları ile birlikte artan bir etki sağlarken, Britanya kültürel çalışmalar geleneğinin politik ve polemiğe dayalı niteliklerini belki de köreltmektedir.

Alanın parçalanması ve çoğullaşmasıyla birlikte, acımasız bir özsorgulamaya dayanan geniş bir literatür oluştu. Eleştiriler, kültürel kuramın tüm alanlarında ortak olsa da, Britanya kültürel çalışmaları ile ilgili olanlar özel olarak ateşlidir –belki de geçmişte alanı nitelendiren yoğun politik misyon duygusunu yansıtır. Bu tarzdaki çalışmalar, kültürel çalışmaların geçmiş ve gelecek yönelimlerini ortaya çıkarmak ve onlara farkına varılan sorunlara yönelik teşhisler ve tedaviler önermekle ilgilidir. Literatür, hem dönüşlülüğün sağlıklı bir işareti olarak hem farklı bir kimliğin yokluğunda huzursuzluk simgesi olarak hem de mitsel bir altın çağın kaybı olarak görülebilir.

Britanya Kültürel Çalışmaları ile İlgili Değerlendirmeler

Britanya kültürel çalışmalarının destekçileri (örneğin, Turner, 1996), onun birçok güçlü yönü barındırdığını savunurlar. Bunlar şunları içerir:

- Kültürün özerkliğine ilişkin kuvvetli bir sav
- Anlamın iktidar ve toplumsal yapı ile olan bağlarının açık kavranışı
- Şifreçözüm metinleri ve ideolojiler için kuramsal olarak zengin, disiplinlerarası bir yaklaşım.
- Gramsci'den türetilen politik strateji kavrayışı ve iletişimlerden ve yazınsal kuramdan çıkan okumaya ilişkin fikirler ile faili içerme yetisi.

Bununla birlikte, eleştiriler çeşitli olası hataları gösterir.

- Ben de dahil olmak üzere bazı eleştirmenler için, Britanya kültürel çalışmaları düşünürleri tarafından kültürün özerkliğine ilişkin geliştirilen savlar, kültürün asıl olarak iktidar tarafından biçimlendirildiği konusundaki kendi amansız ısrarları ile çelişir. "Göreli özerklik," "eklemlenme" ve "sabitleme" hakkındaki fikirler, Althusser'in çalışmasında kullanılan benzer terimler gibi, kaçınılmaz ekonomik ya da

politik determinizmi sadece erteler görünmektedir (bkz. Sherwood, Smith ve Alexander, 1993).

- Yukarıdaki eleştiri, toplumsal yapısal determinizm yüzünden alanın sorunlu olmayı sürdürdüğünü ileri sürerken, başkaları onun toplumsal-yapısal yeterlikte olmadığına inanır (örneğin, Harris, 1992). Burada metinlerin, semiyotik sistemlerin ve okumanın analizi üzerine aşırı vurgu olduğu ve onların üretiminin kurumsal dinamiklerinin aşırı ihmal edildiği ileri sürülür. Benzer şekilde, Meaghan Morris (1988), inceleme sonrası çalışma, iktidar, sınırlama ve kontrol meselelerine daha az ilgi ile direnişi ve beğeniyi belgelediğinden, kültürel çalışmaların siyasal üstünlüğünün kaybolduğunu ileri sürerek "kültürel çalışmaların sıradanlığı"na karşı çıkmıştır. Genel olarak önceki eleştiri, daha önceki Gramscici ve Althusserci çalışmalara yöneltilmekte iken, bu eleştiri çoğunlukla daha sonrakileri – postyapısalcılık ve postmodernizmden etkilenen medya-şifreçözüm araştırmaları– hedef alır.
- Kültürel çalışmaların metodolojileri üzerine de yorumlar yapılır. Alımlama çalışmaları (güçlü bir biçimde Amerikan iletişimleri araştırma normları tarafından etkilenirler) istisna olmak üzere, birçok yorumlayıcı proje sosyoloji ya da antropoloji gibi daha anaakım geleneksel akademik disiplinlerde bulunan sıkı, değer-tarafsız, metodolojik temellerden yoksundur. Sonuç olarak, metin okumaları hem izlenimci hem de politik olarak sürükleyici gözükebilir.
- Britanya kültürel çalışmalarının politik değerlendirmeleri marjinal ve sapkın olanı romantize etme eğilimiyle birlikte, kimi zaman onun akademik analizlerine kadar yayılır. Dick Hebdige'in ilk çalışması bunun bir örneğidir. Anti-sosyal ya da illegal olarak düşünülebilen faaliyetler, direniş biçimleri olarak olumlu bir anlamda tanımlanır. Gençlik altkültürlerini değerlendirme çabası içinde, onların cinsiyet ayrımcılığı, şiddet ya da ırkçılık gibi fazla hoşa gitmeyen yönleri bilmezlikten gelinir.

Bu eleştirilere karşın, Britanya kültürel çalışmaları ya da sadece bugün genelde bilindiği şekliyle kültürel çalışmalar, çağdaş kültürel

kuram içinde önemli bir güç olarak varlığını sürdürmektedir. Bununla birlikte, onun gelecekte alacağı biçimleri tahmin etmek oldukça güçtür. Britanya kültürel çalışmaları orta-sol bir politik hat, kültürün iktidar ile ilişkili olduğuna dair genel bir inanış ve ÇKÇM'de yoğunlaşan bir köken mitinden başka herhangi açık, ortak bir zeminden yoksun geniş ve çeşitli bir alandır. Siyasa ilgisi ile daha ilgisiz araştırma arasındaki, beşeri ve sosyal bilimler arasındaki, modernist ve postmodern kuramsal çerçeveler arasındaki yarılma, gelecekte herhangi bir "okul"u tanımlamanın imkânsız olduğu bir noktaya doğru yayılması ve parçalanması olasıdır. O günler geldiğinde, bunun gibi özet bölümler geçmişin bir parçası olacaktır.

Ek Okuma Önerileri

Culture, Media, Language [*Kültür, Medya, Dil*] başlıklı derleme bir kitap (Hall et al., 1980), 1970'li yılların kimi klasik denemelerini ve çalışma metinlerini içerir. Klasik çağda Birmingham Okulu'nun farklı çalışma tarzlarına yönelik faydalı bir başlangıç sağlar. Buna karşılık, Fiske'nin *Television Culture*'ı 1980'li yıllarda ortaya çıkacak olan daha postmodern çalışmalara yönelik faydalanılabilir bir giriş sunar. Bu bölümde tartışılan diğer ampirik çalışmalar da pek çok öğrencinin alanına girer. Bunlardan gençlik altkültürleri üzerine olanlar şimdi biraz modası geçmiş olsa bile, belki de en eğlenceli olanlardır. Alanın muhtemel en iyi genel anlatımı Graeme Turner (1996) tarafından yazılmıştır. Bu bölüm boyunca düşünürken, bu metni yararlı buldum.

ONUNCU BÖLÜM

Kültürün Üretimi ve Alımlanması

Bu kitabın büyük bir bölümü, felsefeye eğilimli kuramcıların kültür hakkında oluşturdukları oldukça soyut kuramların araştırılmasına ayrılmıştır. Bu kısa bölümde, kültürü üretilen ve tüketilen oldukça somut bir şey olarak kavrayan farklı, belki de daha az ileri görüşlü bir literatüre bakacağız. Bu literatür, yapısalcılığın ve Batı Marksizmi'nin büyük kuramsal açıklamalarından, muazzam entelektüel devlerinden ve anıtsal temel metinlerinden yoksundur. Bununla birlikte, çağdaş araştırmayı oldukça canlandıran bir yaklaşımdır. Oldukça önemli bir orta-menzil kuram gövdesinin kurulmasına yol açmış ve son yılların metodolojik olarak daha sofistike çalışmalarının bir kısmının önünü açmıştır. Sonuç olarak, bu yönelimle ilgili kimi aşinalıklar çağdaş kültürel kuramsallaştırmayı anlamak için temeldir.

Kültürün üretimi ve alımlanması üzerine araştırmalar birkaç alanı, en başta da kitle iletişim araçları, film ve televizyon çalışmaları ve sosyolojiyi kapsar. Ayrıca, bu kitapta belirtilen birkaç farklı kuramsal paradigma tarafından desteklenir. Bu çoğulluğa rağmen, bir bakış açısını canlandıran bazı ortak ilkeleri ortaya koyabiliriz.

- Kültür daha geniş tanımları yadsınmadığı halde bir sanat çalışması, bir kitap ya da bir yayın gibi somut ürünler içinde açıkça gösterildiği gibi incelenme eğilimindedir. Bunlar doğrudan deneyimlenebilir ve ölçülebilir ve belirli mekânsal yerleşimlere ya da zamansal aralıklara sahip olabilir. Örneğin, Diana Crane (1992), *The Production of Culture* [*Kültürün Üretimi*] başlıklı kitabının odağı olarak "kaydedilen kültür" ve

"kültürel ürünler"den söz eder. Wendy Griswold (1986), "kültürel nesne" terimini kullanır. Bu tür bir yaklaşım kültürü toplumu saran dağınık, soyut ve dokunulamaz bir güç olarak gören yaklaşımlardan farklılaşır. En sondakinin örnekleri, diğer pek çokları arasında Parsons'ın "değerler" konusundaki düşünüşünü, Williams'ın "his yapısı" hakkındaki fikirlerini ya da "hâkim ideoloji"ye ilişkin Marksist fikirleri kapsayabilir.

- Kitle iletişimi araştırmasından türetilen bir model, kültürü üretilen, aktarılan ve alınan bir mesaja benzer bir şey olarak görür. Bu aşamaların her biri kültürel, teknolojik ve toplumsal etmenleri içerir. Analizin birincil amacı, bunların her birinin etkisini ortaya koymak ve bir etkiyi nasıl kullandığını çözümlemektir.
- Ana odak, aktörler ve kurumların somut failliği üzerindedir. Kültür, soyut toplumsal güçlerin bir ürünü olmanın ötesinde, yakın nedensellik sistemlerinde temellenir. Kültür, toplumsal istikrarın ya da uzun-dönemli tarihsel bir eğilimin açıklanma ihtiyacına verilen bir tepki olarak değil, daha çok yayınevlerinin, yayın ağlarının ya da devlet bürokrasilerinin bir ürünü olarak incelenecektir. Bu yaygın olanaklar zorunlu olarak reddedilmez, aksine araştırma için eşit kabul edilir.
- Kültürel biçimler sadece soyutlama olarak çalışılmamalıdır. Onların üretimi ve tüketimi özgül bağlamlar içinde yer alır. Eğer kültürel malların biçimini ve mesajını kavramak istiyorsak, bunları anlamalıyız.

Kültürün üretimi ve alımlanması ile ilgili çalışmalar, en çok iletişim araştırma alanından çıkar. Kültürel üretim meselelerine yönelmeden önce, bu alanın "alımlama" incelemesine yönelik kurucu katkısı ile başlayacağız. Bu meselelerin incelemesini, medya ve beşeri bilimlerden uzaklaştırmaya çabalayan bazı çalışmalara bakarak sonuçlandıracağız.

Medya Etkilerinin İncelenmesi

Kültürün üretimi ve alımlanmasına yönelik kuramsal ilginin kö-

keni, yirminci yüzyılın ortalarındaki iletişim araştırmalarına kadar götürülebilir. İletişim genel olarak bir gönderici, bir alıcı ve bir mesajı içeren bir süreç olarak görülür. Kitle iletişim araçları araştırmalarındaki ana tema, bu öğeler arasındaki ilişkilerin araştırılması olmaktadır. Özellikle, mesajların anlamlarının belirlenmesinde gönderici ve alıcının göreli özerkliği konusunda oldukça fazla tartışma vardır. Yirminci yüzyıl boyunca, birincil gücü göndericilere veren (örneğin, medya kuruluşları) modellerden, izleyicilerin mesajları yorumlama yetisini vurgulayan modellere doğru genel bir kayma olmuştur.

Yirminci yüzyılda televizyon, radyo ve sinema ile ilgili yeni teknolojilerin yükselişi **kitle toplumu hipotezinin** ortaya çıkışına denk düşmüştür. Bu model hem Solda hem de Sağda yer alanlar tarafından benimsenmiştir. Sanayileşme ve kentleşmenin, az çok farklılaşmamış tüketiciler ve vatandaşlar "kitle"sini yarattığı ileri sürülmüştür. Bu insanlar oldukça aptal, ortak zevklere kapılan, sürü zihniyeti ile yönetilen ve liderliğe ihtiyaç duyan insanlardı. Kitlenin aksine, diğerleri küçük, eğitimli, zeki ve sıklıkla çıkarcı seçkinlerdir. Bu görüş ile birleşen iletişim kuramı kimi zaman **deri altı modeli** (hypodermic model) olarak bilinir, çünkü seçkinlerin sonrasında kitle içine toptan "akıtılan" anlamları kurabileceklerini ileri sürer. Bir başka isim **kurşun modelidir** (bullet model). Kuram, etkili bir propaganda makinesinin radyo ve sinema yolu ile Naziler için desteği harekete geçirdiği düşünülen Hitler Almanya'sı gibi çoğunlukla demokratik olmayan rejimler bağlamında uygulanmıştır. Bununla birlikte, başka bağlamlar içindeki iletişim kavrayışları üzerinde de bir etkiye sahiptir. Örneğin, Horkheimer ve Adorno'nun (1972 [1947]) kültür endüstrileri kuramı, Hollywood ürünleri tarafından aşılanan ayrımcı olmayan, en alt-ortak-payda Amerikan halkına ilişkin bir kavrayışla çalışmıştır.

Medya etkileri üzerine yapılan ilk araştırma bulguları, bu tür modellere meydan okumuştur. Medya etkileri üzerine çalışmaların amacı, medyanın kendi izleyicileri üzerinde gerçekte hangi tür etkilere sahip olduğunu öğrenmektir. En önemli ilk incelemeler, Paul Lazarsfeld ve diğerlerinin (örneğin, Lazarsfeld, Berelson ve Gaudet, 1944) 1940 yılı Amerikan başkanlık seçiminin araştırılmasıyla başlayan incelemeleridir. Lazarsfeld'in çeşitli projeler ile ilgili bulguları, radyo ve yazılı basının etkisinde kalmanın oy davranışı üzerinde doğ-

rudan oldukça az etkiye sahip olduğunu ima etmiştir. Önemli olan, **fikir liderlerinin** (opinion leaders) etkisi idi. Bunlar ailenin başı, bir iş yerinde sendika görevlileri, topluluk figürleri vb. insanlardı. Onlar medyanın en üst düzeyde tüketicileri olma eğilimindeydiler. İletişimin **iki-adımlı-akışı** (two-step-flow), fikir liderinin kitle iletişim araçlarından gelen bilgiyi yorumladığı ve diğerlerinin onlardan yaptığı anlamları şekillendirdiği noktada ortaya çıkar. Fikir lideri güven, saygı, grup normları ve uygun gayri resmi baskı gibi etmenler sayesinde etkili olmuştur. Kapsamlı bulgu, **kişisel etkinin** (personal influence) (Katz ve Lazarsfeld, 1956) mesajın alınma biçimini belirlemede oldukça önemli olduğu idi. Bir grubun ya da topluluğun dışından gelen iletişimler kişilerarası ve kurumsal (örneğin aile, işyeri) bağlamlarla süzülür.

1970'li yıllarla birlikte, Lazarsfeld'in modeli medya çalışmaları içinde hâkim bir paradigma olmuştu. Buna rağmen, on yıl geçerken bu model gittikçe artan eleştirilere maruz kalır. Bunlardan en etkileyici olanı, Todd Gitlin'in (1978), modelin tutum ve davranışlardaki kısa vadeli değişimler gibi dar ölçümlü "etkiler"den dolayı kusurlu olduğunu vurgulamasıdır. Daha geniş kavrayışlar "ilgiyi medyanın gücünden normal ve normal olmayan toplumsal ve politik faaliyeti tanımlamaya, politik olarak gerçeğin ve meşru olanın ne olduğunu ve ne olmadığını söylemeye ... toplumsal ilgi için belirli politik gündemler oluşturmaya ve başkalarını içermeye, kanalize etmeye ve dışlamaya" (1978: 205) çeken bir metodolojik ve tanımsal odak tarafından bir yana konulacaktı.

Gitlin ve diğerleri tarafından desteklenen bakış açısı türü, **gündem oluşturma** (agenda setting) olarak bilinmektedir. Buradaki düşünce, samimi bir özet sunarsak, medyanın insanlara ne düşüneceklerini değil, fakat ne hakkında düşüneceklerini söyleyebileceğidir. Medyanın güçlü olduğu, çünkü bazı meseleleri marjinalleştirip ihmal ederken, bazılarını önemli kılıp öne çıkarabildiği iddia edilir. Bu kavrayış, sermayenin medya üzerindeki hâkimiyeti nedeniyle kamusal söyleme asla aktarılmayan belirli meseleleri (örneğin, uluslararası silah ticareti, Üçüncü Dünya'nın yoksulluğu, CIA'nın yasadışı eylemleri, çevre) gören Solda yer alanlar nezdinde yaygındır. Medya, sağduyulu düşünüşü, sembolik anlatımları ve epistemolojileri biçimlendirmesi nedeniyle de önemliydi. Örneğin, iki başkan adayı arasında televizyonda çıkan bir tartışmayı düşünün. Lazarfeld izleyici-

ler arasında oy verme niyetlerindeki bir değişimi araştırmaya girişirdi. Buna karşılık, gündem oluşturmanın destekçileri, muhtemelen yayının beyaz erkeklerin iktidar için mücadele verdiği iki partili bir sistemi nasıl doğallaştırdığına işaret ederlerdi. Medya bu tür bir politik sistemi normal, beklenilen, rutin, kaçınılmaz ya da sorgulanmaz göstererek daha geniş bir yapısal düzeni güçlendirmeyi başarmıştır.

Gündem oluşturma konusu ile ilgili önemli bir değişim, Elisabeth Noelle-Neumann'ın (1993 [1984]) **sessizlik sarmalı** (spiral of silence) kuramıdır. Buradaki düşünce, insanların izole edilmiş olmaktan korkmalarıdır. Medyada bir konu bir kez belirli bir biçimde ele alındığında, yerleşik inanışa ve toplumsal izolasyon riskine karşı konuşmak oldukça fazla cesaret gerektirir. Sessizlik sarmalı, bir düşünce sürekli tekrar edildikçe ve açık konuşmanın maliyetinin büyüdüğü fark edildikçe çok kuvvetli olur. Bunun bir örneği, 1997'de Prenses Diana'nın ölümü üzerine İngiliz medyasının ortaya koyduğu söylemdir. Medya, insanlar arasında büyük acıya ilişkin hikâyelere yer vermiş ve Diana'ya duydukları derin sevgi üzerine durmaksızın konuşmuştur. Bu düşünceyi paylaşmayan pek çok insanın görüşü (muhtemelen çoğunluğun) asla dile getirilmemiştir. Düşüncelerini alenen söyleyenler ise kimi zaman tedirgin edici ve nefret mesajlarına maruz kalmıştır. Diana'ya karşı soğukluk hisseden bu insanlar için, basitçe sessizliği korumak bir tedbir olmuştu (bkz. Jack, 1997; Black ve Smith, 1999).

Bununla birlikte, 1980'li yıllarda **alımlama çalışmaları**, ayrıca iktidarı alıcıların eline yeniden veriyordu. Bunların en önemlisi **izleyici etnografyalarıdır**. Bunlar genellikle odak grubu, mülakat ya da panel metodolojilerine dayanıyordu ve farklı toplumsal grupların belirli medya metinlerini –çoğu zaman televizyon programları– nasıl "okuduğunu" incelemeyi içeriyordu. Şimdi bu literatüre dönüyoruz.

Kültürün Alımlanması Üzerine Çağdaş Çalışmalar

Kültürün tüketimini ya da alımlanmasını inceleyen çağdaş çalışmalar üç temel kuramsal etki hattında yoğunlaşır:

- *Lazarsfeld ile başlayan, Amerikan iletişim araştırma geleneği.* Bu, yönelimde pozitivisttir ve bilgi ve fikir aktarımı gibi kavramlar etrafında düzenlenir. Sıklıkla siyaset bilimi içinde bulunan yaklaşım, genellikle çoğulcu bir toplum modeli ile işler ve çoğu kez kişisel etki kadar demografik etmenlerin metin okumaları üzerinde nasıl etkili olabileceğine bakar. Burada tipik çalışma, oy davranışının siyasal bir yayının izlenmesiyle değişip değişmediğini araştırır.
- *Britanya kültürel çalışmalar geleneğinden güçlü bir biçimde etkilenen ve eleştirel kuramda temellenen bir alan.* Bu, medyanın ideolojik bir sistemin parçası olarak kavranışı ile işler. Kendi kültür modeli, ayrıca, az buçuk Lazarsfeld'in öncülük ettiği pozitivist, oldukça sosyo-psikolojik yaklaşımdan daha semiyotik ve daha hermeneutik olma eğilimindedir. "Davranışlar" ve "inançlar" ile ilgili bir söz dağarcığını kullanmaktan çok, "şifreler" ve onların okunma biçimlerinden söz eder. Örneğin, televizyon programları, onları anlamlandırmada belirli bir "beklentiler ufkunu" kullanan izleyiciler tarafından "şifresi çözülmesi" gereken "metinler"dir. Medya metinleri okumalarının izleyicilerin sınıf konumları tarafından nasıl etkilendiği üzerine belirli bir vurgu yapılır. Bununla birlikte, ırk ve cinsiyet de yapılandırıcı etmenler olarak tanınmaktadır. Burada araştırmacıları ilgilendiren kilit konu, izleyicinin hâkim ideolojilere ilişkin olarak eleştirel olma ve kendi okumaları ve niyet edilen okumalar arasında eşleştirme/yanlış eşleştirme yapabilmesi ile ilgilidir. Bu tür içinde tipik bir çalışma, melodram dizisi izleyicilerinin nasıl şifre çözdüğüne ve ardından programda sunulan cinsiyet rollerini nasıl benimsediğine ya da reddettiğine bakar.
- *Okuyucunun rolüne ilişkin postyapısal ve postmodern araştırmalar.* Bunlar, ayrıca okumaların belirleyicileri olarak sınıf, ırk ve cinsiyet üzerine odaklanabildikleri halde, kendi özel anlamlarını üretmeleri için bireyin özerkliği (kişiler ile ilgili kategorilere karşıt olarak) üzerine daha büyük bir vurgu vardır. Asıl ilgi, metinlere tepkiler olarak zevke, oyuna ve fanteziye ilişkindir. Ayrıca yorumcular "metin" ve "izleyici" gibi (modernist) iletişim araştırma kategorilerinin yapıbozumuna girişmektedir. Burada (stereo)tipik çalışma, hem erkek hem

de kadın izleyicilerin, Madonna müzik videolarından aldıkları röntgenciliğe dayalı cinsel heyecanları araştırır.

Bu üç alandan son ikisi, kültürel kuramı belki de en çok ilgilendiren alanlardır. Son dönemin birkaç çalışmasını gözden geçirmek burada sürdürülen çalışma biçimlerinin bir örneğini sunar.

David Morley'in 1980 tarihli *The Nationwide Audience* [*Ülke Çapında İzleyiciler*] çalışması uygun bir başlangıç sunar. Morley, Stuart Hall'ün, sınıfsal konumun, izleyicilerin televizyon programlarının şifresini çözme biçimlerini belirleyeceği savını araştırmaya çalışır. Morley, *Nationwide* olarak adlandırılan bir aile televizyon magazin programına bakar; ve onun uzman okumaları, ona bu programın yanlış bir ulusal birlik ve topluluk duygusu kurduğunu ve İngiliz toplumunun kalbinde yer alan derin sınıfsal bölünmeleri maskelediğini gösterir. Morley, tek bir olayın okunuşunu araştırmak amacıyla çeşitli toplumsal çevrelerden yirmi altı odak grubunu kullanmıştır. Bulduğu şey, sınıfla birebir bir korelasyonun olmadığıdır. Örneğin, sendika çalışanları, banka yöneticilerinin yaptığı gibi metnin büyük bir bölümü için tercihli (ideolojik/amaçlı) okuma yanlısı olmuşlardır. Çalışmasının asıl bulgusu, bir sonraki *Nationwide*'ın çoklu okumaları destekleyebildiği, fakat bunların bütünüyle keyfi olmadığıdır. Metnin kendisi, karşı-hegemonik okumaların sürdürülmesini güçleştirerek, bazı okumaları diğerlerinden daha olası kılar.

Buna karşılık, David Buckingham'ın, İngiliz melodram dizisi East-enders ile ilgili 1987 tarihli araştırması, izleyicinin yaratıcılığının ve dönüşlülüğünün rolüne dikkati çeker. Çalışması, senaristlerin ve yapımcıların beklentilerini, izleyicilerin çıkardıkları program deneyimleri ile karşılaştırır. Başka şeyler arasında, Buckingham, izleyicilerin pasif olarak şovu izlemekten çok, ironiye ve eleştirel mesafeye yatkın olduklarını gösterir. Bunlar, izleyicinin zayıf tiplemeler ve inandırıcı olmayan olaylar dizisi ile alay etmesini olanaklı kılarak programın zevkini artırmış olabilir.

Basılı çalışmalar da bu araştırma tarzı için ikna edici bulunmaktadır. Örneğin, Janica Radway'in (1991 [1984]) kadınlar ve romantik edebiyat ile ilgili çalışması, bu tür kitapların kendi okuyucusu ile nasıl etkileşime girdiğini kavrama çabası içinde feminist bir

bakış açısını kullanır. Radway, Birleşik Devletler'de bir Midwestern kasabasında bu tür yapıtların tipik okuyucuları ile tartışma oturumları yürütmüştür. Böyle metinlerin ideolojik etkileri üzerine herhangi basit bir resmi açıklamanın yapılmasının güç olduğu sonucuna varır. Bir yandan, onların hikâye dizisi çoğu kez "atacrkilliğin basit bir özeti ve övgüsünü ve onun kurucu toplumsal pratiklerini ve ideolojilerini" (1991: 210) somutlaştırır. Yani, onlar evliliği, aileyi, görevi ve heteroseksüelliği değerli toplumsal amaçlar olarak desteklerler. Öte yandan, bir kadın gerçek okuma eylemini kendi gereksinimlerinin bir göstergesi olarak görür. Kadınlar, ailenin taleplerini ya da ev işlerini bir yana koyabildikleri zamanı değerlendirmekte ve yerine kendi zaman, mekân ve beğenilerini yaşamaya koyulmaktadır. Ayrıca, onların romantik kitaplara kaçışları, kendi mevcut toplumsal deneyimlerinin yarattığı memnuniyetsizliklerden kaynaklanan bir şey olarak anlaşılabilmektedir. Aşk, duygusal destek ve kadınların ihtiyaçlarını anlayan erkekler hakkındaki hikâyeler kesin bir cazibeye sahiptir, çünkü pek çok kadının kendi evlilik ve erkekler ile ilgili deneyimleri farklıdır. Dolayısıyla, bu şekilde okuma eylemi kendi içinde eleştirel bir potansiyele sahiptir. Metnin fantezi dünyası, statüko ile ters düşen şeylerin vurgulanmasına hizmet edebilmiştir. Radway'in belirttiği gibi, "kadınlar memnuniyet için değil, memnuniyetsizlik, özlem ve protestodan dolayı okurlar" (1991: 214). Radway'in sunduğu kapsamlı tablo karmaşıklığın tablosudur. Metinler, okuyucular ve okuma eylemleri bir araya geldikçe, ideolojik ve muhalif güçler beklenmedik biçimlerde iç içe geçerler.

Radway'in çalışması, metinlerin günlük yaşama nasıl uygun düştüğüne bakma ihtiyacına işaret eder. David Morley'in daha sonraki çalışması *Family Television* [*Aile Televizyonu*] (1986) da bu konuyu araştırmıştır. Belirli programların içeriğini ve alımlanmasını irdelemekten çok, televizyon izlemenin aile rutininin bir parçası olarak nasıl yapılandığına bakmıştır. Onun vurguladığı şey, insanların televizyon programlarını klinik laboratuvar ortamlarında izlemedikleridir. Daha doğrusu, insanlar televizyon izlemeyi günlük pratiğin parçası olarak kendi yaşamlarına karmaşık biçimlerde dahil ederler. Odak gruplarından yararlanan çalışmalar, izleme deneyiminin bu boyutunu kaçırabilir. Morley, izleme faaliyetlerindeki farklılığı belgeler. İnsanlar yoğun bir biçimde bazı programlara yoğunlaşabilir

ve diğer programlar sırasında başka bir faaliyetle meşgul olabilirler. İktidar ile ilgili meseleler de, izleme ve kanal değiştirme seçimlerini kontrolü altında tutan ve kendi tercih ettiği programlar süresince sessizlik düzenini zorlayan erkekleri (tahmin edilebileceği gibi) anlatan Morley'in verilerinde öne çıkmıştır. Bu, çoğu kez izlemeyi diğer ev işleri ile birleştirmek zorunda kalan kadınların bağlı yönelimleri ile çelişir. Kadınlar, evi boş zaman alanı olmaktan çok, çalışma alanı olarak da görürler ve bu nedenle, televizyon izlemeye zaman ayırdıklarında çoğunlukla suçluluk hissederler. Morley'in belirttiği bu örnekler, toplumsal olarak tanımlı roller ve bu rollerin kamusal ve özel alanlar arasındaki bölünmeyle kesişmesi ile bağlantılıdır.

Britanya kültürel çalışmalar geleneği içinde son dönem eserler, postmodernizmden etkilenmiştir. Örneğin, John Fiske'nin 1987 tarihli *Television Culture* yapıtı, temel olarak popüler zevkleri onaylama ve izleyicinin metinler üzerindeki gücü ile ilgilenir. Fiske'ye göre, "izleyici" kavramı o kadar sorunlu hale gelmektedir ki, izleyicilerin kontrolü eline aldığı ve memnuniyetlerini izlemekten çıkardığı belli yorumlama anları üzerine odaklanma lehine, bu kavramdan vazgeçmemiz gerekir. İzleyicinin kuramsal olarak yeniden yapılanması; izleyicinin bir söylemde oyuncu olduğunu ve belirli çıkar gruplarının üretilen ya da tasarlanan gereksinimlerini yansıttığını ileri süren John Hartley (örneğin, 1987) tarafından daha da öteye götürülmüştür. Akademisyenler, yayın otoriteleri ve televizyon yapımcıları, hepsi birden, kendi işlerini sürdürmelerini (ve meşrulaştırmalarını) olanaklı kılan izleyici türlerinin kurulmasına çalışacaklardır. Buradaki kapsamlı yaklaşım, "izleyici"yi, belirli söylemsel rejimlerden bağımsız olarak var olan bir şey olarak değil, daha çok söylemler ve kurumlar tarafından etkin bir şekilde kurulan bir gösteren olarak gören daha Foucaultcu bir yaklaşımdır. Örneğin, akademisyenler izleyicinin sınıfsal ve etnik gruplardan oluşmakta olduğunu düşünürken, reklamcılar onu potansiyel bir pazar olarak görecektir. Televizyon endüstrisi için, izleyici, reklam geliri sağlamakta kullanabilecekleri bir "ürün"dür. Bütün bu gruplar için, izleyici, kimi zaman korunmalı, kontrol edilmeli ve mümkünse önceden bilinebilmelidir.

Sonuçta, bütün olarak ele alındığında izleyici etnografyaları,

- izleyicilerin metinleri faal olarak okuduklarını ve onları kendi kullanımlarına ve zevklerine uyarladıklarını göstermektedir. Bu okumalar genelde çeşitlidir ve ırk, cinsiyet, sınıf ya da yaşam pratikleri gibi çeşitli unsurlar tarafından etkilenebilirler.
- metinlerin içine yapımcıları tarafından şifrelenen mesajlar ile, izleyiciler tarafından okunan mesajlar arasında zorunlu bir uyuşma olmadığını kanıtlamaktadır.
- kitle toplumu hipotezleri tarafından geliştirildiği gibi, birörnek izleyici fikrini sorgulamaktadır. Daha doğrusu, farklı toplumsal nitelikleri ve günlük izleme pratikleri olan birçok izleyici türünün olduğunu öne sürerler.

Kültürün Üretimi

Kültürün üretimi çalışmaları, kültürel ürünlerin izleyiciler tarafından nasıl alındığını ve yorumlandığını değil, onların yaratımını etkileyen kültürel ve kurumsal unsurları inceler. Janet Wolff'un (1993: 1) belirttiği gibi, bu kabaca sosyolojik yaklaşım, kültürel ürünlerin "üstün yeteneğin, aşkın varoluşun, toplumun ve zamanın yaratımı" olduğunu ve "Tanrısal ilham"ın kimi biçimleri sayesinde doğduğunu savunan "romantik ve mistik düşünce" ile keskin bir biçimde çelişir. Buradaki amaç, oyun alanı dışında yaratıcılık ve yetenek hakkındaki fikirlere bir miktar gülmek değil, daha çok "pratik eylem ve yaratıcılığın, toplumsal yapılarla karşılıklı bağımlılık ilişkisi içinde nasıl bulunduğunu" (1993: 9) göstermektir. Benzer şekilde, Howard Becker de (1982) kültürel üretimi besleyen ve üretimleri için izleyici sağlayan **sanat dünyalarından** söz eder. Becker, özellikle, sergileme sanatlarını besleyen altkültürlere ve beğeni topluluklarına bakar ve şöyle yazar: "Bütün insan eylemleri gibi sanatsal çalışmanın tümü de birkaç insanın, çoğu zaman daha fazlasının ortak eylemini gerektirir" (1982: 1). Becker'in görüşünde, bireysel sanatçı, "çalışmalarının tümü son ürüne temel olan işbirliğindeki insanların oluşturduğu bir ağın merkezinde çalışır" (1982:

25). Aşağıda sözü edilen kültür üretimi literatürünün özeti, büyük ölçüde Becker (1982), Crane (1992) ve Wolff (1993) okumasından edinilir. Bu özet, söz konusu geniş alan içinde bulunan konu türlerinin sadece kısa bir taslağını sunmaktadır. Kültürel üretimi etkileyen temel unsurlar *italik* olarak verilmiştir.

Bir izleyicinin elde edilebilirliği ve izleyiciye ilişkin beklentiler, hem bir ürünü başlatma kararını (örneğin, yeni bir televizyon şovu) hem de ürünün içeriğini biçimlendirmede muhtemelen en kritik değişkeni sunar. Sanatçıların ya da kültür endüstrilerinin, ürünleri yaratmaları ve daha sonra onları benimseyecek izleyiciler için beklemeleri nadir bir durumdur. Kâr amaçlı bir alanda kültürel ürünler, geniş çapta izleyici ilgisini çekerek para kazanmak amacıyla tasarlanır. Görsel sanatlar, sergileme sanatları ya da kamusal televizyon gibi daha az ticari alanlarda bile, en azından bazı insanların ne olup bittiğine dair bir ilgi göstereceği yönünde bir umut ya da beklenti vardır. Bu nedenle, kültürel yapımcılar kendi ürünlerini, hedef izleyicinin ihtiyaçlarından ve ilgilerinden anladıkları şeyle uygun hale getirmek amacıyla şekillendirecektir. Örneğin, melodram dizileri geleneksel olarak yakın ilişkilere ilişkin temalar içerir, çünkü bunların, hedeflenen kadın izleyicilerin ilgisine yönelik olduğuna inanılır. Crane'in (1992: 47) belirttiği gibi, bir izleyicinin aldığı kültür, "mümkün olduğu kadar onların zevklerini, ilgilerini ve tutumlarını yansıtmak için tasarlanır ... ve tüketiciye onun kendi imgesi yeniden yansır." Bu alandaki çalışmalar, çoğu zaman üreticilerin bakış açısı ile izleyicilerin bakış açısı arasındaki uygunluğa ya da uygunsuzluğa, belirli bir programın çeşitli izleyici kesimleri tarafından nasıl mal edildiklerine ya da mevcut türlerin izleyici ihtiyaçları ve beklentilerindeki değişimleri karşılamak için ince yollardan nasıl değiştiği gerçeğine bakar

Bu son tema ile ilgili güzel bir örneği, Wendy Griswold'un, Jakoben tiyatrosunda dolandırıcı motifler içeren oyunların artan popülaritesine ilişkin incelemesi sunar. Griswold (1986), ortaçağda dolandırıcının bir kötülük figürü –muhtemelen Şeytan– olduğunu gösterir. Fakat on yedinci yüzyıl Jakoben tiyatrosunda dolandırıcı rolü, bir "centilmen" olarak olumlu bir değer kazanır. Oyunun kahramanı, çoğu kez, toplumsal saygınlığa ve zenginliğe, otoritedeki kişilerle dalga geçerek ve numara yaparak, esprileri ile ulaşmış genç biridir. Griswold, bu dönüşümü on yedinci yüzyıl Londra'sındaki

toplumsal değişim ve mirasa ilişkin kanunlar bakımından açıklar. Mülkiyet, genellikle en büyük erkek çocuk tarafından devralınır. Bu, daha genç erkeklerin zenginlik ve fırsat arayışı içinde sermayeye doğru geniş ölçekli göçüne yol açmıştır. Oyunun yeni tarzı ve yeni karakter rolleri, bu izleyici kitlesinin gereksinimlerine (hem gerçek hem de hayali) cevaben ortaya çıkmıştır. Genç ve dibe doğru giden erkek, aklını para ve statü elde etmek için kullanan bir geveze olarak nitelenebilir. Bu biçimin yaygınlığını kavrayan ve kendi gelirini ve ününü azamileştirmeye can atan oyun yazarları, giderek artan bir biçimde bu izleyici kesimini amaçlayan senaryolar yazmışlardır.

Teknoloji, yaratıcı olanaklar alanı üzerinde önemli sınırlamalar oluşturur. Bir senfoni orkestrasının bestesi, çalışmanın enstrümanları olmaksızın tek kelimeyle imkânsız olabilirdi. Benzer şekilde, basım teknolojisi olmasaydı, birçok romanın yazılmış olması imkânsızdı. Teknoloji ile yakın bağlantılı olduğu zaman, kültürel ürünün kontrolü ve maliyeti onun *ekonomi politiği* hakkında önemli bir araştırma alanıdır. Eleştirel kuramda temel odak, kültürel üretimi tekeline almak isteyen büyük şirketlerin gücüdür. Horkheimer ve Adorno'nun (1972 [1947]) kültür endüstrileri üzerine yapıtı, bu türün ilk incelemesini sunar. Bu literatür içindeki en yaygın sav, kâr arayışının bir iki riski göze alan ve izleyici çekimini azamileştirmeye çalışan ruhsuz ve konformist kültürel ürüne yol açtığıdır. Elbette işin esası, film ve popüler müzik alanlarındaki pazarın büyük bir bölümünü az sayıda şirket kontrol eder. Bununla birlikte, oligopolistik kontrolün boyutunun zamanla ve alanlar arasında değişkenlik gösterdiğini hatırlamak gerekir. Kontrol boyutunu etkileyen önemli bir etmen üretim, dağıtım ve kültürel malların tanımını yapma maliyetidir. Örneğin, bir web sitesine göre nitelikli bir sinema filmi daha fazla finansman gerektirir. Yine de, literatür, büyük şirketlerin kültürel üretimin marjinal alanlarını kontrol etme ve buralardan kâr etmeye dönük tekrarlanan girişimlerini belgeler. Örneğin, eleştirel araştırmacılar punk ve diğer müzik akımlarının büyük endüstriler tarafından topluluğa üye olarak nasıl kabul edildiğini ve anaakımlaştırıldığını araştırmaktadır (bkz. Hebdige, 1979).

Araştırma, bir şirket ne kadar geniş ya da bütçesi ne kadar büyük olursa olsun, bir *belirsizlik* ortamının bütün kültürel üretimi sardığını göstermektedir. Örneğin, şirketler her yıl kendi multimilyoner

dolarlık Hollywood aptalını üretir: *Ishtar, The Last Action Hero, Hudson Hawk* vd. (delil: siz ya da bildiğiniz herhangi biri bunlardan birini görmek için ödeme yaptı mı?). Kazananları ve kaybedenleri toplamak zor olsa da, kültür üreticilerinin çoğu eylemi, belirsizliği azaltma etrafında düzenlenir. Horkheimer ve Adorno tarafından belgelendiği gibi, en açık strateji, geçmişte başarılı olduğu kanıtlanan (dolayısıyla, aynı anda her yerde gösterime giren devamlı film ve *prequel* film) formüle dayalı ürünleri kopyalama olmaktadır. Paul Hirsch (1972), bu soruna yönelik farklı üç çözüm önerisi getirir: "Bağlantı adamları" olarak adlandırdığı şey, anonim şirket ile somut sanatçılar, perakendeciler ve medya arasında bir ara yüzey sağlar. Bağlantı adamları, bunların isteklerini sağlamaya çalışırlar. Basit bir örnek, editör tarafından yemeğe götürülen bir akademisyendir (bkz. Teşekkür Yazısı). Bu eylem iyi niyete yol açar ve gelişkin bir yazma ile sonuçlanabilir. İkinci strateji, "aşırı üretim"dir. Bu, yarışmacı bolluğu ile piyasanın canlanmasını içerir –daha çok, sadece birkaçı hayatta kalabilecek olan yüzlerce yumurta üzerinde duran kaplumbağa gibi. Binler içinde en çok satan bir kitap ya da CD, beklenen bir şekilde diğerleri üzerinden kaybedilen zararından fazlasını telafi edecektir. Son olarak, Hirsch, şirketlerin, kendilerinin kontrolü dışında kalan kurumsal kapı tutucularının (gatekeepers) topluluğa kabul edilmesine çalıştığını ileri sürer. Bunlara daha sonra döneceğiz.

Şirketlerin içindeki ve dışındaki *kapı tutucuları*, "satar" (make it) diye umdukları kültürel ürünleri seçerler ve bunları raflarda kalacak olanlardan ayırırlar. Crane, bunun çok aşamalı bir süreç olduğunu vurgular. Örneğin, bir kayıt şirketi önce kayıt yapmaya ve bir sanatçıyı desteklemeye karar vermelidir. Ardından, radyo istasyonları diski çalmaya karar vermelidir. O halde, her iki tarafın kapı tutucuları kaydın kaderinin belirlenmesinde rol oynar (izleyici de, muhtemelen müzisyen bile!). Kapı tutucuları, üretilen ve yayınlanan çalışma türünün biçimlenmesinde göze çarpan bir biçimde etkili olabilirler. Örneğin, Wendy Griswold, yirminci yüzyılın ikinci yarısında bir bütün tarz olarak Nijerya "köy romanı"nın yükselişi üzerinde İngiliz yayınlarının etkisini belgelemiştir. Bu tür bir kitap geleneksel, belirli bir zamana ait olmayan, idealleştirilmiş kırsal topluluk teması etrafında kurulmuştur. Ortaya çıkan hayali Nijerya topluluğunun, kendi okuyucularının ne istediğini kendileri tasavvur

eden İngiliz editörlerin; ve kendi kitapları ve fikirleri için pazar arayışında olan Nijerli yazarların kaygıları" (1992: 719) sayesinde meydana geldiğini ileri sürmüştür.

Kültürel girişimciler, patronlar ve aracılar belli sanat türlerini tanıtmada kurumsal kapı tutucularına benzer bir rolü oynarlar. Genellikle, değerli ya da kâlı olduğuna inandıkları belli yaratıcı eylem biçimlerinin sponsorluğunu yapmak amacıyla kendi ekonomik ve toplumsal sermayelerini kullanırlar. Örneğin, on dokuzuncu yüzyılın Boston'u ile ilgili bir çalışmada Paul DiMaggio (1982), toplumsal seçkinlerin üyelerinin kendi prestijlerini, müzeleri veya senfoni orkestralarını destekleyerek ya da kontrol altında tutarak, nasıl güçlendirmeye çalıştıklarına bakmıştır. Sonuç, kentte işçi sınıfı kültürünün marjinalleşmiş olduğu idi. Fransız izlenimciliği ile ilgili bir örnek çalışmada Harrison White ve Cynthia White (1965), geleneksel akademinin yeni tarzı reddettiğine işaret ederler. Bununla birlikte, bir yatırımcılar, eleştirmenler ve tüccarlar ağının ortaya çıkması, Monet ve meslektaşları için, yaratıcı çalışmalar üretmeye devam etmelerini olanaklı kılarak kültürel güvenilirlik ve mali yapabilirlik sağlamıştır.

Kapı tutucuları ve sponsorları, her ikisi de yararlı bir biçimde kültürel üretimdeki hissedarlar olarak düşünülebilir, çünkü yapılan ya da gösterilen şeyde bir çıkarı paylaşırlar. Onlar arasındaki etkileşimler karmaşık dinamiklerce yürütülür. Bu, Victoria Alexander'ın (1996) resim sergileri ile ilgili bir çalışmasında gösterilir. Alexander, sergilerin içeriğinin iki çıkar kümesi tarafından belirlendiğini belirtir: dışarıdan fon sağlayanların çıkarları ve müze müdürlerinin çıkarları. Fon sağlayanların, örneğin şirketlerin, tanıtımı artırıcı "şaşaalı" (blockbuster) sergilerde çıkarı vardır. Buna karşılık, zengin bireyler kişisel beğenilerine uyan ya da dramatize eden sanat gösterilerinin sponsorluğunu yapabilirler. Müze müdürleri kapı tutucularıdır. Yenilikçi ya da bilimsel gösterimler olduğunu düşündükleri (uzmanlar gibi) şeyi sürdürmek için hileli bir eylemi yerine getirmek zorundadırlar. Örneğin, daha küçük, özel bir sergiyi parasal açıdan desteklemek için şaşaalı bir serginin kârını kullanabilir ya da daha meydan okuyucu ve çatışmalı sanat çalışmalarını sezdirmeden dahil ederek popülist bir serginin sanatsal niteliğini geliştirmeye çalışabilirler.

Alexander'ın çalışması, kültürel faaliyetin desteklenmesinde *hükümet politikası ve devlet kurumlarının* da önemli bir rol oynayabileceklerine işaret eder. Bunlar, giderek yüksek-kültürel faaliyetler için başlıca finansman kaynağı olan özel himayelerin yerini almaktadır. Yaratıcılara yönelik doğrudan ödeneklerden başka, devlet, kültürel gösterim için yerleri (müzeler, galeriler, tiyatrolar, festivaller) ve diğer altyapı çeşitlerini destekler. Devletin sanata karışması, geleneksel olarak yüksek kültürün tanıtımı ve özgül ulusal geleneklerin ve endüstrilerin sürdürülmesi etrafında toplanır. Böyle faaliyetler gitgide artarak tartışmalı hale gelmektedir. Bugün birçok kimse, bu tür kaynak kararlarının keyfi olduğunu ya da dar kültürel bir seçkin kesimin istekleri ile belirlendiğini ya da sponsorluk yapılan çalışmaların hiçbir sanatsal değerinin olmadığını savunur. Sonuç olarak, son yılların eğilimi kültürel faaliyetin daha az seçkinci biçimlerinin sponsorluğunu yapmaktır. Devlet müdahalesi ile ilgili çalışmalar çoğu zaman, belli kültürel ürün türlerinin destek aldığı ve diğerlerinin ihmal edildiği kapı tutuculuğu, himaye, etki ve yaftalama süreçlerine bakar. Bu alan giderek kültürel siyasaya yönelik daha anaakım araştırmalar –örneğin, yönetim, mali kaynak dağıtımı, eşitlik ve erişim ile ilgili sorunlar– ile yakınlaşmaya başlamaktadır.

Bütün bunların içinde çoğu zaman unutulan, *üretimin toplumsal koşulları*, yani sanatçıların içinde çalıştığı yaratıcı ortamdır. Bunlar, kültürel ürün üzerinde önemli bir etkiye sahiptir. Örneğin, Crane (1992: 113-15) ve Becker (1982), ağların varlığının, akademisyenlerin eğitiminin, topluluk örgütlenmelerinin, yerleşik altkültürlerin vb. özellikle caz, alternatif rock müzik ya da deneysel tiyatro gibi çevresel ve yenilikçi alanlarda kültürel çalışma üretimine çoğu kez yardımcı olduğunu belirtirler. Daha anaakım kültürel ürünler ile ilgili bir durumda araştırmacılar, kültürel ürünü biçimlendiren bu türün kilit etmenleri olarak genelde şirkete ait örgütsel kültür, kâr motivasyonları ve iktidar ilişkilerinin önemini belgeler. Buna karşılık, saçaklı sanat dünyaları ile ilgili araştırmalar toplumsal ağlara, dayanışmalara ve ortak estetik kodlara önem verme eğilimindedirler.

Değerlendirme

Kültürün üretimi ve algısını araştıran çalışmalar kimi olumlu niteliklere sahiptir. Bunlar aşağıdaki gibi özetlenebilir:

- Nedensel bağlar ve süreçler açık bir biçimde belirli kurumlara ve aktörlere taşınabilir.
- Özellikle karşılaştırmalı izleyici araştırmasında çoğunlukla özenli metodolojiler kullanılır.
- Kültür şeyleşmiş ve insan failinin dışında bir şey değil, daha çok somut bir şey olarak görülür.
- Araştırma projeleri, açık uçlu kuramsal spekülasyonlar ve iddialardan çok, açık araştırma bulgularını içermeye yöneliktir.
- Alan içinde alanın birikimsel, öz bilginin tanımlanabildiği bir alan olabileceğini ileri süren dikkate değer ölçüde bir fikir birliği vardır.

Bu nedenlerden ötürü, bakış açısının özellikle metodolojik olarak iyi donanımlı kültürel araştırmalar arasında neden yaygın olduğunu görmek kolaydır. Bununla birlikte, alanın iki temel eleştirisi söz konusudur. İlki, kültürel ürünlerin, genellikle, altta yatan toplumsal unsurların serpintisinden çok fazla bir şey olmadığına ilişkindir. Kültürel üretimin içeriği izleyicilerin taleplerine, kapı tutucularının sansürüne, teknolojik ilerlemelere vs. referansla insafsızca açıklanmaktadır. Böyle bir konum, kültürün özerkliğini kuramsallaştırabilmeyi tehdit eder. Ancak, bu sosyolojik analiz tarzı sağlam estetik kodların ve yapıların sağlam bir modeli ile tamamlandığı zaman, kültür, hem *açıklayan* hem de *açıklanan* olabilir. Örneğin, Griswold, dolandırıcı figürünün tarihsel sürekliliğini örneklerle göstererek bunu başarabilmiştir. Jakoben dönemin oyun yazarları, bütünüyle yeni bir şeyi yaratmanın ötesinde, mevcut prototipleri ve öykü yapılarını benimsemişlerdir. Böylelikle, kültürel biçimlerin kendilerinin kültürel yaratıcılık olasılıkları üzerinde önemli bir sınırlandırıcı olduğu gösterilir (ayrıca bkz. Wuthnow'un aşağıda yer alan tartışması).

İkinci eleştiri, alanın belli, sınırlı bir "kültür" tanımı ile çalışma

eğiliminde olmasına ilişkindir. Bu kitabın Önsöz'ünde ve aslında metin boyunca gördüğümüz gibi, kültür fikri, geleneksel olarak tanımlandığı gibi, yalnız "güzel sanatlar" ya da yaratıcı ürünlerden çok daha fazlasını ifade eder. Kültür fikri günlük yaşam, ideolojiler, ritüeller, söylemler gibi unsurları da içerebilir. Alanda çalışanlar, savunulabilir bir biçimde somut kültürel olgulara ilişkin orta-düzey kuramlar üzerine yoğunlaşmayı tercih edebilirken, dışarıdan sempati ile bakanlar, bu yaklaşımın kanatlarını açmasına ihtiyaç duyduğunu ileri sürerler. Bu bakış açısından, üretim ve alımlama kuramı için bir sonraki önemli meydan okuma kültürel yaşamın daha geniş bağlamlarına uygulanacaktır. Bu bölümü sonuçlandırırken, devam eden bu sürece katkı yapan ve üretim ve alımlamaya ilişkin fikirlerin –genellikle anlaşıldığı gibi– "kaydedilmiş kültür"e ilişkin araştırmaların ötesine geçebilme yollarını öneren üç temsili çalışmaya bakacağız.

Güzel Sanatların ve Medyanın Ötesi

İlk önce, başarılı medya olayının örgütler, yayıncılar ve izleyicilerden anlaşma ve katılım gerektirdiğini iddia eden Daniel Dayan ve Elihu Katz tarafından geliştirilen medya olayları kuramına bakacağız. Onların iddiasına göre, "bir medya üretimi üzerinde müzakere eden ortaklar arasında genel mutabakata ulaşmadaki başarısızlık ya yayının kesilmesi ile ya da yayının oldukça farklı bir biçime dönüştürülmesi ile sonuçlanabilir" (1992: 68).

Herhangi bir taraf isteksiz olduğunda medya olayı batabilir. Bu, farklı hissedarlar doğru sergileme türünün sürdürülmesinde işbirliği içinde olmaları gerektiği için gerçekleşir. Düzenleyiciler, temel yurttaşlık değerlerini törensel olarak canlandırmak için yazılan bir olayı, ister ciddi ve samimi, ister kutlama tarzında olsun, sahneye koymak zorundadır. Yayıncılar hadiseyi sadece "haber" olarak değil, ayrıca bir "olay" olarak ele alma konusunda anlaşmaya varmak zorundadır. Onlar, olağan yayın akışını askıya almaya gereksinim duyar ve eleştirelliği ve yorumlayıcılığı değil, olumlamayı ve saygı uyandırmayı sağlar. İzleyiciler, "neşeli izleme" tarzına dönmeye ihtiyaç duyarlar ve böylelikle, söz konusu olayın olağandışı olduğunu gösterirler. Ayrıca kitle katılımı, "olay"ın başarılı olduğu iddialarını doğrulamak

için gereklidir –aslında, önemli olarak alınan her şeyin, gerçekte hiç de meydana gelmediğini göstermek için.

Bu gruplardan biri ya da diğeri kendi rolünü oynayamadığında, olaylar başarısızlık olarak görülür. Örneğin, yayıncılar, devletin düzenlediği bir törenin ayrıntılı haberini yapmayı reddedebilir ya da bu haberi diğer yeni haberler gibi ele alabilir. İzleyiciler, daha başka bir kraliyet düğün töreni yapılırken programı kapatabilir ya da bir olay ve kendilerinin beğendikleri bir melodram dizisi arasında gidip gelebilir. Düzenleyiciler, popüler beklentilere uyan bir töreni sunmada kendi adlarına başarısız olabilir. O halde Dayan ve Katz'ın sunduğu, sadece medya *ürünlerinin* değil, aynı zamanda tarihsel olarak önemli kamusal olayların bir kültür modeli üretimi ve alımlanması açısından nasıl düşünülebileceğini vurgulayan bir modeldir. Geçerken not edersek, Dayan ve Katz, tam da önemli bir şekilde kimi olayların belirli bir türü ya da yazını izlemek zorunda olduğunu vurgulayarak kültürün özerkliğini kavramsallaştırmak için bir temel sunarlar. Bütün medya olayları üç anlatı yapısından birine uyar: çekişme, kuşatma ya da tören. Katılımcıların ve yayıncıların failliği, belirli türlerin her birinin belirli bir hikâye türüne ve atmosfere yönelik talepleri ile sınırlanır. Bir töreni bir çekişme olarak yayınlamak gerçekten hiçbir anlam ifade etmezdi. Bu arada izleyiciler, kendi okumalarını ve yurttaşlık durumunun kutlamasını yönlendirmek için bu türlere bağlıdır. Bu nedenle, kültürel üretim ve yenilik anlamın var olan meşru yapıları tarafından sınırlandırılır.

Robin Wagner-Pacifici ve Barry Schwartz'ın (1992) Vietnam Gazilerini Anma analizi de, kültürün üretimi ve alımlanmasına ilişkin konuların daha yaygın uygulanabilirliğini gösterir. Onlar, ritüel kutlamaya ilişkin ortodoks Durkheimcı kuramın aksine, anmayı, birliğe ve acının ifadesine yönelik kimi aşkın toplumsal ihtiyaçların bir sonucu olarak değil, üreticiler ve tüketiciler arasındaki diyalogun bir ürünü olarak okurlar. Wagner-Pacifici ve Schwartz'a göre, anma bir "tarz sorunu" sunar. Anmalar, genellikle galip ve muzaffer savaşları kutlamıştır. Fakat Vietnam Savaşı çoğunlukla bir trajedi ve bir başarısızlık olarak görülmektedir. O nedenle, bir anmanın düzenlenme süreci kültürel yaratıcılık, çekişme ve müzakere gerektirir. Bir anıtın inşa edilmesi, savaşın başkaları üzerinde yarattığı etkinin üstesinden gelmek amacıyla gazi gruplarının eylemciliğini gerektirir. Orijinal tasarım tipik savaş anıtları ile karşılaştırılır. Anıt, üzerinde

ölenlerin isimlerinin yazılı olduğu siyah mermer panellerden oluşmuş ve yer seviyesinin altına yerleştirilmiştir. Gazi grupları, anıtı, düşenin şerefini lekelediğini ileri sürerek protesto etmişlerdir. Anıtın tasarımı, savaş hakkında utanç verici bir şey olduğunu sunmuştu. Gazi gruplarının protestosu sonucunda, anıta daha geleneksel anısal unsurlar eklenmiştir –bir asker heykeli ve bir bayrak direği. Wagner-Pacifici ve Schwartz'ın çalışması, bir geleneksel "kültürün üretimi" tartışması olarak okunabilir. Bu çalışma, gerçekte bir kayıtlı kültür unsurunun yaratımı hakkındadır –taş bir anıt. Fakat bu çalışmanın bundan ötesine geçtiğini söyleyebilirim. Anıt kamusal bir sembol olduğundan, Pacifici ve Schwartz, onu kolektif bellek ve yurttaşlık anlatısının bir dizini olarak kullanabilir. Üretim ve alımlama süreçlerine bakarak anıt inşası ve onun hakkında düşünme sürecinde, Amerikan toplumunda farklı grupların geçmişi nasıl düşündüğünü ve ona nasıl yaklaştığını görebilirler. O halde analizin amacı gerçekte hiç de anıt değil, fakat fikirler ya da (Durkheim'm sahip olacağı gibi) savaş, tarih ve Amerikan toplumu hakkındaki kolektif temsillerdir.

Son örneğimiz, somut kayıtlı kültür nesnesinden soyut ve ideal olanın üretimi ve alımlanmasına doğru bu yolda bizi bir adım daha ileri taşır. Robert Wuthnow (1989), *Communities of Discourse* (*Söylem Toplulukları*) yapıtında statükoya meydan okuyan, kendi zamanlarında ve sonrasında etkili olan üç fikir sistemini ele alır –Reformasyon, Aydınlanma ve Marksist sosyalizm. Bu, dinsel, felsefi ve siyasal doktrinlerin başarı ve başarısızlığını açıklamada kültürel alanın üretimi/alımlanması içinde çalışan herhangi bir kimseye tanıdık gelebilecek pek çok unsuru kullanır. Örneğin, "eğer kültürel ürünler kendi toplumsal ortamları ile yeteri derecede yakından eklemli değilse," o zaman izleyicilerin onları "konu dışı, gerçekçi olmayan, yapay ve fazlasıyla soyut" (1989: 3) olarak göreceklerini savunarak kendi analizini "eklemlenme sorunu"na göre çerçevelendirir. Wuthnow, ayrıca "yenilikçi kültürel bir hareket yaratmak için zorunlu kaynaklar"ı sağlayan "çevresel koşullar" hakkında yorum yapar (1989: 7). Özellikle önemli olan, "kurumsal bağlamlar"dır (örneğin, üniversiteler, gazeteler) ve bunlar aracılığı ile "kültür ürünleri gerekli kaynaklardan yararlanma imkânı kazanır, kendi izleyicileri ile temasa geçer ve yetkili kişiler ve rakipler tarafından konulan sınırlamalar ile karşı karşıya gelir" (1989: 7). Wuthnow, bu süreç

içinde ideolojilerin nasıl üretildiğine, seçildiğine ve sonuçta nasıl kurumsallaştığına ve böylece nasıl istikrarlı ve dayanıklı olduğuna özellikle dikkat çeker. Reformasyon örneğinde, bu farklı çevresel koşullar feodalizmin sona ermesiyle devlete yönelik siyasal dönüşümleri, kentsel büyümeyi ve toplumsal kargaşayı, basım teknolojisinin gelişmesini, güçlü figürlerin himayesini vb. içermiştir. Bunlar, kültürel üretim ve yeni mesajları dikkatle izleyen seyirciler için verimli koşulları sağlamıştır.

Wuthnow, bu tür unsurların acımasızca hatırlanmasından gelen toplumsal yapısal indirgemeciliğin yarattığı tehlikenin farkında olarak, "bir ideolojinin bağlamsal belirleyicilikten en azından kısmen bağımsız olduğu" (1989: 12) biçimleri kavramaya ihtiyacımız olduğunu savunur. Bunu yapmak için belirli bir inanç sisteminin "söylemsel alanı" hakkında, özellikle de yarattığı kategoriler ve salık verdiği eylemlerin yönü hakkında düşünmemiz gerekir. Wuthnow'a göre, söylemlerin kendilerinin içsel yapıları tarafından, bu söylemsel olanaklara sınırlamalar konur. Gerçek dünya sorunları ve mücadeleler ikili karşıtlıklara, anlatılara ve metinlerin kuramsal duruşlarına dönüştürülmelidir. Bir kimse dilediği herhangi bir yenilikçi söylemi basitçe oluşturamaz. Reformasyon örneğinde, seküler mücadeleler, Luther tarafından söylenenin fazlasını biçimlendiren iyilik ve kötülük, Tanrı ve Şeytan ikili retoriği ile dinsel bir dile dönüştürülmüştür.

Özetle, Wuthnow'un çalışması, kültürün üretimi ve alımlanması üzerine odaklanmanın gerçek faydasını, başlıca inanç sistemlerinin araştırılmasında daha sonra gösterebileceğini öne sürer. Sosyolojik bilimsel incelemeler gibi, bilgi ve fikir üretimi üzerine başka bir çalışma ile beraber, onun çalışması da, bunların hiçbir zaman yüzergezer soyutlamalar olmadığını gösterme yönünde uzun bir yol almıştır. Onların varlığı her zaman gerçek aktörler, gerçek kurumlar ve gerçek tarihsel bağlamlar içinde temellenmiştir. Bu, bu bölümde irdelediğimiz kuramsal gelenekten öğreneceğimiz belki de en önemli derstir.

Ek Okuma Önerileri

Graeme Turner (1996), Britanya kültürel çalışmaları tarafından bilgilendirildiği sürece başarılı bir izleyici araştırması özeti sunar. Diana Crane'in *The Production of Culture* kitabı, alanın kısa bir genel tanımlamasını ve başlıca tartışmalarını sunar ve ayrıca tavsiye edilebilir. Bu bölümü oluştururken her iki çalışmayı da oldukça faydalı buldum. Howard Becker'in kitabı *Art Worlds* (1982), beklenmedik bir biçimde rahat okunan ve alandaki klasik bir metne belki de en yakın olanıdır. Alanın bir özelliği de kabaca, gerekenden çok fazla sözle ifade edilen "üst kuram"a karşı koyduğu sürece okuyucular için nispeten faydalanılabilir olmasıdır. Bu nedenle, burada aktarılan ampirik çalışmalar, ortaya konulan ilkelere bir kez aşina olduktan sonra okuyuculara hiçbir sorun çıkaramaz.

ON BİRİNCİ BÖLÜM

Metin Olarak Kültür: Anlatı ve Hermeneutik

Günümüzde, kültürü ya da toplumsal yaşamı yorumlanması gereken bir "metin" olarak görmek yaygın bir durumdur. Bununla birlikte, bazı yaklaşımlar için bu hüküm, diğer yaklaşımlara göre daha belirgindir. Bu, her ne kadar yapısalcılığın ve postyapısalcılığın pek çok biçimine temel olsa da, toplumsal yaşamın hikâye türü niteliklerine yönelik bu ilgi, muhtemelen anlatı ve hermeneutik (yorumbilim) ile ilgilenen kuramsal yaklaşımlarda daha güçlüdür. Bu bölümde bunlara odaklanacağız. Anlatı analizlerinin daha geniş toplumsal yaşama nasıl uygulanmakta olduğuna bakmadan önce, hikâyeleri ve tarz yapılarını yorumlamak için kimi kuramsal araçları sunarak başlayacağız. Bölümü yorumbilimcilerin ortaya koyduğu meydan okumaya, özellikle de antropolog Clifford Geertz'in çalışmasına bakarak bitireceğiz.

Yapısalcı Şiir Sanatı

6. bölümde, Saussure'dan Lévi-Strauss'a uzanan gelenekle birleşmiş olan yapısalcı sorgulama biçimlerini araştırmıştık. Gördüğümüz gibi bu yaklaşım, kültürün paradigmatik boyutunun analizine odaklanır ve temel bir aracı olarak ikili karşıtlıkların analizini ele alır. Örneğin, Lévi-Strauss, Oedipus mitini incelerken, anlamın taşıyıcısı olan "hikâye"ye çok az ilgi göstermiştir. Daha doğrusu, onun birincil ilgisi, kavramların, altta yatan yapıyı ortaya çıkarmada anlatının dışına nasıl çıkarılabildiğine ilişkindir. Bununla birlikte, yapısalcılık içindeki bir diğer önemli akım, anlatı incelemesi ve onun ardışık işaretler düzeni tarafından nasıl sürdürüldüğü ile ilgilidir. Ro-

land Barthes, sistem kadar (paradigmatik olan) sözdizimini de incelememiz gerektiğini vurgular ve *S/Z*'de belirli bir hikâyenin nasıl "çalıştığını" açıklamaya girişir. Ayrıca, *The Pleasure of the Text*'te hikâye dizisinin önkabulleri ve suçlamaları ile birlikte okuyucular için büyük bir haz kaynağı olduğunu savunur.

Yapısalcılar, anlatının, özellikle de sıradan hikâyelerin ve edebiyatın analizine başladıkları zaman eylemlerine çoğu zaman **yapısalcı şiir sanatı** (structuralist poetics) adı verilir. Burada temel tema, genelde ikili karşıtlıktan çok, hikâyenin konusu, karakter ve türüdür. Yaklaşımın destekçileri, yapısalcı şiir sanatını, yazına yönelik geleneksel "değerlendirici" eleştirinin ötesine geçen ve metinleri sınıflandırmak ve incelemek için değer-bağımsız ölçütleri oluşturmaya çalışan daha "bilimsel" bir yaklaşıma doğru bir adım olarak görürler. Bu gelenek içinde Rus halkbilimcisi Vladimir Propp'un çalışması, özellikle yazınsal eleştiri ve halkbilimi incelemeleri alanlarında geleneklere uygun bir konuma sahip çıkar (Scholes, 1974: 59).

VLADIMIR PROPP

Vladimir Propp, yapısalcı kültür analizinde gerçek bir öncü olarak düşünülebilir. 1920'de yazılan *The Morphology of the Folktale* [*Halk Masalının Yapıbilimi*] (1968 [1928]) adlı çalışması, esasen Lévi-Strauss'un mit çalışmasını önceler. Propp'un temel ilgisi, popüler, geleneksel hikâyelerin tematik yapısına yönelik idi. İncelediği yüzlerce hikâye yapısının, karakterler ve kesin olaylar birinden diğerine değişebildiği halde, belli benzerliklerinin olduğundan söz eder. Propp, her bir hikâyenin, "işlevler" olarak adlandırdığı şeylerden oluştuğunu savunur. Bunlar, bir hikâyenin ya da karakterin eyleminden oluşan bir hikâye konusunun unsurlarıdır. Propp, bir hikâyede otuz birden fazla işlevin asla olmadığını, daha da önemlisi, onların her zaman aynı düzen içinde göründüklerini vurgular. Aslında, dış görünüşte oldukça farklı görünen hikâyeler (bu bir oduncu hakkında olduğu gibi, bir prens hakkındaki hikâye de olabilir) aynı temel yapıya sahip idiler. Bunun nasıl göründüğüne ilişkin biraz fikir vermek amacıyla, Propp'un "işlevleri"nin ilk beşi aşağıda sunulmuştur:

1 Bir ailenin üyelerinden biri evden ayrılır.
2 Kahramana yasaklama kararı bildirilir.
3 Yasak delinir.
4 Kötü adam yoklama girişiminde bulunur.
5 Kötü adam kurbanı hakkında bilgi alır.
6 Kötü adam, kurbanının mülkünü ya da eşyalarını elde etmek için onu aldatmaya kalkışır.

Bu işlevleri kavrayabilmek için ailesinden ayrılan, ormana yalnız girme yasağına karşı gelen, bir kurt tarafından izlenen ve kandırılan "Kırmızı Başlıklı Kız" hikâyesini düşünün. Propp, ayrıca, hikâyelerin işlevler sisteminin gerektirdiği gibi saptanan rolleri yerine getiren karakterlere sahip olduğunu belirtir. Bunlar: kötü adam, bağışçı (sağlayıcı), yardımcı, prenses (ya da peşinde koşulan başka biri) ve prensesin babası, haberci, kahraman (arayan ya da kurban) ve sahte kahraman. Propp, belirli bir hikâyede bu rollerden her birini tam olarak kimin yerine getirdiğinin konuyla ilgisi olmadığını ileri sürer. Bakmamız gereken şey yüzeydeki değişimlerden çok, derin, altta yatan ortaklıklar bakımından hikâyelerin yapısıdır. Propp, hikâyenin söz konusu yüzeysel yönlerini, folklorik analiz için kendi içlerinde büyük öneme sahip olarak değil, daha çok belirli bir hikâyeye sadece cazibe ve tarz ekleyen olarak görür.

Diğer yapısalcı incelemeler gibi, Propp'un çalışması da, görünür farklılıklar arasındaki ortaklığı ortaya çıkarmada etkileyici bir yetenek sergiler. Onun özgün başarısı, bu düzenliliğin ardışık hikâyeler düzeninde var olabileceğini göstermiş olması idi. Eğer Propp'un çalışmasına yönelik bir sınırlama varsa, bu, onun çoğunlukla dar bir Rus halk masalı incelemesi ile ilgilenmiş olmasıdır. Bulgularından çıkanı, ne genişlikte uygulanabilir gördüğü açık değildir. Birkaç zor soru yanıtlanmayı beklemektedir. Örneğin, başka türdeki hikâyelerin yapısı, bu halk masalının yapısını izler mi? Bir halk hikâyesinin yapısı toplumsal güçler ve ihtiyaçlarla nasıl uyuşur? Halk masalı kendinden öte bir şeye işaret eder mi? Bu sorularla ilgili olarak, Lévi-Strauss'un çalışmasında farklı bir vurguya işaret edebiliriz. Büyük Fransız antropologu, ikili karşıtlığın evrenselliğini, insan varoluşunun ikilemleri ve çelişkileri üzerinde aracılık edecek mitolo-

jilere gereksinimi ve mitoloji ve insan aklının çalışma biçimi arasındaki bağları belgelemekle ilgilenmiştir. Propp'un daha betimleyici bir analiz türünü kabul ederek söz konusu daha önemli sorularla ilgilenmede başarısız olması, çalışmasının önemsiz biçimsellik olarak sert bir şekilde eleştirilmesine yol açmıştır. Bununla birlikte, onun çalışması, geleneksel yazın eleştirisi estetiğini daha bilimsel ve değer-tarafsız yorum tarzı ile değiştirerek yapısalcı şiir sanatı için bir örnek sağlar.

NORTHROP FRYE

Propp, karşılaştırmalı olarak basit halk masallarına yönelik çalışma tarzlarını belgelemekten hoşnuttu. Yapısalcı şiir sanatına karşı önemli bir meydan okuma, bir dizi tür üzerinde göründükleri biçimiyle anlatı tarzlarını içerebilen bir bakış açısı geliştirmek olmuştur. Kanadalı kuramcı Northrop Frye'ın çalışmaları 1950'lerden bu yana bu tür bir sentetik modeli kurmaya yönelik en önemli çabayı oluşturur. Frye, *Anatomy of Criticism* [*Eleştirinin Anatomisi*] (1971 [1957]) adlı yapıtında, literatürün bütününü tutarlı bir çerçeve ya da sınıflandırma içinde düzenlemeye çalışır. Amacı, biçimsel analizi iyi ya da kötü yazmaya dair yargılarla ya da yazarın insani değerleri ile karıştıran kendi döneminin etik ve ahlaki eleştirisinin ötesine geçmek idi. Frye, kısmen Aristotle'ın *Poetika* kitabından yararlanır ve yapılaşmış ilişkilerin literatürün bütün biçimleri üzerinde karakteri, hikâyenin konusunu ve anlatı tarzını birbirine bağladığını ileri sürer. Çeşitli hikâye türlerindeki karakterlerin ne tür güçleri olduğunu sorarak başlar. Onlar sıradan insanlar gibi az ya da çok güçlü müdür? Frye, daha sonra onların güçlerinin tür (doğaüstü) ya da derece bakımından güçlü olup olmadığını sorar. Bu tür sonuçlar, Frye'ın temel bir sınıflandırma yapmasını mümkün kılar. "Mit"li failler tür bakımından bize üstündür. Bunlar, sihirli ve mucizevi güçleri olan Tanrılar ve canavarlardır. "Aşk romanı"nda failler derece bakımından üstündür. İnanılmaz cesaret ve yiğitlik başarıları gösterebilen kahramanlar olabilirler. "İnce temsiller"de (high-mimesis) (not – **mimesis**, gerçekliğin kopyalanması ya da taklidi anlamına gelir), örneğin destansı hikâyelerde karakterler bizden biraz daha fazla yeteneklidir. Düşünebildiğimizden daha güçlü ya da zeki olabilirler.

"Kaba temsiller"de (low-mimesis) karakterler bizimle hemen hemen aynıdır. "İronik tarz"da karakterler, bizden aşağıdadır ve onlara tepeden bakarız. Frye, son birkaç yüzyıldır hikâyenin listeyi daha da aşağı seviyeye düşürme eğiliminde olduğunu savunur. Ortaçağın dinsel dünyasında, mitler ve epik hikâyeler bol idi. Artık literatürümüzde realizm (temsil [mimesis]) ve ironik ümitsizliğin bollaştığı bir dünyada yaşıyoruz. Bu, kavrayışlı bir gözlemdir. Bu gözlem, Weber'in büyüyitimi ve sekülerleşme kuramının yaptığı vurgunun bir başka türünü dünya edebiyat eleştirisi içinde yineler.

Frye, karaktere baktığı kadar tarz (genre) ve hikâye konusu arasındaki bağlantıları kuramsallaştırmaya da çalışmıştır. Belirli literatür tarzlarının, amaçlar ya da şiddetli arzular bakımından belli yörüngelere ağırlık verme eğiliminde olduğunu ileri sürer. Örneğin, onun "komik kurgusal üsluplar" ve Aşk Romanı olarak adlandırdıklarında, şeyler genelde daha iyiye gider. Karakterler bazı aşamalarda neredeyse bir felaket yaşadıkları halde, hikâye genelde evlilik, miras ya da kötü adamın ölümü gibi bir iyi kaderin darbesi ile sonuçlanır. Frye, böylesi hikâyelerin esas mesajının "toplumun bütünleşmesi" (1957: 43) ile ilişkili olduğunu ve aslında kabaca iyimser olduğunu iddia eder.

Buna karşılık, trajedide olaylar ve şartlar iyiden kötüye doğru gider. Örneğin, Shakespeare'in *Othello*'su zengin bir kentin kibirli yöneticisi olarak başlar ve güzel Desdemona ile evlenir. Sonunda iktidarı dağılır ve Desdemona'nın öldürülmesinin suçlusu olur. Trajedi, toplumsal bütünleşme imkânı ile ilgilenmenin uzağında "bireyin katılmaya çalıştığı toplumsal gruptan... dışlanması" (1957: 39) konusuna daha da eğilimlidir. Dolayısıyla, trajik hikâye konuları boşunalık, kader ve bireysel izolasyonu vurgular.

Frye'ın genel projesi tarz, dönem ya da nitelenme bakımından yapay ayrımların ötesine geçen daha derin düzenlilikler tanımlayarak sistematik ve "bilimsel" bir zeminde anlatı incelemesi ortaya koyma amacındadır. Hermeneutik ya da yorumsamacı yaklaşımlara dikkate değer ölçüde sempatisi olmasına karşın, genel amacı, anlatı incelemesini öznelcilikten uzağa, bir bütün olarak literatürün biçimsel, karşılaştırmalı bir "arketipik eleştiri"sine doğru taşımaktır (1957: 342). Bu nedenlerden dolayı, onun projesi yapısal olarak düşünülebilir. Bu bölümde daha sonra göreceğimiz gibi, başka yapı-

salcılıklar gibi, böyle bir yaklaşım da, metinlere ilişkin araştırmalar kadar sosyolojik araştırmalara da verimli bir şekilde uyarlanabilir.

YAPISAL ŞİİR SANATININ ELEŞTİRİSİ

Propp ve Frye'ın örneklendirdiği yapısalcı şiir sanatı hakkındaki yaklaşım birkaç güçlü özelliğe sahiptir. Sosyolojik bir bakış açısından bu yaklaşım anlatıları, yazarlarının ve okuyucularının farkında olamayabilecekleri yasalara ve ampirik düzenliliklere bağlı "toplumsal gerçekler" olarak kavramak için sağlam kanıtlar sunar. Bu yaklaşım, metinlerdeki anlamları araştırmada genel kuramlar ve güçlü analitik modeller kurma olasılığını göz önünde bulundurur. Böyle bir yaklaşım, anlamı yönlendiren yapılaşmış düzenliliklerin varlığını göstererek, kültürün özerkliğini doğrulamamıza da olanak sağlar. Ayrıca, karakterlerin ve arketiplerin (örneğin, kahraman, budala, kötü adam) araştırılmasından ya da kültürel-ötesi geçerliliğe sahip görünen hikâye türlerinden (örneğin, moralite oyunu, dolandırıcı hikâyesi, soruşturma) çıkabilecek bölünmelere işaret eder. Bu, özellikle antropoloji ve folklor alanında, kültürler arası karşılaştırmalı araştırma için önemli alanlar açar.

Yapısalcı şiir sanatı, metinlerde sabit, açık anlamların var olduğu ve öyle ki bunların çörekten kuşüzümü çıkarır gibi çıkarılabileceği fikri ile çalışmaya eğilimlidir. Eleştirmenler böyle bir yaklaşımın anlatı ve anlamın inceliklerini kavramada fazlasıyla nesnelci olduğunu savunur. Ayrıca, bu yaklaşım metinlerin ve sembol sistemlerinin kuruluşunda iktidarın rolüne ilişkin önemli soruları ihmal eder. Son olarak, eleştirmenler, okuyucuların aktif çalışmasına ve hem yazılı hem de toplumsal metinlerin belirsizliklerini kavrama gereksinimine işaret ederler. Derrida ve Barthes'ın çalışmaları bu tür yorumlar için önemli bir kaynak sunar. Bununla birlikte, bu duruşun belki de en etkileyici ilk ifadesi Rusya'da Propp ile aynı zamanda çalışmalar yapan Mikhail Bakhtin'den gelir.

Mikhail Bakhtin

Bakhtin'in ünü iki temel kavram etrafında temellenir: **diyalojik**

(dialogic) ve **karnaval** (bu ikinci kavramı bu bölümde daha sonra tartışacağız). Diyalojik fikri (bkz. Bakhtin, 1981) romanın yaratıcı ve ilişkisel yönlerini ortaya çıkarır; ve Bakhtin tarafından, simgesel olana yönelik Saussurecu yaklaşımları eleştirmek için kullanılmıştır. Bakhtin bu tür bir bakış açısını "soyut nesnelcilik" olarak adlandırır; çünkü bu yaklaşım çalışmaların anlamlarının zaman içinde ya da okuyucunun içinde yer aldığı belirli kültürel bağlama göre nasıl değişebildiğini hesaba katmada başarısızdır. Bakhtin'e göre yapısalcı kavrayışlar, sadece okuyucuyu pasif olarak çerçeveleyen sabit ya da **monolojik** (monologic) bir anlam fikrini desteklemişlerdir. Bakhtin, aynı zamanda, anlamın basitçe kişisel zihinsel süreçlerin ürünü olduğunu iddia eden, kendisinin "bireyci öznelcilik" olarak nitelendirdiği tuzaktan kaçınmada dikkatli idi (bu noktada yapısalcılar da onunla aynı fikirde olurlardı).

Bakhtin tarafından önerilen diyalojik model, bu nesnelci ve öznelci konumlar arasında bir tür ortada duruşa işaret eder. Bireysel öznelciliğin ve bilincin, daha geniş kültürümüzden edinilen işaretler ve anlamlardan oluştuğunu öne sürer (Eğer bu makul görünmüyorsa, kafanızda herhangi bir dil ya da kültürel bilgi olmaksızın ne olabileceğinizi düşünmeye çalışın. Muhtemelen yurt diye bir şey olmazdı!). Bakhtin'e göre, bir metni okuduğumuzda metnin nesnel işaretleri ve anlamları ile öznel ve bireye içkin işaretler ve anlamlar arasında bir karşı karşıya geliş olur. İki işaret kümesinin bir tür diyalog içinde birbirine karıştığı, ve yorumlama etkinliğinde okuyucunun karşı ifadesini ortaya koyan metnin olduğu bir **sınır bölgesi** (borderzone) söz konusudur. Anlam, sadece bir sayfa üzerindeki bir sözcükte var olan bir şey değil, ilişkisel ve metin ile okuyucu arasındaki karşılıklı ilişkiye bağlı bir şeydir.

MIKHAIL BAKHTIN (1895-1975)

Bakhtin orta sınıf bir Rus ailesinde doğdu. St. Petersburg Üniversitesi'nde felsefe ve filoloji okudu. Birçok kitabın yazarı olmasına karşın, kitaplarının çok azı kendi ismiyle yayımlandı –karmaşık politik nedenler sonucunda, birçoğu Sovyet akademisindeki diğer yazarlara atfedilmiş ve bazıları yasaklanmış ya da değişikliğe uğratılmıştır. Bu, Bakhtin düşünürleri arasında, bazı metinlerin ve pasajların yazarı hakkında farklı iddiaları içeren çelişkili değerlendirmelere yol açmıştır. Aynı zamanda, onun yazılarındaki Marksist unsurların kendi görüşlerini yansıtıp yansıtmadığı ya da bu unsurları, kitaplarını Sovyet elitlerine politik olarak kabul ettirebilmek için ekleyip eklemediği açık değildir. Bakhtin, 1930'lar boyunca bir muhasebeci olarak çalıştığı Kazakistan'a sürüldü. Stalin tasfiyelerinden ve İkinci Dünya Savaşı boyunca Alman işgalinden kaçmakta şanslı idi; ki birçok meslektaşı bu kadar talihli değildi. 1960'lar boyunca "yeniden değerlendirildi" ve 1975'te ölmeden önce dünya çapında önde gelen bir kültürel kuramcı olarak tanındı.

Kaynak: Holquist, 1981; Morris, 1994.

Bakhtin, ayrıca, toplumsal/tarihsel bağlamların kelimelerin ve işaretlerin anlamlarını biçimlendirmedeki rolünü vurgulamıştır. Bunların zaman içerisinde ve toplumsal sınıflar arasında değişebildiğini öne sürer. Sonuç olarak, sözcükler ve işaretler sıklıkla belirsiz olabilmekte ve **çokvurgululuk** (multiaccentuality) ile nitelenebilmektedir. Bakhtin bunu iyi bir şey olarak görür. Çokvurgululuk, kültürün dinamik olmasını ve özsel olarak esneklik ve değişim yetisine sahip olmasını sağlamıştır. Bakhtin, çokvurgululuğun ampirik gerçekliğine rağmen, hâkim sınıfların sözcüklerin anlamlarını idcolojik olarak sabitlemeye yönelik çabalarının olduğunu öne sürer. Bu, **tekdillilik** (monoglossia) olarak bilinen bir bütünleşik dilin ve yorumun oluşmasını zorlayabilir. Bununla birlikte, sınıfsal tabakalaşma gibi toplumsal ve tarihsel güçler de genellikle anlamı parçalamaya ve alternatif simgesel yapılar sağlamaya çalışmıştır. **Çokdillilik** (heteroglossia) kavramı çoğul işaret sistemleri ve belirli bir kavram etrafındaki bağlam-bağımlı okumalar fikrini ortaya koyar. Bir konuşma etkinliği ya da yazılı metin, karşılıklı kavrayışı göz önüne

alan merkezcil anlamlar ile çokdillilik eğilimli daha merkezkaç güçler arasındaki bir gerilimle karşılaşabilir. Bakhtin şöyle yazar: "Konuşan bir öznenin her somut ifadesi, merkezcil güçlerin olduğu kadar, merkezkaç güçlerin de bir araya getirildiği bir durum vazifesi görür" (Bakhtin, 1981: 272). Bakhtin, çokdilliliği de iyi bir şey olarak görür. Çokdilliliği, dilin rolü hakkında dönüşlülüğü destekleyen, diyalog oluşturmaya yardım eden ve tekdillilik ile birlikte giden hegemonik anlamları sarsan bir şey olarak düşünür. Sonuçta dil, zengin, tahmin edilemeyen ve dinamik bir şey olarak sunulur:

> Nesnesine yöneltilmiş sözcük diyalojik olarak yabancı sözcüklerin, değer yargılarının ve vurguların harekete geçirilmiş ve gerilim yüklü ortamına girer; karmaşık ilişkiler içinde ve dışında mekik dokur; bazıları ile birleşir; bazılarından geri çekilir; ve bir kez daha üçüncü bir grupla kesişir: ve bütün bunlar can alıcı şekilde söylemi şekillendirebilir; bütün semantik katmanlarında bir iz bırakabilir; ifadesini güçleştirebilir ve üsluba dair bütün görüntüsünü etkileyebilir. (1981: 276)

Bakhtin'i özel olarak çekici kılan şey, bir kolektif dilin ve sembolizmin yorumlayıcı süreç üzerindeki sınırlayıcı gücünü benimsemeyi sürdürürken, okuyucu ve yerel bağlamlar için bir rol kuramsallaştırabilmesidir. Karmaşık ve etkin yapılar içinde hareket eden sözcüklerin ve işaretlerin imgelemi, Saussure'un yapısalcılığının oldukça soğuk görüşü ile önemli derecede karşıtlık içerir. Karmaşıklık, çok seslilik, iktidar ve muğlaklığı vurgulayan dağınık alanların postyapısal kuramları ile biçim ve öz bakımından oldukça benzerlik taşır. Dolayısıyla, Bakhtin'in postyapısal yazın eleştirisi alanında şevkle savunulması sürpriz değildir.

Umberto Eco – Okuyucunun Rolü

İtalyan semiyotik bilimcisi Umberto Eco'nun (1984) yapıtı, kamp içinden ortodoks yapısal şiir sanatının bir eleştirisini sunarak bu soruları araştırmak için başka bir imkân sağlar. Eco, genel olarak ortodoks yapısalcı metin analizlerine yakındır, fakat bunu açıklığa, belirsizliğe ve okuyucu biçimliliğe bir ilgi ile kaynaştırmaya çalışır.

Dolayısıyla, onun bakış açısı hem olumlayıcı hem de eleştireldir.

Eco şuna işaret ederek başlar: "Yazar, kendisinin temel aldığı şifreler kümesinin olası okuyucuları tarafından paylaşılanlar ile aynı olduğunu varsaymak zorundadır. Dolayısıyla yazar, olası bir okuyucusunu öngörmek zorundadır" (1984: 7). Eco'ya göre, bir metindeki kodlar, şifreler ve biçimsel gelenekler sadece bu **model okuyucuyu** tanımlamaz ve ona başvurmaz; ayrıca gerçek okuyucuların bir metne nasıl yaklaşması gerektiği konusunda onlara ipuçları sunarak, onların kuruluşunu da sağlar. Bir kitabın başındaki özgün deyim değişiklikleri (örneğin, "Bir zamanlar") okuyucunun benimsemesi gereken okuma tarzlarını ve dolayısıyla çeşitlerini anlamaya yardım edebilir.

Eco, ayrıca Barthes'ın önerdiği, kabaca okuyucu biçimli olan ile yazar biçimli olan arasındaki karşıtlığı anımsatan, **kapalı metinler** ile **açık metinler** arasında ayrım yapar. Kapalı metinler, "belirli ampirik okuyucuların az ya da çok bir kısmı üzerinde kesin bir yanıt uyandırma ... okuyucuyu önceden belirlenmiş bir zemine taşıma amaçlı ... ve sabit bir projeye göre yapılandırılan" (1984: 8) popülist çalışmalar olma eğilimindedir. Bu tür metinler farklı şekillerde okunabildiği ve sonsuz semiyotik olanaklar sunabildiği halde, içlerindeki şifreler genellikle alternatif yorumları kapatmaya çalışır. Buna karşılık, açık metinler çoğul yorumlara yol açacak şekilde tasarlanır. Bu metinler "farklı şifrelerle başedebilen; ve birçok karmaşık mesele ile ilgilendiği gibi metinle de ilgilenmeye hevesli" (1984: 9) bir okuyucu varsayar. Belirsizlik, ironi ve karmaşa bu gibi metinlerin temel özellikleridir. Bu tür nitelikleri, Eco'nun çok satan romanları da dahil olmak üzere avant-garde literatürde çoğunlukla buluruz. Okuyucunun açık ve kapalı metinlerdeki rolüne bakan Eco, başarılı anlatıların kültürel şifrelerin yetenekli anlatımı aracılığıyla bu tür süreçleri teşvik etmesini önererek öngörünün, dolaylı sıçrayışların, fantezinin, tanımlama ve sorun çözücü etkinliğin rolünü açıklar. Böylesi etkin bir çalışma olmasaydı metinler maalesef soğuk ve duygusuz olurdu.

Dolayısıyla Eco şunları önerir:

- Semiyotik ve anlatı şifrelerini aşkın bir kültürel mantığın ya da grameri̇n basitçe bir ürünü olarak düşünmemeliyiz. Daha

doğrusu, onlar gerçek yazarın varsayılan okuyucular ile iletişime geçmeye çalıştığı metinsel stratejilerin bir sonucu olarak ortaya çıkar.

- Okuyucular yorumlandırma sürecinde dikkate değer bir özgürlüğe sahiptir. Anlam kuruluşunu araştırmada metnin yapısal kodları kadar buna da bakmak zorundayız.
- Metinler, okuyucunun yorumlama özgürlüğünün önünü açtığı ya da önceden kapatmaya çalıştığı ölçüde değişecektir. Dolayısıyla, onları sınıflandırabilir ya da bu amacı başardıkları yolları çalışabiliriz.

Bu ayırt edici yaklaşımın bir örneği, Eco'nun, Ian Fleming tarafından kaleme alınan James Bond kitapları üzerine ünlü tartışmasında bulunabilir. Propp ya da Lévi-Strauss'a benzer bir tarzda, Eco da, bu kapalı metinler içinde kilit bir semiyotik yapıyı tanımlayabileceğimizi savunur. Her biri farklı bir senaryo ile ilgili olmasına karşın, bu metinlerin hepsi de ortak bir noktayı paylaşır. Bunun iki boyutu vardır. İlkinde, Bond/M, Bond/Kötü Adam, Kadın/Kötü Adam, Sadakat/Sadakatsizlik, Ilımlı/Aşırı, vb. gibi bir dizi ikili karşıtlık söz konusudur. Bunlar çeşitli sahneleri, karşılaşmaları ve kitabın karakterlerini belirler. Kitabın sonunda, bir taraf diğeri üzerinde zafer elde eder ve bu ikilikler çözülür. Bond kötü adamı yenecek, kötü adam kadını öldürecek, sadakat sadakatsizliği yenilgiye uğratacak vb. İkinci olarak, hikâyenin konusu, Propp'un Rus halk masallarına fazlasıyla benzer bir şekilde, tahmin edilebilir bir "hareketler dizisi"ni (sequence of moves) (1984: 156) izler. Eco'ya göre (1984: 156), hikâye az çok aşağıdaki gibi devam eder:

1 M, Bond'a bir görev verir.
2 Kötü adam bir şeyler yapar.
3 Bond ve Kötü Adam ilk kez karşılaşır.
4 Kadın kendini Bond'a gösterir.
5 Bond, Kadını baştan çıkarır.
6 Kötü Adam, Bond'u yakalar.
7 Kötü Adam, Bond'a işkence yapar.

8 Bond, Kötü Adamı yener.
9 İyileşme döneminde Bond, sonra ölecek olan Kadından hoşlanır.

Eco'nun yapısal biçimciliğin ötesine geçtiği nokta, tartışmasını bu şifrelerin okuyucu üzerindeki etkisini içerme yönünde genişletmesindedir. Eco, güçlü bir biçimde betimlenmiş ikili karşıtlıkların ve basmakalıplaşmış kötü adamların "popüler standartlar"a (1984: 162) başvurduklarını ileri sürer. Bu özellikle, "kötü ruhlu Komünizmin yaygın fikirlerinin, cezalandırılmamış Nazi suçlarına ilişkin popüler fikirlerin yanında var olduğu ... bir uluslararası gerilimler döneminde" (1984: 162) söz konusu bir durumdur. Fleming, "perili hikâyelerde başarılı olduğunu kanıtlayan prototip unsurları" (1984: 161) ustalıkla kullanarak, ama bu kullanımı yeniden biçimlendirerek ve modern bir bağlama yerleştirerek, sıradan okuyucunun bir masal ya da mit olabilen hikâyelerden hoşlanmasını mümkün kılan mitolojik düşüncenin birikimlerini ortaya koyar. Ayrıca, tahmin edilebilir konuyu içeren bir hikâye ile karşılaşmaktan edinilen bir hoşnutluk söz konusudur. Eco'ya göre, okuyucular, onların son hedefini bildiklerinde hafifleyebilir ve yazarın onları oraya nasıl taşıyacağını görmekten hoşlanır. Eco, kitapları Harlem Globetrotters basketbol takımının bir oyununa benzetir. Onların kazanacağını biliriz –keyifli olan, onların başarmalarını sağlayan yeteneği izlemededir. Eco, bu oyunun "kitlelerin eğlencesi için hazırlanan tipik bir kaçış makinesi" (1984:161) olduğunu ileri sürer.

Eco, ayrıca Bond'un farklı birçok tip arasındaki –örneğin, kendisi gibi entelektüller– cazibesini açıklar. Bu grup, metnin kuruluş becerisi üzerinde düşünmeyi tercih ederek, metnin dolaysız zevkinden daha fazla uzaklaşır. Fleming'in eserlerinin "ustalığı"nı, basit kodları (örneğin, yukarıda çerçevesi sunulan kodlar) ustalıkla kullandığı cesaret gösterişini ve kendi yazısının üslubuna ilişkin yetisini beğenirler.

Anlatı ve Toplumsal Süreç

Genel olarak anlatı analizi, metinlerin incelenmesiyle ilgilenen

yazın kuramcılarının bir etkinliği olmuştur. Alanın kültürel içerik hakkında söyleyeceği çok şeyi vardır; ve sağlam ve yapısal modelleriyle alan, kültürel biçimlerin özerkliğini kuramsallaştırmak için bir temel sunar. Faillik (okuyucuda ve yazarda) hakkında da söyleyecek epey şeyi vardır. Fakat hikâyenin daha geniş sosyal yaşam ile nasıl kesiştiğine ilişkin hemen hemen söyleyecek hiçbir şeyi yoktur. Bununla birlikte, anlatı üzerine daha sosyolojik bir yazın da bulunur. Genel olarak üç ana temayı ortaya koyabiliriz.

- *Türler ve izleyicilere ilişkin incelemeler.* Bunlar, belirli anlatı biçimlerinin neden belirli gruplara başvurduğunu ya da bunların nasıl kurumsallaştığını ve yayıldığını açıklamayı amaçlar. Bu yazının önemli bir kısmı, kültürün üretimi ve alımlanması alanında yer alır (bkz. bölüm 10). Burada ilgi yazın, medya ya da bilinebilir yaratıcılara ve tüketicilere sahip sanatsal ürünler üzerinedir. Bu tür çalışmalar, çoğu zaman tanımlanmış toplumsal ve tarihsel bağlamlarda meydana gelen uzlaşma ve yorumlama süreçlerini ya da aracı kurumların rolünü ortaya koyar. Ayrıca, belirli anlatı biçimleri ile toplumsal ya da ideolojik işlev arasındaki bağlantılara işaret edebilir. Griswold'un (1986) ve Radway'in (1991 [1984]) çalışmaları bu tür bir yaklaşımın tipik örnekleridir. Bu yazın 10. bölümde zaten tartışıldığı için burada daha ileri gitmeyeceğiz.
- *Niteliksel yöntem açısından anlatı incelemeleri.* Bu literatür, derinlemesine röportaj çalışmalarını ve özellikle eleştirel ya da postyapısal kuram ile bilgilendirilen deneyimlere ilişkin feminist ve etkileşimci araştırmalardan doğar (Reissman, 1993). Sosyal araştırmacıların pozitivist, anaakım araştırmalar tarafından dışlanmış fikirleri ve hikâyeleri yeniden ele almaları gerektiği sıklıkla savunulur. Önemli ve ilginç olmakla birlikte, bu yaklaşım, anlatı biçimlerinin kuramsallaştırılmasından ya da onların toplumsal etkilerinden çok, araştırma süreciyle ve epistemoloji ile ilgilenme eğilimindedir. Bu nedenle, burada daha ilerisine gidilmeyecektir.
- *Toplumsal ve siyasal yaşamın anlatı yönlerinin araştırılması.* Burada araştırmalar, toplumsal ve tarihsel olayların söylemler tarafından biçimlendiğini düşünürler; ve bu olayların genellikle anlatı boyutlarının olduğuna işaret ederler. Çünkü in-

sanlar ve kurumlar dünyayı anlamlandırmak için onun hakkında hikâyeler üretir. Burada analizin amacı, bu hikâyeleri ayrıntılarıyla betimlemek, kuramsallaştırmak ve bıraktığı etkilerin izini sürmektir. Bu türe ilişkin bazı temsili çalışmalara kısaca bakmak için buraya daha sonra döneceğiz.

VICTOR TURNER VE TOPLUMSAL DRAMA

Victor Turner'ın (1974, 1986) çalışmaları, toplumsal sürecin "gerçek dünya"daki anlatısal ya da düşsel boyutlarını göstermek isteyenler için önemli bir referans noktasıdır. Turner toplumsal yaşamı hayal gücü, oyun ve yaratıcılık ile nitelenen bir sergileme (performance) türü olarak görür. Turner'a göre, anlamlar, hakkında konuştuğumuz tarihsel olaylara ilişkin (örneğin, tarihsel drama sahnelerinde) hikâyelere çoğu zaman post-hoc olarak uygulanmasına karşın, anlamların somut olaylara karışmış somut aktörlerin faaliyetleri de etkilediği görülebilir. Turner, "anlam, sadece bilişsel bir sonradan kavrama değil, ayrıca varoluşsal olarak kişilerin dolaşıklığından ortaya çıkan bir şey"dir der ve şuna işaret eder: "Anlatılar, yeni sahnelerin kışkırtıcıları tarafından kullanılan yazılar ya da savlar olur" (1986: 33). Kısacası, toplumsal yaşam çeşitli biçimlerde hikâyeleşir ve genellikle bir **toplumsal drama** olarak düşünülebilir.

Turner, kendi eserlerinde, toplumsal dramaların süreç içerisinde nasıl yapılaşmış gözüktüğüne odaklanır. Toplumsal dramaların, çoğu zaman hikâye-türü karakteristikleri ve "ardışık evrelere gruplandırılabilen olayların düzenli seyrini" (1986: 34) sergilediklerini ileri sürer. Turner, araştırmalarında en çok krizle ilgilidir. Krizin dört aşama ile nitelendirildiğini ve "biçimin, kültürel olarak farklı toplumlarda farklı yollarla değerlendirilebilecek olmasına karşın ... evrensel olduğunu" (1986: 105) savunur:

- *Yarılma*, belirli bir kuralın ya da topluluk standardının kamusal olarak bozulmasıyla ilişkilidir.
- *Kriz*, insanlar taraf tuttuklarında ortaya çıkan toplumsal hizipleşme dönemidir. Bu, şüpheye tâbi yerleşik siyasal ve kül-

türel düzenleri ile asgari özelliklere bürünebilir.

- *Düzeltme,* oyuna katılan çatışma çözümü ve uzlaşma çabaları olarak yer alır. Ayrıca sembolik kurban ve günah keçisi bulunabilir.
- *Yeniden bütünleşme,* anaakım topluma yeniden katılmakta olan sorun yaratan toplumsal grup ya da "telafisi mümkün olmayan hizipçiliğin tanınması ve meşruiyeti" (1986: 35) ile ilişkilidir.

Turner, bu aşamaların her birinde daha küçük hikâyelerin nasıl bir rol oynadığını vurgular. Örneğin, düzeltme aşaması boyunca hukuksal süreç davalılar ve tanıklar tarafından ispatlanmayı gerektirecektir. Bunlardan, hizipçiliğin nasıl meydana geldiğine ilişkin bir hikâye ortaya çıkacaktır. Bu hikâye motivasyon, sorumluluk ve ahlaki gerekçelendirmelere ilişkin tartışmalar için ham materyal sağlayacaktır. Bundan başka "ampirik toplumsal drama, hem bir eğlence olarak hem de belirli bir topluluğun zamanı ve yaşamı üzerine üst toplumsal (metasocial) yorum olarak sürebildiğinden" (1986: 39) bütün hikâye sonuçta, hikâye anlatma etkinliğinin konusu olacaktır. Sonuçta, bu hikâye, geleceğin toplumsal krizlerindeki aktörleri etkileyebilecektir.

ANLATI ANALİZİ VE POLİTİKA

Turner'ın fikirlerinin belki de en iyi kullanımı Robin Wagner-Pacifici'ye (1986) aittir. Wagner-Pacifici, *The Moro Morality Play* [*Moro Moralite Oyunu*] adlı yapıtında toplumsal drama kavramını 1970'lerde İtalyan başbakanı Aldo Moro'nun kaçırılışı ve olaylı ölümü etrafındaki olaylara uygulamıştır. Bu olayla ilgili şaşırtıcı olan, Turner'ın öngördüğü sıralamanın gerçekleşmemesidir. Olaylar "kriz" aşamasında teröristlerin konumları açısından ne yeniden bütünleşme ne de meşruiyeti anlatan bir sıkışmışlık içinde görünüyordu. Wagner-Pacifici, Moro'nun İtalyan kamusal alanında bir yere denk düşen bir "moralite oyunu" anlatısı yüzünden, sonuçta Kızıl Tugaylar tarafından öldürüldüğünü savunur. Bu oyun, şeyleri siyah ve beyaz kavramlarla görme eğilimindeydi. İyiler iyilerdi, kötülerse

kötüler; onlar arasında herhangi bir anlaşma olamazdı.

Victor Turner'ın çalışmasının muhtemel bir sorunu, hareketi kaçınılmaz olarak toplumsal dramanın aşamaları ile betimleme eğiliminde olmasıdır. Wagner-Pacifici'nin kitabının dikkate değer bir özelliği, sadece tamamlanmamış bir dizi olasılığını aydınlatması değil, fakat aynı zamanda bir çözümün ortaya çıkmasında insan failine ve stratejisine olan ihtiyacı önplanda tutmak istemesidir. O çatışmalı yapıları kurmak ve bozmak, uzlaşmalar meydana getirmek ya da uzlaşmayı önlemek için yapılan çabaları belgeler. Dolayısıyla, çeşitli yapıların devamı ve anlatıların yayılması gerçek kişilerin etkin çalışmasına bağlıdır.

Turner'ın toplumsal drama üzerine çalışması anlatının kamusal yaşam üzerindeki etkisini analiz etmeye yönelmiş en gelişkin yaklaşımı temsil etmesine karşın, bugün Northrop Frye'ın yapısalcı şiir sanatının (yukarıda tartıştık) el değmemiş bir potansiyel sunduğu fark edilmektedir. İlk çalışmalarımdan birinde (Smith, 1994), Frye'ın *Anatomy of Criticism*'inden türetilmiş bir modeli, Amerikan medyası ve Arap liderler hakkındaki sivil söylemlere uygulamıştım. Bana ilginç gelen, Birleşik Devletler'in, 1956'da Süveyş Krizi sırasında Nasır rejimine yönelik askeri müdahaleye karşı çıkmasına rağmen, 1990'ların başında Saddam Hüseyin ve Irak'a karşı bir savaşı desteklemeye nasıl hazırlandığı idi. Nesnel kavramlarla her iki durum da petrol, Araplar, askeri-jeostratejik tehlikeler bakımından dikkate değer ölçüde benzerlikler taşıyordu; fakat dış politika ve kamuoyu sonuçları kökten farklıydı. Bunun nedeni, kısmen medyanın ve kamusal alanın her bir olayı anlamak ya da açıklamak için kullandığı tarzlarda yatar. 1950'lerde Nasır, *Time* dergisi gibi etkili kaynaklar tarafından destansı ve romantik bir anlatı içinde anlatılmıştır. Yükselme temaları, onu ülkesine kalkınma ve bağımsızlık getiren birisi olarak görüyordu. Biyografik hikâyeler, toy bir gençten bilge ve karizmatik bir lidere karakter dönüşümünü açıklamak için, bilgeliğe doğru bir yükseliş betimlemiş ve "sınama" ya da "dayanıklılık denemesi" gibi romantik hikâye araçlarından yararlanmıştır. Nasır, Süveyş Kanalı'nı ulusallaştırdığı ve kanalın kontrolünü ele geçirdiği zaman, 1956 yılında İngiltere, Fransa ve Mısır arasında askeri bir uzlaşmazlık ortaya çıkmıştı. Bununla birlikte, olaylar Birleşik Devletler'de "kaba temsiller" içinde kavranıyordu. Ulusallaştırma, "her zamanki bir iş" motifi olarak anlaşılıyordu. Bu,

önceden var olan romantik çerçevenin yanı sıra, müdahaleden, savaştan ve ölümden çok, uzlaşmalar ve sağduyu için kültürel meşruiyet sağlamıştır. Daha iyi bilinen 1990-91 Körfez Savaşı örneğinde ise, Birleşik Devletler'de farklı bir biçim oluşturuldu. Burada ilahi bir yapı, Saddam Hüseyin'i Hitler-benzeri şeytani bir figür olarak; ordusunu güçlü ve Kuveyt'in işgalini ise dünya barışına ve güvenliğine bir tehdit olarak anlatmıştır. Bu olayların daha rafine (ince temsil) temsili, insan kurban edilmesini meşrulaştırabiliyordu ve böylelikle Süveyş olayında gerçekleşmeyen savaş için kültürel zemin sağlanmıştı.

Daha karmaşık bir incelemede, Ronald Jacobs (1996), Rodney King krizini açıklamak için Habermas'ın kamusal alan ile ilgili fikirleri yanında, Frye'ın anlatı yaklaşımını kullandı. 1991'de Afro-Amerikan motorcu Rodney King polis tarafından durdurulmuş ve dövülmüştü. Amatör bir kameraman bu olayı yakalamış, kaset televizyonda yayınlanmış ve bu, polisin vahşiliği ve ırkçılığına ilişkin tepkilere yol açmıştı. Polis memurları 1992 yılında yargılandı, fakat herhangi bir suçla cezalandırılmadı. Tepkiler polise, şehir yönetimine ve adalet sistemine ilişkin yaygın bir güven kaybı fikri ile yüklü protestolara yol açtı. Sonuçta reformlar yapıldı ve polis şefi istifa etti; böylelikle kriz çözüldü. Jacobs, farklı anlatı yapılarının insanların olayları anlamlandırması ve durumu değerlendirmesine yardım ettiğini ve "hem anlamların hem de sonuçlarının olaylar ile anlatısal kavrayışları arasındaki etkileşime bağlı olduğunu" (1996: 1267) belirtir. Herkes bir kriz olduğunda hemfikirken, Jacobs, "Rodney King krizinin farklı birçok kamusal alanda farklı birçok sorun olarak toplumsal bir şekilde kurulduğunu" (1996: 1266) yazar.

Jacobs, Frye'ın karakter ve hikâye hakkındaki fikirlerinden hareket ederek kamu, belediye başkanı, polis şefi Darly Gates gibi çeşitli oyuncuların, hem hâkim hem de Afro-Amerikan medyada kahramanlar ve kötü adamlar olarak nasıl tanımlandığını gösterir. Çatışan anlatıların iki temel tarz ile sınıflandırılabileceğini savunur: trajedi ve romans. Trajik anlatılar, polisteki yoğunlaştırılmış ırkçılık, beyazların ilgisizliği ya da topluluktaki samimiyetsizlik ve uzlaşmaz bir yarılmanın varlığı üzerine odaklanma eğilimindeydi. Bunlar, Rodney King saldırısının ortaya çıkardığı sorunun ve beraatın sürekli olduğunu ileri sürdüler. Romantik anlatılar ise iyimser bir geleceğe işaret eder. Irkçılığın temizlenmesi ve daha geniş bir top-

luluk yenilenmesi için krizi bir fırsat olarak gördüler.

Wagner-Pacifici ve benim gibi, Jacobs da, anlatıların olaylara yönelik yorumlardan çok daha fazla bir şey olduğunda ısrar eder. Anlatılar, daha çok tarzın "çekişen beklentilerin bilgisini verme biçiminden dolayı toplumsal sonuçları etkilemesi gibi" (1996: 1267) bir etkiye sahiptir. Rodney King krizi örneğinde, anaakım basında gündemi taşıyan romantik anlatı, politikacıların reform stratejilerini meşrulaştırmasına ve uygulamasına izin vermede yönlendirici bir güç olmuştur. Romantik anlatı onların etkinliğinin başarılı, faydalı olabileceğini ve kamunun takdiri ile buluşabileceğini ileri sürmüştür.

Karnaval Üzerine Bakhtin

Yukarıdaki çalışmalar gibi belirli olaylar için belirli anlatı yapılarının içerdiği anlamların izini sürmekten başka, bir tarz ya da anlatı biçimi ile ve onun daha az belirli, tarih ötesi, toplumsal ya da politik sonuçlarını ayrıntılı bir şekilde açıklamakla başlamak da mümkündür. Bu alan içindeki belki de en önemli çalışma Mikhail Bakhtin'in *Rabelais and His World* [*Rabelais ve Dünyası*] (1984) adlı yapıtıdır. Burada Bakhtin, ortaçağ yazarı Rabelais'nin çalışmasını (ve daha sonra Shakespeare ve Cervantes gibi yazarlar) daha geniş bir toplumsal bağlam içine yerleştirir. Bakhtin'e göre, Rabelais gibi yazarlar, önceden var olan hikâye anlatımı ve günlük davranış ile ilgili bir halk geleneği üzerinden gitmek suretiyle, kendi tarzlarını geliştirebilmişlerdir. Bakhtin, yazınsal ve tarihsel verilerin bir karışımını kullanarak Rabelais'nin çalışmasına popüler karnaval estetiklerinin nasıl nüfuz ettiğini açıklar. Bu, tensel, grotesk, somutlaşmış ve aşırı olan üzerine odaklanmış ve tarzda fazla yeme üstünlüklerine, kusmaya, kuvvete, gülmeye ve cinselliğe büyük önem verilmiştir. Bakhtin, tarzın politik olarak yıkıcı olduğunu, çünkü hiyerarşi üzerinde belirsizliği, yüce olan üzerinde yozlaşmayı, ağzı sıkılık ve resmi olan üzerinde açıklık ve aleni olanı onayladığını ileri sürerek, ona olumlu bir gözle bakar. Ona göre, "deneyimlediğimiz tarzlar ... bir özgürlük, açık yüreklilik ve samimiyet atmosferi getiren ... büyük bir taklit gücüne sahiptir ... onlar, Gotik karanlığa karşı Rabelais'nin üstlendiği saldırı için gerekli olan, ta-

mamen neşeli, açık sözlü ve korkusuz bir konuşma yaratılmasına yardımcı olmuşlardır" (1984: 195). Bakhtin için karnaval, sıradan insanlar arasındaki dayanışmanın önemini ve onların popüler kültürünün canlılığını doğrular. Örneğin, şu iddiada bulunur: "Rabelais'yi kendi gelişim aşamalarının hepsinde yönetici sınıfların resmi kültürüne karşı koyan, kendi kavram dünyasını, kendi biçimlerini ve betimlemesini yavaş yavaş geliştiren halk kültürü akımının bir parçası olarak titizlikle kavramaya çalıştık" (1984: 473).

Son alıntının belirttiği gibi, Bakhtin'in karnaval tarzı analizinin daha çok değer-yüklü olduğu savunulabilir. Bakhtin, karnavalı bütün çağlar boyunca otoriteye karşı popüler bir direniş biçimi olarak savunduğu halde, böylesi dolaylı popüler etkinliğin sınırlı politik olanaklarını ciddi bir biçimde düşünmemiştir. Analiz, kendi lehinde, belirli bir toplumsal ve kültürel tarzı "yoğun betimleme" (bkz. aşağıda, Geertz ile ilgili tartışma) yolu ile kavrama yönünde önde gelen bir çaba olarak göze çarpmaktadır. De Certeau'nun çalışması ile beraber, Britanya kültürel çalışmalarının otoriteye karşı kodlanmış bir direniş biçimi olarak popüler kültürü ve popüler zevki değerlendirme çabaları üzerinde dikkate değer ölçüde bir etki bırakmıştır. Ayrıca, ritüel sürecini çalışan öğrenciler, Bakhtin'in karnavalı ve Victor Turner'ın eşiksellik hakkındaki fikirleri arasındaki bağlantılara işaret eden çalışmasından oldukça faydalanmıştır.

Hermeneutik

Sosyal bilimler içinde hermeneutik gelenek ile anlatının merkeziliğini savunanlar arasında güçlü benzerlikler vardır. Bir alan olarak **hermeneutik**, anlam ve karşılıklı kavrayışa ilişkin meseleler ile ilgilidir. Geleneksel olarak yönelimde öznel, hümanistik, bireyselci, estetik, felsefi ve fenomonolojik olma eğilimindedir. Örneğin, yazınsal eleştiri bağlamında esas olarak, okuyucunun yazar tarafından kabul edilen anlamları ve düşünceleri tekrar kazanıp kazanamayacağını kuramsallaştırma ile ilgilidir. Buna karşılık, anlatı kuramı yönelimde daha nesnelci olma eğilimindedir. Bu bölümün ilk kısmında gördüğümüz gibi, yazarın öznel niyetlerine ya da zihinsel durumuna herhangi bir ilgi olmaksızın, metin, metnin biçimi, yapıları ve toplumsal olarak içerdiği anlamları üzerine bir odaklanma söz konusu-

dur. Yakın dönemde hermeneutik yapısalcılık, postyapısalcılık ve anlatı kuramından dersler çıkarmıştır; ve böylece hermeneutik ve diğer kültürel araştırma biçimleri arasındaki sınırlar kırılmaya başlamıştır.

Bu benzer etkiye yönelik ilk önemli tartışmaların, çalışmaları ile on dokuzuncu yüzyılın sonlarında tarihsel/metinsel eleştiri ve toplumsal felsefe alanları arasında köprü oluşturan Alman felsefeci Wilhelm Dilthey tarafından yapılmış olduğu çoğu zaman unutulur. Dilthey, hermeneutik felsefenin sosyal bilime katılımında önemli bir kilometre taşı olarak görülebilecek, Max Weber'in Verstehen çalışması üzerinde etkili olmuştur. Yorumun sadece birinin kafasındakileri edinmek olmadığını, aynı zamanda bunların içerisinde işlediği entelektüel durumun ve toplumsal ortamın kuruluşunu da gerektirebildiğini vurgular. Bir başka deyişle, hermeneutik daha geniş bir kültürel inceleme ile uyumludur. Bu perspektifin çağdaş entelektüel mirasçıları arasında, kuramlarını ve yorum yöntemlerini geliştirmede varoluşçuluk ve fenomonolojiden yararlanan Hans-Georg Gadamer ve Paul Ricoeur vardır. Onlar, yazın etkinliğini yönlendiren anlam sistemlerinin yeniden kuruluşu üzerine merkezi bir vurgu yaparlar. Bunlardan bazıları kişisel ve psikolojik olabileceği gibi, diğerleri bir metni yaratmada yazarın yararlanmış olabileceği daha geniş kamusal olarak ulaşılabilir bir kültür içerisine yerleşebilir. Bunları yeniden kurmak, metne yaklaşabilmeyi ve belli bir doğrulukla okuyucu tarafından anlaşılabilmesini mümkün kılan **yorum ufku** ya da bir çerçeve oluşumunda yaşamsal bir rol oynayabilir. Örneğin, Shakespeare okumalarımız Elizabeth dönemi tarzların, alışkanlıkların, sahne tekniğinin, sınıfsal yapıların ve dilsel geleneklerin bilgisi ile ölümsüz ozanın kafasının içindekileri elde etmeye dönük spekülatif bir çabadan muhtemelen daha iyi olacaktır. Gadamer ve Ricoeur tarafından öne sürülen savlar, hermeneutik çalışmayı sosyal bilimlerde meşrulaştırmak için önemli bir felsefi çalışma zemini sağlar. Fakat en geniş tek etki, antropolog Clifford Geertz'in çalışması ve onun toplumu bir metin olarak okuma çabası olmuştur.

CLIFFORD GEERTZ

Geertz gençliğinde Talcott Parsons'ın öğrencisiydi. Kariyeri iler-

ledikçe Parsonsçı kuramdan uzaklaşmıştı. Bu durum özünde yaygın olmayan bir şey değildir. Sıradışı olan, Geertz'in bunu yapma biçimi idi. 2. bölümde gördüğümüz gibi, Parsons'a yöneltilen eleştirilerin çoğu, onun aşırı kültürel olduğunu ve toplum modelinin kültürün rolünü aşırı vurguladığını iddia etmiştir. Geertz (1975 [1973]) ise *The Interpretation of Cultures* [*Kültürlerin Yorumu*] adlı yapıtında başka bir yol izler. Bu kitapta Parsons'ın yeteri kadar kültürel olmadığını iddia eder ve alternatif bir görüş oluşturmaya yönelir.

"Ideology as a Cultural System" (1975: 193) tartışmasında, Parsons'ın modelinin, kültürü toplumsal özelliklere bir yanıt ve onlarla ilgilenmek için bir mekanizma olarak anlama eğiliminde olduğunu öne sürmüştü (bkz. bölüm 2). Geertz için bu, kültürün gücünün ve rolünün oldukça sınırlı bir kavrayışını sunmaktadır ve "sembolik oluşum süreçlerinin en az gelişmiş kavramı"ndan (1975: 207) biraz daha fazlasına sahiptir. Buna karşılık, Geertz, kültürün, toplumsal entegrasyonu sağlayan aptal bir makineden çok, toplumsal yaşamın aktif ve kurucu bir boyutu olduğunu savunur. Kültürü, insanların hem bilişsel hem de duygusal düzlemde dünyalarını anlamlandırabilmesini mümkün kılan "sembolik kalıplar"ı ya da "hazırlık planları"nı (blueprints) sunan bir şey olarak görür (1975: 216-17).

Geertz, bu değişimin içerdiği anlam içinde düşünürken, kültürel yaşamı betimlemek için kullanılan Parsonsçı "normlar" ve "değerler" kavramlarından uzaklaşmaya başlamış ve yerine kültürel yoğunluğun daha geniş bir kavrayışı üzerinde çalışmıştır. Dolayısıyla Geertz, 1960'lar boyunca kültürü işaretlerin, sembollerin, mitlerin, rutinlerin ve alışkanlıkların hermeneutik yaklaşımı gerektiren karmaşık dokusu olarak anlamaya başlar. Örneğin, şöyle yazar: "İnsan kendisinin ördüğü anlam ağları içinde asılı kalan bir hayvandır. Kültürü, bu ağlar olarak ve dolayısıyla onun analizini yasa arayışı içinde deneysel bir bilim olarak değil, aksine anlama arayışı içinde yorumlayıcı bir bilim olarak alıyorum" (1975: 5).

Geertz'in burada ileri sürdüğü görüş, açıkça görkemli ve büyüleyicidir. Kültür tamamiyle bizim etrafımızdadır ve yaşamın bütün yönlerini kuşatır. Aynı anda somut ve dağınık, derin ve yüzeyseldir. Eğer durum buysa, o zaman yine de hangi tür yöntem bizim bu karmaşıklığı ve özyapıyı ortaya çıkarmamıza ve kavramamıza olanak

sağlar? Geertz (1975: 3), yanıtın **yoğun betimleme**'li (thick description) hermeneutikte yattığını çok iyi bir şekilde ileri sürer. Yöntem, "küçük fakat oldukça yoğun dokulu gerçeklerden geniş sonuçlar çıkarma" (1975: 28) girişiminde bulunur. Başka bir deyişle, "Anlamın Anavatanı'nı keşfetmeye ve onun bedensiz görünümünü ayrıntılarıyla planlamaya" (1975: 20) dönük gösterişli bir çabadan çok, küçük, gerçek-zaman olayları üzerine müşterek yorumlayıcı ve etnografik odaklanma söz konusudur. Geertz, burada açık bir biçimde Lévi-Strauss'un savunduğu yapısalcı çalışma türüne karşı çıkmaktadır. Özgül bağlamlar içindeki toplumsal eylemi açıklayan anlamın seyrini kavramak ve metinsel olarak yeniden üretmek için çaba gösteren kültürel kuramcılar ile birlikte, Geertz, analizin, yaşanmış deneyimin kirli verisine dayanması gerektiğini vurgular.

Yoğun betimleme yapmak yorumcunun kültürel sistemin çalışma tarzlarını ve ritimlerini kavrayacak bir biçimde kâğıt üzerine yazmasını gerektirir. Okuyucu, ayrıntının zenginliği içine çekilmeli ve hem entelektüel hem de duygusal olarak "orada olma" duygusu sağlanmalıdır. Örneğin, Geertz (1975: 412) Bali'de horoz dövüşünü betimlerken kuşların, sahiplerinin, kumarbazların, seyircilerin ve dövüşün canlı ve zorlayıcı betimlemelerini verir. Ayrıca, bizimle, ritüel toplantısını ve katılımcıların eylemlerini açıklayan semboller ve duygular sistemi içinden konuşur. Genel sonuç, basmakalıp, kuru ve yansız bir antropolojik açıklamadan ziyade, bir romana benzer. Geertz, burada sanki bir dizi Bali gösterisi sunarak okuyucuyu kendi tarafına çekmeye ve onları Bali terimleri içinde dünyayı görmeye ikna etmeye çabalıyor gibidir. Onun belirttiği gibi, "toplumlar, canlılar gibi, kendi yorumlarını içerir. Kişi sadece onlara nasıl ulaşabileceğini öğrenmek zorundadır" (1975: 453).

Geertz'in büyük başarısı, kültürel yaşamın metinsel nitelikleri konusunda bizi uyarması ve kültürel kuramcılara açıklamalarında zengin ve ikna edici ayrıntı sunmaları yönünde çağrıda bulunmasıdır. Geertz'in etkili çalışmasına karşın, kültüre yönelik diğer pek çok yaklaşım ham, biçimsel ve ruhsuz görünebilir. Bununla birlikte, onun genel yaklaşımına yönelik kimi sorular dile getirilmiştir. Yoğun betimleme tekniği, oldukça yetkin bir yazma yeteneği gerektirir. Sosyal bilimciler bu yetenek bakımından çoğu zaman övgü almaz! Geertz'in yaklaşımı bazı okuyuculara "bilimsellik dışı" da görünebilir. Yaklaşım, izlenimci ya da sistemsiz görünebilir (bkz. Crapan-

zano. 1986: 72). Tam da iyi romanların herhangi bir basit okumayı reddetmesi gibi, Geertz'in antropolojik açıklamaları da, yabancı sembolik düzenlerin boşuna ümit veren anlık sezgilerini sunar, fakat asla özlü can alıcı son cümleyi sunmaz. Aynı horoz dövüşü denemesini okuduktan sonra, siz ve ben, Geertz'in Bali kültürü hakkında bizi çok fazla bilgilendirdiğini hissetmiş olsak bile, bu kültürün temel özelliklerine ilişkin muhtemelen aynı fikirde olmayacağız. Geertz'in genel kuramdan yararlanma ya da genel modeller kurma girişiminde isteksiz olması bu yazınsal sunum ile ilişkilidir. Bu eğilim, olayların bütünüyle yerel ve dolayısıyla oldukça göreceli ve totolojik terimler içinde açıklanmasına yol açabilmektedir (bkz. Alexander, 1987). Yaşam tarzı ile ilgili yapıları ve temaları gerçekten anladığımızda, Geertz'in bize gösterdiği horoz dövüşü, Bali kültürünün örnekleyici bir ürünü olarak kavranabilir. Bu gerçekten şaşırtıcı mıdır? Eğer öncelikle her bir yerleşimin kendine özgü nitelikleriyle ilgilenirsek, o zaman Geertz'in yaklaşımı çok şey sunar. Aksine, kültürel kuramı değişen kültürel çevrelerde farklı olguları açıklamak için kullanılabilecek olan modellerin ve şablonların yaratılmasına yakın bir şey olarak düşünürsek, o zaman yoğun bir betimleme, daha az kültür-bağımlı diğer yorumlayıcı çerçeveler ile birleştirilmeye ihtiyaç duyacaktır.

Geertz üzerine son bir yorum, onun antropoloji disiplini üzerindeki etkisi ile ilişkilidir. Geertz bir modernisttir, çünkü bir disiplin olarak antropolojinin gelişmiş kavrayışlar ve yorumlar ortaya koyabileceğine inanır. Yine de bu, hermeneutik gündemin merkezinde yer alan bir iştir. Ona göre, kuramcı, incelediği anlamlı kültürel dünyaları, okuyucularının deyimlerine dönüştüren bir yorumcudur. Fakat onun yazıları, antropoloji içinde geleneksel etnografya ile postmodern, yapıbozumcu hareketin yükselişi arasında can alıcı bir atlama tahtası olduğunu göstermiştir. Bununla birlikte, Geertz'in çalışması antropolojinin "bilimsel" bir pratikten çok, metinsel bir pratik olduğu gerçeğine ışık tutmuştur. Elbette postmodern gündem ile başka yakınlaşmalar da söz konusudur. Geertz'in "yerel" düzeydeki açıklamayı kucaklayan yaklaşımı, büyük anlatıları ve büyük kuramı sona erdirmeyi ilan eden postmodern çağrılarla uyumludur. Ayrıca, onun yoğun betimleme yöntemi, antropologun her şeyi bildiğine ilişkin ortak kanıyı farkında olmadan yıkar. Geertz, kendi yorumunu ayrıcalıklı kılmayı sürdürürken, yoğun betimlemenin belirli bir or-

tamda aktörlerin sahip olduğu çoğul perspektifleri içerebileceğini de ileri sürer. Bu fikir, Geertz'in yazmanın antropolojideki merkeziliğine yaptığı vurgu ile birleştirildiğinde, onun düşündüğünden tehlikeli olacağını gösterecekti. *The Interpretation of Cultures*'ın yayımlanmasının ardından on yıl içinde, postmodernizm, postyapısalcılık ve bakış açısı epistemolojisinden etkilenen düşünürler, antropolojik araştırma ya da yazma ile ortaya çıkarılabilecek tek bir "hakikatin" olmadığını iddia ediyorlardı.

Writing Culture [*Kültür Üzerine Yazmak*] (Clifford ve Marcus, 1986) başlıklı önemli derleme, çeşitli yazarların, kendi disipliner bilgilerinin temsil teknikleri ile ayrılmaz bir şekilde bağlandıklarını ileri sürdüklerini görmüştür. Antropolojik metinler yaratıcı, hatta kurgusal yazma biçimi olarak görecelî kılınabilirler. İlgi odağı, konuşma tarzları ve bunların uzman otoriteyi kurmasını sağlayan anlatı araçlarına yöneltilen belli bir ilgi ile birlikte, "sınıflandırıcı ayrım"dan "metin"e doğru kaymıştır. Postyapısal ve postmodern kuramlarla (bkz. 14. bölüm) tutarlı bir biçimde, bilginin kuruluşunda iktidar ilişkilerinin, antropologların sömürgecilik, cinsiyet ayrımcılığı vb. şeylerin kısmi bir ifadesi olarak ortaya çıkan metinlerinin "hakikati" ve uzman görüşleri ile birlikte, merkezi olduğu düşünülür. Bu perspektifin belki de en önemli destekçisi olan James Clifford şöyle yazar: "Şiirsel ve politik olanlar birbirinden ayrılamaz, ki bilim, tarihsel ve dilsel süreçlerin üzerinde değil, içindedir" (1986: 2). Bu görüşe göre, etnografik metinler "özsel olarak kısmi"dir. Onlar gerçekte ne olduğuna dair sadece belirli bir görüş sunarlar ve kendi kültürel önyargılarının sınırını hiçbir zaman aşamazlar. Yazı, ne kadar iyi olursa olsun, etnografyacı dışlamalar, yokluklar ve retoriksel tercihler ile nitelenen gerçekliğin sadece belirli bir yorumunu sunabilecektir. Bu görüşün sonucu, eşlik eden epistemolojik bir kayma ile birlikte, araştırma ve yazma süreçlerinin daha diyalojik bir kavrayışı idi. Kültür artık kaydedilmeyi bekleyen, "orada olan" bir şey değildi. Aksine, etnografyacıların eylemleri aracılığıyla aktif olarak kurulan bir şey olarak görülüyordu. Örneğin, Clifford şöyle yazmıştır: "Kültür ne tanımlanması gereken bir nesne ne de kesin olarak yorumlanabilecek olan bütünleşik bir semboller ve anlamlar bütünüdür. Kültür çekişmeli, geçici, gelişen bir şeydir. Temsil ve açıklama –hem içeridekiler hem de dışarıdakiler tarafından yapılan– bu ortaya çıkışa bulaşıktır" (1986: 19). O halde gerekli olan

şey, temsillerin ve onların tanımlama iddiasında oldukları gerçekliği üretme biçimlerinin incelenmesidir. Kültür artık tanınma, otorite ve söz hakkı için mücadele eden, çekişen temsillerin ve söylemlerin bir alanı olarak görülebilir.

Geertz'in "yoğun betimleme"sinden *Writing Culture*'da cisimleşen çalışma tarzına doğru bir kayma, genel olarak hermeneutiğin tipik yazgısıdır. Önemli bir entelektüel alan olarak dururken, kendini postyapısalcılık ve postmodernizmin sunduğu en yeni yorumlayıcı olanaklar tarafından önüne geçilmiş ve sömürgeleştirilmiş bulmuştur. Bu kitabın son bölümünde onların kültürel kuram üzerindeki etkisini daha ayrıntılı açıklayacağız.

Ek Okuma Önerileri

James Bond filmlerini iyi bilen okuyucular, Eco'nun tartışmasını anlatı analizi içinde yapısalcı yaklaşımlara yönelik önemli bir başlangıç olarak bulacaklardır. Eğer bu bölümün ilk kısmı sizi ikna etmediyse buradan başlayınız. Geertz olağanüstü bir yazardır ve yoğun betimleme ve horoz dövüşü üzerine yazıları, önemli kuramsal ifadeler olduğu kadar üslup bakımından da klasiktir. Onları okuyun. Bakhtin'in kavramsal yazıları oldukça zordur, fakat yararlı yorumları olan birçok antolojiye ulaşılabilir. Onun Rabelais ile ilgili ampirik çalışması oldukça kolaydır ve daha eğlencelidir. Eğer zamanınız az ise, Frye ve Propp'un burada sözü edilen çalışmalarının sadece ilk otuz sayfasına bakınız. Bunlar konuya oldukça hızlı başlarlar. Ayrıca, Robert Scholes'un *Structuralism in Literature* [*Yazında Yapısalcılık*] (1974) başlıklı eski bir kitabını önerebilirim. Bu, yapısalcı şiir sanatına yönelik kullanılması kolay bir rehber sağlar ve birçok okuyucuya gidilecek yeni limanlar sunar.

ON İKİNCİ BÖLÜM

Kültür ve Benliğe Psikanalitik Yaklaşımlar

Kültürel kuram ile psikanalitik kuram arasında karmaşık bir ilişki vardır. Her ikisi de toplumsal yaşamı temelde anlamlar olarak görür ve yorumlama gerekliliğini vurgular; bu açıdan, aralarında belirgin yakınlıklar vardır. Buradaki ilişki iki konuda zorlanmaktadır. İlk olarak, psikanaliz (en azından geleneksel biçiminde) kolektif olgulardan çok, bireyin bozuklukları üstünde yoğunlaşma eğilimi göstermektedir. İkinci olarak da, psikanalitik düşüncenin büyük bir kısmında, psikolojik ve biyolojik indirgemeciliğe yönelik bir eğilim söz konusudur. Bazı psikanalitik düşünürlerin bu engelleri yıkmayı hedefleyen hareketleri, yirminci yüzyıl kültürel kuramının büyük başarılarından birine işaret eder. Bu iş öyle bir aşamaya ulaştı ki, artık belli psikanalitik kuramları, daha geniş anlamdaki kültür kuramından ayrı tanımlamak mümkün görünmemektedir. Bu yakın zamandaki kuramları tartışmaya geçmeden önce, psikanalizin kurucusu olan Sigmund Freud'un yaptıklarını gözden geçirmemiz gerekir.

Sigmund Freud

Freud, benliğin yalnızca yüzeyde görülebilen olduğu varsayımını tartışmaya açmış ve kişilik ve zihinsel işlevlerin, daha önce düşünüldüğünden çok daha karmaşık olduğunu ileri sürmüştür. Öncelikle, bilinçli akıl ile gizli ya da bilinçaltı akıl arasında temel bir ayrım bulunduğunu savunmuştur. Bunlar sürekli etkileşim içindedir. Bu iki düzeyin yanı sıra, ruhta (psyche) da id, ego ve süperego olarak bir ayrımlaşma vardır. Bu terimler beynin anatomosinin

somut parçalarından çok, benliğin farklı yönlerini ifade eder. **İd**, anında tatmin bekleyen çeşitli ilkel içgüdüler alanıdır. **Ego** ise, tutarlı bir benlik hissinin korunmasını sağlar ve gerçeğe uyum gösterir. Mantık ve sağduyunun temelini oluşturur. Vicdan ve ahlak duyguları **süperego**'da bulunabilir. Süperego, toplumdan, özellikle de ebeveyn sosyalizasyonu ve otoritesinden edinilir.

Freud'un kavrayışında benlik cinsellik, içgüdü ve zevk ile çok yakın ilişkilidir. Onun **zevk ilkesi** kuramına göre, benlik idde temellenmiş biyolojik ve içgüdüsel gereksinimlerin sürekli olarak tatminine uğraşır. Bunlar, tensel zevklerle bağlantılıdır. Bebekler, bunları deliklerin uyarılması yoluyla (meme emme, dışkılama, jenital uyarılma) tatmin edebilirler, fakat bizler büyüdükçe ve benlik duygusu kazandıkça bu güdüleri birtakım denetim türleri altında tutmak zorunda kalırız. O halde bu güdüler, bazen nevrozlar, sapkınlıklar, takıntılar ve diğer psişik bozukluklar olarak ortaya çıktıkları bilinçaltında gömülü ya da **baskılıdırlar**. Freud, hem bireysel hem de ortak modern yaşamımızın çoğunun, içsel cinsel güdülerimizi sürekli olarak hüsrana uğratmak ihtiyacımız yüzünden sefil ve mutsuz geçtiğini ileri sürmüştür. En azından erkekler için, baskılanmış arzuların en önemlilerinden biri **Oedipus kompleksiyle** ilgilidir. Bu kompleks, adını, babasını öldürüp annesiyle evlenen, Yunan mitoloji kahramanından almaktadır. Freud'a göre, erkek bebek kısmen annenin onun bebekçe tensel ihtiyaçlarını karşılama yetisinden dolayı, annesine ilgi duyar. Anne ile birleşme olasılığı, daha güçlü ve otoriter olan baba tarafından engellenir. Bunu, hadım edilme kaygısı, babaya karşı duyulan nefret ve anneye duyulan arzunun baskılanması izler.

SIGMUND FREUD (1856-1939)

Freud, Çek/Alman sınırına yakın olan Freiburg'da doğdu. Fakat çocukken Viyana'ya taşındılar. Freud başarılı bir öğrenci idi ve okulu birincilikle bitirdi. 1873'te Viyana Üniversitesi'ne girdi ve tıp okumaya başladı. 1885 yılında Paris ziyareti sırasında histeriye ve nevroz durumlarına karşı bir ilgi geliştirdi. 1890'larda bu durumları psikolojik olmaktan çok, bunları o zamanlarda yaygın bir şekilde inanıldığı gibi zihinsel süreçlerin ürünü olarak kavrayabilen kuramlarla ilgilendi. Rüyalar, dil sürçmeleri,

cinsel bozukluklar, korkular ve din gibi çeşitli görüngüler hakkında yazdı. Bütün bunlar gizli kalmış hayalleri, fantezileri ve dürtüleri ile, üretken ve karmaşık olan bilinçaltı aklın ürünleri olarak görüldü. 1938 yılında Nazilerden kaçıp Londra'ya yerleşti. 1939'da yüksek dozda aldığı morfinden öldü.

Kaynak: Gay, 1989

Freud, hastalarla çalışan bir klinikçi olduğundan, yazılarının çoğu, bireysel vakalar ve nörolojik durumların tartışılmasıyla ilgili olmuştur. Bununla beraber, özellikle sonraki çalışmalarında, psikanalitik kuramlarını, modernitenin yaygın kültürünü araştırmaya uygulamıştır. Bu noktada, cinselliği öne çıkartan modelden uzaklaşmaya başlamış ve **yaşam ve ölüm dürtülerinin** (Eros ve Thanatos) modern toplumun örgütlenmesine temel oluşturduğunu ileri sürmüştür. Eros aşk, arkadaşlık, yaratıcılık ve dayanışma ile ilgiliyken, Thanatos şiddet ve yıkıma içerilmişti. *Civilisation and its Discontents* [*Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları*] (1961 [1930]) yapıtı, belki de onun kültürü daha kolektivist bir yolla inceleme konusunda verdiği en önemli çabadır. Burada Freud, uygarlığın gelişimi (bununla modern ve bürokratik toplumu kasteder) ile kişiliğin gelişimi arasında bir benzerlik kurar. Her iki durumda da, içgüdüler ve benlik, düzenli bir yaşam için önkoşul olarak denetim altına girmektedir (Norbert Elias, Freud'un çalışmalarını incelemiş ve benzer ama daha sosyolojik bir sav geliştirmiştir). Freud, uygarlığın düzen, denetim ve işbirliğine olan ihtiyacı ile libidonun tensel tatmin ve yıkıcı dürtülere yönelik içgüdüsel talepleri arasında derin bir karşıtlık olduğunu ileri sürmüştür. Şöyle yazar: "Uygarlığın, ne ölçüde içgüdünün dışlanması üzerinde kurulu olduğunu, güçlü içgüdülerin tatmin edilmezliğini (baskılama, bastırma ve diğer yollardan) ne ölçüde varsaydığını göz ardı etmek imkânsızdır. Bu kültürel hüsran insanlar arasındaki toplumsal ilişkilerin geniş alanına hükmeder" (Freud, 1961: 51-2).

Freud, içgüdüsel dürtülerin ya baskılandığını ya da yüceleştiğini, yani iş ya da aile sevgisi gibi uygarlık için yararlı alanlara yönlendirilmelerini içeren bir süreçten geçtiklerini vurgular. Fakat böyle bir süreç nadiren bütünüyle başarılı olmuş ve hayal kırıklığı, saldırganlık, suçluluk duygusu ve mutsuzluk modern bireyin karşısına oldukça sık çıkabilmiştir.

Post-Freudcu Benlik ve Toplum Kuramları

Psikanalitik kuram Freud'un ölümünden bu yana sabit kalmamıştır. Pek çok açıdan *Civilisation and its Discontents*, makro-sosyolojik konulara ve patoloji ve modernite arasındaki bağlantılara karşı ilgisi ile bu kuramsal değişimin sahnesini oluşturur. Daha yakın zamanlardaki psikanalitik kuramın genel özellikleri şunları içerir (bkz. Elliott, 1994: 19):

- Nevrozların nedeni olarak bireysel psikolojik bozukluklara ilişkin azalan bir vurgu ve insanlar arasındaki ya da insanlarla nesneler arasındaki ilişkilere yönelik telafi edici bir ilgi.
- Toplum ve toplumun kültürel örgütlenmesinin, benlikler tarafından deneyimlenen sorunlar içinde ifade ediliş biçimine odaklanma.
- Modern insanları duygusal olarak zarar görmüş, yalıtılmış ve fakirleştirilmiş kimlikten dolayı acı çekenler biçiminde algılayış. Bu, Freudcu cinsel ve nevrotik işlev bozukluğu imajının yerini almıştır.

Her ne kadar psikanalitik kuramın büyük bir bölümü hâlâ öncelikle uzmanını ilgilendirmekte ya da gerçekte çok fazla kültürü ilgilendirmemekte (örneğin, nesne ilişkileri kuramı) ise de, önemli bir kısmı, anaakım kültür kuramına sızabilmiştir. Bu kitabın ilgi alanlarıyla doğrudan ilişkili yapıtları olan düşünürleri aşağıda inceleyeceğiz.

Frankfurt Okulu

Frankfurt Okulu ile en son, kültür endüstrilerine ve tüketimciliğe ilişkin analizlerine ve araçsal akıl ve modernitenin eleştirisine dikkat çektiğimiz 3. bölümde karşılaşmıştık. Onların çalışmalarının diğer bir ayırt edici özelliği de, post-Freudcu psikanalitik kuramı Marksçı politik ekonomi ile kaynaştırmalarıdır. Bu tema en çok Fromm ve Marcuse'un yazılarında geliştirilmiştir.

Freud gibi, Erich Fromm da, modern toplumun insan özgürlü-

ğünü sınırlandırdığını ileri sürer; fakat bunun suçunu daha özel olarak kapitalizme yükler. *The Sane Society* [*Aklı Başında Toplum*] (Fromm, 1968 [1956]) adlı yapıtında toplumun ekonomik açıdan düzenlenmesinin özel özne türlerinin oluşmasına yol açtığını ileri sürmüştür. İdeal bir dünyada benliklerimize ve toplumumuza ilişkin dönüşlü ve rasyonel düşünerek, birbirimizle sağlıklı yollardan iletişim kurabilirdik. Bu bizim otantik bir varoluşa katılmamızı sağlayacaktır. Bu potansiyel, kendi kendini anlamaya yönelik gerçek çabaların yerini alan, sığ fantaziler ve yanılsamalar sunan tüketimcilik tarafından engellenir. Gerçek bir kendi kendini anlamayı oluşturma çabaları, benliğin gelişimini bozan ve duraksatan kurumsal yaşamdaki güç yapılanmaları tarafından da engellenmektedir. Fromm'a göre, modern dünyada "mutluluk, daha yeni ve daha iyi metaların tüketilmesi, müzik, sahne oyunları, eğlence, cinsellik, içki ve sigarayla sarhoş olunması ile tanımlanır olmuştur" (1968: 356); ayrıca şunu söyler: "Yabancılaşma ve otomatikleşme giderek artan bir çılgınlığa yol açar. Yaşamın hiç anlamı yoktur, hiçbir neşe, inanç ve gerçeklik yoktur" (1968: 360). Fromm'un bu "robotlaşmaya" getirdiği çözüm, ekonomik değişim içeren ve "kardeşlik ve dayanışma bağları"nı geliştiren (1968: 362) bir "insancıl sosyalist komüniterlik"ti (1968: 363).

Frankfurt Okulu'nun bir üyesi olarak Herbert Marcuse'un dünyayı Fromm'la nerdeyse aynı biçimde görmesi hiç de şaşırtıcı değildir. Fakat Fromm'un toplumsal ve bireysel bozukluklara önerdiği çözüm daha geniş bir toplumsal duyarlılıktan bahsederken, Marcuse kendisinin "libidinal rasyonalite" olarak adlandırdığı olguyu ortaya çıkarmak için yaşamı yeniden cinselleştirme ve erotize etme ihtiyacını vurgular. Libidinal enerjinin sonuçta ortaya çıkan dönüşümleri, gerçek kişiler arası ilişkilerin ortaya çıkmasına yol açabilir.

Diğer pek çok kültürel Marksist gibi, Herbert Marcuse da, kapitalizmin devrim doğurmayışına şaşırmıştır. Şüphesiz, Marcuse (1972 [1964]), 1960'ların Güney California'sındaki zenginlik ve boş zaman toplumuyla tanışıklığına dayanarak, *One Dimensional Man* [*Tek Boyutlu İnsan*] adlı metninde bir yanıt sunmuştur. Kitap, tüketimciliğin devrimci potansiyelin ve toplumsal eleştirinin önünü kesen gizli bir güç olduğunu ileri sürer. Marx'ın fetişizm ve yabancılaşma üstüne düşüncelerinden Horkheimer ve Adorno'nun *Dia-*

lectic of Enlightentment'ına uzanan gelenek içerisinde yazan Marcuse, insanların metalar ve konfor ile baştan çıkarılmış olduğunu ileri sürmüştür. İnsanlar maddi bollukla mutlu ve boş zaman, aile hayatı ve cinsel fırsat ile oluşturulan sahte özgürlükler içinde yüzmekten memnundurlar. Marcuse'un ileri sürdüğüne göre, öznellikler kapitalist sistemin ihtiyaçlarıyla şekillenmektedir. **Tek boyutlu insan**, eleştirel akılla oluşturulan "gerçek" bakışı elde etmekten çok, yanılgı içinde yaşayan ve gönüllü olarak **sahte ihtiyaçlarını** tatmin etme çabası içinde olan sığ bir insandır. Marcuse şöyle yazar: "Rahatlama, eğlenme, reklamlara uygun olarak davranma ve tüketme, başkalarının hoşlandığı ve nefret ettiği şeylerden hoşlanma ve nefret etme gibi yaygın gereksinimlerin çoğu bu yanlış ihtiyaçlar kategorisine aittir" (1972: 19).

Freud kavrayışını bu neo-Marksist düşünceyle birleştiren Marcuse, ideolojik kontrol sürecinin bir parçası olarak libidinal enerjilerin **bastırıcı aşağılama** (repressive desublimation) süreciyle denetlendiğini ve yöneltildiğini ileri süren yenilikçi bir sav sunar. Bu sürece, insanların yüzeysel cinsel etkinliğe yönlendirilmeleri ya da yerleşik sistemi zorlamak yerine onu yeniden üretme yolunda kullanılmaları dahildir. Marcuse'un ifade ettiği gibi: "Teknik ilerleme ve daha rahat yaşama libidinal unsurların meta üretimi ve değişimi alanına sistematik katılımını mümkün kılar" (1972: 71). Bu nedenle, Marcuse, kapitalizmdeki yabancılaşmaya karşı önemli bir panzehir olarak, otantik ve baskıcı olmayan bir cinselliğin yeniden keşfini önermiştir.

Marcuse'un kitabı, haklı olarak, tüketimcilik ve benliğe ilişkin çalışmalara önemli bir müdahale olarak düşünülmektedir. Kitabın etkisi çoğunlukla zamanlamasından kaynaklanır. Anaakım banliyö yaşamı (suburban life) reddetmek ve cinsel özgürlük için yapılan talepler, Birleşik Devletler'de 1960'ların karşı-kültür radikalleri arasında popüler idi. Her ne kadar *Tek Boyutlu İnsan* büyük olasılıkla anlaşıldığından çok daha geniş boyutta okunmuş olsa da, yaşı ilerleyen Marcuse kendini dönemin kampus eylemcilerinin ve entelektüel öğrencilerinin arasında bir duayen olarak bulmuştur.

Jacques Lacan

Yapısalcılık, postyapısalcılık ve söylem analizinden etkilenen kişiler için, Jacques Lacan'ın (1977) 1950'lerden 1960'lara kadarki yazıları kültürle psikanaliz arasındaki ilişkiyi kuramsallaştırmak için bir anahtardır. Bunun bir nedeni de, onun geniş postyapısal yaklaşımının benliğin kurulması sorumluluğunu, biyolojik dürtülerden (Freud'un savunduğu gibi) dil ve kültüre kaydırmış olmasıdır. Lacan'a göre, bilinçdışı, dil gibi yapılandırılmıştır. Bu, Saussure tarafından öncülük edilen tekniklere benzer teknikler kullanarak, şifreleri çözümlenmesi gereken bir işaretler, gösterenler ve kavramlar alanıdır.

Ecrits [*Yazılar*] adlı yapıtında Lacan, tutarlı ve bütünlüklü bir benlik kavramını tartışmaya ya da yerinden etmeye girişir; ve bu kavramın yerine, bir kurmaca ya da fantezi olarak benlik fikrini koyar. Bu tartışmanın temelinde **ayna evresi** (mirror stage) kavramı yer alır. Lacan, "ayna evresinde, bebek aynada kendini görür ve böylece benlik-bütünlüğü (self-unity) yanılsamasını oluşturur" der (Elliott, 1994: 29). Lacan'ın **Sembolik Kural** adını verdiği bir kuralla, bu kurmaca ve narsistik kimlik daha sonra dil ve kültür ile ayrıntılarıyla işlenir. Bu, Oedipal arzuları yasaklanmaya ve çocuğu hayali bir sembolik ve dilsel anlamlar dünyasına yerleştirmeye çalışır. Dil dünyası tarafsız olmaktan öte, doğası gereği ataerkildir ve bu yüzden Lacan dili **Babanın Kuralı** olarak görür. Babanın Kuralında kilit gösteren **fallus**'tur. Fallus, erkek otoritesini ve cinselliğini temsil eder ve Freud'un penis üzerine biyolojik odağının yerine geçer. Lacan'a göre, erkek egemenliği ve kimliği fallusun sembolik gücüne dayandırılırken, kadınlar bu gücün yokluğu ile tanımlanır. Her şey düşünüldüğünde, Lacan'ın yapıtları, arzuyu yapılandırmak ve insanlara **özne konumları** olarak bilinen şeyi kazandırmak için, hem bilinçli hem de bilinçaltı akıl üstünde çalışan dile ve kültüre merkezi bir rol biçer. Özne konumları, insanların hayatlarını sürdürürken benimsedikleri hayali benlik duygularıdır.

JACQUES LACAN (1901-1981)

Lacan Paris'te doğdu ve 1920'lerde psikiyatri alanında eğitim gördü. 1930'larda Freudcu kuramla güç birliği yaptı ve ayna evresi ile ilgili fikirlerini geliştirmeye başladı. 1950'lerde ünlü haftalık seminerlerini vermeye başladı. Yıllar içinde, bu seminerler Sartre, Lévi-Strauss, Barthes, Althusser, Julia Kristeva ve Luce Irigaray gibi entelektüeller tarafından izlendi. Bu seminerlerde değişik entelektüel konumlara yönelik geniş kapsamlı saldırılarıyla kendi parlak zekâsını ve karizmasını ispat etti. Bu dönemde, ayrıca dilin bilinçaltının yapılanmasındaki rolü ile giderek daha çok ilgilenmeye başladı. Lacan, önceden Freud'a karşı direniş gösteren Fransa'da, psikanalizi yeni, daha kültürel bir yolla tekrar tanımlayarak kendi düşüncelerini duyurabileceği bir kitle buldu. Böylelikle Fransa'daki en önemli entelektüellerden biri oldu. Otoritelere göre, onun "yıkıcı" öğretileri 1968 öğrenci ayaklanmalarını teşvik etmekte önemli rol oynamıştır.

Kaynakça: Grosz, 1998: 14-17.

Lacan'ın çalışmaları, özneyi merkeze koymayı vurgulaması bakımından Foucault ve Lévi-Strauss'un çalışmalarına paralel görülebilir. Buradaki düşünce, kendi kimlik duygumuz üzerinde egemen olamayacağımızdır. Üstelik, arzularımız ya da kaderimize ilişkin fazla seçeneğimiz yoktur. Daha doğrusu, bizler söylemler ve diğer kültürel güçler tarafından kuruluruz. Bunlar, benlik duygusunu ve işgal edeceğimiz rolleri getirir. Hiçbirimiz için gerçek benlik duygusunun zamandan bağımsız bir özü yoktur; aksine, benlik bir üretim ve kurgudur.

Çağdaş öznelliklerin ve arzuların, biyolojik güçlerin yanı sıra kültürel, toplumsal ve ideolojik güçlerle nasıl ilişkili olduğunu inceleyen sofistike bir kuram sunan Lacan'ın çalışması, kültürel çalışmalar alanında oldukça etkili olmuştur. Bununla beraber, bu kuram kültür ve sembolizmin benliği etkileyen bastırıcı ve negatif boyutlarına vurgusu nedeniyle postmodernistlerce eleştirilmiştir. Bu eleştirel yazının belki de en etkili metni olan *Anti-Oedipus*'ta, Gilles Deleuze ve Félix Guattari (1984 [1972]), Lacan'ın kuramının fantezi ve arzunun pozitif boyutlarını ihmal ettiğini iddia eder. On-

ların okumasına göre, Lacan'ın kuramı, insan aklının yaratıcı taşkınlıklarının düzenlenmesinde ve denetiminde Babanın Kuralı ve Sembolik Kuralın gücünü aşırı vurgular. Bu bölümde, daha sonra onların kuramına döneceğiz.

Lacan-Sonrası Psikanalitik Kültürel Kuram

Lacan'ın çalışmaları psikanalitik benlik kuramları ile yapısalcı kültür anlayışlarını ustalıkla kaynaştırarak, kültürel kuramda, özellikle de psikanalitik feminizm, edebiyat ve sinema eleştirisi alanlarında ayırt edici bir etki yaratmıştır. Postyapısalcı geleneğe dahil olan bu çalışmaların bazı kilit özellikleri vardır (bkz. Elliott, 1994: 102-3):

- Kimliklerin (ya da özne konumlarının) dil ve metinlerle nasıl oluşturulduğu ve bunların iktidarla nasıl ilişkili olduğu üzerine odaklanılır.
- Öz, sabit ya da gerçek benlik düşüncesi sorunsallaştırılır. Bilinçli ya da bilinçaltı benliğin kaygan, çoğul ve kurulan nitelikleri üzerinde odaklanılır.
- Arzu, fantezi ve illüzyon, sonuçta iktidar ilişkileri ile şekillendirilen sembolik yapılar ile kurulduğundan onların eşitsizlikleri yeniden ürettikleri düşünülür.

Lacan'ın kuramının sosyolojik bir tarzda uygulanmasının ilk ve en etkili çabalarından biri, Louis Althusser'in öznellik ve Devletin İdeolojik Aygıtları üzerine incelemeleridir (bu kurama 3. bölümde de değinmiştik). Althusser'e göre, ideoloji, devlet kurumları aracılığıyla insanları özne konumlarına **çağırarak** (interpellate) (yerleştirerek, kurarak) işler. Bunlarla birlikte, özgürlük yanılsaması ve benliğin ve toplumun gerçek, nesnel yapısının yanlış anlaşılması gündeme gelir. İnsanlar bir sınıfın üyesi olduklarının, kapitalizmin düzenleyici iktidarının ya da benzer şeylerin farkında değildir. Bu süreç, sınıfsal farkındalığı ve eleştirel düşünceyi önleyerek kapitalizmin yeniden üretilmesine imkân sağlar.

Althusser'in modeli, insan öznelliğinin kurulmasında kültür ve dilin rolüne ilişkin kavrayışını açık bir şekilde Lacan'dan ödünç alır. Bununla birlikte, bu model psikanalitik söylemin standartlarına göre oldukça hamdır. Bu gelenek içinde, uzun bir süre, insan çoğul ve parçalı, benlik ise çözümlenmemiş gerilimler ve gerçekleştirilmemiş fantezilerle yüklü olarak görülmüştür. Örneğin, Freud bireyleri **çok yönlü sapkın** (polymorphously perverse) olarak görmüştür; yani, birey doğası itibariyle biseksüeldir, enseste yatkındır ve hazzın peşindedir. Dolayısıyla, benlik kesinlikle karmaşık bir bütündür, çünkü bu farklı kuvvetler bilinçaltında baskılanır ve kilit altına alınır. Althusser'le birlikte cinsiyet, fantezi, çelişki ve arzu meseleleri ihmal edilir. Onun üzerine konuştuğu özne konumları, devlet bürokrasisi ya da endüstriyel topluluklar içindeki oldukça kuru ve robotik roller olarak görünür. Bununla birlikte, daha sonraki kuramcılar onun toplumsal yeniden üretim, iktidar ve benlik üzerine vurgusunu psikanalitik geleneğin daha sofistike bir kullanımıyla birleştirmeye çalışmıştır.

Lacancı psikanalitik feminizm daha çok bu alanda yer alır ve belki de psikanalitik kültürel kuramın çağdaş en dinamik alanını temsil eder. Lacan, özetle, dil ve kültürün ataerkilliği güçlendirerek işlediğini ve Babanın Kuralı ve fallusun otoritesi etrafında inşa edildiğini öne sürer. Bu bağlamda kadın, dilin dışında bırakılmış ve fallik otoriteden [penisle cisimleşen eril otoriteden, ç.n.] yoksunlukla tanımlanmıştır (bkz. Elliott, 1994: 132). Onun düşüncesindeki bu hat, bazı feminist analizleri etkilemiş, Lacan'la birlikte ataerkil kültürün patolojilerinin teşhis edilmesinde bir araç olarak kullanılmıştır. Örneğin, Juliet Mitchell, *Psychoanalysis and Feminism* [*Psikanaliz ve Feminizm*] adlı kitabında, modern kültürün kadını yoksun ve Öteki olarak dışsallaştırırken, erkeği nasıl etkin ve yaratıcı olarak güçlendirdiğini incelemek için Lacan'dan yararlanmıştır.

Julia Kristeva'nın çalışmaları da (örneğin, 1982), daha takdir eder bir tarzda Lacan'ı takip eder ve kendisi bu alandaki en etkili kuramcıdır. Freud'u izleyerek, Oedipal-öncesi (erkek) çocuğun güçlü bir şekilde anneyle tanımlandığını öne sürer. Başka bir deyişle, tutarlı bir benlik duygusu geliştirmeden önce kendi benliğini annesi ile bir oluş olarak düşünür. Gelişme aşamaları içerisinde, sembolik ve Babanın Kuralı denetimi aldıkça, anneden ayrılmayı gerçekleştirmeye ve dişil yönünü bastırmaya başlar. Bununla birlikte, benli-

ğin dişil bir yönü bu iktidar aşamasının altında bastırılmış olarak kalır. Kristeva'nın çizdiği geniş tablo, "semiyotik" ve "sembolik" olarak adlandırdığı şeyler arasındaki çekişmeye ilişkindir. Bunlardan ilki, haz üzerinedir, yıkıcı, kadınsı ve asidir. "Semiyotik," anne bedeninin şekillendirdiği bir alan iken; "sembolik," düzen, uyum, otorite, istikrar, sistem ve ataerkillik ile ilgilidir.

Kristeva'nın çalışmalarının çoğu, "semiyotik" olanın "sembolik" olanı kırabildiği ve açığa çıkabildiği anların tanımlanması ve sınıflandırılması olarak izlenir. Özel ilgi alanı çoğunlukla erkek yazarların yer aldığı avant-garde edebiyattır. Kristeva, avant-garde literatürü Fallus sembolik düzeninin yıkımı için ayrıntılarıyla inceler. Buradaki ilgi, sınırları aşan, akıldışı, duyusal, iğrenç ve dinsel olan üzerinedir. Dolayısıyla, araştırmasının amacı, (ataerkil) anlam yapılarının istikrarsız hale geldiği ya da içsel, akıldışı, duygusal olan tarafından kırıldığı ve bunların somutlaştığı anları yakalamaktır. Bu **gösterge analizi** (semanalysis) araştırmasının gerisinde metodolojiyi tanımlar. Bu düşünce, metinlerdeki bu tür örtük kadınsı anları tanımlamak ve çözmek için büyük bir çabanın gerçekleştirildiği psikanalitik feminist sinema ve edebiyat eleştirisinde etkili olmuştur.

Bu kullanımlara rağmen, Lacan'a yönelik feminist tepkiler değişkenlik göstermektedir. Kültürün ataerkilliğini, cinsiyet ve cinselliğin dil ve toplum tarafından kurulduğunu göstermesi genel olarak takdir edilirken, aynı zamanda kuramının daha geniş kültürün çarpıtmalarını yeniden üretecek kadar ideolojik olduğu öne sürülmüştür. Lacan'ın kuramında, genel olarak dilde olduğu gibi, erkek, iktidar ve söylem bakımından yer bulurken; kadın, olmayan Ötekidir. Kadın, sadece "erkek olmayan" ya da "var olmayan fallus"'a sahip olan şeklinde çizilir. Özel bir dişil kavramsal dünya yoktur. Kristeva bile bu eleştirilere maruz kalmaktadır. Semiyotik olanı erkek yazınının bir karakteristiği olarak görür ve bunu yaparken "dişiliği kadından koparır ve erkekte ifade ettiği dişiliğin kadının dişiliğini yeterince ifade edemeyeceğini dikkate almaksızın avant-gardın dişiliği ortaya çıkardığını iddia eder" (Grosz, 1998: 166). Bu tarz bir pozisyona karşıt bir şekilde, pek çok postyapısalcı psikanalitik feminist, cinsiyet açısından daha nötr ve kadın merkezli bir kuram yaratmaya çalışmıştır. Buradaki amaç, kadını bir yokluk ya da kusurlu erkek olarak betimlemekten kaçınmak ve bunun yerine, erkeksi deneyim ve bilgiye daraltılamayan ya da indirgenemeyen özel bir ka-

dınsı değerler dünyası oluşturmaktır.

Luce Irigaray (1985) bu yazındaki en etkili isimdir. Temel kaygısı, sadece kadınsı anları ve deneyimleri tanımlamak değil, aynı zamanda bunları eleştiri adına kullanmak ve baskın temsiliyet sistemlerini sarsmaktır. Irigaray'a göre, erkeksi olana ayrıcalık tanıyan ve kadını erkek söylemlerine göre değerlendiren temsiliyet sistemleri **fallus merkezlidir**. O, "fallus merkezli olanı, fallokratizmi, erkeksi olanı kendi diline döndürmek için dağıtmaya, köklerinden sökmeye" çalışır. "Bu, erkeksi olanın artık 'her şey' olamayacağı anlamındadır. Artık, bütünüyle kendi başına, hiçbir şeyin ve her şeyin niteliğini tanımlayan, belirleyen ve sınırlandıran olmayacaktır" (1991: 128).

Lacan'ın modelindeki fallus merkezlilikten kaçma çabası içindeki Irigaray, histeri, kahkaha ve özellikle de belli kadınsı deneyimlerin mekânı olarak kadın bedenini inceler. Özellikle, kadınsı orgazma (*jouissance*) ve onun bir yokluk ya da kayıp olarak fallus merkezli kavramsal yapıda nasıl içerilemeyeceğine işaret eder. Irigaray'a göre, özellikle (fallustan bağımsızlaşmış) mastürbasyondan kaynaklanan kadın cinselliği, kadınsı bir kavramsal dünya için bir temel ve baskın söylem ve temsillerin ötesinde bir haz oluşturur. Bu sürecin sonucu, üretken fazlalığın değerlenmesi ve fallus merkezli temsil sistemlerini karakterize eden hiyerarşi, mantık ve iktidara karşıt olarak paradoks, arzu ve vecdin dilinin kutsanmasıdır. Bu tür bir yeni dilde, "artık özne ya da nesne olmayacaktır. Sözdizimi samimiyet, yakınlık içerecektir, fakat bu tür aşırı bir formda her türlü kimlik ayrımı, sahiplik düzeni, böylelikle her türlü mal etme dışarıda kalacaktır" (1991: 136).

Postmodern Psikanalitik Kültür Kuramı

Postyapısalcı psikanalitik kuramdan postmodern psikanalitik kurama yöneldikçe, arzu ve haz gibi olguların yanında, arzunun hazinesi olarak bütüncül özne kavramına karşı tepkiler giderek daha çok dikkat çeker. Gilles Deleuze ve Félix Guattari'nin yazdığı *Anti-Oedipus*, bu geleneğin muhtemelen en önemli yapıtıdır. Bu kitap, çağdaş kültürdeki radikal eğilimler olarak şizofreni, parçalanma ve arzuyu kutsar. Bunlar, şizofrenik, düzensiz, Oedipal olmayan benli-

ğin gelişimi olan bir tür kahramanca statü olarak ihya edilir. Deleuze ve Guattari, şizofrenide, kapitalist yeniden üretim için gereken düzen ve otoriteyi tehdit eden bir akışkanlık, öngörülemezlik ve çoğulluk keşfeder. Bu arzu, bireysel öznelliklerin içinde değildir; aksine, "arzu makinesi" olarak işleyen insan bedeni ve ruhunda rasgele ve tutarsız şekillerde dolaşır. Örneğin, şöyle yazarlar: "Şizofreni, üreten ve yeniden üreten arzu makinelerinin evrenidir, insan ve doğanın özsel gerçekliği olarak evrensel ilkel üretimdir ... arzu sabit bir şekilde doğanın parçası ve parçalı olan sürekli akışı ve kısmi nesneleri bir araya getirir. Arzu bir akışa neden olur, bizatihi kendi içinde de akar ve dolayısıyla akışı da kırar" (1984: 5).

Kapitalizmin yükselişi arzunun sistematize edilmesine ve denetimine bağlı idi. Bu, arzuyu zamanın ve mekânın sabit alanlarına, yabancılaştırıcı ve kişisel olmayan meta biçimlerine ya da rutinler ve bürokrasilere kanalize eder. Bu sürecin merkezinde arzuyu yeniden kodlayan ve ruhla baskıcı bir tarzda ilişkilendiren Oedipus kompleksi yer alır. Deleuze ve Guattari'ye göre, sonsuz bir şekilde çoğalan şizofrenik arzu, sınırları aşan ve anarşik bir potansiyele dayanır. Bu potansiyel, arzunun kapitalizmin yerleştirdiği psikolojik ve kültürel sınırlamaları yıkmasını mümkün kılacaktır. Deleuze ve Guattari, Fransız öğrencilerin ülkedeki hayatı durdurduğu Mayıs 1968 olaylarının, yeni ilerici şizo-politikaların bir göstergesi olduğunu iddia eder.

Sherry Turkle (1979), *Anti-Oedipus*'u "doğalcılığın" bir kutsanması olarak okur. Bu, toplumun baskıyla ilişkili olduğu ve sadece toplumsal-öncesi (pre-social), kendiliğinden ve sembolik-öncesi (pre-symbolic) düzene dönüşün otantiklik ve özgürlük getirebileceği düşüncesidir. Benzer bir yönelim, Kristeva'nın "semiyotik" ve "sembolik" karşılaştırmasında da vardır. Lacan'ın Babanın Kuralı hakkındaki iddiaları, kültürün baskıcı nitelikleri üzerine vurgusuyla birlikte, bu tarz düşünce için önemli bir kaynak sağlar. Bununla birlikte, *Anti-Oedipus*'ta Lacan ve psikanalizin de bir eleştirisi vardır (Turkle, 1979: 151) Deleuze ve Guattari, Oedipus kompleksli mesleki takıntıyı tehlikeli bir şey olarak ele alır. Onun baskı ve düzen üzerinde analitik odağı üretken arzuyu anlama yetimize müdahale eder. Üstelik, tıpkı Freud gibi, Lacan da kimlik oluşumu ve iktidarı aile sisteminden kaynaklı görme eğilimindedir. Bu, politika ve kapitalizmin yapılandırdığı kurumsal ilişkileri hafife alır.

Çoğunlukla postmodernizmin öncü yorumcusu olarak düşünülen Jean-François Lyotard da, arzu, kültür ve kapitalist ekonomi arasındaki bağlantıları incelemiştir. Lyotard'a göre, ideolojik olan, arzunun bastırılması ve kırılmasından çok, arzunun ve libidinal enerjinin çoğaltılması yoluyla işler. Bu açıdan onun çalışmaları, örneğin Frankfurt Okulu gibi psikanalitik çalışmalardan çok, Foucault'nun *History of Sexuality* (1990) adlı yapıtı ve Bataille'in heteroloji (heterology) üzerine iddiaları ile açık paralellikler taşır. Lyotard'ın zihninde canlandırdığı imge, üretim ve tüketim sistemine güç veren arzu biçimleri tarafından düzenlenen ve onları düzenleyen topluma ilişkindir. Lyotard'a göre, kapitalizm, işaretlerin ve metaların çoğaltılması yoluyla arzu ve libidinal enerjinin bu sınırlanışı üzerinde gelişir. Lyotard, kapitalizme karşı direniş çağrısından çok, geç kapitalizm döneminde çoğalan ve genişleyen arzu yoğunlukları ve çoğulluklardan hoşnut olarak, bu arzu akımından alacağımız haz anlarını artırmamızı önerir. Bu pozisyon, söylendiği gibi, yeterince eleştirel değildir. Psikanalitik kültürel kuramın diğer formlarının aksine, arzunun potansiyel olarak "iyi" ve potansiyel olarak "kötü" biçimleri arasında bir ayrım yapmada ya da bunun değerlendirilmesi için kriterler oluşturmada başarısızdır.

Son Birkaç Yorum

Psikanalitik kuram, çağdaş kültür kuramcıları için benlik konusunda en ayrıntılı ve etkileyici söylemi sunmuştur. Süregelen kuramsal yenilikler ile göze çarpan bu alan, birçok büyük düşünürü saflarına çekmektedir. Bununla birlikte, bu yaklaşım hakkında sıklıkla bazı kuşkuların dile getirildiği belirtilmelidir. Bunlar aşağıdaki noktaları içerir:

- *Psikanalizin pek çok temel iddiası test edilmemiş olarak kalmıştır*: Pozitivistler, psikanalizin bilimden çok dine benzediğini öne sürer. Temel kavramları (örneğin, bilinçaltı) hiçbir zaman ampirik gözleme uygun görünmemektedir.
- *Psikanaliz, sayısız ihtilaf ve klikle birlikte iç bölünmelerle nitelenen bir alandır*: Bununla birlikte, bazı yazarlar kendilerinin bilimadamı olduğunu düşünür; bazıları da kendilerini

klinikçi, yorumcu ya da sosyal yorumcu olarak görmektedir. Başka bir deyişle, temelde bir uzlaşı, gündem ya da kimlik yoktur. Bu, alan içinde geliştirilen, insanlık ve kültür üzerine temel bazı gerçeklerin üzerindeki örtüyü kaldıran iddiaları sarsar.

- *Benzer büyük alanlar gibi (örneğin, Marksizm), psikanalitik kuram da kendi dilini kurmuştur.* Bunu öğrenmek yıllar almaktadır, dolayısıyla dışarıdan birisi için metinlerin anlaşılması çok güçtür.
- *Bu kuram, insanların bastırılmış, nevrotik, hasta vb. olduğuna yönelik önsel bir inanışla çalışır.* Bu acımasız ve kötümser bakış, kuramın insan yaratıcılığına değer veren bir yaklaşıma uygulanmasını zorlaştırır. Örneğin, Giddens ve Bourdieu'nun çalışmaları, günümüz insanını çok farklı bir tarzda düşünmenin anlamlı olduğunu önerir.
- *Sorunlu bireylerin iyileştirilmesi için tasarlanmış bir modelin, kolektif olguların sosyolojik analizine uygulanmasında süregelen sorunlar vardır.* Analiz mikro düzeyden makro düzeye doğru hareket ettikçe, çoğunlukla kaymalar ve karışıklıklar olmaktadır. Bu durum, bazen muğlak bir kolektif aklı davet eden arapsaçına dönmüş düşünceler, modern insanın nasıl düşündüğü ve hissettiğine dair toptancı genellemeler ya da kültürün basitçe birey aklı ve onun patolojilerinin toplamından oluşan, tatmin edici olmaktan uzak bir resmi halini alabilir.

Ek Okuma Önerileri

Psikanalitik gelenek içindeki özgün yapıtların çoğunu, yıllarca süren bir eğitim olmaksızın anlamak çok güçtür. Bazı durumlarda bütünüyle anlaşılmazdır, ancak yine de başlanabilir. Anthony Elliott (1984) mükemmel bir giriş sağlar. Kitabı, okuyucuya dost bir kılavuz şeklindedir, bu bölümü düşünürken ve yazarken ondan yararlandım. Elizabeth Grosz'un (1998) Lacan ve feminizm hakkındaki kitabı daha zor, fakat muhtemelen bu yazma ilişkin en iyi başlangıç metnidir. Özgün yapıtlar arasında, Freud'un *Civilization and its Discontents* adlı kitabı önemli, açık, anlaşılır ve kısadır. Bu kitap, yirminci yüzyıl düşüncesi içinde bir mihenk taşıdır, lütfen okumaya çaba gösteriniz.

ON ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Postmodernizmin ve Postmodernitenin Kültürel Analizi

Kültürel kuram alanında, çok az kavram postmodernizm kavramları kadar endişeye ve tartışmaya yol açmıştır. Tartışmalar bir dizi ilişkili terim etrafında yürür: postmodernizm, postmodernite, postmodernleşme ve küreselleşme. Bu ve bundan sonraki bölümün sonu ile birlikte, bu karmaşık temalara ilişkin iyi bir temeliniz olacak. Burada kimi temel tanımlarla başlamak yararlı olacaktır.

- **Postmodernizmin** çeşitli boyutları vardır. Öncelikle, modernizmin estetik ve sanatsal kodlarını reddeden estetik ve sanatsal bir tarzı anlatır. Postyapısalcılıktan kaynaklanan felsefi ve kuramsal bir konumlanışı da kucaklar ve modernist düşünüşün ilkelerini reddeder.
- **Postmodernite**, modernitenin ötesinde olduğu düşünülen bir toplumsal gelişim aşamasını ifade eder. Buradaki eşanlamlı sözcük **postmodern çağdır**. Temel düşünce, kültür ve kültürel tüketim, medya ve bilgi teknolojisi etrafında düzenlenmiş bir postendüstriyel ekonomi yönünde kesin ve köklü bir kaymanın olduğudur.
- **Postmodernleşme**, moderniteden postmoderniteye geçişi itekleyen bir toplumsal değişim sürecini anlatır.
- **Küreselleşme** mevcut siyasal, kültürel ve ekonomik sınırların yer değiştirmesi ile birlikte dünyayı gitgide daha fazla birbirine bağlayan bir süreçtir. Postmoderniteye ilişkin pek çok tartışma küreselleşme tartışmalarının bazıları ile ilişkilidir.

Bunun yanı sıra, postmodernizmi *destekleyen* ya da postmodernizmin ilkelerinden yararlanan literatürler ile postmodernizm ve postmodernleşmeyi *açıklamaya* çabalayan literatürler arasında yararlı bir analitik ayrım yapılabilir. Örneğin, "postmodern sosyoloji" ile "postmodernizmin sosyolojisi" arasında ayrım yapabiliriz. İlki, postmodern kuramın desteklediği perspektifleri kapsar, içermeye çalışır ve uygular. İkincisi, postmodern olanı ve postmodernleşmeyi analiz nesnesi olarak alır. Çoğu zaman, alışılagelen "modernist" toplumsal ve kültürel kuramları kullanarak, postmodern olanın ve postmodernleşmenin niteliklerinin izini sürmeye ve onların ortaya çıkışını açıklamaya girişir. Bu bölümde bu ikinci literatür ile ilgileniyoruz. Bu kitabın temasına uygun olarak, temel amacımız postmodern *kültürel* ürün kodlarını saptamak ve postmodern toplum doğrultusundaki kültürel değişimlere ilişkin kuramları ve eleştirileri ortaya koymaktır. 14. bölümde, kuramsal ve felsefi bir duruş olarak postmodernizme daha ayrıntılı bakacağız.

Daha ileriye gitmeden önce, "postmodern" olanın boş kutusunu doldurmamız gerekiyor. Bunu yapmanın belki de en hızlı yolu, postmodern kültür ve postmodern topluma ilişkin herkesin üzerinde anlaşmaya varmış göründüğü bazı nitelikleri, onların belirli açıklamalarını ve tartışmalarını ihmal ederek listelemektir (örneğin bkz. Bauman, 1992; Frow, 1998; Hebdige, 1986; Lash, 1990a).

- Kültür ve kitle iletişim araçları toplumsal yaşamda öncesinden daha güçlü ve önemli hale gelmiştir.
- Ekonomik ve toplumsal yaşam, sanayi emeği aracılığıyla malların üretiminden çok, sembollerin ve yaşam tarzlarının tüketimi etrafında döner.
- Gerçeklik ve onun temsili hakkındaki fikirler sorunlu gösterilir.
- İmge ve mekân, kültürel üretimin düzenleyici ilkeleri olarak anlatı ve tarihin yerini almıştır.
- Parodi, pastiş, ironi ve pop seçmeciliği gibi üslupla ilgili özellikler daha öne çıkmıştır.
- Tüketim temelli kent alanı kırsal biçime hâkim olmuştur. Bu, ekonomik üretim etrafında düzenleniyor olmaktan daha çok, kendi temel dinamiği olarak eğlenceye, boş zaman koşuluna

ve yaşam tarzı hizmetlerine sahiptir. Kapalı çarşılar, eğlence parkları ve çeşitli yerleşim kompleksleri bunun örnekleridir.

- Melezlik; katı sınırlar ve sınıflandırmaların yerini almaya başlamıştır.

Bu bölümün seyri içinde, söz konusu farklı ve kimi zaman da şaşırtıcı görüngülere ilişkin çeşitli kuramlar ve tartışmalarla karşılaşacağız.

Mimaride Postmodernizm

Postmodern kavramının ilk kez görülmeye başlandığı alan mimaridir. Mimariye ilişkin tartışmalar, postmodernizm üzerine yapılan tartışmalar içinde mimarlar ve planlamacılar kadar kültürel kuramcılar arasında da uzun süre merkezi bir yer tuttuğundan, bu tür meselelere bir parça değinmek gerekir. Estetik modernizm ve postmodernizm arasındaki farklılıklara ilişkin düşünmeye başlamak yararlı da olabilir.

Mimari eleştirmen Charles Jencks (1977: 10), biraz bıyık altından gülerek, 1972 yılı 15 Temmuz günü öğleden sonra saat 15:32 itibariyle modern mimarinin sona erdiğini belirtir. Bu anda St. Louis, Missouri'deki Pruitt-Igoe yerleşim projesinin çeşitli blokları havaya uçurulmuştur. Tek biçimli beton yerleşim bloklarından meydana gelen site alanı sürekli tahrip ediliyordu ve dile düşmüş bir şekilde suça eğilimli bir yerdi. Siteyi tamir etmeye dönük çabalar başarısız olmuştu. Jencks, projenin başarısızlığının mimaride modernizm ile birlikte daha geniş sorunların simgesi olduğunu ileri sürer. Pruitt-Igoe projesi "rasyonalizm, davranışsalcılık ve pragmatizm" (1977: 10) ilkelerine göre tasarlanmıştı, fakat yaşamak için güvenli ve hoş bir yer sağlamamıştı. Jencks, modern mimarinin çeşitli kilit özellikleri olduğunu öne sürer:

- Biçim *tekdeğerli olma eğilimindedir*. Birkaç malzeme ve şeklin anıtsal ve yinelemeli kullanımı üzerine vurgu vardır. Bu "uluslararası tarz"da örneklendirilir: çok yüksek, anonim/isimsiz, gerçeği perdeleyen ön cepheleriyle Mies van der Rohe ve Le Corbusier'nin cam ve çelik gökdelenleri.

- *Binalar endüstriyel makine metaforuna göre inşa edilir.* Bunlar iktidar ve rasyonellik gibi şeyleri gösteren soğuk binalardır. Biçim ve tasarım işlevin hizmetindedir.
- *Tasarımcılar ütopik fikirlere sahiptir.* Sanatsal, politik ve felsefi doktrinlerden etkilenen tasarımcılar, mimarinin daha geniş bir toplumsal ve ahlaki mühendislik projesinin bir parçası olarak büyük bir rol oynayabildiğine inanırlar.

Jencks'e göre, Pruitt-Igoe sitesinin yıkılışı ile sembolleşen modernist mimarinin nihai başarısızlığı bu özelliklerle oldukça ilgilidir. Tasarım, çevresel farklılık ve topluluk oluşumuna yönelik insan ihtiyaçlarına hiçbir zaman cevap vermemiştir. Sembolik ihtiyaçlar ile birleşmede de başarısız olmuştur. Jencks, pek çok insanın, modern mimarinin metaforlarını (örneğin, "makine" ya da "fabrika" gibi bina) oldukça yabancılaştırıcı bulduğunu vurgular.

Kabaca benzer bir vurgu, etkileyici bir metin olan *Learning from Las Vegas*'ta [*Las Vegas'tan Dersler*] (1977 [1972]) yıldız mimar Robert Venturi ve meslektaşları tarafından yapılır. Onların iddiası, mimarların yönelimlerinde "daha fazla anlayışlı ve daha az otoriter" olmaları gerektiğidir. Venturi, bilgi için Las Vegas'ın kumarhanelerine, otellerine ve kapalı çarşılarına bakmıştır. Bunlar geleneksel bir şekilde popülist ve çirkin olarak suçlanmış olsa da, bu tür değerli kılıcı seçkinliklerin tersine çevrilmesi gerektiğini savunur. Bu seçkinliklere karşı, Venturi, Las Vegas'ın mimarisinin canlı, anti-elitist ve sıradan insanlarla etkili bir biçimde iletişim halinde olduğunu vurgular. Bunun bir nedeni, süsün (örneğin, ilan panoları) tasarımın temel bir özelliği olmasıydı. Buna karşıt olan, "mekân, yapı ve program... kuru bir anlatım, boşluk ve sıkıcılık" (1977: 103) ile takıntılı olan modern mimaridir. Burada süs ihmal edilir ve bina sadece uzmanların okuyabileceği bir kod aracılığıyla sembolize edilir.

O halde postmodern mimari nedir? Bu tarzın temel unsurları Jencks (1977), Venturi vd. (1977)'nin yazılarından ve Fredric Jameson'ın (1984; onu aşağıda ele aldık) eleştirisinden edinilebilir. Bunlar arasında:

- *Vurgu soğuk tasarımdan çok samimi tasarım üzerinedir.* Örneğin, Las Vegas'ın kumarhaneleri, görülmesi görkemli top-

lumsal yerleşimlerden daha eğlenceli olan binalardır.

- *"Radikal eklektisizm," "melezlik" ve "geçicilik" (Jencks, 1977: 87, 92) anıtsal tekdüzeliğin yerini alır.* Bu, çoğul tarzların eşzamanlı olarak kullanımını belki de farklı dönemlerden gelen temaları karıştırmayı ve eşleştirmeyi gerektirebilir. Örneğin, Yunan tapınak-tarzı ön cephe sundurmalı sahte bir Tudor köşkünü bulabiliriz.
- *Kişisel tarzda bir imzaya sahip olmaktan uzak, diğer tarzları kopyalayan ve ironik bir pastiş ile donatılan binalar söz konusudur.* Eğlendirici bir biçimde New York'u, Eski Mısır'ı vb. taklit eden Las Vegas kumarhaneleri yine bunun güzel bir örneğini verir.
- *Her biri kendi tarzına ve mikro alanına sahip, birbirlerinden estetik ve işlevsel ayrışma içinde işleyen bina parçalarıyla, tasarımın parçalanması söz konusudur.*
- *Kendilerinin anlayabileceği ve hoşlanabileceği semiyotik kodları olan sıradan insanı cezbeden binaları yaratma çabası söz konusudur.* Jencks, binaların "okunabilir bir metin gibi tensel zevklere düşkün, mizahi, şaşırtıcı ve şifrelenmiş olması" (1977: 101) gerektiğini yazar.
- *Dikdörtgenler ve düz hatlardan çok, kıvrımların ve çıkmaz dar sokakların kullanımı söz konusudur.* Sonuç olarak, böyle binalar, yön belirlemede kafa karıştırıcı olabilir.

Bu özelliklerin bir sonraki bölümde tartışacağımız postmodern sosyal kuramın temaları ile kabaca uyumlu olduğunu belirtmek gerekir. Bunlar, rasyonalitenin ve uzman otoritesinin eleştirisini, büyük anlatıların çöküşünü ve oyunun ve yerel olanın zaferini içerir.

Sanat ve Edebiyatta Postmodernizm

Benzer gelişmeler, postmodernistlerin modernizmin kötülükleri olarak gördükleri şeye karşı kendilerini kurdukları sanat ve edebiyat alanlarında da yer almıştır. Modernizmin estetik kodları, genel olarak, son derece soğuk, içsel olarak tutarlı, yenilikçi, kavranması güç, soyut ve bireysel "üstün yetenek" ile yetkili kılınmış çalışmayı ter-

cih etmiştir. Daha az bir boyutta akıl, düzen ve bilgiyi de alkışlamış ve dünyaya ilişkin önemli olduğu düşünülen bazı mesaj ya da yorum türlerini etkilemiştir. Modernizm ile ilişkisi olanlar ve çalışmalarıyla bu özellikleri somutlaştıranlar şunlardır:

- Schoenberg, Berg, Stravinsky ve Webern gibi besteciler.
- Picasso, Matisse, Klee, Mondrian ve Pollack gibi ressamlar.
- Joyce, Beckett, Pound ve Eliot gibi yazarlar.

Bu alanlarda postmodern çalışma genel olarak farklı bir estetikle yürütülür. Samimi ve parçalı olma, pastiş ve yabancı kelimeleri kullanma, irrasyoneli ve (kimi zaman) uzman bilgisi olmaksızın yoruma kolayca ulaşılabilir olmayı kutlama eğilimindedir. Çoğu zaman çalışmadan açıktan çıkartılacak bir ders ya da mesaj yoktur. Bu tür ürünler, yerleşik estetik pratiklerle ve kavramlarla (örneğin, yazarlık, güzel sanatların değeri) alay ettiklerinden ve onlara meydan okuduklarından, çoğu zaman tarz olarak ironiktir. Postmodern çalışma ayrıca, alt kültürün (low culture) ifade biçimi olarak geçerli olduğundan çok, bizatihi alt ve üst kültür ayrımının artık yararlı ya da mümkün olmadığını ileri sürerek, sık sık üst ve alt kültür arasındaki sınırlara karşı koyar. Edebiyat ve sinema gibi alanlarda, geleneksel ardışık hikâye konularının ve açık ahlaki mesajın çoğu zaman reddini buluruz. Bir büyük anlatıda karmakarışık bir hikâye dizisini ve her şeye gücü yeten bir yazarla sınırlı sanatsal yaratı fikrine meydan okuyan yüksek **metinlerarasılık** (intertextuality) düzeylerini (bir film ya da kitap, bir diğerine göndermede bulunduğu ya da ondan alıntı yaptığı zaman) bulabiliriz.

Sosyal Kuramda Postmodernite

Sosyal kuramda postmodernite tartışması, Fransız filozofları Lyotard ve Baudrillard'ın çalışmalarıyla başlar. Her ikisini okumak da güçtür ve diğer çoğu kuramcı gibi aşırı iddialarda bulunurlar, fakat sınırlı destekleyici kanıt sunarlar. Postmoderniteye ilişkin daha sonraki fikirler, onları kendilerinin disipliner ilgileriyle ilişkili kılmak için çabalayan orta-düzey kuramcılar tarafından yürütülmüştür.

JEAN-FRANÇOIS LYOTARD

Postmodernizme ilişkin entelektüel tartışmalar çoğu kez Fransız sosyal felsefeci Jean-François Lyotard'ın (1984 [1979]) yazılarında bir çıkış noktası bulur. Lyotard'a göre, toplumlar, sadece teknolojiler etrafında değil, ayrıca dil oyunları ve söylemler etrafında düzenlenir. Özellikle, anlatıların toplumsal yaşamdaki rolüne belirli bir dikkat çeker. Sanayileşmemiş toplumlarda mitler ve hikâyeler dinsel bir niteliğe sahipti ve toplumsal düzenin yeniden üretilmesine yardım ederdi. Aydınlanma'nın gelişi ile birlikte bilimin yükselişinin yanı sıra, yeni bir anlatı bütünü ortaya çıkmıştır. Bunlar, bilgisizlik, yoksunluk ve baskıdan özgürlük çıkarmada ilerlemenin, aklın, bilginin ve teknolojinin önemini vurgulamıştır. Bu tür anlatılar toplumsal yaşama bir amaç duygusu katmıştır. Toplumsal düzeni meşrulaştırmış ve insan etkinliğini değerlendirmede bir çerçeve sağlamışlardır.

Lyotard, şimdi yeni bir çağa, postmodern çağa girdiğimizi ileri sürer. Bilim, teknoloji, karmaşık idari sistemler ve bilgisayarlar, "bilginin, son bir-iki onyıldır üretimin temel gücü olduğu" (1984: 5) bir aşamaya getirilmiştir. Bu değişim, niteliksel olduğu kadar niceliksel boyutlara da sahiptir. Bir zamanlar toplumsal yaşamı canlandıran ütopik, hayali, hümanistik söylemler otoritelerini yitirdiler. Lyotard bunu **büyük anlatıların çöküşü** olarak adlandırır. Ona göre, "büyük anlatı, hangi birleştirme tarzını kullandığına, spekülatif bir anlatı ya da kurtuluş anlatısı olup olmadığına bakılmaksızın, güvenilirliğini yitirmiştir" (1984: 37). Birçok insan, bilim, akıl ve "hakikat"in toplumsal sorunlara yanıt vereceğine ya da daha iyi bir dünya kurmamıza olanak sağlayacağına artık inanmıyor. İnsanlar, ne de bütün bilgi ve deneyimi başarılı bir biçimde birleştirebilen (örneğin, Marksizm) tek bir kuramı ya da dünya görüşünü kurabileceğimizi düşünür. Üstelik, hiç kimse doğru ya da evrensel olarak geçerli bilgiyi ondan kurabileceğimiz bir "Tanrı'nın gözü" yerini bulabileceğimizi hayal edemez. Sonuç olarak, bilgi (ve toplum) büyük hümanistik görüşlerin kenara atılmasıyla birlikte lokal ve çoğul alanlara parçalanır. Lyotard şöyle yazar:

> Toplumsal bağ dilseldir, fakat tek bir iplikle örülü değildir ... hiç

> kimse bütün bu dilleri konuşmaz, hiçbir evrensel meta-dile sahip değildirler... kurtuluşun amacının bilimle ilgisi yoktur, hepimiz bu ya da başka öğrenme disiplininin pozitivizmine bağlıyız, eğitimli düşünürler bilimadamlarına dönüştü, eksiltilmiş araştırma görevleri bölümlere ayrılmış oldu ve hiç kimse bunların hepsine hükmedemez (1984: 40-1).

Özetle, ortaya çıkmakta olan pozitivist ve araçsal bilgi üretimi ile birlikte, kesinlik ve "büyük-resim" bakışı kaybolmuştur. Büyük anlatıların kaybı, dar araç-amaç rasyonalitesinin toplumsal yaşama hâkim olduğu teknokratik bir topluma yol açacaktır. Toplumsal yaşamın rotasını belirleyecek büyük anlatıların yokluğunda, uğruna çaba gösterilecek hiçbir amaç yoktur ve dolayısıyla, araçsal akıl egemen olur. Bir bakış açısına göre, Lyotard; Weber ve Frankfurt Okulu'nun ruhu içinde yazmaktadır. Onun başlıca yeniliği, belki de, anlatı ve dilin rasyonelleşme sürecindeki rolünü kuramsallaştırmasıdır. Lyotard, önceki düşünürlerin ilgilendikleri, gelenekselden endüstriyel modernite'ye doğru geçişten çok, "postmodern," sanayi sonrası topluma geçişe önem verir.

JEAN BAUDRILLARD

Lyotard gibi, Jean Baudrillard da, postmodern olana ilişkin kuramın gelişimi üzerinde önemli bir ilk etkidir. 1960'ların sonlarına gelinmeden önce, Baudrillard (1998 [1970]), toplumun artık maddi malların kullanım değerleriyle değişimine dayanmadığı (Marksizm'e göre) bir dönemde yaşadığımızı savunmakta idi. Daha doğrusu, toplumun "şifre" olarak adlandırdığı şey içinde, bütünüyle geçici ve basmakalıp anlama sahip işaretler ve semboller olarak metalarla meşgul olduğunu ileri sürer. "Şifre" fikri, Lévi-Strauss'un bir kolektif gösterenler dili olarak kültür nosyonlarından çıkartılır. Baudrillard'a göre, tüketim toplumumuz, insanların kendi kimliklerini ve farklarını doğrulama arayışında oldukları ve paylaşılan bir işaretler sisteminin satın alınması ve tüketilmesinden zevk aldıkları bir toplumdur. Ona göre, "tüketim, dil gibi ya da ilkel toplumdaki akrabalık sistemi gibi bir anlamlar düzenidir ... Bugün dolaşım, satın alma, satış, farklılaşmış malları ve işaretleri/nesneleri kendine mal etme; dilimizi, şifremizi, bütün bir toplumun iletişim kurduğu ve ko-

nuştuğu şifreyi oluşturur" (Baudrillard, 1998: 79-80).

Baudrillard, "şifre"nin başat konuma geldiğini, o derece ki toplumsal ve kültürel düşünüşü açıklamakta olan en temel ayrımların bazılarını sorgulamamız gerektiğini ileri sürerek devam eder. Ona göre, "kültür" ile "gerçeklik" arasındaki ve "işaret" ile sembolleşmiş şey arasındaki ayrımların artık anlamı yoktur. Geçmişte işaretlerin ve sembollerin kimi altta yatan gerçeklikleri maskelediklerini ya da gerçekliğin üzerinde sahte bir dış görünüş veya yorum sağladıklarını ileri sürer. Bununla birlikte, artık "bir neo-gerçeklik, her yerde gerçekliğin yerine kullanılmaktadır, bir neo-gerçeklik bütünüyle şifrenin unsurlarının birleştirilmesi ile üretilir" (1998: 126). Baudrillard, "gerçek" dünyadaki olayların, giderek özerk kültürel bir alandan kaynaklanan modellerin ve mitolojilerin maddi ifadeleri olduğunu öne sürer. Bu tuhaf dinamiği anlatmak için kullandığı terimler **simülasyon/benzeşim** (simulation) ve **taklittir** (simulacrum). Bunlara ilişkin, bazı araştırmacılar tarafından verilen örnekler şunlardır:

- Disney Dünyası gibi tema parklar. Bunlar önemli ekonomik girişimlerdir, fakat çizgi karakterlerin, filmlerin fantezi dünyasına ve basitleştirilmiş tarih modellerine dayanırlar.
- Mimarın çizim tahtasından çıkan ve geçmişin mitleştirilmiş versiyonlarını kopyalayan temalı yerleşim siteleri. Onlar Eski İngiliz köylerinin, Akdeniz balık limanlarının vb. aynısını yapmaya çalışabilirler.
- Gerçek yaşama müdahaleye varan televizyon programları ve medya olayları. Örneğin, 1991 Körfez Savaşı, her iki tarafın da bilgiyi televizyondaki aktarılış biçiminden edindiği ve kendi savaş politikalarını televizyon-dostu kılmak için ayarladığı bir çatışma idi. Sıradan insanların yaşamlarını izleyen, ama bu yaşamları değiştirmeye varan belgesel programlar bu sürecin bir diğer örneğidir. Bu örneklerin her ikisinde de anlatılmakta olan durum, medyanın kendisinin ürettiği bir durumdur.
- Yaşam koşulları, giyimleri, faaliyetleri itinayla tasarlanan, böylelikle "ilkel" kalmayı sürdüren ve böylece turist beklentilerine uygun yaşayan Üçüncü Dünya'da turistik noktalardaki "ilkel" kabileler.

Tüketimcilik ve medyaya işaret etme bir yana, Baudrillard, içinde yaşadığımız dünyayı oluşturmaya yardımcı olan plancıların çalışmaları ve bilgisayar simülasyonları üzerine özel bir vurgu yapar. Bu perspektif, belki de 1960'ların teknokratik Fransa'sında edindiği deneyimi yansıtır. Baudrillard, gözlemlediği değişimlerin etkisi hakkında oldukça kaderci ve nihilist olma eğilimindedir. Onları insan failine meydan okuyanlar olarak görür ve "toplumun ölümü"nden ve "iç patlamalar"dan söz eder. Baudrillard'a göre, "toplumsal olanın" (insanlar ve ilişkili rasyonel eylem arasındaki gerçek, otantik bağlar) ölümüne tanık olmaktayız, çünkü toplumsal yaşam kocaman bir **hipersimülasyon** kara deliği içinde yakalanan bir şey oldu. Bundan sonra, birbirimizi sadece işaretler alanı içindeki oyuncular olarak ve birbirleri üzerinde yansıyan gösterileri ve taklidi pasif olarak deneyimlemeye mahkûmuz.

Baudrillard erken çalışmalarında mevcut kültürel kuram ile bağlantılar kurmuş ve akademik bir tarzda yazmıştı. Daha sonraki çalışmalarının bazılarında, örneğin *America* [*Amerika*] ve *Cool Memories* [*Duygusuz Bellekler*] adlı yapıtlarında, Baudrillard (1989, 1990), gazetecilikle ilgili, özdeyişli, ironik, çatışmalı ve parçalı bir tarzı benimser. "Ciddi" analizlerden vazgeçmiş ve yerine çağdaş yaşamın skeçlerini ve anlık bakışlarını koymuş görünür. Bryan Turner'ın (1993: 85) belirttiği gibi, bu tarz, "postmodern kültüre kaşı, eleştirel bir tarzı üretmekten çok taşımak istediği koşulu önerir." Baudrillard'ın erken çalışmalarına karşın, bu daha sonraki çalışmaları, bazıları tarafından (örneğin, Callinicos, 1989, aşağıya bakınız) gerçeklik kontrolü gerektiren, postmodern olanın eleştirel olmayan bir kutlaması olarak okunur.

DANIEL BELL

Çağdaş toplumda büyüyen bilgi iktidarı ve kültür hakkındaki postmodern fikirler, Daniel Bell'in 1960'larda ve 1970'lerin başlarında yazılan çalışmalarında (Turner, 1993: 78) açıklıkla temsil edilmiştir. Bugün giderek artan bir şekilde postmodernite avant la lettre'in bir kuramcısı olarak görülmektedir. Bell, duyarlılık ve kuramsal tarz bakımından açıkça modernist iken, *The Coming of Post-Industrial Society* [*Endüstri Sonrası Toplumun Gelişi*] (1973) ve *The*

Cultural Contradictions of Capitalism [*Kapitalizmin Kültürel Çelişkileri*] (1976) gibi yapıtları endüstriyel modernlikten bilgiye dayalı topluma köklü geçişi belgeler. Bell, bu çalışmalarında yirminci yüzyılın ikinci yarısında kapitalizmin süregiden büyümesinin, üniversiteler ve ileri teknoloji şirketleri gibi büyük araştırma merkezlerinde üretilen bilgi teknolojisine ve bilgiye dayandığını öne sürer. Aynı zamanda yurttaşlar, mallara ve eğlenceye yönelik sürekli artan talepleri olan tüketicilere dönüştürülmekteydi. Bell, tüketim mallarına yönelik kültürel olarak yönlendirilen hazcı talepler ile devlet ve ekonominin ölçülü gereksinimleri arasında bir çelişkinin var olduğunu ileri sürer. Devlet ve ekonominin bu gereksinimleri hâlâ Protestan ahlaktan edinilen çileci bir rasyonalite ile yönlendirilirken, tüketiciler, zevk ve ivedi memnuniyet talep etmişlerdir. Ortaya çıkan, zincirlerinden kopartılan kültürün tablosu idi. Kültür, hem talebi (tüketimcilik) hem de üretimi (bilgi, teknoloji) yönlendirmede daha özerk ve güçlü olmuştu.

POSTMODERNİZMİN NEO-MARKSİST ELEŞTİRİSİ

Postmodern olanın kuramsallaştırılmasında ilk koşu, Fransız kuramcılar tarafından yapıldı. 1980'ler boyunca İngilizce konuşan uluslar onları yakalamaya başladılar. Bu dönemin belki de en önemli gelişmesi, neo-Marksist kültürel yorum dalgasıydı. Bu dalga;

- Genel olarak postmodernizmin estetik kodlarına düşmandı.
- Kapitalizmin güçlerinin çağdaş kültürel değişimlerin kalbinde nasıl yer aldığını göstermeye oldukça istekli idi.
- Bu değişimler ve insanın kurtuluşuna yönelik olanaklar arasındaki ilişkileri belgelemekle ilgiliydi.

FREDRIC JAMESON – GEÇ KAPİTALİZMİN KÜLTÜREL MANTIĞI OLARAK POSTMODERNİZM

Postmodernizme ilişkin en erken ve en etkili açıklamalardan biri, önde gelen yazın eleştirmeni Fredric Jameson'ın 1984'te *New Left*

Review'da yayımlanan makalesidir. Bu deneme, postmodern olanın estetiği ve onun kapitalist gelişme ile bağlantıları ile ilgilenen bütün herkese önemli bir başlangıç noktası sağlar. Jameson, postmodernizmi ve kapitalizmi yakın bir şekilde şununla bağlantılı görür: "Kültürde postmodernizme ilişkin her duruş ... aynı zamanda, zorunlu, açık ya da örtük olarak bugünkü çokuluslu kapitalizmin doğası üzerinde siyasal bir duruştur" (1984: 55).

Jameson'ın denemesi, Los Angeles merkezinde Bonaventure Oteli'ne ilişkin temel nitelikte bir tartışmasını öne çıkarır. Yansıtıcı cam kulelerden oluşan binanın dış cephesi kabaca modernisttir. Buna karşılık, içerisi, mekânsal düzenlenim bakımından kesin olarak postmoderndir. Girişlerin ve çıkışların bulunması oldukça zordur, hiçbir yere açılmayan merdivenler ve koridorlar vardır ve fuaye ya da lobi gibi bir merkezi mekân yoktur. Kısacası, mekân parçalanmış ve "merkezsizleştirilmiş"tir. Jameson, böylesi mekânsal dönüşümlerin postmodernizm ile beraber yükselen bir değişim olduğunu iddia eder. Bu tür mekânsal düzenlemeler, ayrıca toplumun örgütleyici bir ilkesi olarak "tarih"in yerini almıştır. Jameson bunu olumsuz bir geçiş olarak görür, çünkü bir tarih duygusuna sahip olmanın, ne olduğumuza ilişkin gerçek bir kavrayış geliştirmede merkezi bir öneme sahip olduğunu düşünür. Bu yeni mekânlar üstelik tehlikelidir; çünkü onlara kılavuzluk etme yetilerimize karşı koyar ve böylelikle bilişsel duyumlarımızı ele geçirir. "Bu hiper-mekânla boy ölçüşmeden hissedilir donanıma sahip olmadığımız" (1984: 80) sürece, onlar kendi kaderimizden sorumlu aktif, özerk, eleştirel failler olma yetimizden bizi yoksun bırakırlar. Ayrıca, binanın bu tür karşıütopik [distopian] yönleri kendi üstünde içine kıvrılan bir tasarımda yansıtılır. Modernist mimarinin tersine, kentle teması reddeder (bulunması güç girişler ve çıkışları hatırlayın) ve herhangi bir kapsamlı toplumsal sorumluluğu üstlenmeye yönelik hiç iddiası yoktur. Daha doğrusu, kendini bütünüyle kendine yeterli bir **hipermekân** (hyperspace) –toplumdan ayrılmış, kesik, yeni, kafa karıştırıcı bir mekân biçimi– olarak kurar. Jameson, bu negatif nitelikleri sadece postmodern mimariye değil, ayrıca diğer postmodern kültürel ürünlere de içkin olarak görür.

Bu konu, Jameson'ın resim sanatına ilişkin tartışmasında daha çok örneklendirilir. Jameson, Van Gogh'un köylü tahta ayakkabıları tablosunu Andy Warhol'un bir film baskısı (screen print) ile karşı-

laştırır. İlk (modernist) tablo bir çift kirli tahtadan yapılmış takunyayı gösterir. Jameson'a göre, bunları tutarlı bir yorumla ve derinlikli bir yorumsama (hermeneutic) ile ilişkilendirebiliriz. Bunlar, bir köylünün yaşam gerçeğinin güçlüklerinin sembolleri olarak okunabilir. Buna karşılık, Warhol'un resmi, karmakarışık çeşitli yüksek topuklu ayakkabıları gösteren bir film baskısıdır. Bu tür bir postmodern çalışma herhangi bir sabit yorumu reddeder. O, tüketimciliğin bir kutlaması ya da eleştirisi olarak okunabilir. Belki de sanatçının kendi fetişik eğilimlerini açığa vurur. Ya da ayakkabılar ile ilgili ironik bir parodidir. Resim çalışması, sadece mevcut neşeli yüzeyler serisi olarak var olan ve ahlaki görüş, anlatı ya da onu yorumlayabileceğimiz bir çerçeveden yoksun görünür. Bunun yerine, "yeni bir yavanlık ya da derinliksizlik türünü" sunar. Hepsinin eğlence değerine karşı, Warhol'un "Diamond Dust Shoes"ı gibi postmodern çalışmalar güçlü ve gerçek duyguları ortaya çıkarmada başarısızdır. Jameson, bundan **etkinin azalması** (waning of affect) olarak söz eder –Benjamin'in ruh-sonrası (post-auratic) kültürel üretime ilişkin düşünüşünden yararlanan bir kavrayış.

Jameson, sanatsal postmodernizmin yükselişini açıklarken neo-Marksist bir çerçeveden yararlanır. İşaretlerin ve sembollerin aralıksız dolaşımı ve küresel bilgi akışı ile nitelenen bir geç kapitalizm aşamasına girdiğimizi ileri sürer. İmgelerin hazcı tüketimi, kapitalizmin bu aşamasının merkezinde yer alır. Postmodernizm yeni imaj-temelli ekonomiyi yansıtır; çünkü "geç kapitalizmin kültürel mantığıdır." İnsanların tarihleriyle ve kolektif kimlikleriyle ilişkilenmelerini engellemeyen ideolojik yollardan da işler. Kafa karışıklığına yol açar ve yüzeysel olanı kutlar. Jameson, postmodernizm ile mücadele etmek için onun yeni mekânsal mantığını kabullenmeye ve postmodern kültürel ürünleri okumaya yönelik eleştirel araçlar geliştirmeye gereksinimimiz olduğunu ileri sürer.

DAVID HARVEY VE ESNEK BİRİKİM

Coğrafyacı David Harvey (1989), postmodernizmin bir diğer neo-Marksçı kabulünü sunar. Jameson gibi, Harvey de, analizini kapitalist gelişme aşamalarının dönemleştirilmesine dayandırır. Yirminci yüzyılın büyük bir kısmında **Fordizm** döneminde idik. Adını

otomobil üreticisi Henry Ford'dan alan kavram, standartlaşmış malların endüstriyel kitle üretimini ifade eder. Ford örneğinde, otomatikleşmiş montaj-hattı üretim sistemi, en başta ünlü "T" Model Ford arabaları olmak üzere, aynı arabanın milyonlarcasını aralıksız üretmiştir. Harvey, artık farklı bir üretim mantığına sahip yeni bir döneme girdiğimizi öne sürer. Bu, kapitalizmin 1970'lerin başlarında ortaya çıkan krizine bir yanıt idi. Piyasalar mala doymuş, vergi gelirleri düşmüş ve enflasyon kontrolden çıkmıştı. Kapitalistler, bu duruma Harvey'nin **esnek birikim** olarak adlandırdığı bir sistemle yanıt verdiler. Bu terim, başka düşünürlerin kullandığı **post-Fordizm** kavramına kabaca benzer. Esnek birikimin anahtarı, üretim hatlarını hızlı bir biçimde değiştirebilmesi ve uygun piyasalar için küçük takımları imal edebilmesidir. İmalatçılar bunu yapmak için daha az sayıda yeni koşula adapte olabilen teknik bilgi donanımı açısından çokyönlü işçileri, bilgi teknolojisini ve bilgisayarlaşmış üretim sistemlerini kullanır. Ayrıca, yeni ve moda ürünlere yönelik sürekli talep değişiklikleri yaratmak için reklamcılık ve diğer stratejileri planlar. Sürekli olarak üretim hatlarını değiştirerek ve geçici heveslcri ve modaları teşvik ederek tüketimciliğin ve kapitalizmin çarkları dönmeye devam ettirilir. Bu, Harvey'nin kapitalist sistemin nihai çözülüşü öngörüsünün ertelenmesini sağlar.

Harvey, Marksist bir mantıkla tutarlı olarak, bu sermaye-itkili (capital-driven) eğilimlerin daha geniş bir kültürel yaşama yayıldığını ve onun genel hatlarını belirlediğini düşünür. Medyanın, geçici heveslerin, modaların ve imgelerin gittikçe önemli hale geldiği bir dünyada yaşıyoruz. Sonuç, ürünlerin sürekli olarak birbirinin yerine geçtiği ve otantiklik, tarih ve anlatı arayışının, yerini boş bir tarzın peşinde olmaya bıraktığı yüzeysellik ile nitelenen bir kültürdür.

SCOTT LASH – FARKLILAŞMANIN ÇÖZÜLMESİ OLARAK POSTMODERNİZM

Postmodernizmi, "örgütsüz kapitalizm" (disorganized capitalism) olarak adlandırdığı kapitalist aşamanın bir ürünü olarak yorumlayan Scott Lash, Marksçı postmodernizm kavrayışlarına genel olarak sempatiyle bakar. Bununla birlikte, çalışması oldukça eklektiktir ve Marx'tan olduğu kadar, Weber ve Durkheim'dan da yararlanır. Lash,

onların klasik sosyolojik kurama katkılarından yararlanarak modernliğin yükselişinin bir farklılaşma süreci ile ilişkili olduğuna işaret eder. Bu, aşağı yukarı bütünüyle yaşam alanlarının birbirinden ayrılması idi. Lash'in belirttiği gibi: "Modernleşme, bir kültürel farklılaşma sürecidir; bu süreçte (1) kültürel olan, toplumsal olandan farklılaşır ve (2) önceden oldukça belirsiz olan kültürel biçimler birbirinden farklılaşır" (Lash, 1990b: 153). Dinsel ve seküler sanatın ayrışması ya da güzel sanatlar ve bilimler arasındaki ayrım bu sürecin örnekleridir. Lash, postmodernizmin bir modernite eleştirisi, **farklılaşmanın çözülmesi** (de-differentiation), olduğunu iddia eder. Örneğin:

- Kültür, ekonomi ve politika arasındaki sınırlar çökmektedir.
- Kültürel alanın kendi içinde, estetik olan ile ahlaki olan arasındaki Kantçı ayrımlar da sorunsallaştırılmaktadır.
- Üst ve alt kültür arasında ayrım yapmak güçleşmektedir.
- Akademik disiplinler artık birbirinden ayrı değildir.

Farklılaşmanın çözülmesi kavramı, Lash'in en yeni fikridir. Çalışmasının diğer bölümleri, daha önce başka yerlerde karşılaştığımız konuların genişletilmiş tartışmalarını sunar. Temel savları şunlardır:

- İşaretlerin ve mekânların, yaşamlarımızı gittikçe daha çok biçimlendirdiği bir dünyada (Lash ve Urry, 1993) ya da bir "semiyotik toplumda" (Lash, 1990b) yaşıyoruz.
- Postmodern sanat çalışmaları, Benjamin'in vurguladığı anlamda ruh-sonrasıdır ve yazarlık ile ilgili meseleler sorunsallaştırılır.
- "Gerçeklik" fikri saldırı altındadır.
- İmgeler ve gösteriler, kültürel yaşamın temel özellikleri olarak anlatıları ve tarihi yerinden etmektedir. "Yazınsal bir duyarlıktan çok, görsel bir duyarlıktır" (Lash, 1988: 314).

Lash, postmodernizmin eleştirel ve özgürleştirici bir potansiyele sahip olduğunu önerdiği noktada, Harvey, Jameson ve diğer birçok

neo-Marksist eleştirmenden ayrılır. Postmodernizmi suçlamaktan çok, mücadeleler bu "kültürel alan" üzerinde sürdürüldükçe, eleştirel projenin postmodernizmi kabullenmek zorunda kalacağını ileri sürer.

Bunu yapmak için iki farklı postmodernizm türü tanımlar –"hayali" postmodernizm ve "organik" postmodernizm (Lash, 1990b). İlki, sıradan postmodern kavrayışlara denk düşer. Oyun, taklit olan, bireysel tüketimcilik ve yüzeysellik ile ilgilidir. İkincisi, yeni toplumsal hareketlerin yükselişi (kadın, yeşiller, eşcinseller, vs.) ile bağlantılıdır ve gelişmiş kapitalist toplum karşısında dönüşlülüğe, anlam arayışına ve kolektivizme dayanır. Lash, sadece organik postmodernizmin muhalif bir politika oluşturabileceğini savunur. Çağdaş kapitalizmde sınıfsal değişimlerin, postmodernizmin bu biçimi için geniş bir izleyici potansiyeli –entelektüeller, akademisyenler ve bilgi ekonomisi içinde çalışanları içeren– sağladığı gerçeğinde umut bulur. Lash (örneğin, 1988), postmodernizmin toleransı ve farkı destekleyebileceği fikrine de sahip çıkar. Postmodern "cinsiyet-çılgını" reklamlardan yararlanarak postmodernizmin kimlikleri istikrarsızlaştırma ve değişkenlik yaratma yönünde işlediğini öne sürer. Dolayısıyla, modernist kültürel değerler tarafından yüklenen normatif düzenleri sarsan yeni özne konumlarını harekete geçirmek için bir alan açılmıştır.

Daha İleri Eleştiriler ve Tartışmalar

Postmodernizmin ve postmodernleşmenin neo-Marksist eleştirisi belki de en önemli saldırı hattını temsil eder. Bu kavramları sürekli incelemeye tâbi kılan, hiç durmadan çoğalan, taraftarsız bir literatür de vardır. Bu literatür üç ana temanın etrafında döner: zamanlama, tanımlama ve postmoderniteye geçiş alanı.

ZAMANLAMA SORUNLARI

"Postmodernizm" kavramında örtük olan, kavramın bir şekilde modernizmden sonra geldiği fikridir. Fakat çeşitli ilgi alanlarına daha yakından baktığımızda, sanatsal modernizmin ayrı noktalarda

yüksek sular çizgisine eriştiğini görürüz (bkz. Calhoun, 1995: 106; Frow, 1998: 40).

- Literatürde T.S. Eliot, James Joyce ve Virginia Woolf gibi yazarların çalışmalarını ve 1920'li ve 1930'lu yıllarda yeniliğin zirvesine ulaşan çalışmaları hesaba katarız.
- Görmüş olduğumuz gibi, mimaride odak, 1920'lerde ortaya çıkan ve 1970'lere kadar güçlü bir biçimde süren Uluslararası Tarz üzerinedir.
- Müzikte modernite paradigması Viyana Okulu ile özdeştir. Bu, 1900'lerin başlarında Schoenberg etrafında ortaya çıkmış, fakat 1940'lı yıllarda John Cage ve diğerlerinin "postmodern" çalışmaları ile sarsılmıştır.

Postmodern olanın ortaya çıkışına ilişkin kavrayışımız, ayrıcalık tanıdığımız bu alanlara göre değişecektir. Sanatsal dönüşümlerden çok toplumsal dönüşümlere bakmak da yardımcı olmaz. Örneğin, Harvey (1989), postmodern olana doğru değişimin tarihini erken 1970'lerdeki petrol krizine dayandırır. Fakat arkadaşı Marksist Jameson, Ernest Mandel'in kapitalist gelişme aşamaları modelinden yararlanır ve 1960'ların başlarına işaret eder.

Bu belirsizliği daha da kötüleştiren, pek çok yazar için, postmodern olanın modern olanın basit bir uzantısı ya da mantıksal ilerlemesi olduğu gerçeğidir. Bu, postmodernite imalarının birkaç yüzyıl öncesine kadar götürülebileceği anlamına gelir. Örneğin, on dokuzuncu yüzyıldaki meta fetişizminin yükselişi ve narsistik yalnız bireyi (bkz. Callinicos, 1989: 149) ya da on yedinci yüzyıl barok estetik sistemlerindeki sözde postmodern özelliklerin (ironi, oyun vs.) üstünlüğünü (Turner, 1990) gösterebiliriz. Bugünün bu tür öncüleri, radikal kopuş fikrini ya da herhangi bir dönemleştirme çabasının geçerliliğini bile tehdit ederler. Craig Calhoun (1995), aynı biçimde, postmodernizme "sahte-tarih"in (pseudohistory) bir türü lakabını takar ve "dönemsel bir değişimi belirlemek sorunludur" (1995: 103) der. Onun okumasında postmodernitenin kuramcıları, çoğu zaman modernizmin karmaşıklığını ve daha erken düşünüşün içinde anti-modern eğilimlerin var olduğunu ihmal ederek modernizmin basite indirgenmiş, sadeleştirilmiş karikatürleri ile çalışırlar.

TANIMLAMA SORUNLARI

Tanımlama sorunları, söz konusu dönemleştirme sorunları ile yakından ilişkilidir. Postmodernizmin destekçileri bile birçok kavrayışın olduğunda hemfikirdir. Örneğin, Bauman (1992: vii), "postmodernite, çok farklı insanlara çok farklı şeyler anlatır" der. Bauman, postmodernliğin bazıları için mimaride bir tarz, başkaları için gerçekliğin ve televizyonun bulanıklaşması, daha başkaları için tüketimcilik ve seçenek bolluğu anlamına geldiğini, oysa felsefecilere göre radikal, kuşkucu bir ruh halini anlattığını ileri sürerek devam eder. Bauman, "tutarsızlık, postmodernitenin özellikleri arasında en ayırt edici olanıdır" (1992: xxiv) diyerek, zorunlu bir durumu erdem haline getirir. Postmodernitenin, yanlış ve bütünselleştirici bir öngörünün ortaya çıkışını engellemeye yardım ettiğini ve kısmi gözlemlerin ve anlatıların çoğalmasını özendirdiğini savunur. Bu temaları 14. bölümde tartışacağız.

Bauman gibi destekçiler, çeşitliliği ve çelişkiyi bir canlılığın işareti olarak görürken, eleştirmenler onun sadece karışıklığı imlediğini ileri sürer. Bu damarda tipik bir saldırı, "postmodernizm"in hiçbir açık anlamı olmadığını iddia eden John Frow (1998) tarafından yapılmıştır. Ona göre, tanımlamaya yönelik çoğu girişim, kendininki gibi akademik denemeler içinde kalır. Bu girişimler, kendilerini kullanıyor buldukları kavramlara post-hoc bir anlam bulmaya çalışırlar. Bauman, "postmodernizm" teriminin, sadece kendi içinde örtük ikililiklerden (binarism) dolayı üretken olduğunu doğruladığını ileri sürer. Dolayısıyla, sonsuz akademik kitaplar ve yazılar, önceden var olan bu parametreler içinde çalışan ve boşluklarını dolduran bir kimlik kazanmıştır. Bu söylem şu biçimde işler: "İlk olarak, postmodern olarak adlandırdığınız, duyarlılıkta tarihsel bir kaymanın varlığını varsayarsınız; sonra onu, modern olan olarak aldığınız her ne varsa ona karşıtlıkla tanımlarsınız; sonuçta postmodern olana bu karşıtlık bakımından bir içerik vermeye girişirsiniz" (1998: 15). Frow, açık düşünüş eksikliğinin, yazarların net ve öz bir tanımlamanın yerine kaçınılmaz olarak sundukları postmodern şeylerin kopuk listelerinde (*Bladerunner* filmi, O.J. Simpson duruşması, Disneyland, ironi, MTV, taklit olan vb.) ifade edildiğini iddia eder. Kavramsal kesinlik eksikliği nedeniyle, alanda tartışan yazarlar,

çoğu zaman birbirleriyle anlamsız bir "gölge çalışması" biçiminde geçmişten söz ederler.

KAPSAM SORUNLARI

Burada ele alınan konu toplumsal değişimin ölçeği ve alanı ile ilgilidir. Eleştirmenler, tamamıyla yeni bir toplumsal ve kültürel düzende yaşadığımızı dile getiren tartışmaların abartıldığını ileri sürer. Craig Calhoun, literatürün büyük çoğunluğunun, sanayi ekonomisinin öneminin azaldığı ya da post-materyalist bir bilgi çağına girdiğimiz yolundaki abartılı iddialar için çok az kanıt sunduğunu ya da hiç sunmadığını savunur. Ona göre, en iyi durumda, Harvey gibi yazarlar "kapitalizmin içsel düzenlenişinde –ilk kez olmayan– bir değişimi" (1995: 113) belgelemiştir. Benzer şekilde, Alex Callinicos da, sanayi işçilerinde bir düşüşün olduğunu ortaya koyar, fakat tartışmayı şöyle sürdürür: "Daha az insanın materyal üretiminde çalıştırıldığı gerçeği, bu insanlar tarafından üretilen endüstriyel mallar olmaksızın kimsenin ayakta kalamayacağı ... artan yaşam standartlarının ve bununla bağlantılı kitle tüketimi yaygınlığının materyal malların çoğalmasını gerektirdiği gerçeğini hiçbir örnekte değiştirmez" (1989: 127).

Bundan başka, post-Fordist üretimin yükselişi hakkındaki tartışmaların (daha önce gördüğümüz gibi, bu, çoğu zaman postmodernleşmenin sosyolojik açıklamalarıyla bağlantılıdır), pazarlanabilir olması için özel bir yaşam tarzı ortamına uygun biçimlendirilmesi zorunlu olmayan standartlaşmış ürünlere (örneğin, beyaz eşyalar) yönelik devam eden talebi ihmal ettiğine işaret eder.

Postmodernistlerin, hakkında yazdıkları kültür, kozmopolitliği, farklılığı ve tüketimi kutlayan bir kültürdür. Jean-François Lyotard, "eklektizm çağdaş genel kültürün sıfır derecesidir: bir kişi reggae dinler, western seyreder, öğle yemeğinde McDonalds hamburgeri, akşam yemeğini yerel bir mutfakta yer, Tokyo'da Paris parfümü kullanır ve Hong Kong'da 'geçmişe dönük' kıyafetler giyer" (1984: 76) diyerek bu görüşün tam bir örneğini verir. Alex Callinicos (1989: 162), "Lyotard'ın ileri ekonomilerde bile Fransız kokusu ve Uzakdoğu seyahati gibi zevklerden yoksun bırakılan nüfusun büyük çoğunluğunu göz ardı etmesi biraz fazladır" vurgusunu yaparak, bu tür

savların erişim sorunlarının üzerini örttüğünü ileri sürer. Bununla birlikte, daha önce de gördüğümüz gibi, Lash (1990b), postmodernizmin işçi sınıfına tamamen bu tipin yüzeysel tüketimcilik biçimi olarak gerçekten ulaştığını ileri sürer.

Bu tür eleştirilere ve tartışmalara tepki olarak, değişimin meydana geldiğini öne sürenler, geçmişe göre şimdi oldukça dikkatli olma eğilimindedir. Örneğin, Steven Seidman (1994: 1) "modernliğin belli başlı işaretleri kaybolmamıştır" der ve sınai ekonomi, meslekler, sendikalar, siyasal partiler, devlet düzenlemesi ve kamu malı ile ilgili ütopik görüşler gibi şeylerin önemini koruduğunu kabul eder. Tartışmasına, "modern" ve "postmodern" olanı, bugünkü toplumsal akımlara/eğilimlere ve duyarlılıklara ışık tutmada kullanılabilen analitik soyutlamalar olarak düşündüğümüzü ileri sürerek devam eder. Seidman'a göre, postmodern olan önem kazanırken, onun bütün alanlarda asla hâkim olmadığı gerçeğine karşı duyarlı olmamız gerekir.

Küreselleşme ve Kültür

Bu bölümü tamamlamak için küreselleşme literatürü üzerine kısa bir yolculuk yapmamız gerekiyor. Bunun nedeni, postmodernite tartışmalarının, çoğu zaman bu sürece ilişkin tartışmalarla çakışıyor olmasıdır. Bu çakışmada en önemli neden, kültürün postmodernleşmesi ile ilişkili toplumsal güçlerin de (örneğin, medya, tüketimcilik, turizm, ulusötesi şirketler), giderek içiçe geçen bir dünya oluşturmada merkezi bir rol oynamalarıdır. Kültürün küreselleşme ile bağlantılandırılması, görecelik algısını, dönüşlülük, farklılık ve Batı modernitesinin eleştirisini de destekleyecektir. 14. bölümde göreceğimiz gibi, bunların hepsi postmodern kuramın temel yönleridir.

Küreselleşme, üç temel boyutu içeren bir süreç olarak düşünülebilir (Waters, 1995). Bunlar aşağıda verildiği gibidir:

- Ekonomik küreselleşme, dünya finans piyasalarının ve serbest-ticaret bölgelerinin yükselişi, malların ve hizmetlerin küresel değişimi, ulusötesi şirketlerin hızlı büyümesi ile ilişkilidir.

- Politik küreselleşme, uluslararası örgütlerin (örneğin, Birleşmiş Milletler, Avrupa Birliği) ulus-devletin yerine geçmesi ve küresel politikaların yükselişi ile ilgilidir.
- Kültürel küreselleşme, dünya ölçeğinde bilginin, işaretlerin ve sembollerin akışı ve bu akışa tepkiler hakkındadır.

Küreselleşme tartışmaları sosyal bilimlerde 1980'li yıllarda başlamakla birlikte, sürecin bin yıldır devam ettiğini hatırlamak önemlidir. Örneğin, küçük ölçekli avcı ve toplayıcı toplumlardan modern ulus-devlete geçiş küresel topluma doğru bir adım olarak görülebilir. Bu nedenle, fazla ortodoks toplum ve kültür kuramı, bu meseleyle ilişkilendirildiği sürece anlaşılabilir. Durkheim, Marx ve Weber'in kuramları, zamanın ve mekânın daima daha geniş bölgelerine genişleyen toplumsal örgütlenme biçimlerinin, daha geniş tarihsel süreç boyunca nasıl birbirlerini izlediklerine ilişkin farklı açıklamalar sunar. Geçmişin kuramsal geleneklerini bu yoldan yeniden kurabildiğimiz gerçeğine karşın (bkz. Waters, 1995), küreselleşme araştırmalarında en büyük ilgi çağdaş bağlamlar üzerinde yoğunlaşır. Özellikle kültürel küreselleşme alanında kapitalizm, metalar, zaman/mekân mesafelenmesi ve bilgi akışlarıyla ilişkili konular; küreselleşme, postmodernleşme ve postmodernizm literatürleri arasında kaçınılmaz bir yakınlaşmaya yol açar.

Mike Featherstone, küreselleşmenin kültürel etkisine ilişkin yazının, iki çekişmeli hipotez ya da model etrafında toplandığını savunur (Featherstone, 1995: 6). Birinci model, **Amerikanlaşma, McDonaldlaşma** (McDonaldization) ve **homojenleşmenin** artışı ile karakterize olan bir dünyada yaşadığımızı ileri sürer. Bu türdeki ilk tartışmalar çoğunlukla Solda yer alan akademisyenler tarafından önerilmiş ve Amerikanlaşma eleştirisini öne çıkarmıştır. **Kültürel emperyalizmi** ve Birleşik Devletler kültürünün serbest piyasa ideolojileriyle birlikte dünyanın geri kalan kısmına nasıl ihraç edildiğini vurgulamışlardır (örneğin, Schiller, 1976). Disney çizgi filmleri gibi Birleşik Devletler-kaynaklı medya ve eğlence ürünlerinin ihracına özel ilgi gösterilmiştir. Bu duruşun en son uyarlamaları, küresel kültürel tercihlerin ve idari sistemlerin yükselişi ile yerel farklılıkların nasıl aşındırıldığına işaret eder. Bunlar, ayırt edici olarak "Amerikan" değer sisteminden çok, genel, köksüz ve sürekli genişleyen ka-

pitalist rasyonaliteye ve onların bağlantılı metaları ve teknolojilerine tâbidirler.

Bu gelenek içinde belki de en iyi bilinen kuram, Marx ve Weber'in çalışmalarından yararlanan George Ritzer'in (1996) **McDonaldlaşma** kavramıdır. Buradaki düşünce fast-food kuruluşlarının ilkelerinin "giderek toplum kesimlerini ve dünyanın her yanını büyük oranda etkilemesi"dir (1996: 16). Bu ilkeler etkinlik, hesaplanabilirlik, tahmin edilebilirlik ve denetim olarak özetlenebilir. Ritzer, üniversiteler, cenaze törenleri, geniş yerleşim siteleri ve moteller gibi yerleri McDonaldlaştırma faaliyetinin şimdiki alanları olarak gösterir. Hizmet sunumu ve mali açıdan karşılanabilirlik bakımından kimi faydalarını görmesine karşın, Ritzer, bunun olumsuz yönlerini de ortaya koyar. Değişimin pratik sonuçları, daha geniş toplumsal amaçlarla ilgili herhangi bir öngörü olmaksızın dar bir araç-amaç rasyonalitesini içerir: işin ve diğer faaliyetlerin basit görevler içinde vasıfsızlaşması, paketlenmiş sunum, standartlaşmış modüler seçenekler, acımasız piyasa ilkelerinin uygulanması ve toplumsal yaşamda otantikliğin ve anlamın erozyonu. Ritzer'e göre, bunların hepsi negatif anlamlar taşır. Ona göre, "eğer dünya daha az McDonaldlaşmış olsaydı, insanlar kendi insani potansiyellerine göre daha iyi yaşayabilirlerdi" (1996: 15).

1980'li ve 1990'lı yıllarda küreselleşmenin bir sonucu olarak, tekbiçimlilik ve otantiklik yitimi üzerine kötümser vurgusu ile bu düşünüş tarzı giderek sorgulanmaya başlamıştır. **Küresel** ve **yerel** olanın akıl almaz ölçüde karmaşık karşılıklı etkileşimine vurgu yapan ikinci bir model ortaya çıkmıştır. Bu terimler sıklıkla kullanılmakla birlikte, anlamları tam olarak anlaşılmazdır ve çoğu tartışma bu ikili ayrımı açıklamaktan çok sorunsallaştırmakla işe başlar. Kabaca söylersek, "yerel olan," küçük-ölçekli, coğrafi olarak sınırlı geleneklere ve yaşam biçimlerine (örneğin, etnik gelenekler, dil, din) gönderme yaparken; "küresel olan," küreselleşmeyle ilişkili, mekânsal olarak geniş toplumsal ve kültürel güçleri (örneğin, tüketimcilik, uydu iletişimleri, kültür endüstrileri, göç) ifade eder. Bu alandaki düşünürler, genellikle küreselleşme süreçlerinin küresel ve yerel kültürlerin birbirleriyle ilişkili hale geldiklerine nasıl tanık olduklarına işaret ederler. Bu çarpışmalar, herhangi bir alanda türdeşleşme kadar melezleşme ve farklılaşma olasılıklarını içeren temel sonuçlar ile karmaşık ve öngörülemez neticelere sebep olurlar.

- *Bazı durumlarda türdeşleşme meydana gelir.* Örneğin, bütün gelişmiş ulusların zengin orta sınıfları arasında birçok ortak beğeni, tercih ve yaşam tarzı vardır. Bu, yerel kültürlerin ve yaşam tarzlarının etkisini yok etmeye ya da en aza indirgemeye eğilimlidir. Birçok durumda bu alandaki bulgular, "geride kalan"ın "Batı"ya yetişeceğini öne süren modernleşme süreçlerine ilişkin anaakım sosyoloji kuramı ile uyumludur.
- *Melezleşme, kültürlerin ve yaşam tarzlarının karışımından çıkabilir.* Bu, Lyotard'ın kozmopolit kent imgesi ile ya da Homi Bhabha'nın hem merkezin hem de çevrenin niteliklerini paylaşan postkolonyal göçmenler imgesi ile örneklendirilmiş bir temadır. Burada temel konu, küresel güçlerin ve ürünlerin yerel koşullar tarafından benimsenme ya da kısmen değiştirilme biçimidir.
- *Fark ve yerel olan küreselleşme ile yeniden doğrulanabilir.* oysa açıkça farklı olgular, etnik canlanmalar, yerli haklar için mücadeleler, dinsel tutuculuk ve ırkçı tepkiler küreselleşmeye karşı savunmacı tepkiler olarak görülebilir. Bunlar, yabancı ve küresel etkilerin zararlı sonuçları olarak kabul edilen şeylere karşı değerli yaşam biçimlerini savunma ve koruma isteğinden çıkar.

Son yıllarda düşünürler, farklılığa ilişkin bu son mesele ile giderek artan bir şekilde ilgilenme eğilimindedir. Bu meselenin, kültürel küreselleşmenin belki de en önemli sonucu olduğunu ileri sürerler (bkz. Featherstone, 1995: 12). Özellikle postkolonyal düşünürler, bu sürecin, birçok çekişmeli merkezden gelen soruna bağlı olan merkezin monolitik iktidarı ve otoritesi yanı sıra, çevrenin de söz hakkına sahip olacağı bir alanı açtığını ileri sürerler. Buradaki görüntü, yerleşik hiyerarşiler ve istikrarsızlaşmış referans noktaları ile ve tek ortak zemini sunan farklılık olumlamaları ile sonsuz bir biçimde çoğalan manasız fikirlere ilişkindir. Bu bağlamda Batı'nın kültürel değerleri, tam da küreselleşme yoluyla başkaları ile bağlantılandırılan yerelin bir diğer biçimi olarak görecelileştirilir.

Ek Okuma Önerileri

Burada tartıştığımız temaların hepsinin yoğunluklu ve dengeli bir tartışmasını sunan herhangi bir ders kitabı ya da derleme görmedim. İyi ki bu bölümde aktarılan çalışmaların çoğu zor fakat çözülemez de değil. Fredric Jameson'ın (1984) denemesi okunması gereken bir klasiktir. Lash'in (1990a) derlemesi, literatürdeki temel konuların çoğunu kapsar ve sözü edilen meselelere ilişkin bir fikir verir. Jencks'in (1977) incelemesi de ne olup bittiğine dair okuyucunun fikir geliştirmesine yardımcı olacaktır. Krishnan Kumar (1995) ve Bryan Turner'ın (1994) kitapları ders kitabı düzeyine indirgenemezse de, postmodernite üzerine sosyolojik bir başlangıç arayan okuyuculara bu derinlikli kitapları da önerebilirim.

ON DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Postmodern ve Postyapısal Eleştirel Kuram

Önceki bölümde estetik postmodernizmi inceleyen çalışmalara ve postmodern döneme geçiş iddiasına bakmıştık. Burada ise, bir postmodern ve postyapısal felsefi ve analitik duruşu savunan literatür ile ilgiliyiz. Bu duruş son zamanlarda çağdaş kültürel kuramda önemli bir güç oluşturmakta ve Solun hâkim sesi olarak Marksizm'in yerini almaktadır. Elbette, burada karmaşık ve çakışan entelektüel duruşlar ile yüklü geniş bir alan ile ilgiliyiz. Bununla birlikte, bu bölüm kalın bir fırça ile betimleme yapmaktadır; bu nedenle, değerlendirme bu çalışma tarzına sinen temel soy benzerliklerini ortaya çıkarırken, farklılıkları ve iç tartışmaları ayrıntılarıyla belirtmeye yoğunlaşmayacaktır. Bu çalışma tarzı aşağıdaki özellikleri içerir:

- Bilimin ve Batı modernitesinin kültürel temellerinin eleştirisi.
- Toplumsal düzenin kuruluşunda söylemlerin ve metinlerin merkeziliğine yönelik kesin bir inanç.
- Kültürel kuramın ahlaki ve politik girişimin parçası olduğuna ilişkin bir inanç.
- Tâbi grupların (subordinate groups) yaklaşımlarının, fikirlerinin ve kültürlerinin kabul edilmesi.

İzleyen tartışma bu temaları inceleyecektir.

Modernite Eleştirisi

Önceki bölümde postmodernleşme üzerine eserlerin modern bir dönemden postmodern bir döneme tarihsel geçişi belgelemek ile nasıl ilgilendiklerini gördük. Postmodern bir konumu benimseyen kuramcılar oldukça ileri gider ve modernitenin değer sistemlerine ve inanışlarına saldırır. Lyotard, genel olarak modernitenin büyük anlatılarının gerileyişini kaydetmekten memnunluk duymuş iken, postmodern kuramcılar, ya heyesle ya da pragmatik bir üzüntü ile, kendilerinin moderniteyi tarihin çöplüğüne göndermelerini açıkça savunur. Örneğin, Charles Lemert bu göndermenin değişen bir dünyaya akılcı bir yanıt olduğunu ileri sürer. Ona göre, "postmodernizm, şayet herhangi bir şey hakkında ise, bu modern çağın önermelerinin artık inandırıcı olmadığı ihtimalidir; çünkü dünya çapında, insanların geniş bir çoğunluğu için dünyanın iyi olduğu ve daha da iyileşmekte olduğu fikrinin herhangi bir türüne umut bağlamak için gerçekçi bir neden olmadığı apaçıktır" (1997: xii).

Birçokları için, bir postmodern felsefenin anlatımı kaçınılmaz olarak modernitenin ve onun insanın ilerlemesi, akıl, evrensellik ve bilim hakkındaki iyimser inanışlarının bu tür eleştirisine katılır. Bu konum en güçlü bir şekilde Zygmunt Bauman (1991) tarafından *Modernity and Ambivalence* [*Modernite ve Müphemlik*] adlı kitapta ifade edilmiştir. Bauman, modernitenin bütünüyle olumsallığın (şans, çeşitlilik) kontrolüne ilişkin olduğunu ileri sürer. Modernite, bir "düzen rüyası"na sahipti ve kontrol etme, düzenleme ve sınıflandırma düşüncesine takılmıştı. Sonuç, düzenlemeler, kurumlar, yasalar ve ahlaki kodlar yoluyla düzen yaratmaya kalkışan bir toplum oldu. Bunlar, doğruluk, adalet ve akıl için evrensel olarak uygulanabilir standartlar belirlemeye ve göreceliği, belirsizliği ve muğlaklığı bastırmaya çabalamıştır. Bu bütünüyle çok asil bir çaba gibi görünürken, bu isteklere ilişkin olumsuz sonuçları söz konusu idi. Modernite, sınıflandırmalar yoluyla düzen yaratma faaliyetinde ikili karşıtlıklar da üretti. Bunlar **ötekinin**, yani ikililiğin pozitif tarafı ile uyuşmayan ve iktidar ve kontrole bağımlı olmak zorunda olanın, tanımlanmasına yol açtı. Bauman şöyle yazar:

> anormallik normalin ötekisi, sapma yasalara saygılı olmanın, hastalık sağlığın, barbarlık uygarlığın, hayvan insanın, yabancı yerlinin, düşman dostun, "onlar" "bizlerin," delilik aklın, yabancı devlet öznesinin (state subject), meslekten olmayan uzmanın ötekisi (1991:14).

Dolayısıyla, Bauman'a göre, modernite kaçınılmaz bir şekilde baskı hiyerarşileri kurmuş ve onları meşrulaştırmıştır. Modernite, ayrıca muğlaklığı bastırmaya yol açmıştır. Birden fazla kategoriye yerleştirilebilecek ya da modernitenin "düzen"leyici ilkelerinin çatlakları arasında kalan sosyal gruplar asimilasyon siyasalarına ya da (Avrupa Yahudileri örneğinde olduğu gibi) zulme ve yok edilmeye maruz bırakılmıştır. Bauman'ın ortaya koyduğu şey, postmodern literatürde ortak olan **bütünlük** ya da **bütünlükçülük** eleştirisinin tipik bir örneğidir. Bu, toplumsal yaşamı bir bütün olarak ele geçirme, başka bir deyişle toplumsal yaşamı tutarlı tek bir entelektüel ya da yasal çerçeve içerisinde anlamaya ve kontrol etmeye girişen entelektüel ve yönetsel sistemlere göndermede bulunur. Postmodernler genel olarak parçalılığı, farklılığı ve yerel olanı anlama ve duyarlı olma çabalarının daha az zararlı ve daha verimli olduğunu iddia ederler.

Bilime Yönelik Şüphe

Modernitenin düzenleyici ilkelerine yönelik saldırılara bilimin eleştirisi eşlik etmiştir. Aydınlanma boyunca saldırılar, bilim adına, din, halk bilgisi (folk knowledge) ve boş inanç üzerine harekete geçirilmekte idi. Modernizmin felsefeleri, örneğin Marksizm ("bilimsel sosyalizm") ve pozitivizm, bilimsel bilginin ve uzmanların evrensel doğruları ortaya çıkarabileceğini ve kendini düşünmeden ortak iyi için çalışabileceğini iddia ediyordu. Postmodernistler bu iddiaları oldukça sorunlu görür. Geniş bir kısmı, Foucault'nun iktidar bilgi eleştirilerinden yararlanarak, bilimin genellikle disipliner söylemleri destekleyen bir ideoloji olarak işlediğini ileri sürer (Bauman, 1991: 242). Bilim, kurtuluş ve hakikatten çok, baskı, nesnellik ve kontrol ile bağlantılıdır. Bu yaklaşımın gerisindeki önemli bir etkiyi, Thomas Kuhn'un *The Structure of Scientific Revolution* [*Bi-*

limsel Devrimin Yapısı] (1970) adlı yapıtı oluşturmuştur. Kuhn, bir postmodernist ya da eleştirel kuramcıdan çok, geleneksel bir bilim tarihçisi olmasına rağmen, çalışması bilimsel bilginin entelektüel bir boşlukta üretildiği ve gözlemlerin tek başına kuramlara yol açtığı fikrinin temellerini sarsmıştır. Kuhn, bunun yerine **paradigmalar** olarak adlandırdığı, kuramlarımızın ve entelektüel çerçevelerimizin dünyayı anlama tarzımızı biçimlendirdiğini iddia eder. Son dönemde bilim üzerine yapılan sosyolojik çalışmalar, bilimin nesnellik ve yanlışlanamazlık iddialarını da sarsmıştır. Örneğin, etnografik çalışmalar birçok bilimsel bulgunun laboratuvar pratiği ürünü, toplumsal ağlar, prestij ve kaynak mücadeleleri, vb. olduğunu göstermektedir.

Postmodernistler, bu çalışmalara dayanarak bilimin ontolojik ve epistemolojik temellerine meydan okumaktadırlar. Postmodernistlere göre, akıl ile duygu ya da nesnel bilgi ile kişisel deneyim arasındaki köklü ayrımlar tartışmalıdır. Bilginin farklılık ve toplumsal yerin bir sonucu olarak üretildiği giderek daha fazla iddia edilmektedir. Bilim, hâkim beyaz erkeğin bir söylemidir; postmodern ve postyapısal kuramın görevi ise tâbi fikirleri –örneğin, ırk, cinsiyet ya da cinsellik ile biçimlendirilmiş olanları– yeniden ortaya çıkarmaktır.

Sandra Harding'in *The Science Question in Feminism* [*Feminizmde Bilim Sorunsalı*] (1986) adlı kitabı, bu geniş gelenek içerisinde açıklayıcı ve önemli bir yapıttır. Feminist bir bakış açısıyla yazılan bu kitapta, Harding'in temel vurgusu, bilimsel etkinliğin ve bilimsel bilginin, nötr olmaktan ya da toplumsal ilişkileri aşmaktan uzak, "epistemolojik ve politik olarak gerileyici" (1986: 243) olduğudur. Bir evrensellik mitine büründüklerinde, aslında erkeklerin çıkarlarını ve düşünme tarzlarını temsil etmeye hizmet etmektedirler. Harding, "duyguların, hislerin ve politik değerlerin" (1986: 245) bilimsel dünya görüşü ile marjinalleştirildiği bir tablo resmeder. Ona göre, mesele sadece "kötü bilimin" (örneğin, cinsiyetçi araştırma projeleri) ayıklanmasına ihtiyacımız olması değil, aksine bilimin bütün kavramsal çerçevesinin hatalı olmasıdır.

Harding, kendi savının oluşumunda **bakış açısı epistemolojisinden** (standpoint epistemology) hareket eder. Bu, bilgi üretiminin tamamen toplumsal yer ile belirlendiği bir kuramdır. Araştırma için

seçilen sorular, dünyayı anlamak için kurulan kuramlar ve hatta araştırma bulguları; deneyimleri ve politik konumlanışları yansıtır. Harding, ayrıca postmodernizmden ve onun akıl ve yöntemin dünyayı bütünüyle kavramamıza izin vereceği iddiasında olan bütünleştirici kuramlara saldırısından hareket eder. Sonuç olarak, ihtiyacımız olan şeyin, kendi sınırlılıklarına ilişkin daha dönüşlü bir bilimsel girişim olduğunu ileri sürer. Ahlaki ve politik söylemlerin artık bilimsel etkinlikten ayrılmaması gerektiğini iddia eder. Biz, aynı zamanda, farklılık sorunlarına daha fazla ilgi duymalı ve evrenselci bir mitoloji ile iş yapmayı sürdürmekten çok, bilim içinde farklı seslere alan oluşturmaya girişmeliyiz.

Postmodernizm içinde bilimin eleştirisi **görecelilik** ile yakından bağlantılıdır. Bu, kendisinden hakikati ortaya çıkarabileceğimiz mutlak ve nesnel bakış noktasının olmadığını iddia eden bir felsefi konumdur. Daha çok, bilgi bütünüyle belirli bir bakış açısından türetilmekte ve belirli doktrinler ve kurumlar ile desteklenmektedir. Görecelilik suçlamaları genelde postmodernizme karşı yapılsa da (aşağıya bakınız), birçok postmodern kuramcı bu şekilde nitelenmekten oldukça memnundur. Onlar, bunu herhangi belirli bir görüşü ayrıcalıklandıramadığımız; aksine, bütün görüşlerin nasıl tamamlanmamış, önyargılı ya da çeşitli yollarla toplumsal olarak kurulduğunu göstererek onları belgelememiz, bitiştirmemiz ve meydan okumamız gereken postmodern önerme ile tutarlı görmektedir. Bu entelektüel yönelim, büyük bilim anlatısına inanıştaki gerileme –Lyotard tarafından belgelenen süreç– ve entelektüelin ortaya çıkarması gereken çoğul, çekişen "hakikatler" olduğunda ısrar eden Foucault'nun çalışması ile hızlanmıştır (Lemert, 1997: 139).

Bauman'a göre (1992: 105-6), göreceliliğin yükselişi entelektüel kaymanın rolüne tanıklık etmiştir. Modernitede, evrensel sınıflandırmaları ve nesnel bilgiyi geliştirmekten sorumlu olanlar **yasa yapıcılar** idi. Postmodernitede ise, böylesi bir görev hem olanaksız hem de istenilmeyen olarak görülür. Sonuçta, yasa yapıcıların rolü **yorumcuların** rolüne doğru kaymaktadır. Bauman, Geertz'i bu duruşun bir simgesi olarak görür. Mutlak standartların olmadığı bir dünyada kültürel kuramcı, rolü çeşitli sosyal alanların içinde ve ortasında diyalog ve dönüşlülük oluşturmak olan bir tür yorumcu olur. Postmodern kültürel kuramcılar da, kendilerini genellikle yorumcu

olarak düşünmeyi tercih ederler. Kendilerini bilimadamı olarak değil, aksine fikirlerin açık değişimini ve sağlıklı, dönüşlü eleştiriyi teşvik eden söylemlerin taşıyıcıları olarak görürler.

Genel Kurama Saldırı

Sandra Harding ve Zygmunt Bauman'ın tartışmalarında da gördüğümüz gibi, bütünselleştirici bilginin eleştirisi bilim ve moderniteye yönelik saldırı ile yakından bağlantılıdır. Örneğin, Steven Seidman'a göre (1991: 68), "postmodernizmin özündeki epistemik şüphe ... disipliner söylemlerin, genel olanı –aslında toplumun, tarihin ve modernitenin evrensel olarak geçerli kavramlarını– yaratma amacına meydan okur." Seidman, genel kuram çabasının (bir her şey kuramı) yerine daha yerel ve bağlamsal kuramsal yapıları koymamızı önerir. Bunlar belirli bağlamlardaki marjinalleşmiş grupların ihtiyaçlarına ve mücadelelerine yanıt olmalıdır.

Bu duruşun temelinde, kısmen Foucault'dan türetilmiş olan, kavramsal kategorilerimizi kesintisiz bir şekilde bilgi/iktidarın varlığı ile sorgulamamız gerektiği düşüncesi yatar. Kullandığımız kavramların gerisindeki saklı önyargıları ve bu kavramların baskı ilişkilerinin yeniden üretimi yönünde nasıl işlediğini ortaya çıkarmaya çalışmalıyız. Genel ya da evrensel bir kuram oluşturma çabalarından uzak durulmalıdır; çünkü bu tür çabalar başarısız modernite projesinin bir parçasıdır. Bu proje, anlamak ile ilgilendiği kadar, kaçınılmaz bir şekilde kontrol ile de ilgili idi; ve bilgi oluşturmaya giriştiği ölçüde, aynı zamanda (bazen istemeyerek) farklılığı baskılamaya ya da değiştirmeye çabalamıştır. Genel kuram, hakikati keşfettiğini iddia ettiği yerde, iktidarın yeniden üretimi ile sonuçlanır. Bauman'ın belirttiği gibi:

> Hakikat, bir başka deyişle, bir sosyal ilişkidir (iktidar, sahiplik ya da özgürlük gibi): üstünlük-aşağılık birimlerinden kurulmuş hiyerarşinin bir yüzü... egemenliğin hegemonik biçiminin bir yüzü. Modern uygarlığı yapısal ilkesi ve kurucu değeri olarak benimseyen dünyanın bir bölümü, dünyanın geri kalanının farklılığını feshederek ve bunun sonucunu asimile ederek onların üzerinde egemenlik kurmaya çabalıyordu (1991: 232).

Bu postmodern bakış açısı çerçevesinde, bilgi kavrayışımızı iktidarın dışında bir şey olarak yeniden düşünmeliyiz. Genel modellerden ve büyük kuramlardan çıkan kavrayış çabalarını onaylamanın aksine, ölçülü davranmalı ve fikirlerimizin potansiyel olarak tehlikeli olduğunun farkında olmalıyız. "Hakikat" ve "akıl" hakkındaki fikirleri terk etmek, bu yolculukta önemli bir başlangıç adımı olabilir. Kullandığımız entelektüel araçlara ilişkin sürekli dönüşlülük, bu sürecin bir diğer temel özelliğidir.

Metinsellik

Bilime yönelik saldırılar, dünyanın nesnel bir kavrayışının mümkün olmadığını öne sürmekte idi. Bu durum sonuçta metinlere ve bilgi iddialarının kurulduğu temsillere yönelik bir ilgiye yol açmıştır. Bilgi, metinsel stratejilerin ve yazım tarzlarının bir sonucu olarak görülmektedir. Böylelikle, retorik ve söylem, analizin her iki nesnesi olarak bilgiye dönüşür (bkz. Brown, 1990). Sonuç olarak, postmodernistler dilin tanımlama, sınıflandırma ve kontrol süreçlerine nasıl içerildiğini araştırmakla ilgilenir. Önceki ideoloji çalışmalarının aksine, burada belirli dünya görüşlerinin "yanlış" doğasını belgelemeye özel bir vurgu yoktur. Daha doğrusu, amaç söylemleri ve onların sonuçlarını araştırmaktır. Toplum ile metin arasındaki ayrımlar, hakikat ile retoriği ayıran ayrımlar kadar sorunlu hale getirilmiştir (bkz Lemert, 1997: 101). Foucault gibi düşünürlerin çalışmaları nedeniyle, toplumsal dünyanın söylemler ile oluşturulduğu iddia edilmektedir. "Gerçek" kurumlar ve pratikler (örneğin, hapishane, cezalandırma) bir anlamda altta yatan söylemsel yapıların ifadeleri olarak görülebilir. Sonuç olarak, toplumsalı "okumak," dilbilimsel ve onu yazıya döken metinsel pratikleri ortaya çıkarmak zorundayız. Şimdi araştırma daha az bilimsel bir çalışma ve daha çok bir tür edebiyat eleştirisi ya da şifreçözüm çalışması olarak görülebilir.

Dilin iktidarına yönelik sürekli ilgi ile postmodern ve postyapısalcı kuramcılar, modernistlerin ve pozitivistlerin hatalarından sakınmaya fazlasıyla çaba göstermektedir. Dilin bilginin kuruluşuna nasıl müdahale ettiğine ilişkin dönüşlü bir farkındalık, kimi postmodern yazarların karmaşık metinsel biçimlerinin benimsenmesine

yol açmıştır. Bunların amacı, dilin kurucu ve yıkıcı rolünü akademik etkinlik içerisinde önceden planlayarak söz-merkezciliğin önünü kesmektir. Bu yazım stratejileri şunları içerebilir:

- Aynı olayın farklı betimlemelerini yan yana koymak.
- Çeşitli kişisel anlatıları benimsemek.
- Bir sav içerisinde diyalog ve tartışma kurmak.
- Akademik alanlarda, gerçek (ya da sahte) günlük alıntıları ya da tiyatral oyunları kullanmak gibi, sıradışı tarzlarda yazmak.
- Sözcüklerin eşzamanlı olarak çoğul anlamlar taşıma kapasitesini ortaya koymak için sözcükleri parçalamak, dönüştürmek ya da melezleştirmek (örneğin, Homi Bhabha'nın "DissemiNation"ı [1990b]).

Bu farklı eğilimler Michael Mulkay'ın (1985) bilim sosyolojisi alanındaki çalışmasında iyi bir şekilde gösterilmiştir. Mulkay'ın kendisini yerleştirdiği karşı konumlanış, hem bilimsel hem de sosyal bilimsel yazılarda ortak olan "ampirisist monolog"u yinelemeksizin bilim ve bilimsel iletişim hakkında yazma amacındadır. Bunu yapmak için, drama, diyalog ve parodi kullanır; hatta kimi zaman okuyucu ile konuşan bir kitaba benzer. Bu tür yazılar, dışarıdakilere absürd, can sıkıcı ya da açgözlü görünebilir; fakat niyet önemlidir. Mulkay gibi yazarlar dilin kullanımını aydınlatarak ve onun kullanımına ilişkin alışılagelen beklentilerin dışına çıkarak, metinsel pratikler ve onların anlamlarına ilişin daha dönüşlü olabileceğimizi öne sürerler. Postmodern bir bakış açısından, bu tür ortodoks olmayan yazım tarzları, yanılsamalı-nesnellik konumu benimseyen anaakım sosyal-bilimsel yazılardan daha dürüst görülür.

Pragmatizmin Yükselişi ve Temellendirmeciliğe Yönelik Saldırılar

Gördüğümüz gibi, postmodern kuramcılar toplumu evrensel değerler, yöntemler ya da yaklaşımlar temelinde düzenleme ya da anlama girişimlerine karşı oldukça şüphelidirler. Yaratıcı bir değerler

ya da tanımlayıcı ilkeler dizisini ya da "hakikat"i belirlemeye dönük modernist çaba **temellendirmecilik** (foundationalism) olarak suçlanır. Marksizm, liberalizm, işlevselcilik, yapısalcılık ve diğerleri bütünüyle kurucu projeler olarak okunabilir –her ne kadar her biri kendi özgün tarzlarında kurucu iseler de. Postmodernizm, özellikle Derrida'dan yararlanarak modernist düşüncenin merkezi ikili karşıtlıklarının (doğru/yanlış, ruh/beden, akıl/duygu, vb.) zannettiğimizden daha az kararlı olduğunu ileri sürer. Ayrıca, özgürlük ve demokrasi gibi kurucu kavramların gerçekten daha iyi bir toplum meydana getireceğinin hiçbir garantisi olmadığını iddia eder –ne de siyasalar, kurumlar ve müdahaleler için ideolojik tasarılar getireceğinin. Evrensel ilkelerin reddedildiği gerçeği temelinde, yön vermek ve toplumu değerlendirmek için kimi kriterlerin belirtilmesi gerekmektedir. Fakat ne ile?

Kuramcı Richard Rorty (örneğin, 1989), bu meseleye bir çözüm sunan belki de en önemli düşünürdür. Rorty, toplumsal değişimi ve toplumsal siyasayı değerlendirmek için, muğlak ve boş değerleri kutsamaktan çok, pragmatik kriterler kullanmamızı önerir. Rorty, Derrida'nın anti-temellendirmeci felsefesinden olduğu kadar felsefeci John Dewey'in Amerikan faydacı geleneğinden de yararlanarak, toplumlarımızı yönetmek için en iyi soyut ilkelere ilişkin sürekli tartışmaktan çok, "ne işliyor"u anlamaya çalışmamız gerektiğini savunur. Bu tür bir konumlanışa göre, toplumsal eleştirilerin birçoğu kaba, anlaşılması güç, doktriner ve jargon yüklüdür. Bu noktada gerekli olan bir miktar sağduyu ve otoriteye ilişkin sağlıklı şüphedir. Kapitalizm ile sosyalizm karşıtlığına yönelik felsefi tartışmalara katılmak yerine, gelecekte ne olacağına dair kanıtlar için etrafımızdaki dünyaya bakmak daha iyidir.

Rorty bir çeşit hoş Amerikan iyimserliğiyle konuşurken, Bauman'ın temellendirmeciliğin yitimine yanıtı kasvetli bir kaderciliği açığa vurur. Bauman, postmodern durumu metanetle karşılamak zorunda olduğumuz bir olumsallık çağında yaşadığımızı öne sürer. Güvenin ve belirsizliğe ve muğlaklığa karşı oluşturulmuş hazır bir yanıtın olmadığı ve sadece her yana sinen derin bir şüphenin söz konusu olduğu yerde, "çelik sinirler"e sahip olmaya ihtiyaç duyarız (1991: 245). Onun umudu olumsallığa ilişkin ortak varoluşsal bir farkındalığın insanları yeni, daha dönüşlü bir dayanışma algısına ve topluluğa yönlendirecek olmasıdır. Bauman, bunun, modernist top-

lum mühendisliğinin ve onunla bütünleşik temellendirici değerlerin yıkılışı ile ortaya çıkan boşluğu dolduran bireycilcilik ve piyasa yönelimli eşitsizlikler yönündeki eğilimlerin önünü kesebileceğine inanır.

Ahlaki ve Politik Bir Girişim Olarak Sosyal Kuram

Postmodernistler, genel olarak tarafsız toplumsal araştırmayı hedefleyen ahlaken nötr bir girişim olarak kültürel kuram fikrine karşı çıkmakta; ve onu daha ziyade özgürleştirici bir faaliyet olarak almaktadırlar. İnsan etkinliğini yönlendirebilen evrensel ahlaki standartların olabileceği (ya da olması gerektiği) fikrinin doğruluğunu bütünüyle sorgularlar. Fakat bunun anlamı basitçe nihilizm değildir. Aksine, onlar, kültürü, insanları alışılmış inançların yardımı olmaksızın ya da ahlaki otoriteye boyun eğmeksizin, kendi ahlaki ve etik seçimlerini oluşturmaya zorlayan bir şey olarak görürler. Zygmunt Bauman, sonuçta ortaya çıkan, "failleri, modern özgüvenli kişinin vaat ettiği evrensel rehberin rahatlığından yoksun bırakırken, aynı zamanda ahlaki seçimin ve sorumluluğun doygunluğu ile yeniden canlandıran postmodern durumun etik çelişkisi"nden (1992: xxii) söz eder.

Ahlaki konular, ayrıca söz konusu araştırma çabalarına ve yöntemlerine saldırır. Görmüş olduğumuz gibi, postmodernistler, hiçbir araştırmanın –seçkin bilimadamlarının araştırmaları bile– bütünüyle değer-tarafsız ve iktidar ilişkilerinden arınmış olamayacağını iddia ederler. O nedenle entelektüeller ve araştırmacılar, değerleri ve kimlikleri konusunda açık olma ve çalışmalarının içkin olarak politik olduğunu anlama sorumluluğunu taşırlar. Bunlar, araştırma sürecinin dışında yazılıyor olmaktan çok, önceden temellenmiştir. Bu nedenle, entelektüellerin kamusal alana girme ve ötekilerle tartışmalara katılma sorumluluğu olduğu iddiaları sıklıkla dile getirilir. Ayrıca, inceledikleri insanlarla birlikte (üzerine olmaktan daha çok) çalışmayı istemeliler. Bu tür iddialar, belirli bir süredir eleştirel kuramcılar ve feministler tarafından dile getirilen görüşlere yansımaktadır. Bununla birlikte, postmodern araştırmalarla öne sürülen savlar genel özgürleşme girişimlerinden çok, daha özel ve yerel mücadeleleri tercih etme eğilimindedir. Bunların daha önemlileri arasında tâbi kı-

lınmış kimlikleri araştırmaya, öne çıkartmaya ve dile getirmeye yönelik girişimler ve söz konusu tâbiliği yaratan söylemleri inceleme ve onları yapıbozuma uğratma çabaları bulunur. Önümüzdeki bölümde bu konuyu tartışacağız.

Kimlik ve Farklılık Analizi

Güzel sanatlar hakkında yazan Cornel West (1994), entelektüellerin "farklılığın yeni kültürel politikaları" ile ilgilenmeleri gerektiğini savunur. Bu, kültürel yaratıcılar ve kuramcılar ile, güçsüz kılınmış azınlıklar ve ırk, cinsiyet, farklılık ve yetki konularına yoğunlaşan sanat çalışmaları oluşturmanın birlikteliğini gerektirir. West'e göre, "farklılık, çoğulculuk ve heterojenlik adına monolitik ve homojen olanı yıkmak; somut, belirli ve özgün olanın ışığında soyut, genel ve evrensel olanı reddetmek; olumsal, geçici, değişken, deneysel, kayan ve değişen olanı ortaya çıkartarak tarihselleştirmek, bağlamsallaştırmak ve çoğullaştırmak" (West, 1994: 65), farklılığın yeni kültürel politikalarının temel özellikleridir.

Benzer şeyler, farklılığı ve özgünlüğü belgelemeye yönelik sayısız girişimleri ile, postmodern ve postyapısal toplum kuramında da sürmektedir. Yirminci yüzyılın son onyılları boyunca toplumsal dönüşümler, postmodern toplum kuramının temel unsurları olan kimlik ve farklılık üzerine yenilenmiş bir yoğunlaşmanın önünü açmıştır (Lemert, 1997: 35). Söz konusu dönüşümler yeni toplumsal hareketlerin yükselişini, etnisitenin yeniden ortaya çıkışını ve geleneksel kültürlerin süregelen canlılığını kapsar. Bu olaylar, "modernitenin, insan ilerlemesinin Evrensel kültürü olduğuna ilişkin süreğen iddiası"nı (1997: 35) sarstı. Bununla ilişkili bir başka iddia ise, Batı hegemonyasının varsayılan düşüşünün ve küreselleşmenin yükselişinin Batılı/Aydınlanmacı entelektüel yapıların otoritesinin temellerini sarstığı ve alternatifler için alan açtığıdır. Lemert şöyle yazar: "Modern dünyanın istikrarsızlığı, kimliğin yaygın politik ilginin konusu olarak tuhaf ama inkâr edilemez harekete geçiriciliği ile ilişkilidir" (1997: 128).

Son yıllarda **kimlik** ve **farklılık** çalışmaları, postmodern ve postyapısal kuramdan etkilenen düşünürlerin önemli bir ayırt edici niteliği haline gelmiştir. "Kimlik," ya bireysel ya da kolektif olarak,

kendilerinin ne olduğunu düşünen insanların kim olduğunu ve bunun kültürel olarak nasıl kurulduğunu ifade eder. "Farklılık"a ilişkin fikirler, çeşitli insan kimliği ve deneyim biçimlerini kavramaya çalışır. Bu, hemen hemen her zaman "evrensel" olana karşıttır.

Craig Calhoun, postyapısal kuramın farklılığı ciddiye almamızı zorlayan iki yolunu tanımlar:

- *Değer farklılıkları.* Burada vurgu, insanların ve kültürlerin farklı değerlere ve tekil bir Aydınlanma-türevli modelin kapsamına sığmayacak ahlaki düşünme tarzlarına sahip olabileceğinin kabul edilmesi üzerinedir. Bu değer farklılıkları orantısız olabilir ve herhangi bir basit senteze uymayabilir.
- *Farklılığın değeri.* Burada mesele, "kültürel farklılık üretiminin özgün bir avantaj olduğu"nun kavranmasıdır. Bu, "dönüşlü öz-farkındalık" ve "yaratıcılık"a yol açabilir (1995: 75). Başka bir deyişle, farklılık daha iyi bir dünya yaratabilir.

Calhoun, farklılığın bu yönlerine ilginin kuram oluşturma tarzımızda etkileri olduğunu savunur. "Monolojik bir ifade olmayan, ... bir sorunu birçok görüşün farklı bakış açılarından açıklayan çoksesli söylemin" (1995: 88) oluşturulmasına gereksinim duyarız. Farklılığı benimseyen bir kuram, kapalı ve genel açıklamalara yönelik çabaların yerini almalıdır. Ayrıca, farklılığın kurulduğu toplumsal ve tarihsel bağlamlara daha fazla ilgi göstermeli ve bunların anlamlarını incelemeliyiz. Farklılığın kuramsal anlamlarına ilişkin bu yönde düşünmek, son yıllarda öne çıkmaya başlayan yeni ampirik alanlar için özellikle önemli olmaktadır: queer kuramı, postkolonyal kuram ve Afrika-Amerika çalışmaları.

Queer kuramı içerisinde ana gündem, yalnızca toplumsal cinsiyetin ve cinselliğin hâkim temsillerinin, geyleri ve lezbiyenleri marjinalize etmeye hizmet ettikleri yolların izini sürmek değil, aynı zamanda bu hâkim temsilleri yapıbozuma uğratmaktır. Önemli bir amaç, homoseksüelliğe ilişkin özcü kavrayışlardan kaçınmak ve homoseksüelliği heteroseksüelliğe karşıtlıkla tanımlayan ikili karşıtlık türlerini sarsmaktır (Seidman, 1997: 149). Genel olarak, bu, bireysel kimliklerin ve özgürlük mücadelelerinin incelenmesinden çok, söz konusu karşıtlıkların kodlandığı kolektif temsillerin ve söylem-

lerin incelenmesini gerektirir. Lacan ve Foucault gibi düşünürlerin etkisi nedeniyle, kimlik, bireylerin biyolojik ya da psikolojik bir niteliği olarak görülmekten çok, kültürel alanlarda hareketli bir gösteren olarak kabul edilmektedir. Derrida'nın yapıbozumcu tekniklerinden de çoğu zaman yararlanılır; çoğunlukla homoseksüelliğin ve heteroseksüelliğin sınırlarını sorunsallaştırmak için... Judith Butler'ın psikanalitik çalışması (örneğin, 1990), belki de bu duruşun en bilinen örneğidir. Butler, içinde yaşadığımız kültürel düzenin, heteroseksüel yönelimleri "normal" olarak kaydettiğini ve cinsiyetli özneleri (erkek ve kadın) cinsiyetli bedenlerle (eril ve dişil) ilişkilendirdiğini iddia eder. Bu bağlantı, bir iktidar/bilgi düzeninin parçası olduğu ölçüde, özünde politiktir. Butler'ın modeline göre, sergileyicilik (insanların yaptıkları) bu cinsiyet düzeninin sürdürülmesi için önemlidir. Butler, drag'ı (kadın gibi giyinen erkekler), doğal varsayılan öznellikleri ve cinsiyet karşıtlıklarını sorunsallaştıran yapıbozumcu bir sergileme pratiği olarak düşünür. Onu, bireylerin alternatif cinsiyet kimlikleri ve mekânları yaratabilmesine olanak sunan bir etkinlik olarak görür. Farklılık oyunu sayesinde, drag'ın etkinliği heteroseksüel iktidarı sürdüren temel ikili karşıtlığı eşzamanlı olarak kullanır ve yıkar.

Postkolonyal çalışmalarda, yapıbozum yönteminin en çok sözü edilen savunucusu Homi Bhabha'dır (örneğin, 1990a, b). Bhabha'ya göre, kolonyalizm ve postkolonyalizm, fazlasıyla kimlikler ve bunların söylemlerle nasıl kurulduğu ve bozulduğuna ilişkindir. Edward Said'in (1978), (genel olarak modernist) *Orientalism* [*Şarkiyatçılık*] yapıtında belgelediği gibi, sömürgeci hegemonya, rasyonel Batı'yı irrasyonel, cinsiyetçi, çocuksu Doğu ile karşılaştıran ikili karşıtlık dizileri ile pekiştirilmiştir. Bhabha, postkolonyal toplumsal ilişkilerin ve kuramsal söylemlerin, bu ikilikleri bozmakta olduğunu öne sürer. Muğlaklığın ulusun merkezinde olduğunu belirtir. Derrida'nın yazı kuramlarını izleyerek ulusun kendini ve sınırlarını tanımlamaya ya da "öykülendirme"ye giriştiğini; fakat bu girişimin asla bütünüyle kapsamlı olamayacağını ve bunun muğlaklık, çelişki ve belirsizlik üretmekle sonuçlanacağını ifade eder. Bhabha şöyle yazar:

> Bir anlatı olarak ulus ilanı, siyasal iktidarın ve kültürel otoritenin, Derrida'nın "sentetik olanın semantik olan üzerindeki indirgenemez aşırılığı" olarak betimlediği şeydeki ısrarını vurgular. Söz konusu

> "noksan gösterge"nin bir etkisi olarak ortaya çıkan şey, sınırların bitimidir; ve bu, kültürel ve siyasal otoriteye ilişkin anlamları uzlaştıran hudutlar arasındaki mekânlar içerisinde sınırlanır (1990a: 4).

Burada Bhabha'nın söylediği, sadece, kültürel farklılığın ve "Öteki"nin hâkim söylemler ile üretildiği değil, aynı zamanda muğlaklığın ve aradaki grupların bu söylemlerin kültürel mantıklarının niyetlenilmemiş sonucu olarak ortaya çıktığıdır. Bunlar bir ulusal söylemdeki mekânlara ve çelişkilere yerleşir ve buralarda belirir. Diğer postkolonyal kuramcılar gibi, Bhabha da (örneğin, 1990b; 315) farklılık, muğlaklık ve **melezliği** hâkim söylemler ve iktidar yapıları ile mücadelede güçlü araçlar olarak görür. Burada melezlik en etkili olandır. Melezlik, farklılığı onaylayan alternatif bir söylemi basitçe ortaya koymaktan çok, var olan söylemleri ihlal eder ve milliyetçi ideolojilerin noksan ve olumsal doğasını açığa vurur. Bhabha, melezliğin sınırlarda ve ulusal anlatılar ile öz-tanımlamaların tanımlamaların kavşak noktalarında var olduğunu söyler (Butler'ın yukarıdaki drag analizine benzerliğine dikkat ediniz). Bhabha'nın bu duruma ilişkin kullandığı bir örnek, postkolonyal göçmendir. Söz konusu göçmenler geleneksel kimlikleri sarsabilir ve karşılıklı olarak, sözde özel kategorilerin kutsallığını bozabilir; çünkü onlar eşzamanlı olarak hem Batı'ya hem de Doğu'ya ilişkindir.

Afrika-Amerikan toplum kuramında, marjinal ya da ihmal edilmiş bakış açılarını değerli kılmaya ve hâkim söylemlerin dünya görüşlerine karşı çıkmaya ve meydan okumaya yönelik güçlü bir dürtü de vardır. Bu araştırma genellikle Afrika-Amerikan standartlarını kullanan Afrika-Amarikan deneyimlerini değerlendirme çabasını gerektirir. Houston Baker'ın (1987) Harlem Rönesansı'na ilişkin çalışması, bu tarz bir çalışmayı örneklendirir. Harlem Rönesansı, 1920'lerde siyah Amerikalıları etkisi altına alan sanatsal bir hareket idi. Baker, hareketin çoğu zaman bir başarısızlık olarak değerlendirildiğini belirtir; ve bunu tuhaf değerlendirme kategorilerinin haksızlığına bağlar. Şöyle yazar: "Tam da İngiliz, Anglo-Amerikan ve İrlanda modernizmlerinin kronolojisi içinde varsayılan tarihçeler, Afro-Amerikan modernizminin tarihine, özellikle söz konusu modernizmin söylemsel tarihine ilişkin yeterli ve doğru bir açıklamaya kökten bir şekilde karşıdır" (1987: xvi).

Hâkim çerçeveleri terk eden Baker, Afrika-Amerikan tarihiyle çok daha yakından ilişkili farklı bir kategoriler bütünü kullanarak Harlem Rönesansı'na yaklaşmaya çalışır. Örneğin, "ozan maskesi"nden ve bunun Afrika-Amerikan modernizmini nasıl etkilediğinden söz eder. Halk gösterilerinde sergilenen basmakalıp örnek türlerinin ötesine geçme çabası, siyah kültürel ifade ve akademik söylem içerisinde uzun süre önemli bir konu olmuştu. Benzer biçimde, Afrika-Amerikan ulusçuluğunu ve kolektif kimliğini geliştirmeye ve konuşma dilini geçerli kılmaya yönelik süreğen bir çaba vardı. Baker'a göre, Harlem Rönesansı'nın, söz konusu daha geniş toplumsal, kültürel ve siyasal projenin bir ürünü olarak anlaşılması gerekir. Harlem Rönesansı, daha uygun bir mercekle kökleri baskı ve köleliğin tarihine uzanan onyıllarm uzun mücadelelerinin bir parçası olarak görüldüğünde, bir başarı olarak düşünülebilir. Doğrusu en iyi şekilde, bir azınlık grubunun dayanışma kurmasını ve "insan iradesinin tiranlığa karşı direnişinin işitilebilir işaretlerini" oluşturmasını sağlayan bir "yoklama stratejisi" (sounding strategy) olarak düşünülür (1987: 105, 107).

Postmodern ve Postyapısal Eleştirel Kültür Kuramı: Değerlendirme ve Eleştiri

Özellikle Marksizm'den etkilenen birçok eleştirmene göre, postmodern kuram, eleştiriyi desteklemeyen ve gerçek eşitsizliklerin ve acıların üstünü örten, soğuk ve estetik bir dikbakışı özendirir. Bu türden bir savı, Jameson'ın "Diomand Dust Shoes" üzerine şiddetli eleştirisinde, postmodernizme karşı geliştirilmiş olarak zaten görmüştük. Kabaca benzer bir vurgu, Jürgen Habermas tarafından güzel sanatlarda postmodernizm üzerine ilk yorumunda yapılmıştı. Habermas'a göre, postmodernizm, genel olarak, estetik ve sanatsal modernizm projesinin yarattığı hayal kırıklığından çıkan "yeni muhafazakârlık" (1981: 13) olarak betimlenebilir. Bu hayal kırıklığı, modernizmin toplumsal modernleşmenin etkilerini yumuşatmadaki ve günlük yaşamın rasyonelleşmesine yönelik kültürel ve ahlaki sınırlamalar sunmadaki başarısızlığından ortaya çıkmıştır. Habermas'a göre, postmodernistlerin yeni muhafazakârcı yönelimi bu başarısızlığı abartır. Bu yönelim, sanat ile politikayı ya da özgürlüğü

ilişkilendirmeye yönelik girişimlerden tamamıyla vazgeçer; ve estetik deneyimin yalnızca özel doğasında ısrar eder. Habermas, bu hareketin erken doğum olduğunu ileri sürer ve "modernite ve onun projesinden, kaybedilmiş bir amaç olarak vazgeçmek yerine, onun hatalarından ders çıkarmamız gerektiğini" (1981: 11) iddia eder.

Postmodern sanata yönelik muhafazakârlık iddiaları, postmodern kültürel kurama karşı da yapılmaktadır. Örneğin, Baudrillard gibi, Alex Callinicos da, postmodern entelektüellerin, "şeylerin göründüğü biçimden sorumlu, altta yatan yapıyı ortaya çıkarmaya ilişkin geleneksel kuramsal araştırma görevini" terk ettiğini ve yerine bir tür "entelektüel züppelik" (1989: 147) koyduğunu ileri sürer. Bu sorunun kökeninde, "gerçek"in söylem dışında var olmadığına ve bu nedenle dünyanın estetik terimler içinde anlaşılması gerektiğine yönelik postmodern ısrar vardır. Callinicos'a göre, Baudrillard'ın taklit olan (similacrum) fikri, salt simülasyon olan bir dünyada yaşadığımızı öne sürer –imajın ötesinde hiçbir şey yoktur, yani dolaysız duyusal deneyimin altında gizlenmiş hiçbir gerçeklik yoktur. Bu tür postmodern kavrayışlar, "altta yatan öz" arayan bir "derin yorumlama modeli"ni saçma bularak reddeder ve bunun yerine, edebiyatın ve felsefenin sınırlarında gezinen taklidin çekici fakat entelektüel olarak sığ betimlemelerine katılmamızı önerirler.

Bu tür suçlamalar çoğu zaman yapılsa da, bunların genellikle Baudrillard'ın seyahat yazıları ya da Warhol'un pop sanatı gibi yumuşak denemelere karşı yöneltildiğini belirtmek önemlidir. Bu bölümde gördüğümüz gibi, postmodern ve postyapısal kültürel kuramda önde gelen figürlerin çoğu iktidar analizi ve eleştirisini çalışmalarının önemli bir özelliği yapmıştır. Baskı ve "gerçeklik"i yadsımanın aksine, onları daha iyi anlayabilmemiz için araçlar geliştirmeye çabalamaktadırlar. Azınlık görüşleri adına konuşmaya çalışır ve çağdaş dünyada otorite ve iktidar ile tanınanları sorgularlar.

Daha çok sözü edilen bir eleştiri, belki de, postmodern toplumsal felsefenin sürekli olarak eleştirel ve yapıbozumcu bir girişim çabasına denk düştüğüdür. Onun sürekli olarak hakikatin ve aklın olasılığını yadsıdığı ve nereye bakarsa baksın iktidar ve çelişki ortaya çıkardığı söylenmektedir. Modernistlere göre bu ironik ve dikbakış, kurtuluşçu bir politika için gerekli olan epistemolojik ve ahlaki temelleri sarsar. Böyle bir eleştiri, Zygmunt Bauman (1992:

ix) tarafından oldukça iyi bir şekilde saptanmıştır. Ona göre, "postmodern kuram, çoğu zaman yeteri kadar pozitif olmamak, hiç pozitif olmamak, pozitif olmayı arzulamamak, aslında pozitifliği hafife almak, kutsal erdemlilik ya da adil, uysal öz-güven kisvesi altında tutsaklığın bıçak sırtında dolanmak ile suçlanır." Elbette, Bauman, postmodern kuramın şüphesinin modernist düşüncenin çarpıtmalarını ve gerilimlerini bozan sağlıklı bir "alan temizleme işlemi" olduğunu öne sürerek, onu savunmaya devam eder.

Craig Calhoun (1995) kuşkucu olmayı sürdürür. Postmodernizmin özgürlükçü potansiyelini sorgular. Ona göre, postmodern teşhis ön açıcı olsa bile, eşitsizlik, kapitalizm vb. ile ilişkilenen geliştirilmiş açık bir pratik stratejiyi içermez. Üstelik, farklılığa yapılan sürekli vurgu, etnik, ırksal ya da diğer kimliklerin sınırlarını aşan kolektif kimliğin ve böylelikle kolektif eylemin nasıl oluşabileceğini anlamayı imkânsız kılar. Son olarak, öznenin merkezsizleştirilmesi, "faillik ve ahlaki sorumluluk ile ilgilenmek isteyen bir kurama meydan okur" (1995: 124). Postmodernizm bireyselci liberal hümanizme yararlı karşıtlık sunarken, insan özgürlüğünün ve seçiminin yeterli bir açıklamasını vermez.

Sonuç olarak, görecelilik meselesiyle yüzleşmek zorundayız. Postmodern ve postyapısal yaklaşımlar hakikate ilişkin bilindik nosyonlarımızın temellerini sarsar. Bilgi ve değerlerin çıkarları, deneyimleri, bakış açıları ve kimlikleri yansıttığını öne sürer. Bu nedenle dünyanın tam ve doğru bir bilgisi mümkün değildir. Aslında evrensel olarak geçerli bilgi ya da ahlaki sistem de yoktur; sadece bakış açıları vardır. Modernist eleştirmenler böylesi bir duruşun tehlikeli olduğunu öne sürer. Bu bize hangi yorumun ya da araştırma bulgusunun daha doğru olduğunu değerlendirebilecek hiçbir yol bırakmaz. İnsan hakları, demokrasi ya da özgürlük gibi temel ilkeleri modernitenin söylemsel gelenekleri olarak sunarak, insanın özgürleşmesini kolaylaştıran bu ilkeleri zayıflatır. Akılcı bir tartışma ve katılımı desteklemenin aksine, nesnel gerçeklere ve evrensel değerlere başvurma olasılığının temellerini sarsar. Bu, demagoglara, ırkçılara ve görüşlerini yaymak ve kendi dışındakileri dışlamak isteyen dar görüşlülere açık bir kapı bırakır.

Bu farklı sert eleştirilere karşın, bu bölümde gözden geçirdiğimiz bakış açısı etki bakımından genişlemeyi sürdürür ve açık bir şe-

kilde, çağdaş kültürel kurama sunacak çok şeye sahiptir. Bunlar aşağıda özetlenmiştir:

- Ahlak, değer ve politika sorunlarına kuramsal incelemede merkezi bir rol verilir.
- Azınlık görüşlerini ve yaklaşımlarını içermek için samimi çaba sarf edilir.
- Kültürün toplumsal yaşamı biçimlendirmedeki merkezi ve özerk rolünü (söylem, metin, farklılık ve kimlik olarak) tanır.
- Modernizm, evrenselcilik ve bilimselcilik ile şekillendirilmiş entelektüel yapıları sağlıklı bir şüpheciliğe ve eleştiriye tâbi kılar.
- Yerele ilgi gösterir. Bu, süpürücü genel kuramlardan çok, belirli araştırma alanlarının ve meselelerinin incelenmesini destekler.

Bunlar önemli kazanımlardır. Postmodern ve postyapısal kültürel kuramcılar, benzer entelektüel kategorileri ve yaklaşımları soruşturarak, kendinden hoşnut olma durumuna meydan okumakta ve kültürel araştırma için yeni yönelimlere kapı açmaktadırlar. Bu dönüşlülük ve duyarlılık, önümüzde duran küresel, çokkültürcü, postmodern dünyaya girdikçe, önemli bir kaynak sağlayacaktır.

Ek Okuma Önerileri

Postmodern ve postyapısal toplum kuramına ilişkin denemeler içeren ulaşılabilir birçok derleme kitap vardır. Steven Seidman'ın derleme kitabı *The Postmodern Turn* [*Postmodern Dönüşüm*] bu tür bir başlangıç yeridir. Önde gelen postmodernizm savunucularından biri olan Charles Lemert, *Postmodernism is not What You Think* [*Postmodernizm Düşündüğünüz Şey Değildir*] kitabı ile bu alanın dürüst, dostça, erişilebilir ve istekli bir irdelemesini sunar. Bauman'ın *Intimations of Postmodernity* [*Postmodernitenin İmaları*] kitabı, bence, bu konuya ilişkin yazılarının en iyisidir; ve onun düşüncesinin özünü içerir. Callinicos (1989) ve Calhoun (1995), düşmanlıktan (Callinicos) ihtiyatlı bir değerlendirmeye (Calhoun) uzanan, dışarıdan bir fikir yelpazesi sunar.

Kaynakça

Alexander, Jeffrey. 1987. *Twenty Lectures*. New York. Columbia University Press.

Alexander, Jeffrey. 1988. (ed.) *Durkheimian Sociology*. Cambridge. Cambridge University Press.

Alexander, Jeffrey ve Colomy, Paul. 1990. "Neofunctionalism Today," s. 33-67, G. Ritzer (ed.), *Frontiers of Social Theory* içinde. New York. Columbia University Press.

Alexander, Jeffrey ve Smith, Philip. 1993. "The Discourse of American Civil Society," *Theory and Society* 22, 2: 151-207.

Alexander, Victoria. 1996. "Pictures at an Exhibition," *American Journal of Sociology* 101, 4: 797-839.

Althusser, Louis. 1971. *Lenin and Philosophy and Other Essays*. New York. Monthly Review Press.

Anderson, Perry. 1979. *Considerations on Western Marxism*. Londra. Verso.

Baker, Houston. 1987. *Modernism and the Harlem Renaissance*. Chicago. University of Chicago Press.

Bakhtin, Mikhail. 1981. *The Dialogic Imagination*. Austin. University of Texas Press.

Bakhtin, Mikhail. 1984. *Rabelais and his World*. Çev. H. Iswolsky. Bloomington. Indiana University Press.

Barthes, Roland. 1973 [1957]. *Mythologies*. St. Albans. Paladin.

Barthes, Roland. 1973. *Le Plaisir du Texte*. Paris. Editions du Seuil.

Barthes, Roland. 1975a [1970]. *S/Z*. Londra. Cape.

Barthes, Roland. 1975b [1973]. *The Pleasure of the Text*. New York. Hill and Wang.

Barhes, Roland. 1984 [1964]. *Elements of Semiology*, s. 77-165, *Writing Degree Zero and Elements of Semiology*. Londra. Jonathan Cape.

Bataille, Georges. 1997a [1941]. "Madama Edwarda," s. 223-36, F. Botting ve S. Wilson (ed.), *The Bataille Reader*. Oxford. Blackwell.

Bataille, Georges. 1997b [1949]. "The Meaning of General Economy," s. 182-7, F. Botting ve S. Wilson (ed.), *The Bataille Reader*. Oxford. Blackwell.

Baudrillard, Jean. 1989. *America*. Londra. Verso.

Baudrillard, Jean. 1998 [1970]. The Consumer Society. Londra. Sage.

Baudrillard, Jean. 1990. *Cool Memories*. Londra. Verso.

Bauman, Zygmunt. 1991. *Modernity and Ambivalence*. Cornell. Cornell University Press.

Bauman, Zygmunt. 1992. *Intimations of Postmodernity*. Londra. Routledge.

Beck, Ulrich. 1992. *Risk Society*. Londra. Sage.

Beck, Ulrich, Giddens, Anthony ve Lash, Scott. 1994. *Reflexive Modernization*. Cambridge. Polity Press.

Becker, Howard. 1973 [1963]. *Outsiders*. Glencoe. Free Press.

Becker, Howard. 1982. *Art Worlds*. Berkeley. University of California Press.

Bell, Daniel. 1973. *The Coming of Post-Industrial Society*. New York. Basic Books.

Bell, Daniel. 1976. *The Cultural Contradictions of Capitalism*. New York. Basic Books.

Bellah, Robert. 1970. *Beyond Belief*. New York. Harper and Row.

Benjamin, Walter. 1973 [1936]. *The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction*, s. 211-44 in Hannah Arendt (ed.), *Iluminations*. Londra. Fontana.

Benjamin, Walter. 1997 [1935-8]. *Charles Baudelaire*. Londra. Verso.

Bennett, Tony. 1998. *Culture: A Reformer's Science*. Sydney. Allen and Unwin.

Bennett, Tony; Emmison, Michael ve Frow, John. 1999. *Accounting for Taste*. Melbourne. Cambridge University Press.

Benton, T. 1984. (ed.) *The Rise and Fall of Structural Marxism*. Londra. Macmillan.

Bhabba, Homi. 1990b. "DissemiNation: time, narrative, and margins of the modern nation," s. 291-322 in H. Bhabba (ed.), *Nation and Narration*. Londra. Routledge.

Black, Elizabeth and Smith, Philip. 1999. "Princess Diana's Meaning for Women," *Journal of Sociology* 35, 3: 263-78.

Blumer, Herbert. 1969. *Symbolic Interactionism*. Englewood Cliffs, NJ. Prentice Hall.

Bougle, Celestin. 1971 [1899]. *Essays on the Caste System*. Cambridge. Cambridge University Press.

Bourdieu, Pierre. 1977 [1972]. *Outline of a Theory of Pratice*. Cambridge. Cambridge University Press.

Bourdieu, Pierre. 1984 [1979]. *Distinctions*. Cambridge, MA. Harvard University Press.

Bourdieu, Pierre. 1988 [1984]. *Homo Academicus*. Cambridge. Polity Press.

Bourdieu, Pierre. 1990. *In Other Words*. Stanford. Stanford University Press.

Bourdieu, Peirre. 1993 [1968-87]. *The Field of Cultural Production*. Cambridge. Polity Press.

Bourdieu, Pierre ve Passeron, Jean-Claude. 1979 [1964]. *The Inheritors*. Chicago. University of Chicago Press.

Brown, Richard Harvey. 1990. "Rhetoric, Textuality, and the Postmodern Turn," *Sociological Theory* 8: 188-98.

Bryant, Christopher and Jary, David. 1991. *Giddens's Theory of Structuration*. Londra. Routledge.

Buckingham, David. 1987. *Public Secrets: Eastenders and its Audience*. Londra. British Film Institute.

Burns, Tom. 1992. *Erving Goffman*. Londra. Routledge.

Buttler, Judith. 1990. *Gender Trouble*. New York. Routledge.

Calhoun, Craig. 1992. (ed.) *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge, MA. MIT Press.

Calhoun, Craig. 1995. *Critical Social Theory*. Camdridge, MA. Blackwell.

Callinicos, Alex. 1989. *Against Postmodernism: A Marxist Critique*. Cambridge. Polity Press.

Centre for Contemporary Cultural Studies. 1982. *The Empire Strikes Back*. Londra. Hutchinson.

Clifford, James. 1986. "Introduction," s. 1-26, James Clifford ve George Marcus (eds.), *Writing Culture*. Berkeley. Universitiy of California Press.

Clifford, James ve Marcuse, George. 1986. (ed.) *Writing Culture*. Berkeley. Universitiy of California Press.

Cohen, Stanley. 1973. *Folk Devils and Moral Panics*. Londra. Paladin.

Collins, Randall. 1975. *Conflict Sociology*. New York. Academic Press.

Concise Oxford English Dictionary. 1980. Oxford. Oxford University Press.

Coser, Lewis. 1971. *Masters of Sociological Thought*. New York. Harcourt Brace Jovanovich.

Coser, Lewis. 1992. "Introduction," s. 1-34, M. Halbwachs, *On Collective Memory*. Chicago. University of Chicago Press.

Crane, Diana. 1992. *The Production of Culture*. Newbury Park. Sage.

Crapanzano, Vincent. 1986. "Hermes' Dilemma," s. 51-76, James Clifford ve George Marcuse (ed.), *Writing Culture*. Berkeley. University of California Press.

Culler, Jonathan. 1983. *Roland Barthes*. Londra. Fontana.

Culler, Jonathan. 1987. *On Deconstruction*. Londra. Routledge and Kegan Paul.

Dayan, Danil ve Katz, Elihu. 1992. *Media Events*. Cambridge, MA. Harvard University Press.

De Certeau, Michel. 1988 [1974]. *The Practice of Everyday Life*. Berkeley. University of California Press.

Deleuze, Gilles ve Guattari, Félix. 1984 [1972]. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Londra. Athlone Press.

Derrida, Jacques. 1976 [1967]. *Of Gramatology*. Baltimore. Johns Hopkins University Press.

DiMaggio, Paul. 1982. "Cultural Entrepreneurship in 19th Century Boston,"

Media, Culture and Society 4: 33-50.

Douglas, Mary. 1966. *Purity and Danger*. Londra. Roudledge and Kegan Paul.

Douglas, Mary. 1970. *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. Londra. Barie and Rockcliff.

Douglas, Mary. 1978. *Cultural Bias*. Londra. Routledge and Kegan Paul.

Douglas, Mary ve Wildavsky, Aaron. 1982. *Risk and Culture*. Berkeley. University of California Press.

Durkheim, Emile. 1966 [1897]. *Suicide*. New York. Free Press.

Durkheim, Emile. 1968 [1915]. *The Elementary Forms of Religious Life*. Londra. Allen and Unwin.

Durkheim, Emile. 1984 [1893]. *The Division of Labor in Society*. New York. Free Press.

Durkheim, Emile ve Mauss, Marcel. 1963 [1903]. *Primitive Classification*. Chicago. University of Chicago Press.

Eco, Umberto. 1984. *The Role of the Reader*. Bloomington. Indiana University Press.

Elias, Norbert. 1978 [1939]. *The Civilising Process Vol. 1: The History of Manners*. Oxford. Basil Blackwell.

Elias, Norbert. 1982 [1939]. *The Civilising Process Vol. 2: State Formation and Civilization*. Oxford. Basil Blackwell.

Elliot, Anthony. 1994. *Psychoanalytic Theory*. Oxford. Blackwell.

Eribon, Didier. 1991. *Michel Foucault*. Cambridge, MA. Harvard University Press.

Erikson, Kai. 1966. *Wayward Puritans*. New York. Wiley.

Evans-Pritchard, E.E. 1974. "Introduction," s. v-x, M. Mauss, *The Gift*. Londra. Routledge and Kegan Paul.

Evans-Pritchard, E.E. 1956. *Nuer Religion*. Oxford. Clarendon Press.

Featherstone, Mike. 1995. *Undoing Culture*. Londra. Sage.

Fiske, John. 1987. *Television Culture*. Londra. Methuen.

Foucault, Michel. 1967 [1961]. *Madness and Civilization*. Londra. Tavistock.

Foucault, Michel. 1970 [1966]. *The Order of Things*. Londra. Tavistock.

Foucault, Michel. 1972 [1969]. *The Archaeology of Knowledge*. Londra. Tavistock.

Foucault, Michel. 1973 [1963]. *The Birth of the Clinic*. Londra. Tavistock.

Foucault, Michel. 1990 [1976]. *The History of Sexuality*. New York. Vintage Books.

Foucault, Michel. 1991 [1975]. *Discipline and Punish*. Londra. Penguin.

Freud, Sigmund. 1961 [1930]. *Civilization and its Discontents*. New York. W.W. Norton and Company.

Frisby, David. 1984. *George Simmel*. Londra. Tavistock.

Fromm, Erich. 1968 [1956]. *The Sane Society*. Londra. Routledge and Kegan Paul.

Frow, John. 1998. *Time and Commodity Culture*. Oxford. Oxford University Press.

Frye, Norhrop. 1971 [1957]. *Anatomy of Criticism*. Princeton. Princeton University Press.

Garfinkel, Harold. 1967. *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs, NJ. Prentice Hall.

Gay, Peter. 1961. "Sigmund Freud: A Brief Life," s. ix-xxii, S. Freud, *Civilization and its Discontents*. New York. W.W. Norton and Company.

Geertz, Clifford. 1975 [1973]. *The Interpretation of Cultures*. Londra. Hutchinson.

Giddens, Anthony. 1984. *The Constitution of Society*. Cambridge. Cambridge University Press.

Giddens, Anthony. 1991. *Modernity and Self-Identity*. Stanford. Stanford University Press.

Giddens, Anthony. 1994. *Beyond Left and Right*. Cambridge. Polity Press.

Gilroy, Paul. 1987. *There Ain't No Black in the Union Jack*. Londra. Hutchinson.

Gitlin, Todd. 1978. "Media Sociology," *Theory and Society* 6, 2: 205-54.

Goffman, Erving. 1959 [1956]. *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York. Doubleday.

Goffman, Erving. 1967. *Interaction Ritual*. Chicago. Aldine.

Goffman, Erving. 1968 [1961]. *Asylums*. Londra. Penguin.

Goffman, Erving. 1974. *Frame Analysis*. New York. Harper and Row.

Goffman, Erving. 1979. *Gender Advertisements*. Londra. Macmillan.

Gouldner, Alvin. 1970. *The Coming Crisis of Western Sociology*. Londra. Heinemann.

Gramsci, Antonio. 1992 [1929-33]. *Prison Notebooks Volume 1*. New York. Columbia University Press.

Greenfeld, Liah. 1996. "Praxis Pietatis: A tribute to Edward Shils," *The American Sociologist*. Winter: 67-82.

Griswold, Wendy. 1986. *Renaissance Revivals*. Chicago. University of Chicago Press.

Griswold, Wendy. 1992. "The writing on the mud wall," *American Sociological Review* 57: 709-24.

Grosz, Elizabeth. 1998. *Jacques Lacan: A Feminist Introduction*. Londra. Routledge.

Habermas, Jürgen. 1978. *Knowledge and Human Interests*. Londra. Heineman.

Habermas, Jürgen. 1981. "Modernity versus Postmodernity," *New German Critique* 22, Winter: 3-14.

Habermas, Jürgen. 1984. *The Theory of Communicative Action*. Boston. Beacon Press.

Habermas, Jürgen. 1989. *The Structural Transformation of the Public Sphere*. Cambridge, MA. MIT Press.

Halbwachs, Maurice. 1992. *On Collective Memory*. Chicago. University of Chicago Press.

Hall, Stuart. 1980a. "Cultural Studies and the Centre: some problematics and problems," s. 15-47, Stuart Hall, Dorothy Hobson, Andrew Lowe ve Paul Willis (ed.), *Culture, Media, Language*. Londra. Unwin Hyman.

Hall. Stuart. 1980b. "Encoding/Decoding," s. 128-38, Stuart Hall, Dorothy Hobson, Andrew Lowe ve Paul Willis (ed.), *Culture, Media, Language*. Londra. Unwin Hyman.

Hall, Stuart. 1982. "The Rediscovery of Ideology: The Return of the Repressed in Media Studies," s. 56-90, Michael Gurevitch, Tony Bennett, James Curran ve Janet Woollacott (ed.), *Culture, Society and the Media*. Londra. Methuen.

Hall, Stuart. 1983. "The Great Moving Right Show," s. 19-39, Stuart Hall ve Martin Jacques (ed.), *The Politics of Thatcherism*. Londra: Lawrence and Wishart.

Hall, Stuart; Crither, Chas; Jefferson, Tony; Clarke, John ve Roberts, Bryan. 1978. *Policing the Crisis*. Londra. Macmillan.

Hall. Stuart; Hobson, Dorothy; Lowe, Andrew ve Willis, Paul. 1980. Culture, *Media, Language*. Londra. Unwin Hyman.

Hall, Stuart ve Jefferson, Tony (ed.). 1976. *Resistance Through Rituals*. Londra. Hutchinson.

Hamilton, Peter. 1983. *Talcott Parsons*. Londra. Tavistock.

Harding, Sandra. 1986. *The Science Question in Feminism*. Ithaca. Cornell University Press.

Harris, David. 1992. *From Class Struggle to the Politics of Pleasure*. Londra. Routledge.

Hartley, John. 1987. "*Invisible Fictions:* Television Audiences, Paedocracy and Pleasure," Textual Practice 1: 121-38.

Harvey, David. 1989. *The Condition of Postmodernity*. Oxford. Blackwell.

Hebdige, Dick. 1979. *Subculture: The Meaning of Style*. Londra. Methuen.

Hebdige, Dick. 1986. "Postmodernism and the Other Side," *Journal of Communication* 10, 2: 78-89.

Heritage, John. 1984. *Garfinkel and Ethnomethodology*. Cambridge. Polity Press.

Hertz, Robert. 1960 [1907]. *Death and the Right Hand*. Londra. Cohen and West.

Hirsch, Paul. 1972. "Processing Fads and Fashions," *American Journal of So-*

ciology 77: 639-59.

Hoggart, Richard. 1957. *The Uses of Literacy*. Londra. Chatto and Windus.

Holquist, Michael. 1981. "Introduction," s. xv-xxxiv, M. Bakhtin, *The Dialogic Imagination*. Austin. University of Texas Press.

Horkheimer, Max ve Adorno, Theodor. 1972 [1947]. *Dialectic of the Enlightenment*. Londra. Allen Lane.

Irigaray, Luce. 1985. *This Sex Which Is Not One*. Ithaca. Cornell University Press.

Irigaray, Luce. 1991. *The Irigaray Reader*, ed. Margaret Whitford. Cambridge, MA. Basil Blackwell.

Jack, Ian. 1997. "Those Who Felt Differently," *Granta* 60:10-35.

Jacobs, Ronald. 1996. "Civil Society and Crisis," *American Journal of Sociology* 101, 5: 1238-72.

Jameson, Fredric. 1984. "Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism," *New Left Review* 46: 53-92.

Jay, Martin. 1984. *Adorno*. Cambridge, MA. Harvard University Press.

Jencks, Charles. 1977. *The Language of Postmodern Architecture*. Londra. Academy Editions.

Katz, Elihu ve Lazarsfeld, Paul. 1956. *Personal Influence*. Glencoe, IL. Free Press.

Kertzer, David. 1989. *Ritual, Politics and Power*. New Haven. Yale University Press.

Kristeva, Julia. 1982. *Powers of Horror*. New York. Columbia University Press.

Kroeber, A.L. ve Kluckhohn, Clyde. 1952. *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. Cambridge, MA. Peabody Museum.

Kuhn, Thomas. 1970. *The Structure of Scientific Revolution*. Chicago. University of Chicago Press.

Kumar, Krishnan. 1995. *From Post-Industrial to Post-Modern Society*. Oxford. Blackwell.

Lacan, Jacques. 1977. *Ecrits: A Selection*. Londra. Tavistock.

Lamont, Michele. 1992. *Money, Morals and Manners*. Chicago. University of Chicago Press.

Lash, Scott. 1988. "Discourse or Figure? Postmodernism as a Regime of Signification," *Theory, Culture and Society* 5: 311-36.

Lash, Scott. 1990a. *Sociology of Postmodernism*. Londra. Routledge.

Lash, Scott. 1990b. "Learning from Leipzig – or Politics in the Semiotic Society," *Theory, Culture and Society* 7: 145-58.

Lash, Scott ve Urry, John. 1993. *Economies of Signs and Spaces*. Londra. Sage.

Latour, Bruno ve Woolgar, Steve. 1979. *Laboratory Life*. Princeton, NJ. Princeton University Press.

Layder, Derek. 1994. *Understanding Social Theory*. Londra. Sage.

Lazarsfeld, Paul; Berelson, B. ve Gaudet, H. 1944. *The People's Choice*. New York. Columbia University Press.

Leach, Edmund. 1974. *Lévi-Strauss*. Londra. Fontana.

Lemert, Charles. 1997. *Postmodernism is Not What You Think*. Oxford. Blackwell.

Lévi-Strauss, Claude. 1963 [1958]. *Structural Anthropology*. Boston. Basic Books.

Lévi-Strauss, Claude. 1964. *Mythologiques*. Paris. Plon.

Lévi-Strauss, Claude. 1966 [1962]. *The Savage Mind*. Londra. Weidenfeld and Nicolson.

Lévi-Strauss, Claude. 1969 [1949]. *The Elementary Structures of Kinship*. Boston. Beacon Press.

Lévi-Strauss, Claude. 1973 [1955]. *Tristes Tropiques*. Londra. Jonathan Cape.

Lockwood, David. 1996. *Solidarity and Schism*. Oxford. Clarendon Press.

Lukács, Georg. 1971. *History and Class Consciousness*. Londra. Merlin Press.

Lukes, Steven. 1975. *"Political Ritual and Social Integration," Sociology* 9, 2: 289-308.

Lynch, Michael ve Bogen, David. 1994. "Harvey Sacks' Primitive Natural Science," *Theory, Culture and Society* 11, 4: 65-104.

Lyotard, Jean-François. 1974. *Economie Libidinal*. Paris. Minuit.

Lyotard, Jean-François. 1984 [1979]. *The Postmodern Condition*. Manchester. Manchester University Press.

Marcuse, Herbert. 1972 [1964]. *One Dimensional Man*. Londra. Abacus.

Marx, Karl. 1956. *Capital*. Moscow. Progress Publishers.

Marx, Karl. 1978a [1844]. *The Economic and Philosophical Manuscripts of* 1844, s. 66-125, R. Tucker (ed.), *The Marx-Engels Reader*. New York. Norton.

Marx, Karl. 1978b [1852]. "The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte," s. 594-617, R. Tucker (ed.), *The Marx-Engels Reader*. New York. Norton.

Marx, Karl ve Engels, Friedrich. 1978 [1848]. *The Communist Manifesto*, s. 473-500, R. Tucker (ed.) *The Marx-Engels Reader*. New York. Norton.

Mauss, Marcel. 1974 [1925]. *The Gift*. çev. I. Cunnison. Londra. Routledge and Kegan Paul.

McCarthy, Thomas. 1984. "Translator's Introduction," s. vii-xxxix, J. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, 1. cilt. Boston. Beacon Press.

McRobbie, Angela. 1981. "Settling Accounts with Subcultures: A Feminist Critique," s. 112-24, Tony Bennett, Graham Martin, Colin Mercer ve Janet Woollacott, *Culture, Ideology and Social Process*. Londra. Open University Press.

Mennell, Stephen. 1992. *Norbert Elias*. Oxford. Blackwell.

Mitchell, Juliet. 1974. *Psychoanalysis and Feminism*. Londra. Allen Lane.

Morley, David. 1980. *The Nationwide Audience*. Londra. Allen Lane.

Morley, David. 1980. *The Nationwide Audience*. Londra. British Film Institute.

Morley, David. 1986. *Family Television*. Londra. Comdeia.

Morris, Meaghan. 1988. "The Banality of Cultural Studies," s. 14-26, Patricia Mellenkamp (ed.) *Logics of Television*. Londra. Comdeia.

Morris, Pam. 1994. "Introduction," s. 1-24, *The Bakhtin Reader*. Londra. Edward Arnold.

Mulkay, Michael. 1985. *The World and the Word*. Londra. George Allen and Unwin.

Needham, Rodney. 1963. "Introduction," s. vii-vlviii, Emile Durkheim ve Marcel Mauss (1963 [1903]) *Primitive Classfication*. Chicago. University of Chicago Press.

Noelle-Neumann, Elisabeth. 1993 [1984]. *The Spiral of Silence*. Chicago. University of Chicago Press.

Nora, Pierre. 1996 [1984]. (ed.) *Realms of Memory*. New York. Columbia University Press.

Parsons. Talcott. 1966. *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*. Englewood Cliffs, NJ. Prentice Hall.

Parsons, Talcott. 1968 [1937]. *The Structure of Social Action*. New York. Free Press.

Parsons, Talcott. 1970 [1951]. *The Social System*. Londra. Routledge and Kegan Paul.

Parsons, Talcott. 1971 [1966]. *The System of Modern Societies*. Englewood Cliffs, NJ. Prentice Hall.

Parsons, Talcott ve Shils, Edward. 1962 [1951]. (ed.) *Toward a General Theory of Action*. New York. Harper and Row.

Parsons, Talcott ve Smelser, Neil 1966 [1956]. *Economy and Society*. Londra. Routledge.

Pollner, Melvin. 1991. "Left of Ethnomethodology." *American Sociological Review* 56, 3: 370-80.

Propp, Vladimir. 1968 [1928]. *The Morphology of the Folktale*. Austin. University of Texas Press.

Radway, Janice. 1991 [1984]. *Reading the Romance*. Chapel Hill. University of North Carolina Press.

Reissman, Catherine Kohler. 1993. *Narrative Anlysis*. Newbury Park, CA. Sage.

Ritzer, George. 1996. *The McDonaldization of Society*. Thousand Oaks, CA. Pine Forge Press.

Roberts, Julian. 1982. *Walter Benjamin*. Londra. Macmillan.

Rorty, Richard. 1989. *Contingency, Irony, Solidarity*. Cambridge. Cambridge University Press.

Sacks, Harvey. 1992 [1964-8]. *Lectures on Conversation: Volume I*. Oxford. Blackwell.

Sahlins, Marshall. 1976. *Culture and Practical Reason*. Chicago. University of Chicago Press.

Said, Edward. 1978. *Orientalism*. Londra. Routledge and Kegan Paul.

Saussure, Ferdinand de. 1986 [1916]. *Course in General Linguistics*. La Salle, IL. Open Court Publishing Company.

Schiller, H.I. 1976. *Communications and Cultural Domination*. New York. Sharpe.

Scholes, Robert. 1974. *Structuralism in Literature*. New Haven. Yale University Press.

Schutz, Alfred. 1973. *Collected Papers*. The Hague. Martinus Nijhoff.

Schwartz, Barry. 1998. "Postmodenity and Historical Reputation," *Social Forces* 77, 1: 63-103.

Scruton, Roger. 1985. *Thinkers of the New Left*. Longman. Harlow.

Seidman, Steven. 1991. "Theory as Narrative with a Moral Intent," s. 47-81, S. Seidman ve D. Wagner (ed.), *Postmodernism and Social Theory*. New York. Blackwell.

Seidman, Steven. 1994. *The Postmodern Turn*. Cambridge. Cambridge University Press.

Seidman, Steven. 1997. *Difference Troubles*. Cambridge. Cambridge University Press.

Sewell, William. 1992. "A Theory of Structure," *American Journal of Sociology* 98, 1: 1-30.

Sherwood, Steven; Smith, Philip ve Alexander, Jeffrey. 1993. "The British are Coming..." *Contemporary Sociology* 22, 2: 370-5.

Shils, Edward. 1975a. "Introduction," s. vii-xliii, *Centre and Periphery: Essays in Macrosociology*. Chicago. University of Chicago Press.

Shils, Edward. 1975b. "Centre and Periphery," s. 3-16, *Centre and Periphery: Essays in Macrosociology*. Chicago. University of Chicago Press.

Shils, Edward. 1975c. "Charisma," s. 127-34, *Centre and Periphery: Essays in Macrosociology*. Chicago. University of Chicago Press.

Shils, Edward ve Young, Michael. 1975 [1956]. "The Meaning of the Coronation," s. 135-52, E. Shils, *Centre and Periphery: Essays in Macrosociology*. Chicago, University of Chicago Press.

Simmel, Georg. 1978 [1900]. *The Philosophy of Money*. Londra. Routledge and Kegan Paul.

Simmel, Georg. 1997. *Simmel on Culture*. D. Frisby ve M. Featherstone (ed.). Londra. Sage.

Smelser, Neil. 1959. *Social Change in the Industrial Revolution*. Londra. Routledge and Kegan Paul.

Smith, Philip. 1991. "Codes and Conflict," *Theory and Society* 20: 103-38.

Smith, Philip. 1994. "The Semiotic Foundations of Media Narratives," *Journal of Narrative and Life History* 4, 1-2: 89-118.

Smith, Philip. 1998. "The New American Cultural Sociology," s. 1-14, P. Smith (ed.), *The New American Cultural Sociology*. Cambridge. Cambridge University Press.

Smith. Philip. 1999. "The Elementary Forms of Place and their Transformations." *Qualitative Sociology* 22, 1: 13-36.

Smith, Philip. 2000. "Culture and Charisma," *Acta Sociologica* 43, 2: 101-11.

Smith, Philip ve Alexander, Jeffrey. 1996. "Durkheim's Religious Revival," *American Journal of Sociology* 102, 2: 585-92.

Spillman, Lyn. 1997. *Nation and Commemoration*. Cambridge. Cambridge University Press.

Thompson, E.P. 1978. *The Poverty of Theory and Other Essays*. Londra. Merlin Press.

Thornton, Sarah ve McRobbie, Angela. 1995. "Rethinking Moral Panics for Mass Mediated Worlds," *British Journal of Sociology* 46, 4: 559-74.

Tilly, Charles. 1981. "Useless Durkheim," s. 95-108, *As Sociology Meets History*. New York. Academic Press.

Tiryakian, Edward. 1995. "Effervescence, Social Change and Charisma," *International Sociology* 10, 3: 269-81.

Tucker, Robert C. 1978. *The Marx-Engels Reader*. New York. Norton.

Turkle, Sherry. 1979. *Psychoanalytic Politics*. Londra. Burnett Books.

Turner, Bryan. 1990. (ed). *Theories of Modernity and Postmodernity*. Londra. Sage.

Turner, Bryan. 1993. "Baudrillard for Sociologists," s. 70-87, B. Turner ve C. Rojek (ed.), *Forget Baudrillard*. Londra. Routledge.

Turner, Bryan. 1994. *Orientalism, Postmodernism and Globalization*. Londra. Routledge.

Turner, Graeme. 1996. *British Cultural Studies*. Londra. Routledge.

Turner, Victor. 1974. *Dramas, Fields and Metaphors*. Ithaca. Cornell University Press.

Turner, Victor. 1977 [1969]. *The Ritual Process*. Ithaca, NY. Cornell University Press.

Turner, Victor. 1986. *The Anthropology of Performance*. New York. PAJ Publications.

van Gennep, Arnold. 1960 [1908]. *The Rites of Passage*. Londra. Routledge and Kegan Paul.

Venturi, Robert; Scott-Brown, Denies ve Izenour, Steven. 1977 [1972]. *Learning from Las Vegas*. Cambridge, MA. MIT Press.

Wagner-Pacifici, Robin. 1986. *The Moro Morality Play*. Chicago. University of Chicago Press.

Wagner-Pacifici, Robin ve Schwartz, Barry. 1992. "The Vietnam Veterans Memorial," *American Journal of Sociology* 97, 2: 376-420.

Warner, W. Lloyd. 1975 [1959]. *The Living and the Dead*. Greenwich CT. Greenwood Press.

Waters, Malcolm. 1995. *Globalization*. Londra. Routledge.

Weber, Max. 1958 [1904]. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York. Charles Scribner's Sons.

Weber, Max. 1968. *Economy and Society*. New York. Bedminster Press.

West, Cornell. 1944. "The New Cultural Politics of Difference," s. 65-81, S. Seidman (ed.), *The Postmodern Turn*. Cambridge. Cambridge University Press.

White, Harrison ve White, Cynthia. 1965. *Canvases and Careers*. New York. Wiley.

Williams, Raymond. 1961. *The Long Revolution*. Londra. Chatto and Windus.

Williams, Raymond. 1971 [1958]. *Culture and Society*. Londra. Penguin.

Williams, Raymond. 1976. *Keywords*. New York. Oxford University Press.

Williams, Raymond. 1985 [1977]. *Marxism and Literature*. Oxford. Oxford University Press.

Willis, Paul. 1977. *Learning to Labour*. Londra. Saxon Hause.

Wolff, Janet. 1993. The Social Production of Art. Londra. Macmillan.

Women's Studies Group. 1978. *Women Take Issue*. Londra. Hutchinson.

Wright Mills, C. 1959. *The Sociological Imagination*. New York. Oxford University Press.

Wuthnow, Robert. 1989. *Cummunities of Discourse*. Cambridge, MA. Harvard University Press.

Dizin

açık metinler 258
ad hocing (Lat.) 100
Adorno, Theodor 66, 70, 71, 72, 75, 84, 210, 230, 239, 240, 278
Afrika-Amerikalı sosyal kuram 324, 326
AGIL modeli 47, 48, 50, 76
ahlaki panik 130, 131, 219, 220
akrabalık 108, 141, 142, 144, 145, 146, 148, 161, 186, 296
Alexander, Jeffrey 58, 57
Alexander, Victoria 11, 241
alımlama çalışmaları 226, 232
alışkanlık (habitus) 34, 185, 187, 188, 189, 190, 205
Althusser, Louis 77, 186, 208, 282, 169
America (Baudrillard) 298, 309, 321, 326
Amerikanlaşma 309
Anatomy of Criticism (Frye) 252, 264
anlam 15, 32, 54, 56, 67, 92, 98, 99, 103, 117, 127, 144, 145, 150, 152, 156, 159, 167, 181, 184, 196, 214, 215, 217, 224, 245, 255, 259, 267, 268, 269, 284, 304, 306
anlatı 245, 249, 252, 253, 254, 258, 260, 261, 264, 265, 266, 267, 272, 273, 290, 295, 296, 301, 302, 326
anma 122, 245
Année Sociologique 105, 111
anomi 24
Anti-Oedipus (Deleuze ve Guattari) 281, 285, 286
Archaeology of Knowledge (Foucault)
Aristotle 252
armağan değişimi 106, 107, 108
Arnold, Matthew 14
arzu 283, 285, 286, 287
Asylums (Goffman) 89, 91, 94, 178, 223
aşk romanı (tarzı) 252, 253
ayin geçidi 89, 90
ayna evresi 280

Babanın Kuralı 280, 282, 283, 286
bağlama 255, 260
Baker, Houston 327
Bakhtin, Mikhail 68, 254, 255, 256, 266, 116, 223
Barthes, Roland 147, 148, 153, 155, 161, 193, 250
baskılama (psikanalizde) 276, 318
bastırıcı aşağılama 279
Bastille 127, 128
Bataille, Georges 112, 287
Batı Marksizmi 59, 60, 82, 105, 208, 228
Baudelaire, Charles 68
Baudrillard, Jean 296, 297, 298, 328, 334, 294
Bauman, Zygmunt 181, 290, 306, 314, 315, 317, 318
Beck, Ulrich 200
Becker, Howard 94, 95, 237, 238, 242, 248
belgesel kültür 211, 212
Bell, Daniel 298
Bellah, Robert 57, 119, 120, 121
Benjamin, Walter 38, 66, 67, 68, 69, 84, 212, 301, 303
benlik 18, 36, 37, 86, 92, 96, 139, 184, 192, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 275, 276, 277, 280, 281, 282, 283, 287
Bennett, Tony 195, 205, 224
benzeşim/simülasyon 297
Beyond Belief (Bellah) 119
Beyond Left and Right (Giddens) 201
Bhabba, Homi 311, 320, 325, 326
bireycilik ve bireysellik 36, 52, 77, 202, 218
birim edim 43, 54
Birmingham Okulu bkz. İngiliz Kültürel Çalışmaları 212, 217, 222, 227
Birth of the Clinic (Foucault) 170
biyo-iktidar 174
Blumer, Herbert 87, 104
Bonaventure Oteli 300
Bond, James 259, 273
bonnes à penser 146, 159
Bouglé, Celestin 111

Bourdieu, Pierre 34, 38, 83, 148, 160, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 205, 206, 207, 208, 288
bricolage/bricoleur 142, 146, 147
Buckingham, David 234
burjuvazi 62, 154
Butler, Judith 325
bürokratikleşme 75
bütünleşme (toplumun) 24, 25, 45, 47, 58, 98, 123, 253
bütünlük 26, 217, 219, 315
bütünlükçülük bkz. bütünlük 315

Calhoun, Craig 305, 307, 324, 329
Callinicos, Alex 307, 328
Chicago Okulu 86
cins ve cinsiyet 22, 74, 91, 94, 111, 115, 148, 167, 195, 221, 222, 227, 233, 237, 272, 283, 284
Civilization and its Discontents (Freud) 276, 277, 286
Civilizing Process (Elias) 201, 204
Clifford, James 272
Cohen, Stanley 130, 219, 131, 132
Coming of Post-Industrial Society (Bell) 298
Communitas, 115, 126
Communities of Discourse (Wuthnow) 246
Constitution of Society (Giddens) 196, 207
Cool Memories (Baudrillard) 298
Cooley, Charles 86
Crane, Diana 228, 248, 232, 238, 240, 242
Cultural Bias (Douglas) 117, 118, 119, 191, 272
Cultural Contradictions of Capitalism (Bell) 298
Culture and Practical Reason (Sahlins) 158, 159
Culture and Society (Williams) 210
Çağdaş Kültürel Çalışmalar Merkezi (ÇKÇM) 209, 212
çağdaş toplumsal değişim 199
çatışma kuramı 56
çevrecilik 18, 19
çok yönlü sapkın 283
çokvurgululuk 256

dağıtım 47, 71, 239, 242,
Dahrendorf, Ralf 56
davranışsalcılık 291
Dayan, Daniel 126, 244
dayanışma 18, 22, 23, 50, 108, 115, 120, 276, 278, 322, 327
dayanışmacı blok 63
Death and the Right Hand (Hertz) 111
de Certeau, Michel 223
De Sade, Marquis 112, 167
değer genellenmesi 51, 52, 74
değerlendirme 9, 40, 53, 102, 103, 119, 121, 152, 227, 267, 313, 327
değerler (Parsons) 47, 50, 72, 75, 117, 118, 122, 153, 195, 217, 284, 304, 321
Deleuze, Gilles 181, 185
demir kafes 31
demistifikasyon 21
Derrida, Jacques 179, 156, 164, 165, 167
devlet 59, 62, 64, 73, 79, 120, 127, 178, 194, 219, 221, 224, 224, 229, 242, 282, 283, 299, 308, 315
devletin ideolojik aygıtları (DİA) 80
Dewey, John 321
Dialectic of Enlightenment (Horkheimer ve Adorno) 70, 75
Dilthey, Wilhelm 28, 29, 60, 268
DiMaggio, Paul 241
din 25, 27, 28, 43, 74, 105, 120, 121, 142, 210, 285
Discipline and Punish (Foucault) 170
disipliner iktidar 172
Division of Labour in Society (Durkheim) 23
diyakronik 138
diyalojik (dialogic) (Bakhtin üzerine) 255, 257, 272
Douglas, Mary 109, 116, 117, 118, 119, 160
dönüşlü modernleşme 200
dönüşlü sosyoloji 187

dönüşüm sistemleri 147
Durkheim, Emile 19 23, 24. 25, 26. 27, 31, 34. 35, 36. 39, 40. 43, 50. 58, 75, 91, 105. 109, 110, 112, 113, 115. 116, 117, 119, 125
duyarlılaşma 131

Eco, Umberto 257, 258, 259
Economic and Philosophical Manuscripts of 1844 (Marx) 20, 22, 59, 60. 79, 153
egemen iktidar 172
ego 139, 274, 275
eğitim 80, 173. 191, 209, 288
Economy and Society (Parsons ve Smelser) 48
Economy and Society (Weber) 29
Elementary Forms of Religious Life (Durkheim) 25. 28, 109. 115, 122, 142
Elementary Structures of Kinship (Lévi-Strauss), 142, 143, 144
Elements of Semiology (Barthes) 149
Elias, Norbert 184, 201. 203, 276, 198
Eliot, T.S. 209, 304, 294
Emmison, Michael 195
Empire Strikes Back (Çağdaş Kültürel Çalışmalar Merkezi) 212, 216
epistem 171, 176
epistemolojik kırılma (Marx içinde) 78, 177
Erikson, Kai 129, 130
esnek birikim 302
Essays on the Caste System (Bouglé) 111
Eşzamanlı (senkronik) 61, 138, 148, 150, 164, 168, 320. 325. 326
etik 275
etkinin azalması 304
etnometodoloji 85, 101. 102, 103
Evans-Pritchard. E.E. 107, 113
evrensellik 51, 314, 316

fail 18, 27, 29. 34, 41, 45. 54. 55. 56, 57, 58. 65, 69. 76, 83, 85, 86. 93, 102, 103. 104. 125, 130. 133, 136, 142, 147. 148. 160. 165, 177, 178, 184. 187, 191, 194. 195. 197, 199, 201, 204. 225. 229, 243, 246, 257, 264. 298. 300, 322. 329
fallus 280. 284
fallus merkezli 285
Family Television (Morley) 235
fark 26. 37. 40, 75, 103, 109, 128, 134, 152. 156, 190, 233, 264, 311
farklılaşma 25. 49, 52, 75, 117, 303, 310
faydacı ikilem 42
Featherstone, Mike 309, 311
feminizm/feminist kültürel kuram 83, 224, 282, 283. 288. 316
fenomonoloji 85, 86, 95. 96. 102, 103, 104. 136, 165, 169, 186, 197, 268
Field of Cultural Production (Bourdieu) 193
fikir liderleri 231
Fiske, John 224, 236
flâneur 69
Folk Devils and Moral Panics (Cohen) 130
Fordizm 301, 302
Foucault, Michel 168, 169, 170. 171, 172, 173, 174. 175, 176, 177, 178, 183. 185, 209, 224, 236, 281, 287, 315, 317, 318, 318. 319
Frame Analysis (Goffman) 92
Frankfurt Okulu 65, 66, 70, 72, 74. 75, 77, 79, 277, 278, 287. 296
Freud, Sigmund 46, 66. 139, 140, 274, 275, 276, 277
Fromm, Erich 66, 277
Frow, John 195, 205. 306
Frye, Northrop 252, 264

Gadamer, Hans-Georg 268
Garfinkel, Harold 97, 98. 99, 100, 101, 103. 198
Geertz, Clifford 57, 113, 119, 267, 268, 269. 270, 271, 272, 273, 317
Geisteswissenschaften 29
geleneksel otorite 32, 51
Gemeinschaft/Gesellschaft (Cemaat/Toplum) 50
Gender Advertisements (Goffman) 91

genel kuram 45, 89, 318
Giddens, Anthony 102, 184, 185, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 205, 206, 207, 288
Gilroy, Paul 222
Gitlin, Todd 231
Goffman, Erving 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 104, 125, 178, 198, 201, 222, 223
Gouldner, Alvin 54
görecelilik 317, 329
göreli özerklik 80, 82, 226
gösterge analizi 284
gramatoloji 179
Gramsci, Anthony 61, 62, 63, 64, 65, 81, 82, 83, 212, 213, 219, 220, 221, 225
Greenfeld, Liah 56, 121
Griswold, Wendy 229, 238, 240, 243, 261
Guattari, Félix 281, 285, 286
gündem oluşturma (medyada) 231, 233

Habermas, Jürgen 58, 66, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 84, 94, 265, 328
hâkim ideoloji 81, 103, 158, 220, 229, 233
hâkim okuma 215
Halbwachs, Maurice 109, 110, 111, 127
halk şeytanı 131
Harding, Sandra 316, 318
Harlem Renaissance 327
Hartley, John 236
Harvey, David 304, 302, 303
Hebdige, Dick 217, 226, 227, 290
Hegel, G.W.F. 28, 60, 180
hegemonik blok 62, 221
hegemonya 64, 65, 199, 212, 213, 220, 325
hermeneutik 17, 28, 58, 103, 113, 121, 181, 233, 249, 253, 267, 268, 269, 270, 271
Hertz, Robert 111, 112
heteroglossia 256
heteroloji 112, 287
hikâye konusu 250, 253
Hirsch, Paul 240
his yapısı 211, 212, 229
hissi/duygusal 115, 116, 202
History and Class Consciousness (Lukács) 60
History of Sexuality (Foucault) 174, 183, 287
Hoggart, Richard 208, 209, 210, 212, 217
Homo Academicus (Bourdieu) 193
Horkheimer, Max 66, 70, 71, 72, 75, 210, 230, 239, 240, 278
Husserl, Edmund 95, 96

Inheritors (Bourdieu ve Passeron) 191, 207
Interaction Ritual (Goffman) 94
Interpretation of Cultures (Geertz) 269, 272
Irigaray, Luce 158, 281, 285
ırk ve ırkçılık 55, 219, 222, 227, 265

id 274, 275
ideoloji 20, 62, 76, 138, 151, 167, 209, 212, 216, 220, 220, 319
ihlal edici/bozucu deneyimler 198
ikili karşıtlık/ikili şifreler 142, 145, 146, 148, 247, 249, 250, 259, 260, 314, 321, 325
ikilik 142, 325, 259
iktidar 22, 33, 34, 49, 50, 53, 57, 78, 94, 95, 105, 131, 166, 167, 168, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 178, 182, 188, 192, 208, 209, 225, 226, 227, 232, 242, 257, 272, 282, 283, 284, 292, 314, 322, 326, 329
iktidarın kılcal damarlı doğası 174, 178
ilaveler 180
iletişimin kurşun (bullet) modeli 230
iletişimsel akıl 75
İngiliz Kültürel Çalışmaları 72, 131, 153, 158, 208, 209, 212, 214, 215, 217, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 236, 248, 267
insan eyleminin faydacı modeli 42
işçi sınıfı kültürü 210, 211, 241
işlevler 159, 251
işlevselcilik 25, 56, 57, 58, 102, 184,

197

Jacobs, Ronald 265
Jameson, Fredric 292, 300, 312, 327
Jencks, Charles 291, 292,
jouissance 157

kamusal alan 73, 74, 75, 265
Kant, Immanuel 28
kapalı metinler 258, 259
kapanım 166, 181,
kapı tutucular 240, 241
kapitalizm 22, 67, 70, 72, 76, 80, 168, 200, 219, 287, 301, 321, 329
karizmatik otorite 32, 123
karnaval, carnivalesque 68, 223, 255, 266, 267
karşılaştırmalı ve tarihsel sosyoloji 56
Katz, Elihu 126, 244, 245
Kertzer, David 124, 125
kimlik 7, 25, 26, 37, 118, 206, 207, 209, 222, 223, 280, 284, 285, 286, 287, 289, 306, 323, 324, 330
kirlilik (sembolik) 109, 116, 117
kişilik sistemi 46, 47
kişisel etki 231, 233
kitle iletişim araçları 65, 73, 76, 77, 94, 213, 228, 230, 231, 290
kitle toplumu ve kitle toplumu hipotezi 70, 72, 230, 237
klasik sosyal kuram, önemi 18, 19
Kluckhohn, Clyde 13, 14, 15, 16, 17
Knowledge and Human Interests (Habermas) 74
kolektif bellek 109, 110, 127, 246
kolektif bilinç 23, 142, 143
kolektif coşkunluk 115, 126, 212
kolonyalizm 324
Komünist Manifesto (Marx ve Engels) 20
konjonktürel 220
konuşma (parole) 101, 149, 153, 256, 266, 272, 327
konuşma analizi 101
Kristeva, Julia 281, 283, 284, 286
Kroeber, Alfred 13, 14, 15, 17
Kuhn,Thomas 315, 316
Kultur 14
kurallar ve kaynaklar, Giddens 197
kurtuluş (salvation) 29, 30, 31, 33, 75, 93, 177, 295, 296, 315
kurumsallaşmış bireycilik 52
kutsal olan 25, 105, 109, 112, 115, 121, 122, 124, 126, 133, 142
kültür endüstrileri 230, 238, 239, 277, 310
kültürel emperyalizm 309
kültürel girişimciler 241
kültürel sermaye 34, 185, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 205
kültürel sistem 46, 47, 52, 56, 132, 104, 133, 136, 141, 143, 145, 146, 147, 148, 167, 171, 182, 270
kültürel siyasa 242, 224
kültürün özerkliği 16, 22, 34, 78, 87, 119, 138, 146, 164, 225, 226, 243, 245, 254
kültürün üretimi 228, 229, 237, 243, 245, 246, 247, 261
küresel 7, 301, 308, 309, 310, 311
küreselleşme 289, 308, 309, 311, 323

Lacan, Jacques 81, 165, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286
Lamont, Michèle 195, 196
langue 138, 141, 180
Lasch, Christopher 200
Lash, Scott 302, 303, 304, 307, 312
Lazarsfeld, Paul 230, 231, 233
Le Corbusier 292
Learning from Las Vegas (Venturi vd.) 292
Leavis, F.R. 209, 210
Lebenswelt 96, 101
Lemert, Charles 314, 331
Lemert, Edwin 94
Les Lieux de Mémoire (Nora) 127
Lévi-Strauss, Claude 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146
Leviticus, Book of 117
Lockwood, David 26, 54, 132, 133
Long Revolution (Williams) 211
Lowenthal, Leo 66
Lukács, Georg 38, 60, 61, 76, 77, 212

Lukes, Steven 124, 133
Lyotard, Jean-François 287, 295, 307, 311, 314

Madness and Civilization (Foucault) 170
Mandel, Ernest 305
Mannheim, Karl 66, 99, 123, 203
Marcuse, Herbert 66, 278, 279
Marxism and Literature (Williams) 212
Marx, Karl 19, 20, 21, 22, 28, 30, 33, 34, 35, 39, 52, 59, 60, 61, 65, 67, 75, 77, 78, 79, 84, 139, 140, 153, 166, 175, 176, 278, 302, 309, 310
materyalizm 57, 59, 79, 171, 214
Mauss, Marcel 106, 107, 108, 109, 117
McDonaldlaşma 309
McRobbie, Angela 131, 221
Mead, George Herbert 86
Media Events (Dayan ve Katz) 244, 245, 297
medya etkileri 229, 230
mekân 92, 125, 128, 235, 300, 309
mekanik dayanışma 23, 142
melezlik 291, 293, 326
Mennel, Stephen 206, 207
merkez ve çevre 118, 122
meta fetişizmi 60, 65, 69, 151
metinlerarasılık 294
metinsellik 209, 319
mimarlık/mimari 292, 295, 300, 305, 306
mimler (mimesis) 252, 253
mit 142, 144, 145, 148, 154, 161, 250, 260
Mitchell, Juliet 283
moda 37, 38, 176, 212, 213, 217, 227, 302
model okuyucu 258
Modernity and Ambivalence (Bauman) 314
Modernity and Self-Identity (Giddens) 199
modernizm 289, 291, 293, 294, 328
modernlik 37, 299
monolojik anlam 255, 324
Moore, Barrington 56
Morley, David 234, 235, 236
Moro Morality Play (Wagner-Pacifici) 263
Morphology of the Folktale (Propp) 250
Morris, Meaghan 226, 256
Mulkay, Michael 320
müzakereci okuma 215
mythemes 144, 145
Mythologies (Barthes) 150, 151, 152, 153, 156, 157, 164, 167

Nationwide Audience (Morley) 234
Natural Symbols (Douglas) 117
neo-işlevselcilik 102
neo-klasik iktisat 42
Nietzsche, Friedrich 167, 169, 176
Noelle-Neumann, Elisabeth 232
Nora, Pierre 127
normalleşme 173, 174, 217
Nuer Religion (Evans-Pritchard) 113

Oedipus kompleksi 275, 286
Oedipus miti 144, 145, 249
okuma (kültüre ilişkin) 9, 148, 154, 155, 157, 158, 161, 180, 191, 210, 215
okuyucu biçimli (readerly) 9, 156, 257, 258
One Dimensional Man (Marcuse) 278
ontolojik güvenlik 198
Orders of the Things (Foucault)
organik aydınlar 62, 63
organik dayanışma 23, 50, 142
organik postmodernizm 304
Orientalism (Said) 325
otorite 32, 33, 45, 51, 53, 122, 123, 168, 194, 273, 329
Outline of a Theory of Practice (Bourdieu) 186, 207
oyun kuramı 42

örüntü değişkenleri 50
Öteki (olan) 283, 284, 314, 315, 326
özne konumları 81, 280, 282, 283, 304
öznelerarasılık 97
öznenin merkezsizleşmesi 137, 165
öznenin ölümü 165

panoptikon 173
para 36, 38, 49, 76, 107, 119, 238, 239
paradigmalar 83, 103, 316
paradigmatik 150, 249, 250
Parsons, Talcott 17, 27, 34, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 76, 86, 97, 98, 99, 113, 121, 229, 268
Passeron, Jean-Claude 191, 192
perspektiflerin karşılıklılığı 97
Philosophy of Fashion (Simmel) 37
Philosophy of Money (Simmel) 36
Picard, Raymond 193
Pleasure of the Text (Barthes) 157, 158, 161, 223, 250
Policing the Crisis (Hall vd.) 219, 221
Pollner, Melvin 101
post-Fordizm 302
postkolonyal kuram 324
postmodern ve postyapısal eleştirel kuram 313
postmodern/postmodernizm/postmodernlik 8, 55, 84, 112, 128, 132, 136, 154, 155, 163, 164, 166, 179, 181, 182, 200, 206, 221, 222, 226, 227, 233, 236, 271, 272, 273, 284, 285, 286, 289, 290, 294, 292, 293, 294, 295, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 312, 313, 314, 315, 317, 318, 320, 321, 322, 323, 324, 327, 328, 329, 330
postyapısalcılık 9, 17, 83, 84, 163, 164, 182, 222, 226, 272, 273, 280, 298
Presentation of Self in Everyday Life (Goffman) 88
Primitive Classification (Durkheim ve Mauss) 108, 109, 116
Prison Notebooks (Gramsci) 62
proletarya 21, 61, 62, 63
Propp, Vladimir 250, 251, 252, 254, 259, 273
protestan etiği 30, 31, 38, 93
Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism (Weber) 30
Pruitt-Igoe yerleşim projesi 291
psikanalitik yaklaşımlar 274
psikanaliz bkz. psikanalitik yaklaşımlar 138, 139, 274, 280, 283, 286, 287
Psychoanalysis and Feminism (Mitchell) 283
punk 132, 217, 239
Purity and Danger (Douglas) 116

queer kuramı 181, 209, 324

Rabelais and his World (Bakhtin) 266
Radcliffe-Brown 115
Radway, Janice 234, 235, 261
rasyonel aktör modelleri 41
rasyonelleşme 35, 38, 60, 75, 76, 116, 296, 328
Resistance Through Rituals (Hall ve Jefferson) 217
Rex, John 56
Ricoeur, Paul 268
risk toplumu 119, 200
Rite of Passage (van Gennep) 89, 90
Ritzer, George 310
rol ayrımı 92
roller 25, 41, 44, 45, 46, 47, 50, 54, 55, 79, 88, 94, 115, 123, 233, 236, 239, 251, 284, 283
Romantizm 14
Rorty, Richard 84, 181, 321
ruh 67
Ruskin, John 14

S/Z (Barthes) 155, 156, 164, 181, 250
Sacks, Harvey 100, 101
saf / saf olmayan 109, 111
sağduyu bilgisi 97, 98, 100
Sahlins, Marshall 158, 159
sahne arkası/gerisi 88
sahne donanımları 88
sahne önü (frontstage) 88
Said, Edward 325
sanat dünyaları 237, 242, 248
sanatta ve mimaride postmodernizm 291, 292, 293
Sane Society (Fromm) 278
sapma 95, 128, 130, 131, 135
Sartre, Jean-Paul 136, 176, 186, 281

Saussure, Ferdinand de 137, 138, 141, 149, 171, 179, 180, 214, 249, 257, 280
Savage Mind (Lévi-Strauss) 136, 145, 160, 161
Schutz, Alfred 96, 97, 98, 104
Schwartz, Barry 127, 128, 245
Science Question in Feminism (Harding) 316
Seidman, Steven 11, 308, 318, 331
sembolik etkileşimcilik 17, 85, 95, 103, 184, 204
Sembolik Kural 280, 282
Semboller 46, 86, 127, 215, 270, 272, 296
semiyotik 92, 103, 119, 136, 139, 149, 151, 154, 158, 159, 160, 164, 165, 196, 214, 216, 224, 226, 233, 257, 258, 259, 283, 284, 286, 293, 303
sessizlik sarmalı 232
Sewell, William 56, 195, 199
Shils, Edward 34, 57, 121, 123
sınıf 8, 14, 20, 21, 22, 33, 34, 56, 93, 139, 175
sınıf bilinci 21
sınıflandırma 28, 95, 97, 100, 105, 111, 116, 117, 119, 124, 144, 145, 146, 150, 182, 252, 319
sınır bölgesi 255
sınır koruma 129
sibernetik model 50
simgeleştirme 97
Simmel, Georg 35, 36, 37, 38, 39, 60
sistem dünyası (Habermas) 76
sistemler kuramı 45, 50
sivil din 120
sivil toplum 62, 63, 64, 73
Skocpol, Theda 56
Smith, Philip 125, 264
Social System (Parsons) 45, 47, 50, 58
Societies: Evolutionary and Comparative Aspects (Parsons) 52
somutun bilimi 145
son tahlilde belirlenim 80
söylem 95, 164, 170, 175, 246, 280, 284, 285, 306, 327, 328
sözdizimi (syntagm) 150, 250, 285
sözdizimsel 150
Spillman, Lyn 128
statü 33, 34, 90, 91, 114, 192, 203, 204, 239, 285
Structural Anthropology (Lévi-Strauss) 141, 161
Structure of Scientific Revolution (Kuhn) 315, 316
Structure of Social Action (Parsons) 34, 41, 44, 53, 97
Studies in Ethnomethodology (Garfinkel) 98, 101
Subculture: The Meaning of Style (Hebdige) 217
Suicide (Durkheim) 24
süperego 274, 275
süreç sosyolojisi 204
System of Modern Societies (Parsons) 52

şebeke/grup modeli 117, 118
şeyleşme 60, 61
şifreçözüm 214, 215, 216, 223, 225, 226, 319
şifreleme 214, 215, 216, 223

taklit (simulacrum) 297
tanımlar/açıklayabilirlik/açıklama (etnometodolojide) 99
tarih 8, 127, 152, 167, 168, 176, 177 182, 222, 246, 266, 297, 300, 302
tekdillilik 256, 257
Television Culture (Fiske) 224, 227, 236
temel / üstyapı modeli 20, 79
temellendirmecilik 321
Thatcherism 213, 219, 220
Theory of Communicative Action (Habermas) 75, 84
There Ain't No Black in the Union Jack (Gilroy) 222
Thompson, E.P. 82
Thornton, Sarah 131
Tilly, Charles 56, 132, 134
Tiryakian, Edward 126
Toennies, Ferdinand 50
toplumsal drama (Turner) 262, 263, 264

toplumsal hareketler 77, 208, 304, 323
toplumsal olgular (Durkheim) 23, 24, 197
toplumsallaşma 18, 41, 46, 49, 197, 211
Toward a General Theory of Action (Parsons ve Shils) 45, 47, 97, 98, 121
trajedi (trajedi türü) 245, 253, 265
Tristes Tropiques (Lévi-Strauss) 139, 161
Turkle, Sherry 286
Turner, Graeme 213, 227, 248
Turner, Victor 89, 114, 116, 262, 263, 267
türsel varlık 22

Uses of Literacy (Hoggart) 210
uysal beden 173
üretim araçları 20, 79, 139
üretim ilişkileri 20
üretim tarzı 26, 79, 171, 175
üst-simülasyon 298
üyelik sınıflandırma aracı (ÜSA) 100
van der Rohe, Mies 291
van Gennep, Arnold 89, 114
van Gogh, Vincent 300
varlığın metafiziği 165, 179
Venturi, Robert 292
verili kabul edilenler 96
Verstehen 28, 29, 34, 56, 86, 268
Vietnam Gazileri Anıtı 128
vücut, beden 28, 167, 173, 320
Wagner-Pacifici, Robin 127, 244, 245, 263, 265
Warhol, Andy 300, 301, 328
Warner, Lloyd 122
Wayward Puritans (Ericson) 129, 130
Weber, Max 19, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 38, 43, 52, 60, 65, 67, 75, 86, 93, 107, 121, 123, 175, 185, 253, 268, 296, 302, 309,
Wertrationalität 29, 43
West, Cornel 323
White, Cynthia 244
White, Harrison 244
Wildavsky, Aaron 118
Williams, Raymond 13, 14, 17, 208, 209, 210, 211, 212, 229
Willis, Paul 218
Wolff, Janet 237
Women Take Issue (Women's Studies Group) 221
Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction (Benjamin) 67
Wright Mills, C. 54, 58
Writing Culture (Clifford ve Marcus) 272, 273
Wuthnow, Robert 246

yabancılaşma 278, 279
yaftalama kuramı 94, 95, 130
yanlış bilinç 20, 171
yapıbozum 156, 180, 182, 233, 271, 323, 325, 329
yapılaşma kuramı 102, 198, 199, 206, 207
yapısalcı dilbilim 137, 139, 180
yapısalcı şiir sanatı 249, 250, 285, 254, 264, 273
yapısalcılık 111, 138, 158, 163, 166, 186, 197, 249, 267, 321
yargılayıcı ahmak 55
yasa yapıcılar (entelektüeller gibi) 317
yasal-ussal otorite 33
yaşam dünyası 74, 76, 77, 96, 188
yazar biçimli (writerly) 156, 258
yerbilim 166
yoğun betimleme 270, 271, 272, 273
yorum ufku 268
yorumcular 317
yönetim zihniyeti 175

Zeitgeist 211
Zweckrationalität 29, 75

"Kültürel kuramın yüzyılına daha iyi bir giriş düşünemiyorum. Smith, kültürel kurama hayat veriyor ve onu doğru tartışmaların içine çekiyor"

Barry Schwartz, Georgia Üniversitesi

"Philip Smith sadece kültürün sosyolojisine ve kültürel sosyolojiye değil, en geniş anlamıyla kültürel kuramın sosyolojisine de bir rehber yazmakta. Bu, öğrenciler için önemli bir giriş ve bir çok profesöre de rehber olacak bir kitap. Bravo."

Rager Friedland, California Üniversitesi, Santa Barbara

"Bu ilgi çekici kitap, kültürel analiz alanındaki önemli gelişmeleri, önde gelen düşünürlere özel ilgisi ile, başarılı bir biçimde ortaya koyuyor. Philip Smith'in anlaşılır ifadesi ve geniş kapsamı, öğrenciler ve akademisyenler bu alana yöneldiklerinde ve temel kavramları tanımlamak istediklerinde onlar için büyük değerde olacaktır."

Rober Wegner, Pacific, Swarthmore Kolej

Kültürel Kuram: Giriş, karmaşık bir alana yönelik yalın ve anlaşılabilir bir giriş kitabıdır. Philip Smith, son yüzyılda ortaya çıkan önde gelen düşünürleri ve geliştirilen temel kavramları içererek, çağdaş kültürel kuramın dengeli ve kapsamlı bir genel çerçevesini sunuyor. Smith, okuyucunun özel bir ilgisi olmadığını kabul ederek, çağdaş toplumsal düşüncenin en sofistike meseleleriyle uğraşıyor. Kitap, sembolik etkileşimcilik, yapısalcılık, psikoanaliz, gibi alanları ve Foucault, Bourdieu, Habermas ve Giddens gibi önde gelen düşünürleri içeriyor; ve özetler, biyografik notlar, ek okuma önerileri, geniş kaynakçası ile öğrenciler için bir çok özel nitelik taşıyor. Bu kitap, kültür ve topluma ilişkin kuramsal çalışmalara ilgi duyan öğrenci ya da akademisyenler için ideal bir rehber.

Philip Smith
Yazar, Avustralya'da Queensland Üniversitesi'nde Sosyoloji ve Antropoloji bölümünde öğretim görevlisidir. Doktorasını Los Angeles California Üniversitesi'nden almıştır. Yazdığı ya da derlediği kitaplar arasında, Görsel Olanı Araştırmak *(Researching the Visual)* (2000), Yeni Amerikan Kültürel Sosyolojisi *(The New American Cultural Sociology)* (1998), Durkheim İncelemeleri *(Cambridge Companion to Durkheim)* bulunmaktadır.

Babil
Toplumbilim